

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

O CRISTIANISMO NO JAPÃO E O EPISCOPADO DE D. LUÍS CERQUEIRA

**Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da
Expansão Portuguesa**

Volume 1

JOÃO PAULO A. OLIVEIRA E COSTA

**Orientadores: Prof. Doutor Artur Teodoro de Matos
Prof. Dr. Luís Filipe Thomaz**

**Lisboa
1998**

À Maria Manuel

ÍNDICE GERAL

ÍNDICE GERAL

SIGLAS

INTRODUÇÃO

I – DO TEMPO E DO ESPAÇO

1. UMA RELIGIÃO À ESCALA QUASE PLANETÁRIA

- Um factor estimulante do processo expansionista
- Os modelos medievais de propagação da Fé
- A dilatação da Fé no primeiro século de expansão
- Uma nova atitude

2. O EXTREMO ORIENTE

- Definição de um complexo histórico-geográfico
- Características gerais da presença portuguesa no Extremo Oriente
- A especificidade das missões extremo orientais

II – O CRISTIANISMO NO JAPÃO QUINHENTISTA

3. UMA CRISTANDADE ESPECIAL

- Uma missão conhecida e prestigiada
- Uma cristandade numerosa
- O financiamento da missão jesuítica
- O método missionário
- Uma Igreja com rosto nativo

4. UMA CRISTANDADE AMEAÇADA

- Os *nanban* na história do Japão
- O sonho de um Japão cristão (1580-1587)
- A ruptura com o estado
- Uma missão semi-clandestina

5. UMA CRISTANDADE DISPUTADA

- Um conflito latente
- Primeiras tentativas de aproximação dos religiosos de Manila à China
- A nova conjuntura ibérica
- A reacção dos Portugueses
- Os Franciscanos de a acção dos Jesuítas no Japão
- A primeira embaixada de Manila
- A primeira missão franciscana no Japão
- Uma “guerra” de informação

III – A DIOCESE E O BISPO

6. A CRIAÇÃO DA DIOCESE JAPONESA

- A gestação de uma ideia
- Os primeiros bispos no Extremo Oriente
- A formalização de uma oposição
- A criação da diocese de Funai
- A necessidade de enviar um bispo coadjutor para o Japão

7. D. LUÍS CERQUEIRA – DO ALVITO AO JAPÃO

- O jesuíta Luís Cerqueira
- Uma partida demorada
- De Lisboa a Macau
- D. Luís Cerqueira em Macau
- Anexo nº 1 – A viagem de D. Luís Cerqueira, de Lisboa a Goa

IV – D. LUÍS CERQUEIRA, BISPO DO JAPÃO (1598-1616)

8. O OCASO QUINHENTISTA NO JAPÃO (1598-1614)

- A nova conjuntura política
- O Cristianismo em expansão
- O bispo na clandestinidade
- Os primeiros protestantes no Japão
- Os cristãos e a vitória de Tokugawa Ieyasu

9. UMA DIOCESE QUE SE ESTRUTURA (1598-1604)

- Uma nova autoridade eclesiástica no Japão
- A acção pastoral de D. Luís Cerqueira
- A formação do clero indígena
- A missão e o *bakufu*

10. ANOS DE ESPERANÇA (1604-1609)

- A consolidação do poder dos Tokugawa
- Um bispo no activo
- A expansão do Cristianismo
- O esplendor da liturgia e da arte sacra
- Nuvens no horizonte

11. O PRENÚNCIO DO COLAPSO (1610-1614)

- A ruptura
- A igreja e a actividade episcopal
- A crise da missão jesuítica
- A morte do bispo

V – UM BISPADO DIFERENTE

12. UMA DIOCESE LONGÍNQUA E DESPROTEGIDA

- Uma cristandade afastada
- As comunicações com a Europa
- A correspondência do bispo
- Os rendimentos do bispo

13. NAGASAKI, UMA CIDADE ESPECIAL

- Fundação, crescimento e administração da cidade
- Uma cidade portuária
- O quotidiano da cidade *nanban*
- Os estrangeiros
- 1614, o ano da mudança
- Anexo nº 2 – Relação das festas comemorativas da beatificação de Inácio de Loyola, em Nagasaki

14. UMA CRISTANDADE EM BUSCA DE IDENTIDADE PRÓPRIA

- Elementos do quotidiano dos missionários e o encontro de culturas
- A admissão de clero nativo
- D. Luís Cerqueira e a formação de sacerdotes japoneses
- Uma visão mais eurocentrista

15. A DISPUTA LUSO-ESPANHOLA

- As divisões entre os Jesuítas
- A nova intervenção papal
- O desenvolvimento das relações hispano-nipónicas
- A entrada dos frades de Manila no Japão
- D. Luís Cerqueira e a defesa do monopólio jesuítico
- Um relacionamento conturbado
- A persistência da rivalidade
- Filipe III e o Extremo Oriente
- A guerra dos conselhos
- Balanço dum conflito

VI – PROTAGONISTAS

16. AS COMUNIDADES CRISTÃS

- A vida espiritual
- O papel dos leigos na Igreja Japonesa
- A Misericórdia de Nagasaki
- Confrarias e outras associações de leigos
- Anexo nº 3 – Carta do provedor e oficiais da Misericórdia de Nagasaki para o Padre Geral da Companhia de Jesus (Nagasaki, 10 de Março de 1602)

17. OS JESUÍTAS

- O Japão no contexto das missões jesuíticas
- Os religiosos
- Aspectos da vida quotidiana
- Os longos governos
- As finanças
- Uma missão difícilima

18. OS MENDICANTES

- As ordens e as suas estratégias particulares
- Os religiosos
- O método missionário

19. KÔMÔJIN

- Os sobreviventes do Liefde
- O estabelecimento dos Holandeses no Japão
- O estabelecimento dos Ingleses no Japão
- As relações entre Católicos e Protestantes

VII – POST-MORTEM

20. UMA CRISTANDADE SEM PASTOR

- O espólio do bispo
- Discussões em torno da sucessão episcopal (1600-1613)
- A resolução do vazio institucional e o cisma
- Uma rivalidade persistente

21. SAKOKU

- A expulsão dos missionários
- O início da repressão anti-cristã
- Tokugawa Hidetada e os cristãos
- Um país que se fecha

EPÍLOGO

APÊNDICE – OS JESUÍTAS NO JAPÃO

GLOSSÁRIO

ÍNDICE DE TOPÓNIMOS JAPONESES

ÍNDICE DE ANTROPÓNIMOS JAPONESES

ÍNDICE DE QUADROS

ÍNDICE DE GRÁFICOS

ÍNDICE DE MAPAS

BIBLIOGRAFIA

SIGLAS E ABREVIATURAS

Add. - Addington

AGI - Archivo General de Indias (Sevilha)

AGS - Archivo General de Simancas

AHU - Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

AIA - *Archivo Ibero-Americano*

AJK - *Bibliographischer alt-Japan Katalog (1542-1853)*, Kyôto, 1940.

AN/TT - Arquivos Nacionais / Torre do Tombo (Lisboa)

APO - *Archivo Portuguez Oriental*

ARSI - Archivum Romanum Societatis Iesu

ASV - Archivio Segreto Vaticano

APF - Archivio di *Propaganda Fide* (Roma)

BA - Biblioteca da Ajuda (Lisboa)

BAHC - *Boletim do Arquivo Histórico-Colonial*

BCJ - Charles Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelas, 10 vols, 1890-1909.

BFUP - *Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa*

BL - British Library (Londres)

BM - Robert Streit, *Bibliotheca Missionum*, Aachen, 4º e 5º vols, *Asiatische Missionsliteratur* (1245-1699), 1928-1929.

BNVE - Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele (Roma)

BPADE - Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora

CDIF - *Catalogo de los Documentos de las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*. 8 vols., Barcelona, 1926-1932.

CE - *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno 1549. até o de 1580. Primeiro tomo, nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentildade... Em Euora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII.* [2 vols.: 1º 1549-1580, 481 fls.; 2º 1581-1588, 267 fl.]

CHJ - *Cambridge History of Japan*

CIF - Gaspar de San Agustin O.S.A., *Conquista de las islas Filipinas (1565-1615)*, (ed. Manuel Merino O.S.A.), Madrid, 1975.

CJ - *Cartório dos Jesuítas*

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

DHD - *Dicionário de História dos Descobrimentos* (dir. de Luís de Albuquerque), 2 vols., Lisboa, 1994.

DHMPPPO-Ind - *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente - Índia* (dir. A. da Silva Rego), 12 vols., Lisboa, 1947-1958.

DHMPPPO-Ins - *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente - Insulíndia* (dir. de Artur Basílio de Sá), 6 vols., Lisboa, 1954-1958, 1988.

DI - *Documenta Indica* (dir. de José Wicki S.J.), 18 vols., Roma, 1948-1988.

DJ - *Documentos del Japón* (dir. de Juan Ruiz de Medina S.J.), 2 vols., Roma, 1990-1995.

DP - *Descobrimentos Portugueses* (dir. de João Martins da Silva Marques), 3 vols., Lisboa, 1988.

DPMAC - *Documentação sobre os Portugueses em Moçambique e África Central*, 9 vols., 1962-1989.

EC - *Enciclopedia Cattolica*, 12 volumes, Cidade do Vaticano, s/d.

ECO - Josef Franz Schütte S.J., *Erinnerungen aus der Christenheit von Ômura*, Roma, 1972.

EFJ - *The english factory in Japan, 1613-1623*, (dir. Anthony Farrington) 2 vols., Londres, 1991.

HAG - Historical Archives of Goa

HC - *Histoire du Christianisme* (dir. de J.-M. Mayeur, C. Pietri, A. Vauchez e M. Venard), 14 vols., Paris (em publicação).

HCJAP - **Francisco Rodrigues S.J.**, *História da Companhia de Jesus da Assistência de Portugal*, 7 vols., Porto, 1931-1950.

HE - *Historia de España* (dir. de Manuel Tuñon de Lara), 13 vols., Madrid, 1983-1984.

HGDJ - E. Papinot, *Historical and Geographical Dictionary of Japan*, Tôkyo, 1972.

HJ - **Luís Fróis S.J.**, *Historia de Japam* (ed. José Wicki S.J.), 5 vols., Lisboa, 1976-1984.

HPSR - Fray Diego Aduarte O.P., *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de los Predicadores en Filipinas, Japón y China* (ed. Manuel Ferrero O.P.), 2 vols., Madrid, 1962-1963.

IHSJJ - Josef Franz Schütte S.J., *Introductio ad historiam Societatis Jesu in Japonia*, Roma, 1975.

LE - **Collin Pastels, S.J.**, *Labor Evangélica, Ministerios Apostolicos de los obreros de la Compañia de Iesvs, fvndacion y progressos de su provincia en las islas Filipinas. ... nueva edicion ilustrada con copia de notas y documentos para la critica de la Historia General de la soberania de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells S.J.*, 3 vols., Barcelona, 1900.

LM - *Livros das Monções*

Lus. - *Lusitania*

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

MAEO - *Misioneros Agostiños en el Extremo Oriente, 1565-1780. Obra inédita que con el título «Osario Venerable» compuso el agustino P. Agustín María de Castro Año de 1780* (ed. de Manuel Perino O.S.A., Madrid, 1954).

MB - *Monumenta Brasiliae* (ed. Serafim Leite S.J.), 5 vols., Roma, 1956-1968.

MH - *Monumenta Henricina* (ed. António Joaquim Dias Dinis), 15 vols., Coimbra, 1960-1974.

MHisp - *Missionalia Hispanica*

MHJ - *Monumenta Historica Japonica* (Ed. Josef Franz Schütte S.J.), Roma, 1975.

MM - *Monumenta Mexicana* (dir. de F. Zubillaga S.J.), 8 vols., Roma, 1956-1991.

MMA - *Monumenta Missionária Africana* (ed. António Brásio), 1ª série, 7 vols., Lisboa, 1952-1956; 2ª série, 13 vols., Lisboa, 1958-1982.

MMCG - *Miscelâneas Manuscritas do Convento da Graça*

MN - *Monumenta Nipponica*

MP - *Monumenta Peruana*

NA - *Núcleo Antigo*

NZM - *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*

Phil. - *Philippinarum*

RC - *Revista de Cultura*, Macau.

Tratado - Luís Fróis S.J., *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas couzas em que parece convirem os japões conosco, não he por serem commuas e universais nelles, mas adquiridas polo comercio que tem com os portuguezes que ca vem tratar com eles em seus navios - e são muitos de seus costumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quasi parece incrível poder aver tão opposita contradisção em gente de tanta policia, viveza de emgenho e saber natural como tem. E pera se não confundirem humas cousas com outras dividimos isto com a graça do Senhor em cap(ito)los - feito em Canzusa aos 14 de Junho de 1585 annos,* (ed. crítica de Josef Franz Schütte S.J.), Tôkyo, 1955.

RAH - Real Academia de la Historia (Madrid)

RJC - Joseph Dehergne S.J., *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris, 1973.

SCJ - **Alexandre Valignano S.J.**, *Sumario de las cosas de Japón (1583)* (ed. José Alvarez-Taladriz, Tôkyo, 1954).

SE - *Secretaria de Estado*

SIF - António de Morga S.J., *Sucesos de las Islas Filipinas. Crónicas y Memorias*, Madrid, 1997.

SP - *Secretarias Provinciales*

INTRODUÇÃO

Em 1970, antes do processo de descolonização, Armando Martins Janeira afirmava que "em nenhum país, exceptuando o Brasil, Portugal exerceu tão profunda influência como no Japão". Esta frase, com que o diplomata apresentava a sua obra *O impacte português sobre a civilização japonesa*, causou-nos admiração quando, há uns 13 anos, iniciámos os nossos estudos sobre as relações luso-nipónicas. As leituras realizadas posteriormente começaram a fazer-nos crer que Martins Janeira, ao produzir tal afirmação, não se deixara levar pela sua indisfarçável paixão pela civilização do Sol Nascente. Depois, tendo tido oportunidade de deambular pela Índia, de visitar Macau e de viajar repetidamente pelo Japão, compreendemos o significado daquela frase do saudoso diplomata.

Com efeito, quem percorre hoje o Japão, sobretudo de Kyôto para Sul, pode encontrar com alguma facilidade em muitas cidades e mesmo em localidades mais pequenas, monumentos evocativos da passagem de europeus por essas terras, há cerca de 400 anos. As figuras aí recordadas são quase sempre religiosos da Companhia de Jesus, embora outros memoriais, sobretudo na ilha de Tanegashima e nas cidades de Ôita e de Nagasaki, lembrem aqueles que transportavam estes missionários, os navegadores portugueses. Num país onde os testemunhos documentais e monumentais da presença lusíada foram eliminados sistematicamente, há mais de três séculos, as gerações contemporâneas recuperaram esses contactos do passado, como parte integrante do seu património histórico e da sua cultura.

Em nenhum outro país asiático a expansão portuguesa e as suas consequências são tão celebradas como no Japão. Além disso, nenhum outro povo europeu é lembrado com a mesma intensidade pelos Japoneses, não porque haja um favoritismo artificial relativamente a Portugal, mas pura e

simplesmente, porque a maioria dos europeus não estiveram no Japão, antes do século XIX, ou os que aí chegaram quedaram-se por posições duradouras mas marginais, como os Holandeses, confinados primeiro a Hirado e depois a Deshima, ou por permanências episódicas, como sucedeu com os Espanhóis e os Ingleses.

Os Portugueses, pelo contrário, estiveram no Japão durante quase um século, e contribuíram decisivamente para a transformação do país medieval, anárquico e feudal, num estado moderno, pacificado e centralizado. O interesse quase inesgotável dos Nipónicos por temas portugueses tem, pois, um fundamento histórico.

Com efeito, a chegada dos Portugueses ao Japão, em 1543, decorreu num momento crucial da sua história; os recém-chegados influenciaram o curso dos acontecimentos, particularmente pela intensidade do comércio que realizaram, pela introdução de inúmeras técnicas e objectos até aí desconhecidos, em especial a espingarda, e pela propagação da religião cristã. A história luso-nipónica tornou-se, assim, num fenómeno multi-facetado, em que convergiram variados processos históricos que pouco ou nada tinha a ver uns com os outros, na sua origem, mas que, ao cruzarem-se nas ilhas do Sol Nascente, geraram um processo novo e específico, com uma identidade euro-asiática, como foi salientado recentemente por Sanjay Subrahmanyam¹, e que é hoje, simultaneamente, uma parte integrante e imprescindível das histórias gerais da Expansão Portuguesa, do Japão e do Cristianismo.

Os factos mais relevantes deste encontro luso-japonês são bem conhecidos nas suas linhas gerais, mas são necessários ainda muitos

¹ "The increase in Japanese bullion production was autonomous of events in Portugal, the reasons for the European Counter-Reformation had little or nothing to do, casually speaking, with Japan. Yet, without the Society of Jesus, and without Japanese silver, the history of Portuguese in Asia would have been quite different in the sixteenth and seventeenth centuries; and in the final analysis, the Jesuits and Japanese silver came to have a complex historical interaction". Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700. A political and economic history*, Londres e Nova York, 1993, p. 277.

trabalhos de investigação para que o possamos compreender dum modo mais profundo e mais completo.

* * *

Durante muito tempo, os Portugueses estiveram alheados, quase totalmente, do estudo das relações luso-nipónicas. No que respeita à história geral da presença lusa foi o inglês Charles Boxer que elaborou as primeiras grandes sínteses, em 1951, com o célebre e sugestivo título *The christian century in Japan*², e depois, em 1963, com o estudo sobre as viagens da nau do trato³. Entre os autores estrangeiros, a primeira destas obras de Boxer serviu de referência para novos estudos, mas em Portugal, para lá duma pequeníssima monografia de Luís Norton⁴ só em 1970 é que Armando Martins Janeira sintetizou, no seu *Impacte*, os conhecimentos adquiridos até então. Mesmo no contexto da história da missão jesuítica do Padroado Português do Oriente, foram sobretudo religiosos alemães, como Georg Schurhammer e Josef Franz Schütte, ou espanhóis, como Jesus Lopez Gay e, mais recentemente, Juan Ruiz-de-Medina, que deram a conhecer os factos mais salientes e uma parte ínfima da documentação.

Quando Luís Filipe Thomaz reanimou e renovou os estudos orientais portugueses, sobretudo a partir de 1984, foi-nos proporcionada a possibilidade dum primeiro contacto com a história da presença lusa em terras do Sol Nascente; sentimo-nos seduzidos, de imediato, pelo fascínio dum fenómeno caracterizado por uma interactividade cultural profunda. Não tendo descurado a expansão em geral e o Estado da Índia, em particular, temos concentrado particular atenção nesta temática e, ao apresentarmos esta dissertação, sentimos, finalmente, que a começamos a compreender na sua globalidade.

² Neste estudo utilizámos a 3ª edição que segue fielmente a primeira. Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan*, Manchester, 1993.

³ Cf. C.R. Boxer, *The great ship from Amacon. Annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640*, Lisboa, 1963. Esta obra foi editada em tradução portuguesa, em Macau, em 1989, mas neste estudo seguimos a versão original.

⁴ Cf. Luís Norton, *Os Portugueses no Japão (1543-1640) (notas e documentos)*, Lisboa, 1952.

Esperamos, por isso, prosseguir, no futuro, o estudo do encontro luso-japonês de Quinhentos e de Seiscentos, estimulados inclusive por já não o fazermos sozinhos, mas integrados numa equipa de investigação que dá agora os seus primeiros passos, no âmbito das actividades do Centro de História de Além-Mar.

* * *

O estudo que agora apresentamos, não pretende abarcar as relações luso-nipónicas na sua totalidade, mas ver pormenorizadamente uma das suas facetas - a da sua dimensão religiosa.

A história do Cristianismo no país do Sol Nascente é conhecida em muitos dos seus detalhes e existem várias obras que apresentam uma síntese do que foi o *século cristão do Japão*. No entanto, o conhecimento da cristandade nipónica de outrora não é uniforme. São sobretudo bem conhecidos os períodos em torno de duas das figuras que mais se destacaram no processo da evangelização, os jesuítas Francisco de Xavier⁵, o fundador da missão, e Alexandre Valignano, o visitador que reorganizou a missão e que a controlou durante um quarto de século. Mais recentemente, outras figuras deste período começaram a ser melhor conhecidas, nomeadamente Cosme de Torres, o sucessor de Xavier, e Luís Fróis, o grande cronista jesuíta do Japão, agora também reconhecido como um verdadeiro japonólogo, categoria em que ombreia com João Rodrigues Tçuzu. Podemos dizer ainda que, dum modo geral, o século XVI é bem conhecido, pois trata-se dum período para que

⁵ Sobre o nome deste missionário seguimos as indicações de Juan Ruiz-de-Medina: "Escribo «Francisco de Xavier» por ser la forma con que él mismo firmaba sus cartas hasta 1542 [...] antes de firmarse «Francisco» o Maestro Francisco» cuando prescindíó de su apellido por ser suficientemente conocido en el Oriente. No obsta que haya autores que usen alternativamente ambas formas, ni que la mayoría de ellos se decida por la forma popularizada Francisco Javier. [...] Por lo demás el título de nobleza (apellido toponímico) de Francisco de Xavier requería el «de». Ese fue también el caso de muchos de sus familiares y parientes [...]. João de Lucena escribió en 1600 su «Vida do padre Francisco de Xavier», y así se expresaron otros autores antiguos y modernos, como Sebastião Gonçalves en 1610 [...], d'Aurignac (1800), Cros (1894), Elisabeth Gräfin (1941), Augusto Casimiro (1954) etc." DJ, I, p. 42*. Os dados biográficos dos religiosos que trabalharam na missão nipónica encontram-se no apêndice que complementa este estudo.

disponemos de muita documentação impressa, sobretudo desde que José Wicki publicou a *Historia de Japam* de Luís Fróis⁶. Por esta razão, as obras de síntese sobre o Cristianismo no Japão dão, em regra, uma particular atenção aos anos de Quinhentos e, por motivos diferentes, ao período da perseguição desencadeada em 1614⁷.

Assim, o início do século XVII é uma fase de que conhecemos alguns episódios, mas que carece duma análise sistemática, até porque se trata duma conjuntura específica da história do Cristianismo do Japão, na medida em que corresponde à época em que os Jesuítas passaram a conviver com os frades mendicantes, o que provocou grandes convulsões que importa conhecer, e ao único período em que os cristãos japoneses dispuseram da presença continuada dum bispo.

Foi precisamente esta questão que nos levou a escolher a figura de D. Luís Cerqueira, o prelado que dirigiu a Igreja Nipónica durante 16 anos (1598-1614), como objecto central da nossa pesquisa. Dum ponto de vista cronológico, interessava-nos avançar para o século XVII, dadas as lacunas existentes, que se estendem à historiografia portuguesa em geral, que tem feito da centúria seiscentista o seu "parente pobre". Numa perspectiva interpretativa, chamou-nos a atenção o contexto em que o bispo teve que exercer a sua actividade, pois foi, seguramente, o prelado mais desapoiado de todos quantos

⁶ Luís Fróis S.J., *Historia de Japam* (ed. José Wicki S.J.), 5 vols., Lisboa, 1976-1984. Esta obra cobre o período entre 1549 e 1593.

⁷ Ao olharmos para as sínteses mais recentes, realizadas já nos anos 90, deparamos com vários trabalhos em que o início do século XVII é referido superficialmente, por oposição a análises detalhadas sobre os acontecimentos da centúria quinhentista e sobre as perseguições. Vide, por exemplo, Jurgis Elisonas, "Christianity and the daimyo", in CHJ, vol. 4, pp. 301-372; Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova York, 1991; Andrew Ross, *A vision betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, Edimburgo, 1994. Outro trabalho de síntese realizado nos últimos anos que se enquadra neste contexto é a obra de J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Londres e Nova York, 1993. Neste caso o término do estudo prende-se, naturalmente, com o fim da vida do jesuíta, que ocorreu em Macau, a 20 de Janeiro de 1606. No entanto, pela sua leitura, vemos que é uma obra dedicada essencialmente à situação da missão até ao início de Seiscentos.

actuavam, na sua época, nas dioceses ultramarinas criadas em consequência dos Descobrimentos.

D.Luís Cerqueira é, por isso, em nosso entender, uma figura da maior importância no contexto da história da Igreja no Japão e, por consequência da história das relações luso-nipónicas. É, simultaneamente, um caso raro no âmbito da História do Cristianismo, pelo que as suas actividades ganham uma dimensão mais relevante, constituindo mesmo, nalgumas matérias, um marco na História da Igreja.

A sua figura já foi estudada por Ignatia Kataoka, numa tese de doutoramento apresentada à Universidade Gregoriana, em Roma, em 1985. Nesta, a religiosa japonesa preocupou-se essencialmente em mostrar o modo como Cerqueira se empenhou na aplicação das normas tridentinas no país do Sol Nascente⁸.

O nosso estudo, procura, por isso, completar a tarefa de Kataoka, ao enquadrar o prelado nos vários processos históricos em que participou: pretendemos, assim, analisá-lo, por um lado, como pastor de almas, avaliando a especificidade e a relevância da sua acção no contexto da Igreja missionária de Quinhentos e de Seiscentos, e a importância da sua actividade episcopal no Japão; desejamos, por outro, vê-lo na sua dimensão institucional, nomeadamente na sua intervenção nos assuntos internos da missão jesuítica, no seu relacionamento com as autoridades de Nagasaki e no modo activo como lutou contra a instalação dos Espanhóis no arquipélago nipónico.

Esperamos, assim, que esta dissertação contribua para um conhecimento cabal de D.Luís Cerqueira e para uma melhor percepção da história da cristandade nipónica e dos vários processos históricos em que se insere e que influenciou. Desejamos, ainda que sirva de ponto de partida para novos estudos luso-nipónicos; alguns dos capítulos que a compõem são

⁸ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira vescovo del Giappone, 1598-1614*, Roma, 1985. Sabemos que esta obra foi editada recentemente pelo Instituto Cultural de Macau, mas as nossas referências e citações têm por base a versão dactilografada de 1985.

assumidamente olhares de relance sobre temas de enquadramento relativamente à vida e obra de Cerqueira, mas que podem constituir só por si matéria para outras dissertações quiçá duma dimensão igual ou superior à que apresentamos aqui.

* * *

A busca desta imagem global levou-nos, em primeiro lugar, a não circunscrever o estudo à figura do prelado. Tendo especialmente em atenção que esta é uma dissertação em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, tivemos a preocupação de ver não só os antecedentes imediatos, o trabalho missionário no Japão anterior à chegada do bispo, mas de enquadrar a actividade episcopal de Cerqueira no contexto mais geral da história da missionação moderna, provocada pelas navegações lusas de Quatrocentos. Pela mesma razão, procurámos ver igualmente as características gerais da evangelização e da organização eclesiástica noutras áreas do mundo ultramarino, na época de D. Luís Cerqueira, a fim de podermos compreender a especificidade do seu trabalho pastoral no país do Sol Nascente.

Em segundo lugar, tentámos diversificar, tanto quanto possível, as fontes utilizadas: apesar de estudarmos a vida dum clérigo, procurámos completar as informações abundantes existentes na documentação eclesiástica com outra oriunda de instituições laicas; embora a figura central desta dissertação seja um jesuíta do Padroado Português do Oriente, não descurámos a documentação produzida pelos eclesiásticos do *Patronato* espanhol. Esforçámo-nos, assim, por ultrapassar certos vícios da historiografia sobre o Cristianismo no Japão, que raramente sai da documentação de origem clerical, e que persiste frequentemente no sectarismo da centúria seiscentista, pois quem estuda os documentos e a bibliografia da Companhia pouco se interessa pelos das ordens mendicantes, e vice-versa.

Não temos, porém, a veleidade de pretender ter visto toda a documentação disponível para realizar uma boa biografia de D. Luís Cerqueira. Preocupámo-nos essencialmente em detectar todos os textos escritos pelo próprio bispo e relacionados directamente com a sua actividade; pensamos que, neste caso, a pesquisa realizada terá sido quase exaustiva. Há, no entanto, muita bibliografia e documentação complementar que ficou por analisar; parece-nos tratar-se de material que dificilmente poderá alterar as ideias de fundo que apresentamos, mas cujo conhecimento poderia enriquecer ainda mais as informações que agora veiculamos. Esta obra, porém, como qualquer acto dum ser humano, seria sempre limitada, pelo que havia que estabelecer limites e respeitar prazos, sob o risco de tornarmos a investigação interminável e pouco fecunda.

A maior lacuna prende-se, sem dúvida, com os estudos em japonês, língua de que temos apenas um conhecimento superficial. No entanto, a maior parte das obras de referência sobre a história japonesa que utilizámos, sejam de carácter geral, sejam dedicadas somente aos séculos XVI e XVII, baseiam-se em documentação quinhentista e seiscentista, pelo que lhe acedemos indirectamente. Importa notar, contudo, que estes documentos e crónicas referem-se à história social e político-militar do Império Nipónico pelo que são, em regra, secundários para o nosso tema. Além disso, as crónicas sobre a época de Cerqueira foram escritas depois da expulsão dos missionários e quando os cristãos eram perseguidos sistematicamente por todo o país, pelo que as alusões à cristandade são necessariamente pouco fiáveis.

Assim, neste caso, corremos o risco de ignorar algumas das tendências interpretativas dos historiadores japoneses actuais, mas estamos em crer que o conhecimento científico resultante da análise da documentação não pode ser posto em causa.

O nosso estudo assenta, pois, na documentação produzida pelos Ocidentais, pelo que seguimos a sua contagem do tempo e não a japonesa, baseada num calendário lunar, que provoca discrepâncias entre a datação duma e doutra documentação⁹.

No que respeita à citação dos nomes japoneses seguimos o sistema de transcrição de *Hepburn* que é hoje adoptado universalmente. Mesmo no caso dos pouquíssimos topónimos nipónicos que têm um modo próprio de serem escritos em português, nomeadamente Tóquio, Quioto ou Nagasaki, pareceu-nos preferível seguir aquele sistema por uma questão de uniformidade e porque as diferentes formas de escrita não alteram a pronúncia das palavras.

Sabemos, por informação particular que nos foi transmitida por Hino Hiroshi que este sistema não representa fielmente a pronúncia padrão da língua japonesa da centúria quinhentista, facto que leva este nosso estimado colega e douto filologista a seguir, nos seus trabalhos, a grafia usada por João Rodrigues Tçuzu na sua *Arte breve da lingua japoã* (Macau, 1620)¹⁰. Este não é, todavia, um problema exclusivo da língua japonesa, pois o modo como escrevemos os topónimos e antropónimos em português também já não reproduz exactamente a maneira como os nossos antepassados de Quinhentos os pronunciavam. Por isso, parece-nos preferível, num estudo com as características do presente, seguir a uniformização contemporânea de *Hepburn*.

No século XIX, várias cidades japonesas mudaram de nome. Neste caso, quando nos referimos aos séculos XVI e XVII, usamos o nome por que eram conhecidas nessa altura, nomeadamente Miyako, em vez de Kyôto, Edo no lugar de Tôkyo, ou Funai no de Ôita. Fazêmo-lo porque neste caso não se trata duma questão de pronúncia, mas de respeitar os topónimos da época.

⁹ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun*, Heian, 1983, pp. xi-xii.

¹⁰ Neste sistema, escreve-se, por exemplo, Fideyoxi em vez de Hideyoshi, Vozaca por Ôsaka ou Xicocu no lugar de Shikoku.

Além disso, embora seja comum ver referências como "a conquista de Kyôto por Nobunaga", nunca vimos um texto que falasse nos bispos de Ôita; pelo contrário, sempre vimos os prelados do Japão referidos como bispos de Funai. Assim, procurando seguir um critério uniforme, respeitámos os topónimos antigos, informando, quando é caso disso, a sua designação actual.

No que respeita à transcrição de palavras chinesas utilizámos dois métodos diferentes. Para topónimos e nomes de figuras históricas seguimos o sistema de Wade, embora assinalemos sempre a respectiva transcrição no modelo oficial da República Popular da China, dito de Pinyin; no entanto, ao citarmos autores contemporâneos respeitámos este segundo sistema.

* * *

Ao longo da preparação deste estudo beneficiei do apoio e do estímulo de inúmeros colegas e amigos, que muito contribuíram para que conseguisse levar a cabo esta tarefa.

Em primeiro lugar desejo expressar o meu profundo agradecimento aos Professores Artur Teodoro de Matos e Luís Filipe Thomaz. Há muito tempo que aprendi a admirar o modo como sempre souberam conjugar as suas características complementares em prol do desenvolvimento da historiografia dos Descobrimentos e do seu estudo na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas; enquanto preparava este estudo pude beneficiar directamente dessa rara combinação de talentos, que a mais das vezes, nos meios académicos geram divisões e disputas em vez de sinergias. Dispensando-me um apoio que extravasa, em muito, as meras relações profissionais, os meus orientadores foram essenciais para o desenvolvimento dum trabalho tranquilo e seguro.

A investigação que realizei foi extremamente facilitada pela bolsa de estudos que a Fundação Oriente me concedeu ao longo de três anos. Tratou-se dum apoio financeiro fundamental para a aquisição de bibliografia e para as deslocações que tive de realizar. Dum modo particular desejo expressar os

meus agradecimentos ao Sr. Embaixador João de Deus Ramos, cujo acompanhamento interessado dos meus trabalhos muito me honra e me ajuda. Devo também agradecer ao Sr. Eng. João Calvão e à Dr^a. Helena Amaral, à Dr^a Isabel Saraiva e à Dr^a Isabel Carvalho por todo o apoio dispensado.

Na Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, os seus comissários gerais, Dr. Vasco Graça Moura e Prof. Doutor António Hespanha e os seus comissários-adjuntos Dr. José Manuel Garcia e Dr. Jorge Flores, foram sempre inexcedíveis nas atenções e nos apoios directos para algumas das viagens que realizei ao Japão.

Trabalhei em diversos arquivos, sempre com o apoio profissional dos respectivos trabalhadores, mas cumpre-me destacar os serviços do Arquivo Romano da Companhia de Jesus, em especial o seu director o padre Philippe de Coq, pela paciência e prontidão com que respondeu aos meus inúmeros pedidos de microfilmes, e os da Fimoteca Ultramarina, devendo, neste caso, agradecer o apoio dispensado pelos meus colegas investigadores no Centro de História e Cartografia Antiga e em particular à sua directora, Dr^a Maria Emília Madeira Santos.

Ao Arq. Eduardo Kol de Carvalho, adido cultural da embaixada portuguesa em Tóquio agradeço o apoio inexcedível que me dispensou ao longo destes anos, que muito me facilitou as minhas deslocações pelo Japão e o conhecimento das pessoas certas em cada localidade. Não devo esquecer, contudo, o Dr. José Costa Pereira, que promoveu a minha primeira viagem às ilhas do Sol Nascente, e todos os titulares da embaixada que me receberam com cortesia e amabilidade. À Dr^a Paula Santos agradeço também toda a preciosa colaboração que me prestou desde que se instalou em Ôita.

Dentre as muitas pessoas que me ajudaram nessas deslocações devo salientar especialmente o prof. Hino Hiroshi, o rev. padre Diego Yûki e o Sr. Cônsul Honorário de Portugal em Nagasaki, também os professores Arimizu Hiroshi, Engelbert Jorissen, Hayashida Masashi, José Júlio Rodrigues, Kyoko

Koiso, Michael Cooper e Sumida Ikunori, e ainda Teresa Hirasaka e Kunisuke Takushima, os meus amigos de Nagasaki.

Este estudo beneficiou igualmente de inúmeras conversas e sugestões de professores e colegas, especialmente Alexandra Pelúcia, Ana Fernandes Pinto, Ana Leitão, António Lázaro, Anthony Disney, Arcadio Schwade, Francisco Contente Domingues, Geneviève Bouchon, Henrique Leitão, Helmut Feldmann, Inácio Guerreiro, Jesús López Gay, John Correia-Afonso, Jorge Manuel Santos Alves, Juan Ruiz de Medina, Maria de Lurdes Rosa, Paulo Jorge Sousa Pinto, Roderich Ptak, Sanjay Subrahmanyam e Valdemar Coutinho. Uma última palavra para um amigo especial, o general Manuel Freire Themudo Barata, pelo modo como sempre acompanhou o desenrolar do trabalho.

Este estudo é ainda o resultado dum empenhamento familiar que será sempre inesquecível.

* * *

As últimas palavras de agradecimento são carregadas de profundo sentimento e destinam-se aos que já não podem ver o resultado final dum trabalho que acompanharam inicialmente e que muito gostaria de lhes mostrar.

A poucos dias de entregar esta dissertação recebi a notícia dos falecimentos sucessivos dos professores Denys Lombard e Jean Aubin. Nunca trabalhei sob a sua direcção, mas beneficiei muitas vezes da sua leitura crítica e interessada dos meus trabalhos. Jean Aubin já estava mais retirado, mas nos contactos que mantive por correspondência, em Paris ou em sua casa, dispensou-me sempre um apoio assaz estimulante. Denys Lombard, apesar dos altos cargos em que estava investido era, além dum sábio, um extraordinário colega de congressos; atento às comunicações nunca faltava com um comentário agradável e orientador no final; fora das sessões formais estava sempre pronto para um convívio descontraído à volta duma mesa; fica-me na memória as noites de Perth, em Junho de 1997, inesperadamente as últimas. Para o grupo numeroso de orientistas formados por Luís Fillipe

Thomaz, em que me incluo, estes falecimentos significam, sem dúvida, a perda de dois amigos.

Uma última evocação para a pessoa que mais lamento por não me acompanhar neste momento, meu sogro, Manuel Torrão.

Lisboa, 26 de Janeiro de 1998

I – DO TEMPO E DO ESPAÇO

Os Descobrimientos portugueses, iniciados em 1434 com a passagem do cabo Bojador, desencadearam um processo histórico que se mostrou imparável, e que prosseguiu até aos nossos dias, o da *descompartimentação* do mundo¹¹. Com efeito, as civilizações fechadas sobre si próprias, que em muitos casos tinham evoluído até então completamente isoladas, começaram a comunicar gradualmente umas com as outras, até se chegar ao sistema de relações internacionais dos nossos dias, que designamos comumente por *aldeia global*. As navegações quatrocentistas provocaram, assim, uma Revolução Geográfica¹², que pôs em circulação em todas as direcções gentes, produtos, plantas, animais, objectos, tecnologias e também ideias e religiões¹³. Alargaram-se então mercados e consumidores, rasgaram-se novos horizontes, deu-se, enfim, o primeiro passo decisivo no sentido da modernização das redes de comércio e da economia em geral, que viriam a estar na base da futura Revolução Industrial¹⁴.

¹¹ Seguimos o conceito apresentado por Pierre Léon na sua *História Económica e Social do Mundo*, vol. 1, pp. 11-22. Trata-se, em nosso entender de uma ideia-chave para compreender o verdadeiro enquadramento e importância da expansão portuguesa quatrocentista e quinhentista no contexto da História Universal. É, conseqüentemente, uma noção essencial para a compreensão do surto missionário que levou o Cristianismo ao país do Sol Nascente. Seguimos nesta matéria, as ideias apresentadas por Alain Milhou no seu artigo "Découvertes et christianisation lointaine", in HC, VII, pp. 521-616.

¹² Sobre as causas que levaram os Europeus a protagonizar este movimento descompartimentador do mundo, veja-se, além da *História Económica e Social do Mundo*, o estudo de E.L. Jones, *O milagre europeu*, Lisboa, 1987. Sobre as razões que permitiram a Portugal liderar a fase inicial do processo seguimos o estudo de Luís Filipe Thomaz, "A evolução da política expansionista portuguesa na primeira metade de Quatrocentos", in *De Ceuta a Timor*, Lisboa, 1994, pp. 34-148.

¹³ Parece-nos paradigmático deste movimento globalizante, e multi-direccionado, o estudo de José E. Mendes Ferrão, *A aventura das plantas e os Descobrimientos Portugueses*, Lisboa, 1992. Outras duas obras que consideramos particularmente importantes, e ilustrativas da globalidade deste processo histórico, são as de Vitorino Magalhães Godinho, *Descobrimientos e economia mundial*, 4 vols., Lisboa, *Estampa*, 1982-1983, e de Geoffrey Parker, *The military revolution, military innovation and the rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, 1989. Embora centrados na Europa, outros dois estudos que se nos afiguram muito úteis para a compreensão do conceito de *descompartimentação*, sendo neste caso reveladores do modo como os Europeus sentiram as primeiras ondas de choque da Revolução Geográfica, são os de António Alberto Banha de Andrade, *Mundos Novos do Mundo, panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimientos Geográficos Portugueses*, 2 vols., Lisboa, 1972, e de W.G.L. Randles, *Da terra plana ao globo terrestre*, Lisboa, 1990.

¹⁴ Além da obra de carácter geral citada na nota nº 1, baseamo-nos nos estudos de T.S. Ashton, *A Revolução Industrial*, Lisboa, s/d; Peter Mathias, *A primeira nação industrial, uma história económica da Inglaterra, 1700-1914*, Lisboa, s/d. O último salienta, nomeadamente, a importância do desenvolvimento das trocas internacionais para o arranque da industrialização. Estas, por sua vez, cresceram desmesuradamente a partir do século XV devido à criação de um complexa rede de circuitos marítimos transoceânicos e ao aparecimento de novos mercados fornecedores de matéria-prima, cujas mercadorias, em bruto ou transformadas, encontraram mercados ávidos de as adquirir; o consumo de chá ou de café em grande escala ou a divulgação de tecidos de algodão na Europa, por exemplo, só podem ser compreendidos como conseqüências directas da descompartimentação do mundo desencadeada pelos Portugueses no segundo quartel quatrocentista.

O Cristianismo foi seguramente um dos factores estimulantes deste processo histórico inovador; o seu carácter universalista¹⁵ ajudava a legitimar as actividades político-diplomáticas expansionistas, e os próprios eclesiásticos acabaram por ganhar interesse em aproveitar aquela oportunidade que lhes surgia e que lhes permitia espalharem-se pelo mundo. O grande surto missionário não se desencadeou, contudo, assim que as caravelas começaram a navegar por mares desconhecidos. As velhas ideias medievais renovaram-se e adequaram-se aos novos tempos muito lentamente. Foi por meados do século XVI que a ideia de Cruzada¹⁶ perdeu parte da importância que ganhara durante toda a Baixa Idade Média, e que a missionação militante reassumiu um papel determinante na propagação do Evangelho, tal como sucedera anteriormente na Antiguidade e na Alta Idade Média¹⁷. Nesta altura, à Revolução Geográfica, acrescentou-se um novo modelo de evangelização, completando-se, assim, uma viragem estrutural na história da propagação do Cristianismo pelo mundo.

A abertura da missão japonesa, a primeira que se desenvolveu com sucesso fora das regiões dominadas pelas armas europeias, é precisamente um marco do início destes tempos modernos, em que o trabalho permanente entre gentios ganhava cada vez mais obreiros.

¹⁵ Trata-se de uma noção essencial no contexto da doutrina cristã, atribuída ao próprio Cristo por todos os evangelistas (cf. Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-18; Jo 21, 21-23; Act 1, 8). David J. Bosch, no seu estudo *Dynamique de la mission chrétienne, histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris-Lomé-Genebra, 1995, salienta o carácter missionário de todo o Novo Testamento; segundo este autor, nestes livros não se encontra uma visão uniforme da missão, mas antes uma variedade de "teologias missionárias", e lembra que autores recentes estabeleceram uma lista com pelo menos 95 expressões gregas existentes no Novo Testamento relacionadas com a perspectiva missionária (cf. p. 28), facto que mostra a importância que logo os primeiros cristãos atribuíram ao anúncio do Evangelho a todos os homens.

¹⁶ No que toca a este conceito remetemo-nos essencialmente para os artigos de Luís Filipe Thomaz, "Cruzada e anti-cruzada", in *Communio*, Lisboa, ano II, nº 6, 1985, pp. 515-528; "Muçulmanos", in DHD, vol. 2.

¹⁷ Para lá de muitos estudos sectoriais, baseamo-nos, no que respeita à História Geral do Cristianismo, nas seguintes obras: *Histoire du Christianisme* (dir. de J.-M. Mayeur, C. Pietri, A. Vauchez e M. Venard), 14 vols, (em publicação) vol. 6 (1274-1449) - Paris, 1990; vol. 7 (1450-1530) - Paris, 1994; vol. 8 (1530-1620) - Paris, 1992; *Storia della Chiesa* (dir. de A. Fliche e V. Martin), 25 vols., Roma, 1976-1994 (datas limite das últimas edições revistas de cada volume); *Nova História da Igreja* (dir. de L.-J. Rogier, R. Aubert e M.D. Knowles), 5 vols., Petrópolis, 1983-1984. Hervé Rousseau, *O pensamento cristão*, s/l, 1974. Para uma visão global da história da missionação seguimos Stephen Neill, *A history of christian missions*, Londres, 1986 (2ª edição revista).

Por meados do século XVI, o Cristianismo tornou-se na primeira religião à escala planetária e vivia a maior vaga evangelizadora desde a Antiguidade¹⁸. Passava, contudo, por uma crise profunda e traumática na Europa, que culminou no cisma protestante e na reacção católica, consagrada no Concílio de Trento (1545-1563). Conforme é notado por Louis Châtellier, "a considerável importância do Concílio de Trento na história do Cristianismo moderno advém do seu duplo carácter de obra de combate dirigida contra os Protestantes e de empreendimento de renovação da Igreja Romana. Por isso utilizamos habitualmente, para designar essa dupla acção, as expressões Contra-reforma e Reforma católica¹⁹." A primeira remete-nos predominantemente para o campo doutrinário, para a resposta aos Protestantes, e teve como efeito, no campo cultural, o fim da visão do mundo mais aberta, que era característica do Renascimento. A segunda relaciona-se com o desejo genuíno da Igreja de alterar o que estava mal, sobretudo no que respeita ao clero, e foi a responsável pelo surgimento de uma nova geração de eclesiásticos melhor conhecedores dos fundamentos teológicos da Fé cristã, mais empenhados na instrução dos fiéis e dos não crentes, mas simultaneamente mais fechados sobre si próprios de um ponto de vista social e cultural²⁰.

A Igreja pós-tridentina apostou, pois, numa evangelização global: era necessário reevangelizar a Cristandade e anunciar, tão sistematicamente quanto fosse possível, o Evangelho aos povos recém-descobertos. Foi no âmbito deste profundo movimento de renovação e de uma certa intransigência, que o Cristianismo se propagou pelo mundo, o que contribuiu certamente para que o diálogo civilizacional com os povos ultramarinos fosse geralmente muito limitado e para que a religião cristã só se difundisse significativamente nas regiões em que os impérios coloniais se fixaram duradouramente. Com efeito, o Concílio consagrou a reforma do clero e da vida diocesana, mas acentuou a disciplina, pelo que a Igreja ganhou uma perspectiva mais eurocentrista. O receio de novas cisões fez confundir unidade da Igreja com uniformidade de comportamentos,

¹⁸ Cf. HC, VII, p. 521.

¹⁹ Louis Châtellier, *A religião dos pobres, as fontes do Cristianismo moderno séc. XVI-XIX*, Lisboa, 1995, pp. 27-28.

²⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 28-29.

independentemente do meio cultural em que os clérigos actuavam, o que contribuiu decisivamente para que a cristianização se confundisse, as mais das vezes, com ocidentalização²¹.

No entanto, mesmo nessa altura, a missionação gerou fenómenos culturais intensos nalgumas zonas exteriores aos impérios ibéricos. É o caso do Extremo Oriente, região em que a Boa Nova seduziu milhares de indivíduos, sem que se desse simultaneamente um processo de aculturação tão global, quanto o que ocorria normalmente nas áreas submetidas ao poder político-militar de Portugueses ou de Espanhóis. No Império do Meio e no país do Sol Nascente, os religiosos, que, como vimos, viviam um 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 assustaram tanto os senhores dos impérios em que se formaram, como os dirigentes da Igreja que as gerou, e mesmo vários dos religiosos que nelas trabalharam; condenadas por grande parte do poder eclesiástico, perseguidas pelos poderes locais, as missões da China²² e do Japão²³ não vingaram, ainda que as respectivas comunidades nunca se tenham extinguido completamente. Apesar disso, a sua história é, em nosso entender, um marco importante para os vários processos históricos em que se inseriram: as histórias locais, a história do Cristianismo e a história da expansão portuguesa.

²¹ Além das obras citadas acima na nota 7, usámos especialmente para este período os estudos de Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1985, 3ª edição (revista); *La Reforma*, Barcelona, 1973, 2ª edição; *A Civilização do Renascimento*, 2 vols., Lisboa, 1984; e ainda o trabalho de Pierre Chaunu, *A civilização da Europa clássica*, 2 vols., Lisboa, 1987.

²² No que respeita à história do Cristianismo na China nos séculos XVI e XVII baseamo-nos nos seguintes estudos: Jean Charbonnier, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris, 1992; Jonathan Spence, *Le palais de mémoire de Matteo Ricci*, Paris, 1986; Jean-Pierre Duteil *Le mandat du Ciel, le rôle des Jésuites en Chine*, Paris, 1994; Joseph Dehergne S.J., *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris, 1973.

²³ A bibliografia geral sobre o Cristianismo no Japão é vasta; para lá dos muitos estudos parcelares que consultámos, utilizámos várias obras de carácter geral, de que se destacam as seguintes: Charles Boxer, *The Christian Century in Japan*, Manchester, 1993, 3ª edição; George Ellison, *Deus destroyed, the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1988, 2ª edição; Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity, the catholic mission in pre-modern Japan*, Nova York-Mahwah (N.J.), 1991; Joseph Jennes, *History of the Catholic Church in Japan*, Tokyo, 1959.

Antes de nos concentrarmos na cristandade nipónica e na acção do bispo D. Luís Cerqueira, importa, pois, ver, ainda que brevemente, o tempo e o espaço que as condicionaram.

1. UMA RELIGIÃO À ESCALA QUASE PLANETÁRIA

A fundação da missão do Japão constitui, como referimos, um marco do início da missionação moderna, pois representa o momento culminante de um longo processo, em que as concepções medievais da propagação da Fé, estimuladas pelo avanço da expansão europeia, evoluíram e se modernizaram. Vejamos, pois, como é que o novo modelo de evangelização se desenvolveu gradualmente ao longo de um século, ao mesmo tempo que os cristãos alargavam a sua influência praticamente a todo o mundo.

- Um factor estimulante do processo expansionista

A expansão portuguesa foi um fenómeno multi-facetado, que teve na sua origem motivações variadas, nomeadamente de cariz político-militar, social, económico e religioso²⁴; nenhum destes aspectos só por si a explica, assim como esta se torna incompreensível se não considerarmos qualquer um desses elementos. Com efeito, o avanço dos Portugueses pelo mundo só pode ser compreendido se tivermos em conta, simultaneamente, todos estes factores, e sem nos preocuparmos em hierarquizá-los rigidamente, porquanto a sua combinação variou no tempo e no espaço, e de indivíduo para indivíduo.

Logo o primeiro autor que relatou os Descobrimentos, o cronista Gomes Eanes de Zurara, se apercebeu desta multiplicidade de factores que influenciavam o processo, pelo

²⁴ Sobre esta dimensão multi-facetada da expansão parece-nos particularmente feliz a definição de Alain Milhou: "Pour la première fois dans l'Histoire, ont vit s'unir et se renforcer mutuellement les diverses composantes indispensables à la naissance et au développement d'une expansion qui devait atteindre les limites du monde: la maîtrise des techniques de la navigation hautière, la volonté de l'État, un esprit et des moyens capitalistes [...], et une mentalité conquérante, où se mêlaient messianisme politico-religieux, esprit missionnaire, appât du gain et recherche du prestige social". HC, VII, p. 532.

que enunciou cinco motivos para explicar o interesse do infante D. Henrique²⁵ em enviar os seus homens para essas paragens até então desconhecidas: o desejo de saber o que havia para lá do Bojador; a busca de cristãos com quem pudesse comerciar; a avaliação do poderio dos Muçulmanos; a busca do Preste João; o desejo de alargar a Cristandade²⁶. Pouco antes, em 1437, D. Duarte (r.1433-1438), ao anotar as razões que o haviam levado a enviar uma expedição militar contra Tânger, em 1437, também invocou um conjunto variado de razões, em que se incluíam motivações religiosas (prosseguir a guerra santa, tentando assim alargar a Cristandade), políticas (conservar o prestígio do exército português e, conseqüentemente, da própria dinastia de Aviz), estratégicas (manter os guerreiros operacionais, podendo, simultaneamente, manter-se neutral no contexto europeu), sociais (manter os nobres em actividades e dar oportunidade a uma nova geração de fidalgos) e económicas (tentativa de conquistar novos territórios, e de aliviar Ceuta da pressão a que estava sujeita e que tornava a sua manutenção onerosa)²⁷.

A motivação religiosa combinava-se, assim, com outras e, tanto quanto podemos entender, sempre foi assim ao longo dos séculos XV e XVI: uma parte significativa dos homens que realizaram a expansão lusa foram sensíveis a este problema e muitos, desde os monarcas ao marinheiro anónimo, empenharam-se realmente na cristianização dos povos ultramarinos; além disso, praticamente todos aceitavam como natural que a expansão política e comercial possibilitasse a propagação da Fé, como é notado por Luís Filipe Thomaz:

"Nesses sucessivos projectos expansionistas é elemento constantemente alegado o desejo de expandir a fé, sem que todavia seja lícito afirmar que tenha sido esse o móbil principal da empresa. Afigura-se-nos, aliás, que o peso desse factor variou imensamente, com as épocas, com os dirigentes, com as correntes políticas e, sobretudo, com as pessoas: do missionário ao pirata - os dois extremos de uma gama social omnipresente na expansão - os interesses variavam tanto que muito difícil se torna arriscar

²⁵ Sobre o infante D. Henrique (1394-1460) seguimos, para lá do estudo de Luis Filipe Thomaz citado acima na nota nº 2 da introdução, o nosso artigo "Henrique, D.", in DHD, e os trabalhos de Vitorino Nemésio, *Vida e obra do infante D. Henrique*, Porto, 1991, 5ª edição; Artur Teodoro de Matos, *Henrique, o Navegador*, Lisboa, 1994; Michel Vergé-Franceschi, *Henri le navigateur, un découvreur au XVe siècle*, Paris, 1994.

²⁶ Cf. *Crónica de Guiné*, cap. VII.

²⁷ Cf. MH, VI, pp. 94-96.

generalizações. E, no entanto, sinceramente assumida ou aduzida mais ou menos hipocritamente como pretexto, raro é que a dilatação da cristandade não seja invocada como motivação política colectiva ou mesmo individual.

Ainda quando, por hipótese, se tratasse de hipocrisia pura, o simples facto de se recorrer a tal pretexto como justificativo demonstra à sociedade como esse ideal era aceito e vivido pela comunidade, e o lugar de relevo que ocupava na sua escala de valores."²⁸

Foi seguramente esta mistura de sentimentos que apressou a chegada dos missionários ao Japão; de facto, o arquipélago nipónico foi descoberto, em 1543, por aventureiros portugueses que actuavam dissociados dos oficiais do Estado da Índia²⁹, mas que logo em 1547 seduziram São Francisco de Xavier a visitar o país recém-descoberto, pois parecia-lhes que a sua população se poderia converter à religião cristã³⁰; nos anos seguintes a relação intensa entre mercadores e religiosos foi a chave de sucesso das relações luso-nipónicas³¹.

- Os modelos medievais de propagação da Fé

No século XV, aquando do início da expansão portuguesa, as ideias predominantes quer em Portugal, quer na cristandade latina assentavam basicamente na noção de guerra santa; os seus governantes haviam perdido praticamente o sentido da cristianização pacífica de um povo.

²⁸ Luís Filipe Thomaz, "Descobrimientos e evangelização. Da Cruzada à missão pacífica", in *Congresso Internacional de História Missionária Portuguesa e Encontro de Culturas - Actas*, 4 vols., Braga, 1993, vol. 1, pp. 81-82.

²⁹ No que respeita à história da presença dos Portugueses no Oriente, este trabalho assenta sobretudo nas conclusões do estudo que publicámos em colaboração com Victor Luís Gaspar Rodrigues, sob a direcção de Luís Filipe Thomaz, *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del rey Juan*, Madrid, 1992 (título original, *O Estado Português da Índia no século XVI*). Seguimos também especialmente a obra de Sanjay Subrahmanyam, *The portuguese empire in Asia, 1500-1700. A political and economic history*, Londres e Nova York, 1993.

³⁰ Sobre o início das relações luso-nipónicas baseamo-nos no nosso estudo *A descoberta da civilização japonesa pelos Portugueses*, Macau-Lisboa, 1995. Sobre a mentalidade dos aventureiros que descobriram o Japão, a fonte mais importante é a célebre obra de Fernão Mendes Pinto *Peregrinação*, que, embora seja uma peça literária e não uma crónica, nos transmite uma imagem muito nítida do que era o quotidiano desses aventureiros no Mar da China.

³¹ Sobre a história geral das relações luso-nipónicas, além da obra de Charles Boxer, *The christian century in Japan*, baseamo-nos no livro de Armando Martins Janeira, *O impacte português sobre a civilização japonesa*, Lisboa, 1970, bem como o nosso estudo *Portugal e o Japão: o século namban*, Lisboa, 1993.

As últimas tentativas de evangelização pacífica haviam decorrido na Ásia, no século anterior: os Franciscanos haviam criado uma missão na China³², sob a protecção da dinastia mongol dos Yuan (1279-1368), que então governava o Celeste Império. O primeiro frade que aí chegou foi fr. João de Montecorvino que, a partir de 1294, baptizou mais de 6.000 pessoas. A chegada destas notícias à Europa levou o Papa a nomeá-lo arcebispo de Pequim e a enviar-lhe mais sete bispos franciscanos, em 1308, mas só três chegaram ao seu destino. Mais tarde, em 1335, partiram da Europa mais 50 frades em direcção ao Império do Meio³³. Ainda que estes religiosos fossem evangelizar um território habitado por gentios, tal como sucedeu depois, a partir do século XV, ressalta uma diferença considerável, sobretudo em relação à prática corrente a partir de meados do século XVI: a limitação dos meios humanos que foram disponibilizados. A grande distância que separava a cristandade latina da China era certamente um factor impeditivo de um relacionamento permanente, mas pensamos que a própria concepção da época ainda não previa o envio sistemático de religiosos, como sucederia depois na centúria quinhentista.

Nos anos de Trezentos vingava ainda uma concepção mais optimista da propagação do Cristianismo, que perdurava ainda aquando do arranque dos Descobrimentos; entendia-se então a conversão dos povos como um fenómeno natural, que resultava do convívio com os cristãos e do conhecimento do Evangelho. Talvez por isso, a Santa Sé limitou-se a enviar para a China um pequeno grupo de eclesiásticos apoiados numa estrutura episcopal, que devia frutificar por si só. O mesmo se passou relativamente à Índia que, com a Pérsia, foi confiada aos Dominicanos³⁴. Para a Índia a Santa Sé enviou

³² O Cristianismo despontara pela primeira vez na China no século VII, por acção da Igreja Nestoriana, mas, a partir de 845, um édito imperial proibiu todas as religiões estrangeiras, e a estrutura eclesiástica desapareceu antes do final do século X. Cf. Raymond le Coz, *Histoire de l'Église d'Orient, chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, 1995, pp. 244-247; Jean Charbonnier, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris, 1992, pp. 15-41.

³³ Cf. Lázaro Iriarte O.F.M. cap., *História Franciscana*, Petrópolis, 1985, pp. 184-188; Jean Charbonnier, *op. cit.*, pp. 55-67; Raymond le Coz, *op. cit.*, pp. 289-307.

³⁴ Cf. Lázaro Iriarte O.F.M. cap, *op. cit.*, p. 187.

Parece-nos importante assinalar desde já que notamos nesta medida uma prática de divisão das terras a missionar por várias ordens religiosas, o que se viria a repetir no século XVI, e que viria a dar azo a grandes discórdias entre religiosos, nomeadamente no Japão.

apenas um bispo, fr. Jordão de Severac, sem que mantivesse uma relação contínua com o prelado e a sua igreja³⁵.

Esta prática de criar bispados antes de existir uma comunidade estabelecida seria depois repetida pelos Espanhóis na América, como veremos adiante, mas contrasta com o método adoptado, em regra, pelos Portugueses, e em particular com o caso da fundação da diocese nipónica. Comparando ainda com o bispado japonês, parece-nos importante realçar que, no século XIV, se aceitava a criação de dioceses em territórios que não estavam subordinados a um poder político cristão, pois o mesmo não sucederia tão facilmente no século XVI.

No século XV, a Santa Sé interveio também nas Canárias, seguindo um modelo semelhante ao utilizado para a Ásia. Começou, pois, por criar, em 1351, a diocese das ilhas Afortunadas, estabelecida em Telda, na Grã-Canária. Competia, assim, ao bispo dirigir a evangelização dos nativos, ainda que sob a protecção das armas dos barões que ocuparam gradualmente o arquipélago. Esta experiência durou até 1393, quando os religiosos foram chacinados como represália por uma razia de escravos realizada por bascos e andaluzes. Mesmo assim o Papa não desistiu e, em 1404, instituiu a diocese de Rubicão, na ilha de Lançarote, que depois seria transferida, em 1483, para Las Palmas, na Grã-Canária³⁶. Até ao início do século XV, foi, pois, a Santa Sé quem dirigiu o esforço de evangelização fora das fronteiras da Cristandade³⁷.

A partir do último terço trecentista, porém, a conjuntura favorável à penetração no território asiático desfez-se, pois às dificuldades internas da Cristandade, flagelada pela Grande Peste e dilacerada pela Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e pelo Grande Cisma (1378-1429), acrescentou-se o triunfo do Islão na Ásia Central (1282-1312)³⁸, que foi

³⁵ Cf. A.M. Mundadan, *History of Christianity in India*, vol. 1 (*from the beginning up to the middle of the sixteenth century*), Bangalore, 1984, pp. 130-144.

³⁶ Cf. HC, VI, pp. 898-899; HC, VII, p. 597.

³⁷ Durante o Grande Cisma, o clero castelhano-aragonês apoiou os papas de Avignon (cf. HE, IV, pp. 172-173), pelo que supomos que a diocese de Rubicão tenha sido criada pelo anti-papa Bento XIII (1394-1417). As divergências que dividiram a Cristandade não se relacionavam, contudo, com a propagação da Fé, pelo que nos parece que nesta matéria podemos falar na prática da Santa Sé, mesmo sabendo que esta, na altura, era bicéfala.

³⁸ O último sínodo conhecido da Igreja Nestoriana celebrou-se em 1318; a partir de 1327 iniciam-se as perseguições sistemáticas contra os cristãos. Cf. Raymond le Coz, *op. cit.*, pp. 272-273; HC, VI, pp. 212-215.

consagrado depois com a constituição de um novo império mongol, agora muçulmano, sob a égide de Tamerlão (1370-1405)³⁹, a crescente intolerância dos Mamelucos, senhores dos lugares santos do Islão, do Egito, da Palestina e da Síria⁴⁰, e ainda as conquistas territoriais dos Turcos Otomanos, que depois de terem dominado a Anatólia (1298-1326), avançaram sistematicamente pelos Balcãs, a partir do segundo quartel do século XIV, derrotaram os grandes exércitos cristãos que se lhes opuseram nas batalhas de Kosovo (1389), Varna (1444) e Kosovo (1447) e consumaram a destruição do Império Bizantino em 1453, com a tomada de Constantinopla⁴¹.

A Cristandade ficou então cercada pelos Muçulmanos, pelo que a propagação da Fé no mundo conhecido só se poderia fazer pela via militar, uma vez que a evangelização pacífica era impraticável, pois era proibida, e mesmo que se realizasse clandestinamente, os eventuais convertidos teriam que manter a sua conversão secreta ou seriam condenados à morte⁴². Uma larga corrente de opinião entendia, pois, que só substituindo a autoridade política islâmica por uma cristã seria possível converter as populações desses territórios. Veja-se, por exemplo, o que sucedeu em 1439: o Concílio de Florença assinalou a efémera reunificação da Igreja Católica com a Ortodoxa, o que levou a Santa Sé a tentar ir mais longe e a restabelecer a unidade absoluta dos Cristãos; para isso o Papa apelou à Cruzada⁴³. Embora largamente maioritária, esta ideia era combatida por alguns, que defendiam as teses pacifistas de São Francisco de Assis.

Essa diversidade de opiniões pode ser vista, por exemplo, no seio da família real portuguesa, nas vésperas do ataque a Tânger:

³⁹ Ao referir-se à situação do Cristianismo sob Tamerlão, Raymond le Coz limita-se a afirmar que "as conquistas de Tamerlão, muçulmano fanático e ferozmente anti-cristão expulsaram os Nestorianos do seu território tradicional e destruíram todas as estruturas das províncias do interior [...]. As províncias do exterior, que conheceram um desenvolvimento considerável durante a "paz mongol" vão sofrer uma sorte comparável à da Igreja mãe", *op. cit.*, p. 273.

⁴⁰ Cf. Luís Filipe Thomaz, "Descobrimientos e evangelização ...", p. 113. Sobre a história do Império Mameluco (1250-1517) seguimos o estudo recente de André Clot, *L'Egypte des mamelouks. L'empire des esclaves (1250-1517)*, Paris, 1996. Sobre esta conjuntura particularmente difícil das comunidades cristãs orientais e africanas veja-se também HC, VI, pp. 209-249.

⁴¹ Sobre a história geral do Império Otomano seguimos o estudo de Domitri Kitsikis, *L'empire Ottoman*, Paris, 1985, e a obra dirigida por Robert Mantran, *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, 1989.

⁴² Cf. HC, VI, pp. 892-893; HC, VII, p. 528.

⁴³ Cf. HC, VII, p. 544.

- O infante D. Henrique, adepto fervoroso da guerra santa e dos ataques contra os Muçulmanos, escreveu, em 1436, um parecer em que sustentava com o recurso frequente, e abusivo, às Escrituras a legitimidade da guerra santa; o Infante invocava não só os livros do Antigo Testamento, particularmente utilizados pelos ideólogos da Cruzada, mas também as figuras do Novo Testamento, nomeadamente os "evangelistas, apóstolos e mártires"⁴⁴, cujo testemunho e pregação apontam precisamente para o caminho oposto ao da violência.

- D. Duarte, por sua vez, fundamentava a sua decisão no facto de que o "Santo Padre assim o mandava por muitas escrituras, direitos e por letras que sobre isto a e-rei meu pai [...] e a mim tem outorgado". A legitimidade do ataque assentava, assim, não na Sagrada Escritura, mas nas determinações da Igreja⁴⁵.

- No entanto, em 1432, o infante D. João opusera-se a estas concepções e pusera em causa a legitimidade da guerra santa, num parecer que entregara a D. Duarte: "Ainda guerra de mouros não somos certos se é serviço de Deus, porque eu não vi nem ouvi que Nosso Senhor nem doutores da Igreja mandassem que guerreassem infiéis, mas antes per pregação e milagres os mandou converter"⁴⁶. D. João estava certo, à luz do Evangelho, e a sua argumentação era usada em oposição a uma expedição militar contra Marrocos, a que ele se opunha também por outras razões, nomeadamente de ordem social e estratégica. Não conhecemos outros textos em que a mesma ideia fosse utilizada para defender o envio de religiosos a países islâmicos; D. João estaria certamente consciente que então, tal como afirma Luís Filipe Thomaz, "a evangelização pacífica tornava-se virtualmente impossível"⁴⁷, e a Igreja como que a esquecera⁴⁸.

⁴⁴ Cf. MH, V, pp. 201-204.

⁴⁵ Cf. MH, VI, pp. 94-96.

⁴⁶ Cf. MH, IV, pp. 114-115. Seguimos a versão "A", que corresponde ao texto que se encontra em AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1928, fl. 44v e ss. Dias Dinis publicou nos *Monumenta Henricina* uma segunda versão deste parecer, incluída no capítulo 17 da *Crónica de el-Rei D. Duarte*, que tem uma passagem semelhante a este propósito: "E ainda Senhor, se per doctrina e ensinança de Ihesu Christo, e de seus apóstolos nos havemos de reger, esta guerra dos mouros nom esta muito certo se é dela servido. Sei, porém, que a Sancta Scriptura, per pregações e virtuosos exempros de vida, os manda converter. E, se per outra maneira Deus for servido, permitira e mandara usarmos de nossas forças e ferro até serem convertidos em sua Fé. E isto ainda nom vi nem ouvi que se achasse em autêntica scriptura". MH, IV, pp. 113-114.

⁴⁷ Luís Filipe Thomaz, "Descobrimentos e evangelização ...", p. 113.

As diferenças atrás assinaladas prendiam-se sobretudo com a forma de abordagem de uma população não cristã: o que estava em causa não era o modo como doutrinar as pessoas, mas a forma como se poderia tornar essa pregação exequível - ou pela conquista militar ou pelo entendimento com o poder político, e preferencialmente pela sua conversão. Este modelo persistiu na época da missionação moderna, e foi seguido, inclusive, pelos Jesuítas no Japão, embora combinado com outras estratégias. No século XV, porém, a ideia fundamental era que o primeiro passo a dar era tornar o poder político cristão, fosse à força das armas, fosse pela persuasão da palavra.

Desde o século IV que a conversão de muitos povos era associada ao baptismo do respectivo rei; assim sucedera pela primeira vez na Arménia, em 303, com Tirídates III, e pouco depois na Etiópia, em 345, com o rei Ezana⁴⁹. Muitas das datas mais marcantes da cristianização da Europa relacionam-se com actos semelhantes doutros soberanos; veja-se que ainda recentemente, em 1989, se celebrou o milénio da conversão da Rússia, por ocasião do milésimo aniversário do baptismo de S.Vladimiro, rei dos Russos, e há bem pouco a França agitou-se por causa da passagem dos 1500 anos do baptismo de Clóvis, rei dos Francos⁵⁰. Note-se que, num caso e noutro, o baptismo desses reis foi antecedido da conversão de muitos dos seus súbditos e a doutrinação de toda a população prosseguiu durante muitos anos; além disso, os territórios que lhes estavam submetidos não correspondem aos mapas actuais da França e da Rússia, pelo que as comemorações são de certo modo abusivas, quando se generaliza a um país, mas são, inegavelmente, um testemunho de uma concepção antiquíssima, que perdurou ao longo de séculos.

A última bolsa de paganismo na Europa fora eliminada ainda por este método, pois a Lituânia tornou-se oficialmente cristã com a conversão de Jogailo, o seu grão-duque, que

⁴⁸ "Até ao século XVI, as missões ocupavam um lugar manifestamente inferior na vida católica europeia. Não existia mesmo o conceito de «missão» no seu actual significado. Falava-se bastante na conversão dos judeus e de sarracenos, mas o resto eram pagãos, *paganos*, palavra muito vaga ainda. [...] Os concílios preocupavam-se com a vida interna da Igreja e - com a excepção do de Viena (1311-1312), que, impellido por S.Raimundo Lulo, legislou sobre línguas orientais - ignoravam o problema missionário." António da Silva Rego, *História das missões do Padroado Português do Oriente - Índia*, Lisboa, 1949, pp. 99-100.

⁴⁹ Cf. Luís Filipe Thomaz, "Descobrimientos e evangelização ...", p. 87.

⁵⁰ É exemplo desta concepção assimiladora da conversão de um governante à dos seus súbditos, a obra de Jöel Schmidt, *Le baptême de la France, Clovis, Clotilde, Geneviève*, Paris, 1996.

recebeu o baptismo a 15 de Fevereiro de 1386, e se tornou então simultaneamente rei da Polónia⁵¹.

* * *

A Revolução Geográfica desencadeada pelos Descobrimentos alterou este estado de coisas, pois recolocou a Cristandade Ocidental em contacto com gentios, primeiro africanos e depois americanos e asiáticos. A modernização dos modelos de propagação da Fé foi, contudo, um processo lento, que só deu os seus primeiros passos significativos no reinado de D.João II (r.1481-1495), passado quase meio século da viagem pioneira de Gil Eanes.

- A dilatação da Fé no primeiro século da expansão

Até ao alvorecer da missionação moderna, a propagação do Cristianismo foi vista como um processo natural, que não necessitava, por isso, do envio de pessoal especializado. Após a passagem do Bojador, as primeiras populações com que os Portugueses contactaram eram muçulmanas, pelo que os homens do Infante se limitaram a alargar aos novos territórios as actividades predadoras que realizavam em Marrocos, sob a capa da guerra santa. Passados alguns anos, Zurara evocou como um dos resultados meritórios dessas viagens a conversão de 927 pessoas que haviam sido capturadas na costa ocidental africana e trazidas cativas para o Reino⁵².

A partir de 1448, as operações de rapina foram proibidas pelo infante D.Henrique, o que se deveu, em grande medida, ao carácter mais aguerrido das populações dos Rios da Guiné, mas que também foi condicionado pela insustentabilidade das práticas de assalto e de captura de populações que ainda não tinham contactado com os cristãos, e que ainda não se haviam mostrado hostis à sua religião. O Cristianismo, porém, continuava a propagar-se apenas pela transferência de africanos para as zonas dominadas pelos Portugueses. A prática e as expectativas desta altura são evocadas, por

⁵¹ Cf. Luís Filipe Thomaz, "Descobrimentos e evangelização ...", p. 94; HC, VI, pp. 785-795.

⁵² Cf. *Crónica de Guiné*, cap. XCVI.

exemplo, na bula *Aeterni regis*, de 21 de Junho de 1481, ao serem recordados os primeiros contactos dos Portugueses com as populações da costa ocidental africana:

"E como quer que contra os pobos daquelas partes fosse feita guerra per alguns anos em nome do dito rei dom Afonso e ifante dom Anrique e nelas muitas ilhas vizinhas fossem suiugadas e possuidas pacificamente assi como ainda agora com a terra ajacente se possuem donde muitos guineus e outros negros tomados per força e outros alguns também eram enviados aos ditos regnos per via de resgate de cousas que nom som defesas ou per outro legitimo contracto de venda dos quaes em copioso número muitos ali foram convertidos à Fé católica, e era esperança com favor da devina clemência que se com eles se continuasse assi como ora se fazia ou os mesmos pobos se converteriam à Fé ou ao menos as almas de muitos deles se ganhariam pera Deus"⁵³.

Para a época em que as navegações foram controladas pelo infante D. Henrique temos apenas notícia do envio de um clérigo a um chefe africano por volta de 1458. Só encontramos a informação no relato tardio de Diogo Gomes; este afirma que "um certo rei, chamado Nomimans", pediu para ser baptizado, pelo que o Infante lhe enviou um sacerdote. Segundo Diogo Gomes, ele próprio sustentara um longo debate com um religioso muçulmano, que em muito contribuíra para que Nomimans, que assistira, se convertesse ao Cristianismo⁵⁴.

Outro homem que viajou nas caravelas henriquinas na década de 1450-1460, Cadamosto, um mercador veneziano, também procurou converter um chefe africano, Budomel, que só não teria pedido o baptismo por calculismo político⁵⁵. Como se vê não se

⁵³ DP, III, pp. 231-232. Citamos o texto a partir da tradução de Vasco Fernandes de Lucena de 10 de Abril de 1488. O texto original encontra-se publicado em DP, III, pp. 222-229.

⁵⁴ Cf. "Do primeiro descobrimento da Guiné por Martim Behaim segundo relato de Diogo Gomes", in MMA, 2ª série, vol. 1, pp. 182-213.

⁵⁵ Quer Nomimans, quer o Budomel eram muçulmanos; tratava-se contudo de um Islão periférico, em que os chefes locais não eram tão intolerantes e se interessavam, pelo menos, por outras formas de pensamento religioso, sobretudo quando estas eram veiculadas por interessantíssimos parceiros comerciais, que, na altura, não representavam uma ameaça militar. Todavia, não deixa de ser significativa a atitude final do Budomel: este calculismo político, que viremos a encontrar posteriormente nalguns dáimios japoneses, é, em nosso entender, um bom exemplo das enormes dificuldades que se colocavam aos missionários no que toca ao relacionamento com os maometanos, o que é comprovado por Cadamosto noutra passagem da sua *Relação*: "Deste modo, por não terem tido nunca outra convivência senão com os sobreditos azenegues ou com algum árabe, foram levados os sobreditos senhores para a fé de Maomé. Mas desde que têm tido conversação e familiaridade com cristãos crêem ainda menos porque, agradando-lhes muito os nossos costumes e vando as nossas riquezas e o nosso engenho em todas as coisas, em relação a eles, dizem que o Deus que nos deu tantas boas coisas mostra sinais de grande amor para

entendia então que a evangelização era sobretudo uma tarefa para um corpo especializado: um servidor de D. Henrique e um mercador veneziano assumiam eles próprios essa tarefa⁵⁶.

Mais tarde vemos que as mesmas capacidades seriam atribuídas a pessoas aparentemente ainda menos qualificadas, pois, na opinião de Pero Vaz de Caminha, os dois degredados⁵⁷ que Pedro Álvares Cabral deixou no Brasil, em 1500, podê-lo-iam fazer:

"E segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhe falece outra coisa para ser toda cristã que entenderem-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer como nós mesmos, por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem mais entre eles devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E para isso se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os baptizar, porque já então terão mais conhecimento da nossa fé pelos dois degredados que aqui entre eles ficam, os quais ambos hoje também comungaram".⁵⁸

Na armada cabralina seguiam oito franciscanos e nove padres seculares⁵⁹; no entanto, nenhum ficou no território então descoberto, certamente pela mesma razão por que não andavam religiosos indiscriminadamente por África; pelo contrário, na Índia, onde Pedro Álvares Cabral deixou uma feitoria em Cochim, já ficaram quatro destes religiosos,

connosco, o que não podia ser se não nos tivesse dado boas leis; mas que, não obstante, também a sua é lei de Deus, e que nela se podem salvar tanto como nós na nossa, etc." Cf. *Viagens de Luis Cadamosto e Pedro de Sintra* (prefácio e notas de Damião Peres), Lisboa, 1948, p. 119.

⁵⁶ As práticas relatadas por Zurara são bem diferentes das que são depois recordadas por Diogo Gomes e por Cadamosto, pois mudara, entretanto, o tipo de relacionamento com as populações da costa ocidental africana. Com efeito, as alterações verificadas a partir de 1448 são um testemunho da evolução dos Descobrimientos, que se tornaram precisamente por essa altura num processo expansionista autónomo do de Marrocos.

⁵⁷ Conforme nos refere Gaspar Correia, os degredados eram homens condenados à morte que iam nas armadas "pera assi aventurarem em terras duvidosas, e mandava el-Rei que fossem perdoados à ventura da morte ou vida". Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, 4 vols., Porto, 1975, vol. 1, p. 154. É certo que até Alexandre Valignano, o célebre visitante da missão japonesa, esteve encarcerado por causa de um crime violento, antes de entrar para a Companhia de Jesus e de se tornar num missionário famoso, mas parece-nos que, apesar disso, estes degredados não deviam ser as pessoas mais bem preparadas para a pregação do Evangelho.

⁵⁸ Pero Vaz de Caminha, *Carta a el-rei D.Manuel* (ed. de M.Viegas Guerreiro e Eduardo Nunes), Lisboa, 1974, pp. 80-81.

⁵⁹ Cf. João de Barros, *Décadas da Ásia*, I, v, 1.

à sombra da base portuguesa. Esta atitude causa estranheza a quem não compreende que os conceitos dos alvares de Quinhentos eram diferentes dos que se tornaram predominantes passado meio século, e vemos ainda um autor contemporâneo, frei Venâncio Willeke, afirmar que "tanto frei Henrique⁶⁰ como os seus confrades mostraram interesse em evangelizá-los desde logo, prontos para desistir da viagem até à Índia. Mas Cabral fez valer a ordem régia de todos os sacerdotes e religiosos seguirem com ele."⁶¹ O autor baseia a sua afirmação na *História do Brasil* de frei Vicente Salvador (1546-c.1636), mas é evidente que as informações de um cronista religioso seiscentista sobre assuntos passados havia um século e dos quais quase não havia documentação, carecem de confirmação através de outras fontes documentais⁶².

O caso da acção da Igreja no Brasil nos primórdios da centúria quinhentista é, em nosso entender, exemplar do modelo que temos vindo a observar, pois a presença dos Franciscanos só começou em 1516⁶³, ou seja, quando a Coroa iniciou uma presença institucional no território, com a criação das capitanias de mar e terra⁶⁴. Conforme é notado por Venâncio Willeke, a acção dos frades menores, nesta época, foi "apenas ocasional, sem organização metódica e sem continuidade"⁶⁵. Trabalharam também aí

⁶⁰ Frei Henrique de Coimbra O.F.M. (?-1532) foi o religioso encarregado de chefiar o primeiro grupo de franciscanos enviados à Índia, em 1500. Era um homem de confiança de D.Manuel I, identificado com a ideia imperial manuelina, que passou a ser confessor d'el-Rei após o regresso do Índico, e que depois foi um dos embaixadores do *Venturoso* que calcorreou a Europa tentando organizar a Cruzada à Terra Santa. Foi depois bispo de Ceuta. Sobre a sua biografia vide Félix Lopes OFM, "Frei Henrique de Coimbra - o missionário, o diplomata, o bispo", in *Stvdia*, Lisboa, nº 37, 1973, pp. 7-119.

⁶¹ Frei Venâncio Willeke O.F.M., *Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, 1977, p. 17.

⁶² Encontramos outro caso, que nos parece paradigmático da dificuldade dos cronistas seiscentistas e setecentistas em compreenderem os acontecimentos do início do século XVI, na *História Seraphica* de frei Fernando da Soledade, pois o autor, ao relatar a actividade dos primeiros franciscanos que ficaram na Índia, afirma que um deles, frei Simão de Guimarães, ter-se-ia ocupado desde logo em "expurgar os livros [dos cristãos de São Tomé] do que havia de suspeita, e de muitos compostos pelos hereges fez cadafalso público" (Frei Fernão da Soledade O.F.M., *Historia Seraphica da Ordem dos frades menores de S.Francisco na Província de Portugal*, 3 vols., Lisboa, 1705-1721, vol. III, p. 521). Não dispondo de muitos elementos, e vinculado à mentalidade da época, este autor não podia admitir que teria havido um relacionamento pacífico com a cristandade que mais tarde tinha sido acusada de praticar o Nestorianismo. Sobre o relacionamento dos Portugueses com a cristandade siro-malabar nas primeiras décadas quinhentistas seguimos o nosso estudo "Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)", in *Stvdia*, Lisboa, nº 52, 1994, pp. 121-178; e o de Luís Filipe Thomaz, "A carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China - um relato siríaco da chegada dos Portugueses ao Malabar e o seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local", in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVI, 1991, pp. 119-181.

⁶³ Cf. Frei Venâncio Willeke O.F.M., *op. cit.*, p. 19.

⁶⁴ Cf. Jorge Couto, *A construção do Brasil*, Lisboa, 1995, p. 201.

⁶⁵ Frei Venâncio Willeke O.F.M., *op. cit.*, p. 27.

vários clérigos seculares que se dedicaram sobretudo ao apoio espiritual dos colonos europeus⁶⁶ e a sua acção tornou-se mais notória a partir da década de 1530-40, quando se desenvolveu o primeiro movimento colonizador no Brasil.

* * *

Os factos aqui expostos poderão indiciar que tanto o Papado como a Coroa e a Igreja portuguesas não se empenharam na evangelização dos povos ultramarinos, mas de facto não é assim, pois foi precisamente na segunda metade de Quatrocentos que se deram as primeiras intervenções.

A Santa Sé, acompanhou o processo dos Descobrimentos desde cedo e, logo em 9 de Janeiro de 1443, Eugénio IV (1431-1447) emitiu a bula *Etsi suscepti*, que reconhecia a D. Henrique o direito de povoar ilhas do Atlântico e que lhe confiava a espiritualidade das que não tivessem bispo⁶⁷. Tanto quanto sabemos trata-se do primeiro documento pontifício relacionado com as actividades do infante D. Henrique e que tem efeitos para lá do Bojador. Neste caso, a iniciativa pertencia, contudo, aos Portugueses, tal como sucedeu depois no caso das bulas *Romanus Pontifex* de 8 de Janeiro de 1455⁶⁸, e *Inter Cetera* de 10 de Março de 1456⁶⁹. A Santa Sé limitava-se então a legitimar diplomaticamente os avanços das caravelas.

No entanto, o papa Pio II (1458-1464) procurou desenvolver uma acção mais interveniente: a 7 de Outubro de 1462, pelo breve *Pastor bonus*, dirigido ao bispo de Rubião, pedia que o prelado, residente na Grã-Canária, averiguasse a causa por que faltavam eclesiásticos nas Canárias e na Guiné⁷⁰ e, a 12 de Dezembro de 1462, promulgou o breve *Ex Assuetae Pietatis*, pela qual encarregava o franciscano Afonso de

⁶⁶ Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, "La prima evangelizzazione del Brasile (1500-1550): gli anni del silenzio", in in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Milão, 1995, pp. 213-232.

⁶⁷ Cf. MH, VIII, pp. 1-4.

⁶⁸ Cf. MH, XII, pp. 71-79. Esta bula concedia a D. Afonso V e seus sucessores, e ao infante D. Henrique, os direitos de conquista sobre todos os territórios a Sul do Bojador e concedia-lhes os padroados de todas as igrejas e conventos que aí viessem a edificar. Embora tenha a ambiguidade de fazer a concessão simultaneamente ao rei e a um grande senhor, simultaneamente administrador da Ordem de Cristo, este é um documento eminentemente diplomático que sanciona as actividades dos Portugueses e reconhece a soberania da Coroa sobre as regiões recém-descobertas.

⁶⁹ Cf. MH, XII, pp. 286-288. Esta bula concedia à Ordem de Cristo a jurisdição espiritual sobre os territórios concedidos à Coroa lusa pela bula *Romanus pontifex*. Tem, pois, um carácter mais eclesiástico que o anterior.

⁷⁰ Cf. Henrique Pinto Rema O.F.M., *História das missões católicas da Guiné*, Braga, 1982, p. 43.

Bolano de organizar um grupo de religiosos que se dispusesse a partir para a Guiné a fim de evangelizar os Africanos⁷¹. Roma tinha, pois, uma noção mais militante da evangelização e apostava, aparentemente, no trabalho entre gentios, mesmo sem o apoio de um poder político cristão. Talvez o Papa estivesse mal informado, e julgasse que o terreno africano fosse mais permeável à presença de religiosos do que era na realidade. É, no entanto, inegável que esta foi uma iniciativa que nem a Igreja, nem os impérios repetiram nas décadas seguintes⁷².

Ao apontar um frade castelhano, desligado da autoridade concedida pelos seus antecessores à Ordem de Cristo, o Papa estava pelo menos a cometer um deslize diplomático senão a apoiar os interesses de Castela relativamente ao domínio da costa ocidental africana. D.Afonso V (r.1438-1481), porém, estava atento, interviu e obteve de Sisto IV (1464-1471) a revogação daquela nomeação. A contenda diplomática arrastou-se pelos anos seguintes⁷³ e embora, alguns historiadores admitam que Afonso de Bolano terá chegado a trabalhar em África⁷⁴, a Coroa portuguesa assegurou então a hegemonia lusa na região, embora retardasse, assim, o arranque da sua evangelização⁷⁵. Já então se confundiam os interesses globais do Cristianismo com os interesses particulares de cada país cristão.

Estamos, neste caso, perante um problema novo, fruto dos tempos novos que se viviam havia três decénios. Na Baixa Idade Média, as tentativas de evangelização dos povos exteriores à Cristandade tinham sido realizadas pela Igreja⁷⁶, fosse pela iniciativa

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 44.

⁷² A primeira iniciativa semelhante decorreu na orla costeira venezuelana entre 1514 e 1521, e depois do seu fracasso só reencontramos outras idênticas em meados do século, nomeadamente no Japão.

⁷³ Cf. *Ibidem*, pp. 44-47.

⁷⁴ Alain Milhou refere-o como "uma grande figura da missionação das Canárias e da Guiné" (HC, VII, p. 598), mas não temos nenhum indício de que tenha trabalhado a Sul do Bojador.

⁷⁵ Importa ainda referir que esta atitude de D.Afonso V é mais um exemplo do seu grande interesse pelos Descobrimientos; o monarca, que em 1460 passou o controlo da navegação a Sul do Bojador para a Coroa, em vez de a ceder ao herdeiro do infante D.Henrique, como fez com todo o restante património deste, promoveu a exploração do alto mar através da concessão de donatarias de ilhas a descobrir, e a da costa ocidental africana pelo arrendamento do respectivo comércio a Fernão Gomes; reforçou a hegemonia naval ao longo da orla costeira africana através da cedência de privilégios aos primeiros colonos da ilha de Santiago, em Cabo Verde, e como se vê aqui, defendeu a hegemonia eclesiástica impedindo a penetração de religiosos castelhanos na região, independentes da autoridade da Coroa portuguesa. Sobre o papel de D.Afonso V na expansão portuguesa vide o nosso artigo "Afonso V, D.", in DHD.

⁷⁶ "Com o século XIII começa uma nova etapa na história das missões; tornam-se pontifícias, graças à flexibilidade da organização centralizada dos mendicantes, oferecendo à Santa Sé os meios mais eficazes

de ordens religiosas, como foram algumas acções dos Franciscanos⁷⁷, fosse sob a direcção do Papado, como sucedeu aquando do envio de religiosos para a Ásia, nos séculos XIII e XIV. Nessa ocasião, a Santa Sé não fora confrontada com interesses hegemónicos de nenhuma potência cristã. Agora, porém, a iniciativa de Pio II enquadrava-se numa situação diferente: o Papa procurava promover rapidamente o anúncio do Evangelho junto das populações recém-descobertas, mas ignorava, ou ofendia deliberadamente, os interesses político-comerciais já estabelecidos, e que os seus antecessores haviam legitimado.

A Cristandade estava, pois, em expansão, mas eram os estados que abriam e que controlavam as novas vias de comunicação; a propagação da Fé ficava por então condicionada à política particular de cada Reino em processo expansionista. Desenvolviam-se, assim, condições para que as rivalidades entre impérios se repercutissem no esforço missionário, fenómeno que se desenvolveu particularmente no Pacífico Ocidental no último quartel quinhentista, e que conheceu no Japão um dos episódios mais violentos e dramáticos. Essa contenda eclesiástica luso-castelhana, que ganha aqui os primeiros contornos, foi um dos principais problemas que D. Luís Cerqueira teve em mãos enquanto governou a diocese japonesa.

Assim, tanto quanto podemos entender, a única intervenção de D. Afonso V ao nível da história da evangelização foi no sentido de assegurar a hegemonia da Coroa lusa a Sul do Bojador; pode, todavia, também estar relacionada com um melhor conhecimento da região em causa. Com efeito, o Rei conheceria bem as dificuldades que os seus súbditos sentiam com o clima africano e saberia também que os contactos com as populações da região não davam garantias de que quaisquer religiosos pudessem trabalhar, pelo que

de acção; são, além disso, internacionais, enquanto recrutam missionários, indistintamente, de todas as nações e províncias religiosas, e universais, tendo como campo de acção todo o velho continente, cujos limites se tornam conhecidos agora, pela primeira vez; finalmente são desinteressadas, porque, diferentemente dos centros de evangelização da época monástica anterior, os conventos ou residências missionárias dos mendicantes não recebem nenhum benefício temporal a título de ocupação nos países convertidos". Lázaro Iriarte O.F.M. Cap., *op. cit.*, p. 175.

⁷⁷ A Ordem de São Francisco encontrou no carisma do seu fundador uma forte dimensão apostólica, que a levou a instalar-se rapidamente em territórios sob domínio dos Muçulmanos, nomeadamente na Terra Santa (1217) e em Marrocos (1219), apesar das relações político-religiosas entre a Cruz e o Crescente assentarem então na lógica da guerra santa. Cf. *Ibidem*, pp. 175-183.

poderia estar consciente da quase impraticabilidade do processo, ao contrário do Sumo Pontífice. A Santa Sé, por sua vez, só voltou a actuar de modo relativamente independente após a criação da Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé, em 1622.

* * *

No reinado de D.João II entramos numa fase de transição, em que formas de pensamento antigas começam a conviver com modos de actuação modernos⁷⁸. O *Príncipe Perfeito* procurou criar novas cristandades na África negra⁷⁹ e foi então que partiram os primeiros contingentes de religiosos para territórios da costa ocidental africana. No entanto, estes clérigos só partiram para reinos cujos soberanos se convertessem ou manifestassem desejo de o fazer. Com efeito, D.João II não enviou missionários para andarem a anunciar o Evangelho aos gentios, mas antes religiosos encarregados de doutrinar populações subordinadas a reis cristãos. Manietada a Santa Sé, a Coroa aplicava um modelo de evangelização mais politizado.

Foi por isso que os clérigos que haviam partido para o Benim, em 1486, regressaram ao Reino quando se aperceberam que o chefe local só se interessava pelo comércio com os Portugueses; note-se que as fontes não nos referem que os religiosos tenham sido hostilizados⁸⁰, pelo que a explicação para a sua saída do território se resume a que eles não eram verdadeiramente missionários, mas apenas clérigos motivados para acompanhar espiritualmente uma comunidade cristã já formada ou para educar populações formalmente convertidas; faltava-lhes, assim, a disponibilidade para tentarem despertar o interesse pelo Evangelho em meios inicialmente indiferentes. Além disso, o

⁷⁸ Cf. Luís Filipe Thomaz, "Descobrimientos e evangelização ...", pp. 117-118; sobre esta matéria seguimos também o nosso artigo "D.João II e a cristianização de África", in *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época - Actas*, 5 vols., Porto, 1989, vol. 1, pp. 405-416.

⁷⁹ Sobre a política expansionista de D.João II, em que se articula esta política de fomento de novas cristandades, seguimos o estudo de Luís Filipe Thomaz, "O projecto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D.João II)", in *De Ceuta a Timor ...*, pp. 149-167.

⁸⁰ Rui de Pina limita-se a dizer que "por a terra se achar depois de muito perigo de doenças, e nam de tanto proveito como se esperava o trato se desfez" *Crónica d'el-Rei D.João II*, cap. XXIV; Garcia de Resende não acrescenta nenhuma informação (cf. *Vida e feitos de D.João II*, cap. LXV); João de Barros, por sua vez, acrescenta que o rei do Benim "mais pedia os sacerdotes por se fazer poderoso com seus vizinhos com favor nosso, que com desejo de baptismo" e confirma as causas da retirada apresentadas por Pina e Resende (cf. João de Barros, *Décadas da Ásia*, I-iii-3).

clima era doentio, o que levou também ao encerramento da feitoria, pelo que quando se retiraram os oficiais do comércio, os clérigos deixaram igualmente a região⁸¹. Situação semelhante decorreu depois, em 1489, no Senegal, para onde o monarca português enviara uma armada em auxílio de D.João Bemoim. Este era um jalofo recém-baptizado que disputava o trono local, e que autorizara a construção de uma fortaleza na foz do Senegal; na armada que D.João II enviou em seu apoio seguia também um grupo de sacerdotes. O Bemoim acabou por ser assassinado e a esquadra regressou ao Reino sem concluir a fortificação, e os religiosos também não aproveitaram a oportunidade para ficarem na costa africana. Parece-nos que estamos perante uma atitude muito semelhante à dos clérigos que haviam ido ao Benim.

Uma outra intervenção do *Príncipe Perfeito* foi coroada de êxito, pois o rei do Congo converteu-se e permitiu o florescimento aí de uma nova cristandade, pelo que alguns religiosos se instalaram neste reino africano, a partir de 1491.

Afigura-se-nos que o facto de o monarca não ter enviado para a fortaleza de São Jorge da Mina um grupo de religiosos com a missão específica de manterem uma relação intensa com as populações vizinhas, como forma de as converter, é um exemplo claro do modelo que procuramos traçar. É certo que a Mina era uma fortaleza especial, dedicada quase unicamente ao comércio do ouro, e que a Coroa mantinha aí o número mínimo de efectivos necessário, e por períodos relativamente curtos, a fim de evitar o contrabando. Estavam aí, contudo quatro clérigos permanentemente, mas as suas funções prendiam-se essencialmente com a assistência religiosa à guarnição⁸².

Balo'ong-wen-Mewuda sustenta que estes religiosos tinham também uma outra tarefa, a de evangelizar as populações situadas em torno da fortaleza⁸³, mas parece-nos que na época não era bem assim e que este autor enferma do mesmo erro de análise que apontámos atrás a frei Venâncio Willeke. Como o próprio Balo'ong-wen-Mewuda

⁸¹ Em 1516 estavam outra vez clérigos no Benim, mas de novo em função do interesse do chefe local. A 20 de Outubro deste ano, Duarte Pires escrevia daí a D.Manuel I, informando-o que o rei autorizara a construção de uma igreja e entregara o seu filho aos portugueses para que estes o educassem e fizessem dele cristão. Cf. MMA, 1ª série, vol. 1, pp. 369-370. Ao cabo de dois decénios a situação alterou-se e, em 1538, os religiosos que aí estavam haviam sido presos. Cf. "Benim", in DHD.

⁸² Cf. J. Bato'ora Ballong-wen-Mewuda, *São Jorge da Mina, 1482-1637*, Paris, 1993, p. 256-264.

⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 261.

reconhece, as primeiras conversões de que temos conhecimento ocorreram em 1503, 21 anos depois da construção da fortaleza, quando o rei dos Fetu se converteu e recebeu o baptismo. A carta em que o autor se apoia, escrita pelo feitor da fortaleza a 18 de Agosto de 1503, mostra-nos que a decisão do chefe local resultou da "estucia do capitam que sobre todos deseja vosso serviço" que depois "mandou lá ao vigário e a mim"⁸⁴. Esta carta do feitor não refere nenhum trabalho de catequese ou de instrução anterior, o que causa estranheza a Balo'ong-wen-Mewuda e o leva a colocar algumas reservas ao documento⁸⁵. Em nosso entender, porém, esta missiva de 1503 é mais um testemunho do velho modelo, em que se começava por criar cristandades através de um acto eminentemente político. Após esta conversão não há outras notícias de actividade de tipo missionário nas décadas seguintes e, em 1529, D.João III (r.1521-1557), ao reformar o regimento da fortaleza, estabelecia regras para que as crianças da aldeia vizinha fossem doutrinadas⁸⁶, o que nos mostra que passado quase meio século da chegada dos Portugueses à região, o Cristianismo continuava a não ser anunciado à população vizinha.

Reencontramos ainda o mesmo modelo, aquando do envio, em 1512, de uma nova embaixada ao Congo, sob a chefia de Simão da Silva, em que iam integrados alguns religiosos. Segundo o regimento dado pelo Rei ao embaixador⁸⁷, os clérigos iam subordinados económica e disciplinarmente ao capitão-mor, que devia providenciar a sua alimentação, dirigir os trabalhos da construção de uma nova igreja e mosteiro, e que tinha poderes para reenviar para o Reino qualquer eclesiástico que desse mau exemplo⁸⁸. Além disso, o Rei atribuía ao embaixador a responsabilidade da propagação do Cristianismo:

⁸⁴ MMA, 1ª série, vol. 1, p. 191.

⁸⁵ "Le passage de la lettre de Diogo de Alvarenga [o feitor] relatif à ces conversions massives suscite un certain nombre de réserves. Tout d'abord, l'auteur ne parle à aucun moment ni de la catéchèse ou instruction préalable dispensée à Sasaxy et à ses sujets, ni de leur désir avoué d'adhérer aux principes de la religion catholique dont le sacrement d'initiation leur a été conféré." J. Bato'ora Ballong-wen-Mewuda, *op. cit.*, p. 425.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 426-427.

⁸⁷ O regimento desta embaixada encontra-se em MMA, 1ª série, vol. 1, pp. 228-244.

⁸⁸ Cf. MMA, 1ª série, vol. 1, p. 237.

"Acerca do acentamento de nossa santa Fé católica assi em terra d'el-rei de Manicongo como em toda outra parte, vos trabalhai como se faça fruto, porque isto é o principal fundamento com que lá vos enviamos. E do que achais em el-rei de Manicongo e em sua terra acerca da Fé, nos avisai no certo e da esperança que tendes em se fazer fruto".⁸⁹

Na Índia, obtiveram-se algumas conversões, logo nos primeiros anos, sobretudo entre gente de castas muito baixas que convivia com as guarnições portuguesas e que contactavam com os respectivos vigários. No entanto, a actividade dos primeiros clérigos que foram à Índia pode ser equiparada essencialmente à de capelães militares, como é salientado por Charles Martial de Witte:

"Ils confessaient les équipages, célébraient la messe aux escales ou en cas d'hivernage et administraient les mourants. Peut-être s'occupaient des malades ? Les chroniqueurs portugais leur accordent très peu d'attention. En cas d'attaque importante, on les voit administrer une absolution générale, selon un rite emprunté certainement aux expéditions de la *reconquista* et contre le Maroc. Il n'y a plus de messagers de l'Evangile, ce que nous appellerions aujourd'hui des missionnaires."⁹⁰

Sabemos, contudo, que pelo menos um religioso, frei Luís do Salvador⁹¹, se internou pelo sertão a fim de tentar converter o rajá de Vijayanagar, o soberano do grande império hindu da Índia meridional. Mesmo neste caso, todavia, a acção de frei Luís não difere muito do modelo que temos vindo a analisar, pois actuava às ordens da Coroa, pelo que o apelo à conversão do rajá foi feito em simultâneo com o convite ao estabelecimento de

⁸⁹ MMA, 1ª série, vol. 1, p. 241.

⁹⁰ Charles Martial de Witte, "Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVIe siècle", in NZM, vol. 40 (1984), pp. 125; 93-125; 164-205; vol. 41 (1985), pp. 41-68; 118-137; 173-187; 271-287. Texto citado, vol. 40, p. 13.

⁹¹ Frei Luís do Salvador O.F.M. (?-1510), foi um dos membros do grupo que viajou na armada de Pedro Álvares Cabral e que ficou em Cochim, em Janeiro de 1501. Paermaneceu na Índia até 1506, e veio então ao reino, para retornar definitivamente ao Oriente no ano seguinte. Sobre as suas actividades vide Jorge Manuel Santos Alves, "A cruz, os diamantes e os cavalos: frei Luís do Salvador, primeiro missionário e embaixador português em Vijayanagar (1500-1510)", in *Mare Liberum*, Lisboa, nº 5, 1993, pp. 9-20. Encontramos também referências importantes no artigo de Charles Martial de Witte citado na nota anterior. Cf. NZM, vol. 40, pp. 17-20.

uma aliança com os Portugueses, à semelhança do que sucedera anteriormente com o Bemoim ou com o rei do Congo.

Em 1514, notamos outro caso semelhante na Índia, pois em carta de 20 de Dezembro desse ano, Afonso de Albuquerque informa D.Manuel I (r. 1495-1521) sobre o encontro que tivera com o rei de Cochim, em que o exortara a converter-se ao Cristianismo⁹². O *Venturoso* não enviou um religioso carismático ou particularmente douto ao encontro do soberano hindu, mas antes o seu representante político, o chefe militar que, pela guerra, criava as bases do Estado Português da Índia.

Nos anos seguintes os reis portugueses continuaram a experimentar, ainda que sem grande êxito, este tipo de exortação à conversão. D.João III escreveu, por exemplo, a Azunaique, um seu servidor de Baçaim, que lhe respondeu negativamente, por carta de 18 de Dezembro de 1549⁹³; em 1562, era D. Catarina⁹⁴, a regente, que convidava Ôtomo Yoshishige, o dáimio de Bungo, a converter-se⁹⁵.

Finalmente veja-se ainda que o capítulo 10^o do novo regimento da fortaleza de São Jorge da Mina, de 1529, atribuía ao capitão da praça a principal responsabilidade de trazer as populações vizinhas à religião cristã⁹⁶, competência que no ano seguinte também era confiada ao capitão da praça de Sofala. Com efeito, apesar da presença de um vigário, era ao capitão que competia "provocar a gente da terra e qualquer outra que à fortaleza vier que queirão conhecer e tomar a Fé de Nosso Senhor Jesus Cristo ..." ⁹⁷.

Esta maior importância dos capitães numa área religiosa devia-se sobretudo ao descrédito do clero nesta época⁹⁸. Este era um dos problemas mais graves com que a Igreja se debatia no início do século XVI, e foi um dos principais temas da Reforma. Em

⁹² Cf. DHMPPO-Ind, I, pp. 228-231.

⁹³ Cf. Ana Cannas da Cunha, *A Inquisição e o Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa, 1995, pp. 79-81.

⁹⁴ D.Catarina (1507-1578), filha de Joana, a *Louca*, a de Filipe, o *Belo*, era irmã de Carlos V e foi rainha de Portugal pelo seu casamento com D.João III. Após o falecimento do monarca exerceu a regência até 23 de Dezembro de 1562, quando as côrtes, impuseram o Cardeal D.Henrique como novo regente do Reino.

⁹⁵ Cf. o nosso artigo "A Coroa portuguesa e o Japão", in *Oceanos*, Lisboa, nº 15, 1993, pp. 26-33.

⁹⁶ Cf. J. Bato'ora Ballong-wen-Mewuda, *op. cit.*, p. 426.

⁹⁷ Cf. "Regimentos de Sofala" [Lisboa, 20 de Maio de 1530] in DPMAC, VI, p. 318. O primeiro estudo sobre este regimento foi realizado por António Brásio - "O regimento de Sofala", in *História e Missiologia, inéditos e esparsos*, Luanda, 1973, pp. 516-520.

⁹⁸ Cf. Luís Filipe Thomaz, "Descobrimientos e evangelização " ..., p. 117.

Portugal as críticas duras ao clero, pelo seu mau exemplo, faziam-se nomeadamente na corte através do teatro vicentino, e as primeiras presenças duradouras de pessoal eclesiástico em África também suscitaram desde cedo alguns problemas disciplinares. Note-se que, a 5 de Outubro de 1514, D.Afonso I (r.1506-1543), rei do Congo⁹⁹, escrevia a D.Manuel I queixando-se do comportamento dos padres recém-chegados¹⁰⁰, críticas que foram repetidas a 31 de Maio de 1515¹⁰¹. Na Índia encontramos situações ainda mais graves, como é o caso de um frade que se amancebou com uma mulher malabar, e a quem as autoridades portuguesas "fizeram-lhe grandes martírios [...] [e] meteram-no no tronco da cidade [Cochim] com ferros nos pés e nas mãos"¹⁰². Além de uma conduta moral muitas vezes condenável, estes sacerdotes careciam, em regra, de uma sólida formação doutrinária¹⁰³. Pensamos que Irisalva da Nóbrega Moita está certa quando afirma que a catequese das gentes do Congo "foi demasiado superficial e feita, em grande parte, por padres portadores eles próprios de uma religião popular e ingénuas, suprimindo a sua grande ignorância em matéria doutrinária com os mistérios e os milagres"¹⁰⁴.

Compreende-se, assim, que D.Duarte Nunes, o primeiro bispo português que visitou as possessões lusas no Índico,¹⁰⁵ tivesse como um dos seus principais objectivos

⁹⁹ Filho de D.João, o rei baptizado em 1491, D.Afonso foi um cristão convicto, que se esforçou por enraizar a Fé cristão no seu reino. Cf. Manuel Nunes Gabriel, *D.Afonso I, rei do Congo, um missionário leigo no século XVI*, Lisboa, 1991.

¹⁰⁰ Cf. MMA, 1ª série, vol. 1, p. 300.

¹⁰¹ Cf. MMA, 1ª série, vol. 1, pp. 335-338.

¹⁰² *Lendas da Índia*, vol. 2, pp. 930-931.

¹⁰³ "[...] a principal fraqueza da Igreja no período que antecedeu a Reforma não estava nos abusos financeiros da Cúria Romana nem no estilo de vida, por vezes escandaloso, dos altos dignatários eclesiásticos nem nos desregramentos de certos monges nem no número seguramente grande de padres concubinários. Residia, sim, na muito deficiente instrução religiosa e na insuficiente formação dos pastores das almas, que frequentemente eram incapazes de ministrar eficazmente os sacramentos e de apresentar de modo válido a mensagem evangélica." Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, vol. 1, p. 137.

¹⁰⁴ Irisalva da Nóbrega Moita, "Os Portugueses no Congo (1482-1520)", in *Stvdia*, Lisboa, nº 3, 1959, pp. 7-35 (texto citado, p. 32).

¹⁰⁵ D.Duarte Nunes (?-1528), religioso da Ordem de São Domingos foi o primeiro prelado que visitou a Índia. Não era ainda bispo residencial, mas viajou como «bispo de anel», com competência para administrar sacramentos e para repôr a disciplina entre o pessoal eclesiástico. A sua actividade ultramarina começou nas ilhas adjacentes, pois coube-lhe consagrar a Sé do Funchal, a 15 de Outubro de 1516, tendo visitado de seguida os Açores. Depois, partiu de Lisboa em 1519, invernou em Moçambique e chegou à Índia em 1520. Tudo indica que terá regressado ao Reino em 1525. Sobre a sua biografia seguimos os estudos de Benno Biermann O.P., "Der erste Bishof in Ost-Indien, fray Duarte Nunes O.P.", in *NZM*, vol. 9, 1953, pp. 81-90; Archilles Meersmann O.F.M., "The first latin bishops of the portuguese period in India", in *NZM*, vol. 21, 1965, pp. 179-183; Charles Martial de Witte, "Les bulles papales ..." *NZM*, vol. 41, p. 55.

promover a disciplina do clero aí em serviço. Da correspondência que manteve com a Coroa conhecem-se duas cartas, ambas escritas em Cochim, a primeira a 12 de Janeiro de 1522¹⁰⁶ e a segunda a 28 de Dezembro de 1523¹⁰⁷, que nos parecem bem elucidativas não só dos problemas que acabámos de enunciar, mas também do modo como era então concebido o anúncio do Evangelho aos gentios. O prelado dedica sucessivos parágrafos à acção dos clérigos, aos maus costumes dos portugueses, ao desempenho do governador ou à situação das várias fortalezas, mas nunca se refere à conversão dos povos orientais. Na carta de 1522, chega a sugerir que os gentios fossem expulsos da ilha de Goa, onde só deveriam viver cristãos; uma atitude que, não sendo seguida do envio de religiosos para o exterior da ilha, como era o caso, correspondia a uma diminuição das possibilidades de trazer mais indianos à Fé cristã. São, pois, missivas que nos mostram um bispo virado para os problemas internos da pequena cristandade que nascia em torno das posições do Estado da Índia, mas que mal olhava para os milhões de nativos que a Igreja aspirava, no fundo, a converter.

Mais tarde, D.Luís Cerqueira, na sua correspondência, sempre deu especial atenção às questões institucionais, deixando o relato dos sucessos da evangelização para os missionários. No entanto, encontramos no bispo do Japão um interesse permanente pelo crescimento da cristandade, próprio da sua época, mas que ainda não era uma questão premente no espírito do primeiro prelado português que demandou o Índico.

* * *

Os problemas que acabámos de analisar, a criação de cristandades como factor prévio à evangelização e a frequente indisciplina do clero, constituem dois elementos caracterizadores da Igreja tardo-medieval, que se manifestaram nos territórios recém-descobertos. Encontramos, contudo, na acção de D.João II e de D.Manuel I um outro elemento que nos parece particularmente importante e que é, certamente, um sinal de mudança - ambos os monarcas se empenharam na formação de clero nativo.

¹⁰⁶ Cf. DHMPPO-Ind, I, pp. 443-457.

¹⁰⁷ Cf. DHMPPO-Ind, II, pp. 18-24.

Jerónimo Münzer refere-nos que o *Príncipe Perfeito* preparava jovens africanos para serem sacerdotes¹⁰⁸. Para o período joanino não dispomos de mais informações concretas, mas sabemos que, de facto, um número considerável de africanos estavam em Portugal a estudar e que D.Manuel I foi ainda mais longe, pois obteve da Santa Sé, em 1518, a sagração episcopal de D.Henrique¹⁰⁹, filho do rei do Congo, o primeiro bispo negro da história da Igreja Católica, e o único durante vários séculos. Este príncipe foi educado em Portugal durante vários anos¹¹⁰ e o *Venturoso* via nele "o primeiro e mais principal e começo de todos os outros arcebispos e bispos que nele [Congo] houver"¹¹¹. Todavia, já nesta altura, a sagração de um bispo negro levantou muitas dúvidas à Santa Sé¹¹² que, embora tenha concedido a mitra a D.Henrique, não individualizou o Congo como diocese autónoma e não prosseguiu esta política¹¹³.

Esta visão da Igreja, dotada de um corpo eclesiástico multi-racial, não devia diferir muito da que havia levado o Papado a criar uma estrutura episcopal na China, sem que enviasse simultaneamente um número considerável de sacerdotes; parece-nos que a Santa Sé esperava, então, que os prelados enviados ao Celeste Império recrutassem entre os convertidos os clérigos que os apoiariam e que, eventualmente, os substituiriam mais tarde. Se no caso das missões medievais ao Extremo Oriente estamos no campo

¹⁰⁸ Cf. "Do descobrimento da África marítima e ocidental isto é da Guiné pelo infante D.Henrique de Portugal" in MMA, 2ª série, vol. 1, pp. 214-253.

¹⁰⁹ Cf. António Brásio, "Embaixada do Congo a Roma em 1514 ?", in *História e missiologia ...*, pp. 277-302; idem, "O Congo e o concílio tridentino", *ibidem*, pp. 314-325.

¹¹⁰ Segundo D.Manuel I, em 1512, já falava latim. Cf. Regimento de Simão da Silva, embaixador ao Congo. MMA, 1ª série, vol. 1, p. 242.

¹¹¹ Regimento de Simão da Silva ... MMA, 1ª série, vol. 1, p. 243.

¹¹² Cf. Bula de Leão X de 3 de Maio de 1518. MMA, 1ª série, vol. 1, pp. 414-415.

¹¹³ Alain Milhou considera que foram os Portugueses que não pediram à Santa Sé que esta criasse uma diocese no Congo, e entende ainda que D.Afonso I foi vítima do colonialismo (cf. HC, VII, p. 584). Não concordamos, neste caso, com Milhou, pois os documentos que conhecemos não o demonstram. Pelo contrário, provam que o *Venturoso* desejava prosseguir a experiência, e que queria, realmente, criar uma Igreja nativa. A questão do colonialismo, por sua vez, parece-nos anacrónica, pois apesar de algumas tentativas de ocidentalizar as gentes do Congo (cf., por exemplo, António Brásio, "Uma embaixada colonizadora ao Congo no século XVI", in *História e missiologia ...*, pp. 257-266) elas não tiveram resultados significativos e poucos europeus permaneceram naquele território. É certo que o comércio entre Portugal e o Congo ficou nas mãos dos habitantes da ilha de São Tomé, mas isto quer dizer, precisamente, que não se tentou fazer do reino africano uma colónia; na verdade, perante as dificuldades do clima e a estratégia global do império, o Congo foi um parceiro menor dos Portugueses no século XVI. Numa outra linha, também exagerada, encontramos, por exemplo, o artigo de Irisalva da Nóbrega Moita, citado acima, em que a autora entende que a intervenção da Coroa portuguesa se pautou quase só por motivações religiosas.

das suposições, no caso da expansão portuguesa estamos perante um facto concreto que, no entanto, não teve continuidade.

A evolução da Igreja ao longo de Quinhentos e em especial o combate ao clero ignorante e indisciplinado, aliado ao trauma do cisma protestante, provocou a interrupção desta política de formação de clero nativo, que foi, em regra, contrariada durante toda a centúria quinhentista, salvo algumas excepções em áreas do Padroado Português no continente africano e na Índia, além do caso extraordinário do Extremo Oriente, onde no final do século existiu um numeroso grupo de religiosos japoneses e também um número considerável de jesuítas chineses.

Esta seria outra das grandes áreas de intervenção de D.Luís Cerqueira, que foi, sem dúvida, um dos grandes responsáveis pela política de formação de clero indígena no Japão¹¹⁴.

* * *

Vemos, assim, que o período correspondente aos reinados de D.João II e de D.Manuel I marca nitidamente uma fase transição, em que se começam a delinear novos tipos de intervenção, mas ainda subordinados ao modelo tradicional de dilatação da Cristandade. Quer isto dizer que, também no campo da evangelização dos povos ultramarinos, entre as políticas do *Príncipe Perfeito* e do *Venturoso* não houve uma ruptura, mas uma continuidade¹¹⁵.

Finalmente, importa recordar que a monarcas como D.João II e D.Manuel I, não impressionava ter súbditos de outras religiões. Em Portugal sempre houvera comunidades

¹¹⁴ Desenvolvemos este assunto no capítulo nº 14.

¹¹⁵ A tradição portuguesa conservou uma imagem quase mítica de D.João II, como se percebe pelo cognome com que a memória do povo o recorda, que levou muitos autores a ficarem ofuscados pelo brilho da sua governação e a diminuírem por isso as capacidades dos seus antecessor e sucessor. Perfilamos da opinião que D.João II foi uma figura notável, e que o seu reinado se caracterizou pelo fortalecimento do país e das instituições de poder, além de ter sido o primeiro governante a gizar um plano global para a expansão marítima. Isto não invalida, contudo, que a acção governativa de D.Afonso V não tenha sido decisiva para que D.João tivesse condições para gizar esse plano e dispor de uma hegemonia naval que o *Africano* defendera e desenvolvera sistematicamente; do mesmo modo, D.Manuel I não foi apenas um monarca *venturoso* que se limitou a acabar o que o primo começara; quer no plano externo, quer no interno, D.Manuel I prosseguiu a política de D.João II, mas desenvolveu-a e imprimiu-lhe a sua marca pessoal. No caso da expansão ultramarina, podemos compreender este fenómeno através dos estudos de Luís Filipe Thomaz "O projecto imperial joanino...", citado atrás, e "L'idée impériale manuélienne", in *La Découverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, 1990, pp. 35-103.

mouras e judias, e em Marrocos houve uma zona de mouros de pazes no extremo setentrional do país nas últimas décadas quatrocentistas¹¹⁶, Safim e Azamor prestaram vassalagem a D. João II e depois, na segunda década de Quinhentos, uma vasta zona em torno de Safim esteve subordinada à Coroa lusa, sem que o rei os tentasse converter¹¹⁷.

Pretendendo ser rei de reis, o *Venturoso* aceitava ser soberano de gentes de todos os credos, que lhe prestassem vassalagem, e que lhe pagassem páreas, como sucedeu com Quíloa, ou com Ormuz¹¹⁸. A experiência do que se passara no Reino, em que a comunidade muçulmana como que se diluiu, e a esperança de vir a resgatar a Terra Santa e a destruir os lugares santos do Islão, também contribuíram, certamente, para que D. Manuel I não se preocupasse com a evangelização sistemática dos povos orientais, preferindo antes tentar criar condições políticas para esta ficasse facilitada.

Nos primeiros anos, vemos mesmo os Portugueses a associarem-se a festas hindus: a 27 de Agosto de 1510, por exemplo, Rodrigo Rebelo, capitão da fortaleza de Cananor, ofereceu dois fardos de açúcar ao rei e ao príncipe por ocasião da sua *Pàscoa*¹¹⁹; mais tarde, Francisco Nogueira, capitão de Calicut, ordenou que se dessem 25 fardos de arroz a vários indivíduos em tempo de uma sua festa¹²⁰. É particularmente interessante a referência a uma *Páscoa* hindu; no início de Quinhentos, muitos dos que navegavam pelo mundo, reflectindo, sem dúvida, a cultura renascentista, mostravam-se mais interessados em encontrar semelhanças religiosas do que em acentuar diferenças. Era, certamente, fruto do ambiente optimista da época, mas não deixa de ser importante, pois ajuda a compreender o menor zelo missionário desses anos. Por a mesma altura, Tomé Pires afirmava que "todo o Malabar crê a Trindade como nós, Padre, Filho, Espírito Santo, três

¹¹⁶ Para o período inicial cf. Gomes Eanes de Zurara, *Crónica do Conde D. Duarte de Meneses*, Lisboa, 1978. Para a época de D. João II, note-se que o monarca chegou a nomear, por exemplo, xeques de aldeias no termo de Tânger (cf. DP, III, nº 161).

¹¹⁷ Cf. Bernard Rosemberger, "Le Portugal et l'Islam maghrebin (XVe-XVIe siècles)", in *Histoire du Portugal, histoire européenne*, Paris, 1987, pp. 59-83.

¹¹⁸ Cf. "L'idée impériale manuéline" ..., pp. 39.

¹¹⁹ Cf. DHMPPO-Ind, I, p. 98.

¹²⁰ Cf. DHMPPO-Ind, I, pp. 208-209.

peças um só Deus verdadeiro"¹²¹, referindo-se assim à trilogia hindu, Brama, Vixnu e Xiva.

Também no relacionamento com os cristãos orientais não havia então sequer a preocupação de encontrar as diferenças mais profundas que separam os Cristãos, ou seja as que se relacionam com a natureza de Jesus Cristo. Com efeito, até 1530, apenas um clérigo acusou os cristãos siro-malabares de professarem a heresia de Nestório¹²², e o primeiro eclesiástico que conviveu com os etíopes, ao relatar a sua estada na corte do Negus¹²³, não critica a comunidade local por seguir a heresia monofisita¹²⁴.

Encontramos um dos exemplos mais tardios desta perspectiva mais aberta relativamente à religiosidade dos povos ultramarinos numa carta escrita por Fernão Mendes Pinto, em Malaca, a 5 de Dezembro de 1554¹²⁵. Fernão Mendes saíra de Portugal antes de começarem a soprar os ventos da Contra-Reforma, pelo que, ao relatar as sociedades asiáticas que conhecera, manteve uma visão "renacentista", que não hesitava em comparar, por exemplo, o corte de cabelo dos habitantes de Martavão com o dos frades. A sua carta foi impressa rapidamente na Europa¹²⁶, mas os editores cortaram todas as frases ou expressões que eram chocantes para a nova mentalidade, nomeadamente as descrições de ídolos, as referências às inúmeras concubinas do rei do Sião ou a actos rituais com a urina do elefante branco daquele rei, ou ainda as críticas ao comportamento dos Portugueses na região¹²⁷.

Importa ainda assinalar que, ao contrário do que sucedeu na América Espanhola, igrejas cristãs e templos pagãos conviveram pacificamente no território de Goa durante

¹²¹ *A Suma Oriental de Tomé Pires e o livro de Francisco Rodrigues* (leitura e notas de Armando Cortesão), Coimbra, 1978, p. 173.

¹²² Cf. o nosso estudo "Os Portugueses e a cristandade siro-malabar ...", pp. 163-169.

¹²³ Padre Francisco Álvares, *Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias*, Lisboa, 1964.

¹²⁴ Cf. HC, VII, p. 587.

¹²⁵ Cf. DI, III, pp. 140-155.

¹²⁶ Foi editada pela primeira vez em 1555, em Coimbra na colectânea *Copia de vnas cartas que algunos padres y hermanos dela compañía de Iesus que escriuieron dela India, Iapon, y Brasil a los padres y hermanos dela mesma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fuerõ recebidas el año de mil y quinientos y cinquenta y cinco. Acabaronse a treze dias del mes de Deziember. Por Ioan Alvarez*. Foi depois impressa em edições de Roma e Barcelona de 1556, de Veneza de 1557 e 1559, e de Ingolstadt de 1586. Cf. DI, III, p. 141.

¹²⁷ José Wicki, ao publicar esta carta, apresentou o texto original, colocando entre parêntesis rectos as partes que foram censuradas no século XVI.

mais de três decénios. Só a partir de 1545, quando D.João III foi pressionado por uns "apontamentos" enviados pelo vigário-geral da Índia¹²⁸, é que a Coroa começou a ordenar a expulsão dos brâmanes de Goa e as primeiras destruições generalizadas de templos e de imagens religiosas¹²⁹; por a mesma altura, surgiram as primeiras leis que reservavam aos cristãos muitos dos cargos e ofícios do aparelho político-administrativo do Estado da Índia, ou que ofereciam privilégios aos convertidos¹³⁰, criando assim aliciantes extra-religiosos para a adesão oficial à religião cristã.

* * *

Foi durante este período, que podemos considerar de transição, que também a Espanha se lançou na aventura expansionista¹³¹. Após a viagem pioneira de Cristóvão Colombo, os *conquistadores* começaram a explorar as Antilhas, e depois passaram ao continente e espalharam-se por um vastíssimo território. Os eclesiásticos espanhóis acompanharam este movimento e dedicaram-se à evangelização dos índios, seguindo, tanto quanto podemos entender, um modelo de actuação muito semelhante ao que era praticado pelos portugueses.

A descoberta das primeiras ilhas não motivou particularmente a Igreja¹³². A segunda armada de Cristóvão Colombo levou consigo dez clérigos, incluindo cinco religiosos de S.Francisco, mas o segundo grupo só partiu para o Novo Mundo passados nove anos¹³³. Com efeito, em 1502 partiram para Espaniola 2.500 colonos, que iam acompanhados por 17 franciscanos e vários clérigos seculares¹³⁴. Pouco depois, os superiores da Ordem de São Domingos, quando quiseram enviar um primeiro grupo de religiosos, tiveram que dar

¹²⁸ "Apontamentos do vigário, padre Miguel Vaz sobre o Estado da Índia apresentados a el-Rei D.João III" [Évora, Novembro de 1545] in DHMPPO-Ind, III, pp. 202-233.

¹²⁹ Cf. Ana Cannas da Cunha, *op. cit.*, p. 78.

¹³⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 85-89.

¹³¹ Sobre a expansão espanhola na América seguimos basicamente HE, vols., V e VI, e o estudo de Marianne Mahn-Lot, *La conquête de l'Amérique espagnole*, Paris, 1974.

¹³² Cf. Jean Delumeau, *Le Catholicisme ...*, p. 129.

¹³³ Cf. Jesús López Gay S.J., "L'espansione missionaria nell'America del secolo XVI", in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo ...* pp. 51-69, p. 52.

¹³⁴ Cf. HC, VII, p. 604. Alain Milhou considera que decorreu então o verdadeiro arranque da colonização e da evangelização da América.

ordens expressas e compulsivas para que este se organizasse. Pedro Fernández Rodríguez explica assim o problema:

"El mandato de enviar frailes a Indias *bajo pena de culpa más grave* muestra las reticencias que había entonces entre los dominicos castellanos para ir a las Indias, porque no sólo estaban divididos entre los modelos diferentes de reforma en sus conventos, sino también los intelectuales, metidos entonces en el humanismo renacentista, captaron con dificultad la transcendencia del evento histórico del descubrimiento de América. [...] Por otra parte, hay que recordar que, al principio, el descubrimiento de América no provocó mayor interés en Europa, ni tampoco en la Orden de los Dominicos, como es patente en el silencio de los Capítulos Generales de aquellos años, al respecto."¹³⁵

Vemos, assim, que o ideal missionário militante era então inexistente no lado espanhol, tal como no português, e que o início da expansão marítima de uns e de outros não foi seguido, imediatamente, por um grande fluxo de religiosos dispostos a anunciar o Evangelho nos novos territórios. Nesta época, na América, os clérigos também só trabalharam, em regra, em zonas previamente dominadas pelos *conquistadores*, ou seja, doutrinavam as populações que já estavam submetidas a um poder político cristão, que tinha por obrigação promover a cristianização das populações conquistadas¹³⁶. Em 1526, por exemplo, Carlos V exigia que qualquer capitão, ao chegar a uma nova província das Índias, declarasse a Fé cristã aos índios¹³⁷, o que nos remete para as ordens semelhantes que, como vimos, D.João III incluiu nos regimentos reformados do capitão da Mina, em 1529, e do de Sofala, em 1530.

Conforme é notado por Francisco Solano, até 1515 as Índias regularam-se por modelos quase idênticos aos que eram usados com os mouriscos de Granada¹³⁸, o que quer dizer que se aplicava na América uma metodologia herdada da Reconquista, que

¹³⁵ Pedro Fernández Rodríguez O.P., *Los Dominicos en la primera evangelizacion de Mexico*, Salamanca, 1994, p. 44.

¹³⁶ Salvo alguns casos excepcionais, como o que decorreu na costa venezuelana entre 1514 e 1520, e na Florida, por meados do século, as empresas de missão pacífica na fronteira do Império Espanhol só começaram no final da centúria quinhentista. Cf. HC, VIII, p. 709.

¹³⁷ Cf. Cf. Jesús López Gay S.J., "L'espansione missionaria...", p. 53.

¹³⁸ Cf. Francisco Solano, *Documentos sobre política linguística en Hispanoamerica, 1492-1800*, Madrid, 1991, p. xlvii.

teve também uma das suas expressões no *Requerimiento*¹³⁹. Jesús Lopez Gay, por sua vez, refere que os primeiros franciscanos que entraram na Venezuela e no México iam como capelães militares¹⁴⁰. Uma carta de Março de 1503, enviada pelos Reis Católicos ao governador das Índias, é exemplificativa desta ideia, pois nela os monarcas ordenavam que, diariamente, os capelães ensinassem a ler e a rezar as crianças das povoações em que se haviam de concentrar os índios¹⁴¹, uma tarefa semelhante à que cabia aos clérigos portugueses em África e na Índia, embora no caso africano sob a autoridade de chefes nativos.

As conversões, independentemente de serem mais ou menos sinceras, eram forçadas pelo domínio militar dos cristãos, pois os índios não se podiam opor à presença dos missionários¹⁴², e eram ainda condicionadas pela superior cultura material dos europeus, situação que se vivia quase só na América¹⁴³. Quer isto dizer que, no Novo Mundo, a evangelização da população enquadrou-se num processo civilizacional mais vasto, em que os valores indígenas foram menosprezados, ou pelo menos muito desvalorizados¹⁴⁴, fruto da colonização do território.

¹³⁹ "El requerimiento fue un documento elaborado por los funcionarios del Consejo de Indias, donde se explicaba el por qué de la presencia española en aquellas tierras. Y era leído a los indios, que escuchaban cómo eran «requeridos» a someterse al vasallaje del Rey de España, en virtud de la concesión territorial que a España habían otorgado los pontífices. Una negativa o una oposición indígenas eran motivo de una inmediata acción guerrera. Este requerimiento se había empleado habitualmente en la frontera medieval española y fue continuado en América. El requerimiento americano contenía argumentos políticos y religiosos [...]. Todas las expediciones de conquista, desde 1514 [...] hasta 1550, cumplieron este requisito." Francisco Solano, *op. cit.*, pp. xxviii-xxix.

¹⁴⁰ Cf. Jesús López Gay S.J., "L'espansione missionaria ...", p. 53.

¹⁴¹ Cf. Francisco Solano, *op. cit.*, pp. 6-7.

¹⁴² Cf. Jesús López Gay S.J., "L'espansione missionaria ..." p. 62.

¹⁴³ Neste aspecto a América diferencia-se, *grasso modo*, do que se passava em África ou na Ásia: as povoações do continente africano também tinham uma civilização material inferior à dos europeus, mas estes eram incapazes de suportar o clima, pelo que a conquista e a fixação de colónias significativas demorou um tempo considerável; no caso asiático, a maior parte dos povos com que os Portugueses contactaram tinham uma civilização pelo menos tão desenvolvida quanto a sua, pelo que, embora tenham ocidentalizado alguns costumes, nunca se pôs a questão de serem povoações por civilizar, como sucedeu na América, inclusivé no Brasil. Na Ásia, a grande excepção quincentista foram as Filipinas, um dos países da periferia asiática com uma civilização material menos desenvolvida, onde se instalaram não os Portugueses, mas os Espanhóis, que naturalmente estenderam até aí o modelo colonial desenvolvido na América.

¹⁴⁴ Ainda hoje muitos autores vêm desta forma simplista a cristianização dos índios, reduzindo estes, tal como fizeram os *conquistadores* outrora, a uns bandos de bárbaros. Veja-se, por exemplo, o que diz, a este propósito, Francisco Morales Padrón: "Per questo la cristianizzazione dell'indio fu più che un cambiamento di religione; fu un perfezionamento della persona dei nativi sul piano puramente naturale. Non che civilizzazione e cristianizzazione fossero esattamente la stessa cosa: essi erano due obiettivi di uno stesso processo. Anzitutto, l'indio doveva abbandonare i suoi costumi barbari, le sue idolatrie ed acquisire nuovi

Importa notar, contudo, que foi na América que decorreram as primeiras tentativas de missionação pacífica fora das áreas controladas pelas armas europeias e sem acordos político-comerciais prévios. A partir de 1514, os Dominicanos, que desde a sua chegada às Índias se haviam destacado pelas críticas ao modo como os colonos tratavam os nativos¹⁴⁵, criaram duas missões na costa venezuelana, a primeira em Cumaná¹⁴⁶ (1514-1515) e a segunda em Chiribichi, ou Santa Fé (1516-1520). A de Cumaná terminou quando alguns dos religiosos foram martirizados, e a de Chiribichi fracassou devido à hostilidade dos indígenas, por culpa dos colonos de Espaniola, segundo Pedro Fernández Rodríguez¹⁴⁷. É interessante notar que, antes de abandonarem esta missão, os Dominicanos chegaram a pedir armas para a sua defesa, o que, em nosso entender, acentua o carácter evolutivo do processo de expansão do Cristianismo. Ameaçados, os primeiros religiosos que ousaram estabelecer contactos directos com os índios procuraram de imediato defender-se militarmente; deram os primeiros passos numa nova forma de abordagem dos gentios, mas perante as dificuldades mostram-se ainda muito próximos do modelo tradicional, que é o predominante.

A missão japonesa, no final do século XVI, exemplifica seguramente a viragem estrutural que entretanto se verificou, pois quando, em 1587, foi promulgado o primeiro édito anti-cristão, ainda alguns jesuítas chegaram a admitir que a melhor solução era resistir militarmente, com o apoio das Filipinas, mas a ideia já era minoritária pelo que abortou, e as perseguições foram suportadas estoicamente sem recurso á defesa violenta.

modi politici. Governanti e coloni, tra gli altri, oltre ai religiosi, avrebbero dovuto collaborare in questa impresa, mentre l'evangelizzazione era di competenza soltanto del missionario. Bisognava preparare l'indio intellettualmente e politicamente, per insegnarli successivamente gli alti concetti religiosi". Francisco Morales Padrón, "La conquista: quadro storico della evangelizzazione, civilizzazione e cristianizzazione", in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, ... p. 33. É evidente que o confronto entre a civilização europeia, mais desenvolvida, e a indígena teriam que provocar a ocidentalização ou a modernização dos nativos; parece-nos também compreensível que os *conquistadores* tenham agrupado os índios como forma de os dominar melhor, mas o que se nos afigura assaz discutível é que hoje se continue a desvalorizar absolutamente as civilizações ameríndias.

¹⁴⁵ Cf. Pedro Fernández Rodríguez O.P., *op. cit.*, pp. 48-49; HC, VII, pp. 532 e 534.

¹⁴⁶ Nesta missão trabalharam também religiosos franciscanos. Cf. Cf. Jesús López Gay S.J., "L'espansione missionaria ..." p. 57.

¹⁴⁷ Cf. Pedro Fernández Rodríguez O.P., *op. cit.*, pp. 65-71.

Conquistadores de grandes espaços terrestres, e não de redes marítimas como os Portugueses, os Espanhóis desenvolveram por isso, rapidamente, uma complexa estrutura episcopal, que, no final do século XVI, já contava com 35 dioceses, subordinadas a cinco arquidioceses, enquanto os Portugueses tinham criado 12 bispados e apenas um deles tinha dignidade metropolitana¹⁴⁸. Estes números traduzem a natureza dissemelhante dos dois impérios ibéricos, mais do que diferenças consideráveis no tipo de evangelização realizada em cada um deles. Como vimos, a Igreja espanhola sempre acompanhou os *conquistadores*, pelo que o alargamento da Cristandade, que resultava desse avanço, levou à rápida ramificação de uma grelha episcopal que servia de complemento à conquista, ou mesmo de primeira estrutura de enquadramento¹⁴⁹.

Estas dioceses estavam subordinadas aos direitos de padroado dos dois reinos ibéricos. O Padroado português fora consagrado pelas bulas de 1455 e de 1456, confirmado depois, a 21 de Junho de 1481, pela bula *Aeterni regis* e uma vez mais, a 12 de Junho de 1514, pela bula *Pro excellenti praeeminentia*; esta criava a diocese do Funchal e transferia os direitos atribuídos inicialmente à Ordem de Cristo para a Coroa portuguesa, pois os territórios subordinados à diocese funchalense deixaram de estar sob a jurisdição do vigário de Tomar¹⁵⁰. O *Patronato* espanhol, por sua vez, começou a desenhar-se com as bulas alexandrinas de 1493, e ficou consagrado pela bula *Universalis*

¹⁴⁸ Vide quadro nº 1 e gráfico nº 1. Conforme indicamos no quadro nº 1, no que respeita às datas de fundação das dioceses hispano-americanas, seguimos as datas apresentadas na *Histoire du Christianisme*, que, no entanto, diferem nalguns casos das que nos são fornecidas, por exemplo, por Jean Delumeau (cf. *Le Catholicisme*, p. 131) ou por Guillermo Céspedes del Castillo (cf. HE, VI, p. 234). Os Portugueses tinham mais três bispados fora do seu território peninsular, com sedes em Ceuta, Tânger e Safim. Não os contamos aqui, tal como não contamos o das Canárias, pois a sua criação não decorreu do processo de descompartimentação do mundo. Importantes do ponto de vista político e ideológico, as dioceses marroquinas não corresponderam a um crescimento do povo cristão, mas apenas à captura por um reino cristão de um punhado de fortalezas num território hostil, cujos habitantes não era possível evangelizar.

¹⁴⁹ Cf. HC, VIII, p. 704.

¹⁵⁰ Cf. Charles Martial de Witte, "Les bulles papales ...", in NZM, vol. 41, p. 48. De Witte salienta que após a erecção do bispado funchalense, que abarcava inicialmente todos os territórios do Atlântico e do Índico subordinados aos direitos da Coroa lusitana, a Santa Sé, a 3 de Novembro de 1514, emitiu a bula *Praecelsae devotionis*, que confirmava as bulas de 1452, 1455 e 1481, mas não a *Inter Cetera* de 1456, que, como vimos, fora a que atribuiu a jurisdição espiritual das regiões a Sul do Bojador à Ordem de Cristo. Entende, assim, este autor que os direitos da Coroa prevaleceram sobre os da Ordem de Cristo (cf. "Les bulles papales ...", NZM, vol. 40, p. 23). No entanto, a bula de 1481, confirmava não só as doações consagradas pela bula *Romanus Pontifex* de 1455, mas também as que haviam sido feitas pela bula *Inter Cetera* do ano seguinte, pelo que a separação entre os direitos da Coroa e os da Ordem de Cristo pode não ter sido tão linear quanto de Witte procura mostrar.

Ecclesiae de 28 de Julho de 1508¹⁵¹. Robert Ricard, porém, chama a atenção para um pormenor interessante: em 1504, o recém-eleito Júlio II (1503-1513) criou um arcebispado nas Antilhas com duas dioceses sufragâneas, mas foi forçado a revogar esta decisão devido à intervenção de Fernando o *Católico* que reclamou por as bulas de erecção destes bispados não lhe atribuírem o respectivo padroado¹⁵². Parece-nos, assim, que a Santa Sé voltou a tentar intervir directamente no Ultramar no início da expansão espanhola, tal como fizera em 1462, relativamente aos territórios subordinados à Coroa lusitana. No entanto, o rei aragonês reagiu, tal como fizera o português, e a Santa Sé ficou definitivamente incapacitada de intervir directamente nas áreas dos impérios ibéricos durante toda a centúria quinhentista¹⁵³.

É significativo que os primeiros bispados portugueses em territórios situados para lá do Bojador tenham sido fundados quando passava o primeiro centenário da viagem de Gil Eanes, enquanto as primeiras dioceses americanas foram erigidas passados apenas dois decénios da viagem de Cristóvão Colombo. Como se vê pelo quadro nº 1, a primeira metade da centúria quinhentista foi particularmente fértil na criação de novas dioceses americanas, e a data das respectivas fundações acompanha de perto a cronologia da conquista, precedendo mesmo muitas vezes a da criação das instituições político-administrativas. Quer isto dizer que o número de cristãos não era importante, e que se repetia, assim, o modelo antes aplicado à China e às Canárias.

Após a conquista do México, a chegada aí do primeiro grupo de 12 franciscanos, em 1524, representa uma evolução, pois foi nessa altura que começou um trabalho de doutrinação sistemática dos ameríndios, o que nos revela também que os primeiros prelados espanhóis que trabalharam na América teriam preocupações semelhantes às de D. Duarte Nunes. No que respeita à doutrinação que foi realizada então junto dos indígenas, tanto quanto podemos entender, deve ter tido características semelhantes às

¹⁵¹ Cf. HC, VII, p. 569.

¹⁵² Cf. *Storia della Chiesa*, vol. XV, p. 161.

¹⁵³ Cf. Jean Delumeau, *Le Catholicisme ...*, pp. 147-148. Mais tarde, Carlos V impôs mesmo que todos os documentos pontifícios relativos à América recebessem a sua própria chancela (cf. HC, VII, p. 559). É, no entanto, exagerada a afirmação de David J. Bosch que diz que os prelados das dioceses ultramarinas não podiam corresponder-se directamente com o Papa (cf. *op. cit.*, p. 306). Como veremos adiante, D. Luís Cerqueira sempre comunicou directamente com o Sumo Pontífice.

que notámos para o caso do Congo pela mesma altura: superficial, em que os religiosos supriam as suas lacunas teológicas com mistérios e milagres. A evangelização beneficiou, todavia, da durabilidade da presença espanhola nos territórios: os *conquistadores* estabeleceram-se permanentemente, fundaram as suas cidades e ergueram as suas igrejas sobre os templos dos vencidos; os valores do Cristianismo puderam, assim, impor-se lentamente, ao contrário do que sucedeu no Congo, ou mais tarde no interior da Índia meridional, na China ou no Japão. Deste modo, a principal diferença entre o que se passou num e noutro império resultava da diferente natureza dos mesmos, que proporcionou muito melhores condições políticas aos clérigos espanhóis.

Em 1536, a modernização parecia caminhar rapidamente, quando a 6 de Janeiro foi fundado o colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, que se destinava à formação dos filhos da aristocracia indígena¹⁵⁴. É certo que as autoridades espanholas já se preocupavam com a educação desses jovens¹⁵⁵, mas agora procurava-se que os melhores alunos viessem a formar o primeiro núcleo de clérigos mexicanos. Foi, tanto quanto sabemos, a única tentativa de formar clero indígena na América Espanhola nos anos de Quinhentos, mas redundou num fracasso, e embora tenha preparado uma elite laica importante, o colégio nunca formou eclesiásticos e, por volta de 1570-80, tornara-se num simples centro de ensino primário para índios¹⁵⁶.

* * *

Vemos, assim, que a descoberta da América e do caminho marítimo para a Índia aceleraram o processo da propagação do Cristianismo pelo mundo, mas não lhe mudaram as suas características estruturais. Vários autores apontam os últimos anos do século XV como o período charneira em que despontaram os tempos modernos da missionação, nomeadamente David J. Bosch¹⁵⁷ e Stephen Neill¹⁵⁸, o que nos parece resultar de um conhecimento deficiente da história quatrocentista, em especial das

¹⁵⁴ Cf. HC, VIII, pp. 758-759.

¹⁵⁵ Já em 1512, por exemplo, a Coroa emitira uma ordem para que os filhos dos caciques com cerca de 13 anos fossem ensinados a ler e escrever por religiosos franciscanos, para que depois servissem de mestres aos outros índios. Cf. Francisco Solano, *Documentos sobre política lingüística ...*, p. 8.

¹⁵⁶ Cf. HC, VIII, pp. 758-759.

¹⁵⁷ Cf. David J. Bosch, *op. cit.*, p. 303.

¹⁵⁸ Cf. Stephen Neill, *op. cit.*, p. 120.

navegações portuguesas ao longo da costa ocidental africana, ou de uma maior permeabilidade às teses "hispanicocêntricas", que vêm na viagem de Colombo o arranque do processo de expansão europeia.

A periodização é um acto tanto discutível como necessário em História, pois os cortes que estabelece criam, por vezes, diferenciações que distorcem a realidade histórica, mas sem a definição de segmentos estruturais e conjunturais a História deixaria, em grande medida, de ser interpretativa. Ora no que toca à história da cristianização do mundo, procurando distinguir precisamente os momentos em que factores condicionantes e característicos essenciais do fenómeno se alteram significativamente, afigura-se-nos que há duas grandes mudanças tendentes ao advento de tempos novos:

- Em primeiro lugar uma mudança geográfica. O arranque da descompartimentação do mundo, que levou a Cristandade a ultrapassar o anel com que o Islão a cercava. A grande alteração neste campo deu-se em 1434, não porque se tenham feito então grandes progressos em extensão - a barca de Gil Eanes terá reconhecido 50 léguas em duas viagens¹⁵⁹ - mas porque se deu um salto qualitativo extraordinário. Com efeito, abriu-se então uma passagem que parecia inultrapassável; este foi, inclusive, o único obstáculo geográfico que necessitou de 13 tentativas para ser ultrapassado - a Geografia Medieval abriu uma brecha por onde a modernidade abriu caminho em passos cada vez mais largos¹⁶⁰. As grandes viagens da última década quatrocentista foram uma consequência daquela pequena viagem de 1434, que abriram aos Europeus novos continentes e novos oceanos, que levaram ao surgimento de novas rotas intercontinentais de comércio, mas que não alteraram a prática da Igreja relativamente aos povos ultramarinos que havia sido encetada em África.

- Em segundo lugar uma mudança metodológica. Por meados de Quinhentos, surgiu, finalmente, o conceito de missão *grosso modo* como o conhecemos ainda

¹⁵⁹ Cf. Gomes Eanes de Zurara, *Crónica de Guiné*, cap. IX.

¹⁶⁰ Consciente da verdadeira importância deste acontecimento, Zurara afirma: "E já seja que o feito, quanto à obra, fosse pequeno, só pelo atrevimento foi contado como grande; que se o primeiro que chegou acerca daquele cabo fizera outro tanto, não lhe fora tão louvado nem agradecido; mas quanto o perigo da cousa aos outros foi posto em maior temor, tanto trouxe maior honra ao cometimento daqueste." *Ibidem*, cap. IX. Sobre a importância desta viagem seguimos também o artigo de W.G.L. Randles, "La signification cosmographique du passage du Bojador", in *Stvdia*, Lisboa, nº 8, 1961, pp. 221-256.

hoje. Parece-nos, assim, que é nesse momento em que a um teatro de operações à escala planetária se acrescentou uma metodologia nova, que devemos seccionar o processo histórico e considerar o início de um novo período, em que se insere a cristianização do Japão e a acção de D. Luís Cerqueira.

Parece-nos, assim, perfeitamente descabida a seguinte afirmação de Pedro Fernández Rodríguez:

"En fin, el descubrimiento del Nuevo Mundo supuso para Europa a través de España la entrada en la Modernidad, pues problemas viejos necesitaron entonces soluciones nuevas, que se aplicaron en América, aunque en Africa o en otras partes del mundo tardaran todavía siglos en aplicarse"¹⁶¹.

Este texto, típico de uma certa historiografia espanhola, se por um lado ignora o trabalho pioneiro das caravelas portuguesas, comete erros mais graves, pois distorce realidades elementares da História da Igreja. Com efeito, alguns dos grandes desafios levantados pela missionação, que são referidos amiúde nas obras de história geral - nomeadamente o clero nativo ou o método de acomodação cultural - não passaram pela Igreja hispano-americana, mas pelas missões do Padroado Português, em especial as asiáticas. Não se trata aqui de levantar uma polémica de cariz nacionalista, mas tão só de ver objectivamente a História. A Igreja hispano-americana foi a primeira responsável por outras questões importantíssimas, como a defesa dos direitos dos povos ultramarinos ou os ensaios de missionação pacífica, mas não foi a única protagonista daquele tempo. Importa, pois, enquadrar o estudo de qualquer missão na sua época, e esta, independentemente do local em que se situasse, só pode ser bem compreendida se integrada num todo - no processo global da história da evangelização do mundo.

- Uma nova atitude

¹⁶¹ Pedro Fernández Rodríguez O.P., *op. cit.*, p. 47.

Por meados do século XVI, a Igreja, ao mesmo tempo que empreendia a Reforma que havia muito era necessária, e que mesmo assim já não foi a tempo de evitar a cisão protestante, ganhou uma nova dinâmica missionária: o número de religiosos a caminho do Ultramar aumentou drasticamente, os territórios abrangidos por este movimento alargaram-se e deixaram definitivamente de estar confinados aos limites dos impérios ibéricos, e os métodos de evangelização modernizaram-se. Perante horizontes que não paravam de se alargar, mudava agora também a atitude, e as palavras *missão* e *missionário* ganhavam o seu sentido actual¹⁶². Segundo David Bosch, até então a palavra *missio* era usada na definição da Santíssima Trindade para descrever o envio do Filho pelo Pai e o do Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho. Até então, a Igreja utilizara outras expressões para designar a ideia que hoje designamos por *missão*, nomeadamente: "propagação da Fé", "proclamação do Evangelho", "proclamação apostólica", "disseminação do Evangelho", "aumentar a Fé", "fazer crescer a Igreja", "propagar o Reino de Cristo", "iluminar as nações"¹⁶³.

O mesmo autor acrescenta ainda:

"Dès lors la mission présuppose une Église établie en Europe et qui envoie des délégués pour convertir les habitants d'outre-mer; dans cette acception, la mission constitue un phénomène allant de pair avec l'expansion coloniale européenne. L'Église est dorénavant conçue comme une institution juridique ayant le droit de confier sa «mission» à des pouvoirs séculiers et à un corps de «spécialistes», prêtres ou religieux¹⁶⁴.

A fundação da Companhia de Jesus e a sua rápida integração no Império Português, com a partida para o Oriente, em 1541, de Francisco de Xavier, e do primeiro grupo para o Brasil, em 1549, sob as ordens de Manuel da Nóbrega¹⁶⁵, são considerados

¹⁶² "Le droit «d'envoyer » des agents ecclésiastiques dans les lointaines colonies était si fondamental, que ces envoyés et leurs activités allaient en tirer leur désignation. Ils allaient s'appeler «missionnaires», et la tâche qui leur était confiée allait prendre le nom de «mission», un terme utilisé pour la première fois dans ce sens par Ignace de Loyola." David J. Bosch, *op. cit.*, p. 305.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 305.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 305.

¹⁶⁵ Manuel da Nóbrega (1517-1570) foi o fundador e primeiro superior da missão jesuítica do Brasil (1549-1559). Aí trabalhou até à sua morte, tendo-se destacado pelo modo como soube estruturar a missão e dotá-la de meios de subsistência, pela maneira como colaborou com as autoridades civis na defesa dos interesses portugueses a Sul, colaborando na campanha que levou à expulsão dos Franceses da baía da

como o momento do arranque definitivo desta nova dinâmica¹⁶⁶, pois ambos os religiosos fundaram missões que cresceram rapidamente e que marcaram o início da evangelização militante das respectivas regiões, ambos procuraram avançar para lá dos limites da dominação portuguesa¹⁶⁷, e ambos empreenderam experiências inovadoras no campo da missionologia. Xavier, um dos fundadores da Companhia, tornou-se no mais famoso destes dois religiosos, mas parece-nos que a acção de Nóbrega deve ser colocada em paralelo com a do religioso navarro, pois, separado daquele por milhares de quilómetros, e não contactando com civilizações materiais tão desenvolvidas quanto as orientais, o jesuíta português teve intuições muito semelhantes às de Xavier, como veremos mais adiante.

Estes tempos novos que agora se iniciavam não devem ser vistos, contudo, como uma mudança brusca; houve uma aceleração do processo, é certo, mas as estruturas da Igreja Romana evoluíram lentamente. Como é notado por Tüchle, por exemplo, na segunda metade quinhentista a Cúria chegou a pensar na criação de um seminário pontifício das missões, mas a ideia não foi avante, e quando Sisto V (1585-1590) remodelou os órgãos centrais da Igreja não encarregou nenhuma das 15 congregações de zelar pela propagação da Fé. Foi Clemente VIII (1592-1605) quem organizou uma primeira comissão dessa natureza, mas foi dissolvida à sua morte e só a 22 de Junho de 1622 é que foi constituída a Congregação para a Propaganda da Fé, que consagrava

Guanabara; promoveu também o avanço para o sertão com a fundação de São Paulo. Apesar de ter desenvolvido todas estas actividades, foi, ao mesmo tempo, um missionário inovador, capaz de se adaptar à população que desejava converter, o que lhe valeu o choque com o primeiro bispo da Baía, D. Pedro Sardinha (1551-1556), que considerava os seus métodos demasiado ousados; foi o autor do *Diálogo sobre a conversão do gentio*, obra ainda hoje considerada como um tratado fundamental de missiologia. Sobre a sua biografia seguimos os trabalhos de Serafim Leite S.J., *Breve itinerário para uma biografia do padre Manuel da Nóbrega, fundador da província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570)*, Lisboa-Rio de Janeiro, 1955; *Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega (opera omnia)*, Coimbra, 1955.

¹⁶⁶ Cf. G. Tüchle, "Reforma e Contra-reforma", in *Nova História da Igreja ...*, vol. 3, pp. 244-246.

¹⁶⁷ Francisco de Xavier, depois de ter estado três anos na Índia (1542-1545), passou para a Ásia Oriental, onde visitou as Molucas (1546-1547), região em que a presença lusa era assaz limitada, e de seguida iniciou a evangelização do Extremo Oriente, com a sua visita ao Japão (1549-1551), que pretendeu prosseguir visitando a China, em cuja orla costeira veio a falecer (1552). Manuel da Nóbrega promoveu avanços para regiões onde os Portugueses ainda não haviam penetrado e foi mesmo o responsável pela fundação da primeira cidade portuguesa no sertão brasileiro - São Paulo (cf. Jaime Cortesão, *A fundação de São Paulo - capital geográfica do Brasil*, Rio de Janeiro, 1955).

institucionalmente, ao nível do Papado, a forte dinâmica missionária que animava a Igreja havia três quartos de século¹⁶⁸.

A segunda metade quinhentista constituiu, assim, um período de estruturação do novo modelo de evangelização dos povos, e a missão nipónica foi, sem dúvida, uma das que contribuiu desde a sua fundação para a consolidação dessa nova fórmula. Há, pois, a continuação de uma evolução, tal como já notámos para a primeira metade do século, só que agora os elementos predominantes já são os modernos.

Um dos símbolos desta mudança gradual é, sem dúvida, o próprio Xavier, conforme é notado por Tüchle:

"Estando mentalmente na fronteira entre a Idade Média e Era Moderna, ele de modo algum se escandalizava com o padroado régio, e invocava sem escrúpulos o braço secular em favor dos interesses cristãos; de outro lado, porém, já tinha algum pressentimento do valor intrínseco de uma civilização exótica, qual se antolhava nas Índias e no Japão"¹⁶⁹.

Ora foi precisamente durante a sua permanência no Japão que Xavier despertou para a imperfeição do modelo da *tábua rasa*, que era até então seguido, *grosso modo*, por todos os missionários¹⁷⁰. As características da civilização nipónica despertaram o religioso para uma visão mais aberta do relacionamento entre os cristãos e os gentios.

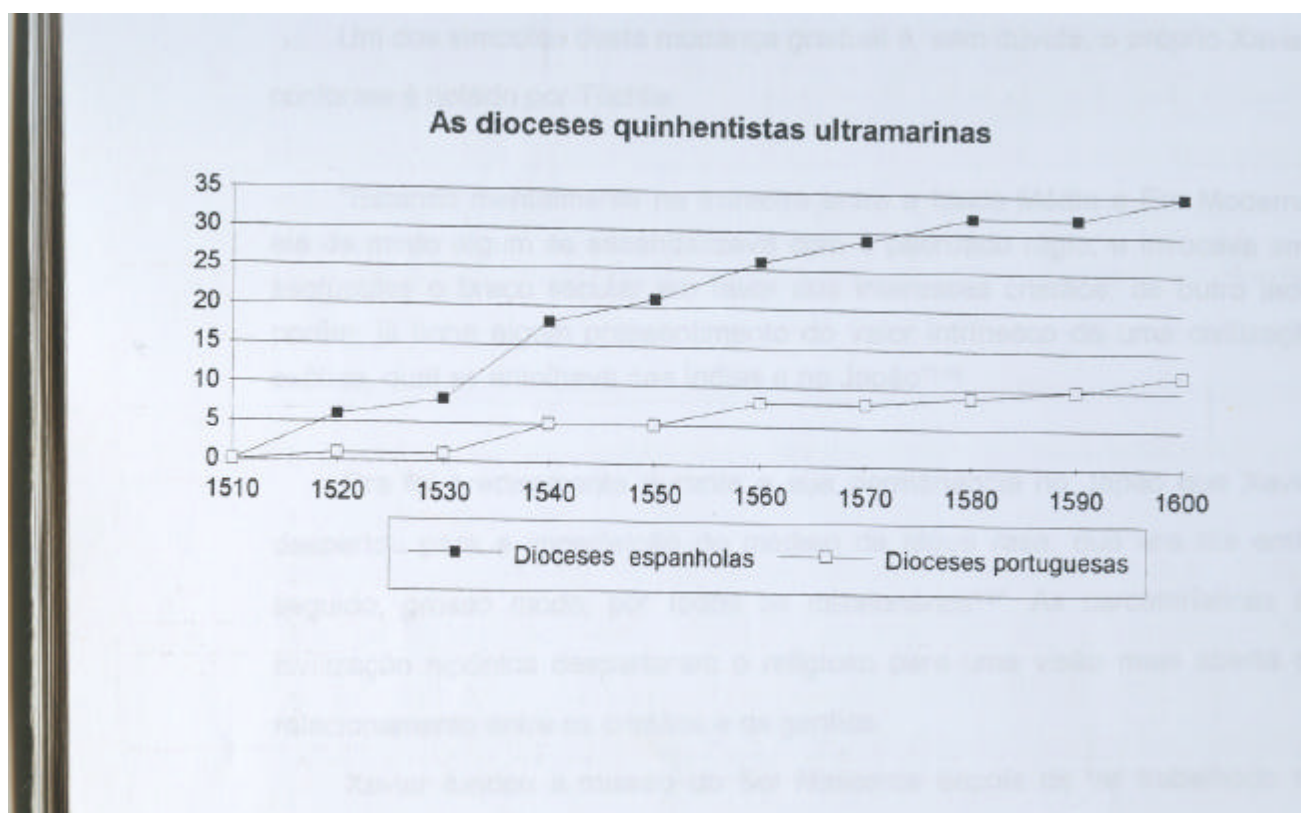
Xavier fundou a missão do Sol Nascente depois de ter trabalhado na Índia e nas Molucas, mas só em terras nipónicas é que se sentiu sensibilizado para mudar a sua atitude em relação aos hábitos locais, facto que se nos afigura significativo. Pensamos, com efeito, que além do espírito intuitivo do religioso, o próprio peso da civilização nipónica forçou essa mudança - ao penetrar num complexo histórico-geográfico diferente, o Cristianismo sentiu novos desafios e procurou responder-lhes adaptando-se à especificidade desta região. Ia despontar uma cristandade diferentíssima.

¹⁶⁸ Cf. G. Tüchle, "Reforma e Contra-reforma", in *Nova História da Igreja ...*, vol. 3, pp. 256-257.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 246.

¹⁷⁰ Cf. Stephen Neill, *op. cit.*, p. 133.

Gráfico Nº 1



AS DIOCESES ULTRAMARINAS QUINHENTISTAS ¹⁷¹

	Dioceses espanholas	Total da década	Total acumulado	Dioceses portuguesas	Total da década	Total acumulado
1511-1520	S. Domingo- 1511 (1546) Porto Rico-1511 La Vega-1511 ¹⁷² Darien-1513 ¹⁷³ Cuba-1517 ¹⁷⁴ Tlaxcala-1519 ¹⁷⁵	6	6	Funchal-1514 ¹⁷⁶	1	1
1521-1530	México-1527 (1546); Manágua-1527 Michoacan-1530 ¹⁷⁷	3 (-1)	8		0	1
1531-1540	Honduras-1531 Coro-1531 ¹⁷⁸ Santa Marta I-1531 ¹⁷⁹ Guatemala-1531 Cartagena-1533 Oaxaca-1534 Cuzco-1534 Chiapas-1538 Lima-1540 (1546) Quito-1540	10	18	Cabo Verde -1533 Angra-1533 Goa-1533 (1558) S.Tomé-1533 ¹⁸⁰	4	5
1541-1550	Popayan-1545 Asunción-1547 Guadalajara-1547	3	21		0	5
1551-1560	La Plata-1552 Vera Paz-1554 ¹⁸¹ Trujillo-1556 Arequipa-1556 Santiago do Chile – 1559	5	26	Baía-1551 Cochim-1558 Malaca-1558	3	8
1561-1570 ¹⁸²	Mérida-1561 Santiago del Estero-1570 ¹⁸³	2	29		0	8
1571-1580	La Imperial-1571 ¹⁸⁴ Santa Marta II-1574 Manila-1579 (1595)	3	32	Macau-1576	1	9
1581-1590		0	32	Funai – 1588	1	10
1591-1600	Nova Segóvia -1595; Cebú-1595 Nova Cáceres-1595	3	35	Congo-1596 Angamale-1600 ¹⁸⁵	2	12

FONTES: *Histoire du Christianisme*, vol. 7, p. 569; vol. 8, pp. 704-711 e 764; Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas*, pp. 67-77; Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. 2, pp. 18-46; Charles Martial de Witte, "Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVIe siècle"

¹⁷¹ A negrito indicamos as dioceses que se tornaram metrópolitas e a respectiva data.

¹⁷² Diocese suprimida em 1527, tendo os seus territórios integrados na de S.Domingo.

¹⁷³ A sede foi transferida para a cidade de Panamá, em 1519.

¹⁷⁴ A sede foi instalada inicialmente em Asunción de Baracoa, e depois foi transferida para Santiago.

¹⁷⁵ A sede foi transferida para Puebla de los Angeles, em 1531.

¹⁷⁶ A diocese do Funchal foi elevada à categoria de arquidiocese, em 1534, tendo então por sufragâneos os bispados de Angra, de Cabo Verde, de São Tomé e de Goa. Perdeu, contudo, essa dignidade em 1551, quando passou a ser sufragânea da arquidiocese de Lisboa.

¹⁷⁷ A sede foi transferida para Valladolid, em 1580.

¹⁷⁸ A sede foi transferida, mais tarde, para Caracas.

¹⁷⁹ A sede foi transferida para Bogotá, em 1562, mas depois, em 1574, foi criada uma nova diocese com sede em Santa Marta.

¹⁸⁰ As dioceses de Angra, Goa e São Tomé foram criadas por bulas de 3 de Novembro de 1534, mas com efeitos retroactivos a 10 de Fevereiro de 1533.

¹⁸¹ Diocese suprimida em 1608.

¹⁸² Nesta década, a diocese de Bogotá (antigo bispado de Santa Marta) foi elevada a arquidiocese, em 1564.

¹⁸³ A sede foi transferida para Córdoba, em 1699.

¹⁸⁴ A sede foi transferida para Concepción, em 1603.

¹⁸⁵ Esta diocese não traduz um progresso da cristianização, mas apenas a subordinação da cristandade siro-malabar à Igreja Católica, após o Concílio de Diamper, em 1599.

2. EXTREMO ORIENTE

- Definição de um complexo histórico-geográfico

Vitorino Magalhães Godinho utilizou originalmente o conceito de *complexo histórico-geográfico* para suscitar um novo debate em torno da história de Portugal, partindo de reflexões sobre a evolução da economia portuguesa na Idade Média e Moderna¹⁸⁶. Ao transpô-lo para o Extremo Oriente damos-lhe um sentido mais lato, mas respeitando, em nosso entender, a essência do modelo¹⁸⁷. Parece-nos, com efeito, que o Extremo Oriente pode ser considerado em primeiro lugar como um grande complexo histórico-geográfico, que teve até aos nossos dias uma evolução própria, quase sempre autónoma, embora em contacto permanente com o resto do mundo¹⁸⁸. Note-se que ainda hoje os dois grandes movimentos político-económicos que marcaram mais profundamente o século XX, o Capitalismo e o Comunismo, têm no Extremo Oriente interpretações específicas: veja-se, por um lado, o sucesso do modelo do capitalismo japonês, que assentou nitidamente numa disciplina sócio-cultural nativa que transpôs para a nova realidade económica os laços de solidariedade e de chefia herdados da sociedade feudal¹⁸⁹; veja-se, por outro

¹⁸⁶ Cf. Vitorino Magalhães Godinho, "A evolução dos complexos histórico-geográficos", in *Ensaios*, vol II, Lisboa, 1978, 2ª edição, pp. 19-28.

¹⁸⁷ Resumidamente, Vitorino Magalhães Godinho sustenta a ideia de que um complexo de estruturas se articula num determinado espaço geográfico, ao longo dos tempos histórico-sociais (cf. *ibidem*, p. 19). No caso do Extremo Oriente, parece-nos que podemos distinguir um *longuíssimo* tempo histórico-social, em que perdura sobretudo uma identidade cultural autónoma, que continua a forçar os ventos da História a adquirirem uma «feição extremo-oriental» quando se manifestam nessa zona do Globo. Dentro desta continuidade há que distinguir, evidentemente, uma série de conjunturas, com características mais uniformes, que marcam a evolução de cada um dos povos desta região.

¹⁸⁸ Os Europeus só souberam da existência de um espaço insular importante a Leste da China após as viagens de Marco Polo, e o conhecimento objectivo do Japão, só se tenha verificado por meados de Quinhentos, depois da chegada dos primeiros aventureiros portugueses ao arquipélago. No entanto, o polo dinamizador da civilização extremo oriental, o Império Chinês, era conhecido dos Europeus desde a Antiguidade, e manteve inclusive relações comerciais (embora quase sempre através de terceiros), e mesmo semi-diplomáticas, com o Império Romano. Cf. J. Innes Miller, *Roma e la via delle spezie*, Roma, 1974 (original, Londres, 1969); Jean-Noël Robert, *De Roma a la Chine, sur les routes de la soie au temps des Césars*, Paris, 1993.

¹⁸⁹ No caso do Japão, um dos aspectos que melhor ilustra a resistência aos ventos da História, é o da chefia do estado que continua nas mãos da dinastia que fundou o estado japonês, que resistiu a todas as guerras civis, a todas as usurpações do poder efectivo levadas a cabo pelos nobres, e até à bomba atómica e à derrota na 2ª Guerra Mundial.

lado, como o modelo do comunismo chinês parece resistir solidamente à nova conjuntura internacional e até parece conseguir absorver as dinâmicas do Capitalismo que lhe interessam.

Berço de uma das civilizações mais criativas da História da Humanidade, o Extremo Oriente foi desde cedo uma região com características especiais, que teve sempre como pólo dinamizador a China, o Império do Meio, e como regiões intimamente associadas a Coreia, o Japão e o Vietname. Ainda que politicamente independente, o Japão era de facto um país muito ligado à China: dela recebera o sistema político, uma parte considerável do pensamento religioso, a escrita e um vasto legado civilizacional¹⁹⁰. Esta relação íntima entre a cultura dos Japoneses e dos Chineses foi logo sentida por Francisco de Xavier, que, como é sabido, após a sua estadia no Japão entendeu que o Cristianismo poderia progredir mais rapidamente em todo o Extremo Oriente se fosse bem acolhido na China. Esta, porém, era pouco permeável a ideias vindas do exterior, como se depreende da sua evolução política até ao início do século XX¹⁹¹. O país foi ciclicamente invadido e dominado por povos nómadas oriundos da Ásia Central que, todavia, na maior parte dos casos, acabaram por ser culturalmente sinizados pelos conquistados; do ponto de vista religioso apenas o Budismo logrou penetrar consideravelmente e desafiar os cultos nativos, mas mesmo neste caso sem se tornar numa religião maioritária¹⁹²; para o Budismo, a China foi essencialmente o trampolim que lhe permitiu chegar às demais regiões do Extremo Oriente, nomeadamente ao Japão, onde se desenvolveu significativamente ao longo da Idade Média e desempenhou inclusive um importante papel político-militar por meados do século XVI¹⁹³.

¹⁹⁰ Para a história geral do Japão seguimos essencialmente as seguintes obras: Francine Hérail, *Histoire du Japon des origines à la fin de Meiji*, Paris, 1986; idem (dir), *Histoire du Japon*, Paris, 1990; George Sansom, *Histoire du Japon*, Paris, 1986 (tradução da edição inglesa de 1974); Michel Vié, *Histoire du Japon*, Paris, 1983, 3ª edição.

¹⁹¹ Sobre a história da China baseamo-nos essencialmente no estudo de Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, 1972, e no de Wolfram Eberhard, *A history of China*, Londres, 1977, 4ª edição.

¹⁹² Sobre esta questão seguimos Marcel Granet, *La religion des chinois*, Paris, 1980, e Henri-Charles Puech (dir), *Las religiones en la India y en Extremo Oriente*, Madrid, 1985.

¹⁹³ Sobre a importância do Budismo no Japão medieval, além das obras gerais citadas acima, na nota 5 deste capítulo, vide Neil McMullin, *Buddhism and the state in the sixteenth century*, Princeton, 1985.

Virados predominantemente sobre si próprios, os Chineses raramente se interessaram por exercer uma hegemonia política, cultural ou comercial fora dos seus limites naturais. As grandes conquistas na Ásia Central da dinastia T'ang (618-907) e as grandes expedições navais do almirante Cheng Ho (Zheng He) no início do século XV (1405-1433) são duas grandes excepções a um comportamento milenar¹⁹⁴.

O caso do curto período de expansão naval chinês no início de Quatrocentos é particularmente significativo, pela comparação que se pode estabelecer com outro movimento expansionista que foi desencadeado pela mesma altura no Extremo Ocidente: enquanto os servidores do infante D. Henrique ainda olhavam temerosos para o Bojador, os Chineses levavam os seus juncos por todo o Índico até à costa da actual Tanzânia. No entanto, assim, que o imperador interrompeu o envio de armadas, os Chinas nunca mais ultrapassaram o estreito de Malaca¹⁹⁵. Do outro lado do Velho Mundo, o Bojador foi vencido em 1434, e as navegações nunca mais pararam, fossem determinadas pelos estados, fossem da responsabilidade de particulares, como sucedeu no caso da descoberta do Japão e da fixação dos Portugueses no Mar da China.

Os diferentes destinos destes dois expansionismos marítimos devem-se certamente aos igualmente diferentes interesses que os haviam desencadeado: os homens do Extremo Ocidente eram animados, como vimos, por um conjunto variado e indissociável de motivações políticas, sociais, económicas e religiosas, que se completavam e que

¹⁹⁴ Durante a dinastia Sung (Song - 960-1279), devido à conquista do Norte do país pelos nómadas da Ásia Central, a China desenvolveu o comércio marítimo e os seus juncos frequentaram então regularmente o Oceano Índico, mas nesta altura a sua presença tinha uma dinâmica essencialmente comercial. Depois, durante a dinastia Yuan (1279-1368), armadas chinesas tentaram invadir o Japão em 1274 e 1281, e em 1293 uma outra atacou a ilha de Java, mas nesta altura a China era governada pela dinastia mongol dos descendentes de Gengis Cã, pelo que este expansionismo militar resultou de uma política levada a cabo por governantes estrangeiros.

¹⁹⁵ Sobre a história do Oceano Índico seguimos o estudo de Kenneth McPherson, *The Indian Ocean, a history of people and the sea*, Delhi-Oxford-Nova York, 1993. Sobre a conjuntura do final do século XV, baseamo-nos ainda no artigo de Geneviève Bouchon e de Denys Lombard, "The Indian Ocean in the Fifteenth century", in *India and the Indian Ocean, 1500-1800* (ed. Ashin das Gupta e M.N.Pearson, Calcutta, 1987, pp. 46-70).

Quando os Portugueses chegaram à Índia, não encontraram, de facto, navegadores ou comerciantes chineses. Estes, porém, permaneceriam na memória da população, pois a feitoria que Pedro Álvares Cabral instalou em Calicut num terreno "que fora ali aposento dos chins quando estiveram em Calicut" (Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, 4 vols., Porto, 1975, vol. 1, p. 186). Foi certamente a armada de Cabral que trouxe as primeiras notícias, ainda que imprecisas, sobre o Celeste Império (cf. A.A. Banha de Andrade, *Mundos novos do mundo...* pp. 369-377). Só quando chegaram a Malaca, em 1509, é que os Portugueses contactaram directamente com Chineses.

levavam a que se houvesse sempre alguém desejando ir mais longe; as gentes do Extremo Oriente, por sua vez, pouco mais faziam que executar a vontade do *Filho do Céu*; quando esta vontade política se alterou, deixou de haver razão para prosseguir a construção de enormes armadas, que ao longo das suas viagens adquiriam animais e objectos exóticos e, sobretudo, prestígio político.

- Características gerais da presença portuguesa no Extremo Oriente

A expansão lusa era, pois, um processo muito complexo e dinâmico, e a fixação dos Portugueses no Mar da China insere-se no que poderíamos designar como uma terceira e última fase dos Descobrimentos. Inicialmente, entre 1434 e 1460, as navegações em direcção ao desconhecido decorreram sob a égide de um particular, o infante D. Henrique. Desde a morte do Infante até ao falecimento de D. Manuel I, coube ao estado a tarefa de dinamizar o avanço das velas lusas. Com a subida ao trono de D. João III, a situação alterou-se: o monarca não partilhava dos ideais messiânicos de seu pai¹⁹⁶, e a conjuntura internacional também se alterou drasticamente: o império passou a estar sob pressão e a consumir parte das suas energias em manobras defensivas¹⁹⁷. Durante o segundo quartel

¹⁹⁶ As divergências entre D. Manuel I e o príncipe começaram a ganhar forma após o casamento do monarca com D. Leonor (1498-1558). D. João tinha uma personalidade diferente da de seu pai, e o inevitável despeito gerado por ter por madrastra quem lhe fora prometida para esposa, fez com que a oposição ao *Venturoso* se agrupasse em torno do herdeiro. A morte de D. Manuel I foi seguida do desaparecimento da edição da *Carta das Novas que vieram a El-Rei nosso Senhor do descobrimento das Terras do Preste Joam* em que o *Venturoso* anunciava à opinião pública a descoberta da Etiópia cristã (cf. Luís Filipe Thomaz, "L'idée impériale manuéline ...", pp. 60-61), e na armada que partiu para a Índia em Março de 1522, três meses após o falecimento de D. Manuel seguia ordem régia para que fossem suspensos todos os trabalhos de construção de novas fortalezas na Índia, desde que ainda não tivessem sido iniciados (cf. Fernão Lopes de Castanheda, *História do descobrimento e da conquista da Índia pelos Portugueses*, 2 vols., Porto, 1979, Livro V, capítulo lxxix).

¹⁹⁷ Nos últimos anos do reinado de D. Manuel I o império lusitano começou a estar sujeito a uma maior pressão: as águas dos Açores, infestadas de piratas, obrigaram a Coroa a deslocar anualmente uma armada para proteger os navios que vinham do Sul, a partir de 1519; em Marrocos, o advento da dinastia Saadida, também em 1519, reacendeu a guerra santa contra os Portugueses, e depois colocou definitivamente todas as praças lusas numa situação meramente defensiva e provocou o reaparecimento da pirataria muçulmana na costa algarvia; o comércio na costa ocidental africana estava cada vez mais sujeito à concorrência de mercadores privados ingleses e franceses; o colapso do Império Mameluco em 1516-1517, às mãos dos Turcos Otomanos, por sua vez, levou a que, a médio prazo, despontasse no Índico uma nova potência marítima capaz de fazer frente aos Portugueses. Todos estes acontecimentos tiveram o seu início nos últimos anos de governação manuelina, mas foi já no reinado de D. João III que se tornou óbvio que não se tratava de pequenas crises ocasionais, mas de uma mudança estrutural dos condicionalismos externos do império.

quinhentista, D. João III procurou reestruturar o império e acabou por forçar a redução da presença militar em Marrocos e por apostar deliberadamente na colonização do Brasil. Quanto ao Oriente, abandonou os projectos de Cruzada do *Venturoso* e desinteressou-se da aproximação diplomática à China, mas empenhou-se na consolidação do sistema de redes marítimas que os Portugueses dominavam¹⁹⁸, esforçando-se por ficar na posse das Molucas¹⁹⁹ e incentivando a ocupação de Diu²⁰⁰. A influência portuguesa alargou-se, contudo, a outras regiões, nomeadamente o Golfo de Bengala²⁰¹ e ao Extremo Oriente. À semelhança do que sucedera no arranque dos Descobrimentos, agora eram de novo os particulares que provocavam os novos avanços: mercadores, aventureiros e missionários conseguiram mesmo fixar-se em regiões onde a Coroa fracassara; foram, pois, os grandes animadores desta fase da expansão portuguesa, o que levou Sanjay Subrahmanyam a comparar o Estado da Índia a um cão que era abanado pela sua própria cauda²⁰².

* * *

Ao penetrarem no milenar complexo histórico-geográfico extremo-oriental, os Portugueses foram condicionados, inevitavelmente, no seu modo de actuação e a sua presença na região, seja ao nível político-comercial, seja na dimensão religiosa e cultural ganhou características específicas. Vindos da Índia, onde se tinham imposto no mar à custa de uma superioridade tecnológica que os levou a revolucionar a guerra naval no

¹⁹⁸ Sobre a natureza do Estado da Índia seguimos o estudo de Luís Filipe Thomaz, "A estrutura político-administrativa do Estado da Índia no século XVI", in *De Ceuta a Timor...*, pp. 207-243.

¹⁹⁹ Sobre esta matéria é fundamental o livro, *A viagem de Fernão de Magalhães e a questão das Molucas, actas do II Colóquio Luso-espanhol de História Ultramarina*, Lisboa, 1975. Nesta obra encontramos os elementos fundamentais para entendermos os primórdios da rivalidade luso-espanhola no Pacífico Ocidental, que depois se reacenderia no Japão. Sobre a determinação portuguesa em conservar as Molucas, seguimos especialmente o artigo de Luís Filipe Thomaz, "Maluco e Malaca", publicado inicialmente nas actas atrás citadas, e depois reeditado em *De Ceuta a Timor...*, pp. 537-565.

²⁰⁰ Sobre o interesse de D. João III pela expansão militar do Estado da Índia até ao Guzerate, é particularmente elucidativa a correspondência que o monarca enviou para a Índia em 1526. Cf. AN/TT, NA, nº 825.

²⁰¹ Sobre o estabelecimento dos Portugueses no Golfo de Bengala no século XVI seguimos essencialmente, os estudos de Sanjay Subrahmanyam, *Improvising empire, portuguese trade and settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700*, Delhi, 1990; Maria Ana Marques Guedes, *Interferência e integração dos Portugueses na Birmânia c. 1580-1630*, Lisboa, 1994.

²⁰² Cf. Sanjay Subrahmanyam, "The tale wags the dog: sub-imperialism and the *Estado da Índia*, in *Improvising empire ...*, pp. 137-160.

Índico²⁰³, e onde haviam beneficiado da fragmentação política da orla costeira do oceano, os súbditos de D.Manuel I não conseguiram obter uma base na costa chinesa. Paradoxalmente, na região onde não enfrentava a concorrência comercial e a oposição militar dos Muçulmanos, o Estado Português da Índia foi incapaz de criar um ponto de apoio às suas redes de comércio marítimo. Ao contrário dos demais grandes impérios asiáticos, o chinês controlava uma longa linha de costa, pelo que aí os Portugueses não puderam explorar divisões regionais, pois todo o litoral obedecia em regra às ordens que emanavam da capital; ora, os Portugueses começaram por trazer à China os mesmos produtos da Insulíndia, especialmente a pimenta, que já eram trazidos por outros comerciantes, e mostraram-se arrogantes e detentores de um potencial bélico inquietante, pelo que Pequim ordenou a sua expulsão²⁰⁴.

A hostilidade de Pequim levou a Coroa a desinteressar-se pela região, mas os aventureiros não desistiram e durante um quarto de século (c.1528-1554) frequentaram o litoral chinês em condições precárias, até que ganharam o controlo do comércio sino-nipónico e puseram a sua superioridade militar ao serviço dos interesses dos mandarins de Cantão, ao limparem as imediações da foz do rio das Pérolas das hordas de piratas que a assolavam²⁰⁵. Depois, ao longo da segunda metade quinhentista, os lucros dos

²⁰³ Cf. Jean Aubin, *Quelques remarques sur l'étude de l'Océan Indien au XVIe siècle*, Coimbra, 1972 (série separatas verdes, nº 75); Carlo Cipolla, *Canhões e velas na primeira fase da expansão europeia, 1400-1700*, Lisboa, 1989 (original, Londres, 1965).

²⁰⁴ Sobre o fracasso da primeira tentativa de estabelecimento dos Portugueses na China baseamo-nos no nosso estudo "A Coroa portuguesa e a China (1508-1531) - do sonho manuelino ao realismo joanino" in *Estudos de história do relacionamento luso-chinês, séculos XVI-XIX* (organização e coordenação de Jorge Manuel dos Santos Alves e António Vasconcelos Saldanha), Macau, 1996, pp. 11-84. Para uma visão global das relações luso-chinesas no século XVI, seguimos o trabalho de Rui Loureiro, *A China na cultura portuguesa do século XVI. Notícias, imagens e vivências*, 2 vols., Lisboa, 1994 - dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

²⁰⁵ Sobre o processo de estabelecimento dos Portugueses no Extremo Oriente baseamo-nos essencialmente no nosso estudo *A descoberta da civilização japonesa pelos Portugueses*, Macau, 1995. Para uma boa compreensão de todo o processo são particularmente importantes os seguintes estudos: Jin Guoping e Zhang Zhengchun, "Liampó reexaminado à luz de fontes chinesas", in *Estudos de história do relacionamento luso-chinês, séculos XVI-XIX...* pp. 85-136; Georg Schurhammer S.J., "O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543", in *Orientalia*, Lisboa-Roma, 1963, pp. 485-580; Roderich Ptak, "Sino-japanese maritime trade, circa 1550: merchants, ports and networks", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, Lisboa, 1994, pp. 281-311; K.C. Fok, "The Ming debate on how to accommodate the portuguese and the emergence of the Macao formula", in *RC*, 2ª série, nº 13/14 (*Os mares da Ásia 1500-1800, sociedades locais, Portugueses e expansão europeia* - coord. de Jorge Manuel Flores), Macau, 1991, pp. 328-344; Jorge Manuel Flores, "Os «descobridores» do Japão", in *RC*, 2ª série, nº 17 (*Portugal e o Japão, séculos XVI e XVII, o retrato do encontro* - coord. de João Paulo Oliveira e Costa), Macau, 1993, pp. 5-16; Robert

negócios do Extremo Oriente alimentaram as finanças do Estado da Índia, que retirava assim largos proveitos de uma região onde praticamente não tinha funcionários e para onde não tinha que deslocar nem meios navais nem militares²⁰⁶.

Este modelo de fixação na região adaptava-se, pois, aos condicionalismos regionais em que os Portugueses se moviam e estava adequado aos desafios militares e comerciais que lhes eram levantados pelos seus rivais asiáticos, pelo que funcionou sem problemas de maior durante o século XVI; no final da centúria, porém, tudo se alterou bruscamente.

A chegada dos Holandeses à Insulíndia mostrou, com efeito, a fragilidade do sistema português perante um novo agressor vindo do exterior. Bem informados, os Neerlandeses avançaram para a área onde podiam obter especiarias e onde podiam simultaneamente evitar o grosso da máquina militar dos Portugueses; além disso, instalados no Sueste Asiático podiam interceptar a ligação entre a Índia e o Extremo Oriente e podiam avançar em direcção ao Mar da China sem enfrentar a oposição de grandes armadas de alto bordo. Assim, no início do século XVII, quando D. Luís Cerqueira dirigiu os destinos da Igreja Japonesa, o sistema comercial quinhentista dos Portugueses para o Extremo Oriente estava a ser atacado quase impunemente pelos inimigos da Europa, o que afectou significativamente a missão, pois várias naus do trato sino-nipónico foram interceptadas e os rendimentos da missão muito afectados²⁰⁷. Além disso, como veremos, a presença de Holandeses e depois de Ingleses no Japão teve efeitos desastrosos para a continuidade da presença dos missionários no país do Sol Nascente.

- A especificidade das missões extremo orientais

Usellis, *As origens de Macau*, Macau, 1995; Jorge Manuel Santos Alves, *Diplomacia, guerra e negócio nos primeiros anos de Macau, segundo os comentários de Juan de Escobar (c. 1565)* (no prelo).

²⁰⁶ Encontramos exemplos claros da importância deste comércio no contexto do Estado da Índia em 1580 no Livro das cidades e fortalezas que a coroa de Portugal tem nas partes da Índia e das capitânias e mais cargos que nelas há e da importância delles (ed. de Francisco Paulo Mendes da Luz), Lisboa, 1960, e no estudo de Artur Teodoro de Matos, *O Estado da Índia nos anos de 1581-1588. Estrutura administrativa e económica. Alguns elementos para o seu estudo*, Ponta Delgada, 1982.

²⁰⁷ Sobre esta matéria seguimos os estudos de George Bryan de Souza, *A sobrevivência do império: os Portugueses na China (1630-1754)*, Lisboa, 1991; C.R. Boxer, *The dutch seaborne empire, 1600-1800*, Londres, 1990 (original, 1965); Jonathan I. Israel, *Dutch primacy in world trade, 1585-1740*, Oxford, 1989.

A esta instabilidade acrescentavam-se outros problemas que tornavam o trabalho dos missionários particularmente complexo e difícil.

A disputa pela hegemonia europeia nesta região não era uma luta apenas entre Católicos e Protestantes, mas também uma disputa luso-espanhola, conforme veremos adiante²⁰⁸. O Extremo Oriente era de facto a única região do mundo onde Portugueses e Espanhóis não se entendiam acerca dos limites das áreas de influência estabelecidas pelo Tratado de Tordesilhas, o que desencadeou muitos conflitos e desentendimentos, não só entre os mercadores e os oficiais de Macau e de Manila, mas também entre os religiosos, sobretudo entre Jesuítas e Mendicantes, mas também entre jesuítas portugueses e jesuítas espanhóis²⁰⁹.

As querelas entre missionários, fossem da mesma ordem, fossem de ordens diferentes não eram um exclusivo do Extremo Oriente, mas aqui ganhavam uma maior dimensão: a ausência de instituições de poder civil, sobretudo no Japão, aliada ao facto de aí Jesuítas e Mendicantes não estarem ligados à mesma autoridade eclesiástica, fez com que as questões se intensificassem, pois o vazio de um poder coercivo²¹⁰ 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.

A morosidade das comunicações, que também permitiu a realização de experiências ousadas no campo missionológico, levantava problemas a nível disciplinar, pois em nenhuma outra região os superiores estavam tão entregues a si próprios, o que no caso

²⁰⁸ Cf. capítulos nº 5 e nº 15.

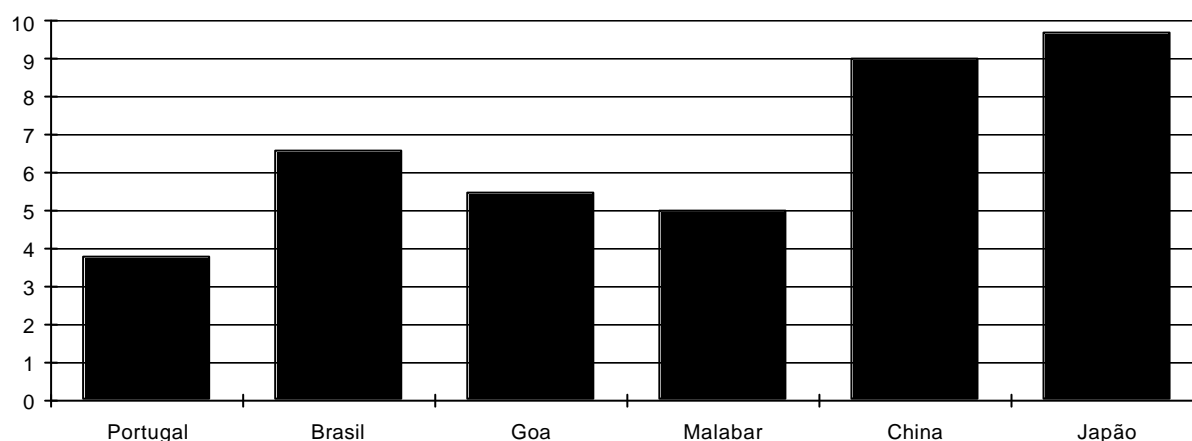
²⁰⁹ Esta dimensão nacionalista do conflito entre Jesuítas e Mendicantes no país do Sol Nascente foi salientada por vários autores, nomeadamente Charles Boxer e Joseph Jennes (cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 156; Joseph Jennes, *History of the catholic church in Japan ...*, p. 80). Recentemente, Andrew Ross contestou esta interpretação (cf. *A vision betrayed, The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, Edimburgo, 1994, p. 74), mas trata-se, em nosso entender, de um dos vários erros em que enferma o seu trabalho.

²¹⁰ A autoridade sobre os ocidentais estantes no Japão cabia *de jure* ao capitão da nau do trato, ou ao bispo na sua ausência, mas, em regra, os espanhóis não acatavam as suas ordens. Voltaremos a este problema ao analisarmos a acção de D.Luís Cerqueira.

dos Jesuítas ainda era agravado pelo facto de a missão do Japão ser relativamente numerosa²¹¹, o que possibilitava a existência de mais questões pessoais e a inexistência de unanimidade em torno da política adoptada oficialmente pela missão²¹². Além disso, os superiores detinham aí o cargo por muito mais tempo do que era a norma da Companhia e, no início do século XVII, durante quase dez anos, não houve aí um visitador que servisse de contrapeso ao vice-provincial²¹³.

GRÁFICO Nº 2²¹⁴

TEMPO MÉDIO DE GOVERNO DAS MISSÕES DA ASSISTÊNCIA DE PORTUGAL (1546-1617)



O gráfico nº 2 mostra-nos precisamente um dos aspectos em que se nota a especificidade das missões jesuíticas do Extremo Oriente, neste caso no âmbito das

²¹¹ No final do século XVI, tanto as missões jesuíticas da América, como as do Brasil e da Índia tinham mais religiosos que a do Japão, mas nem estavam tão isoladas, nem prosseguiam uma actividade tão marcada por métodos inovadores como a nipónica, pelo que as tensões internas eram naturalmente *menores* e mais controláveis. Se compararmos o caso japonês com as missões mais próximas, a da China e a das Filipinas, notamos que nestas os efectivos eram bem menores.

²¹² Note-se que esta é uma questão particularmente sensível, pois estamos a falar de uma missão onde várias normas de conduta diferiam das práticas habituais da Igreja e da própria Companhia de Jesus.

²¹³ A vice-província do Japão foi elevada à categoria de província em 1611. Desde o falecimento de Valignano em Janeiro de 1606, até à chegada do visitador Francisco Vieira, no Verão de 1616, os jesuítas do Extremo Oriente só tiveram visitador em 1611-1612, desde que Francisco Pasio recebeu a nomeação para o cargo, e entregou a província a Valentim Carvalho, até que faleceu.

²¹⁴ Fonte: Dauril Alden, *The making of an enterprise, the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540-1750*, Stanford, 1996, p. 244. As médias obtidas pelo autor referem-se aos seguintes períodos: Portugal: 1546-1615; Brasil: 1549-1615; Goa: 1542-1615; Malabar: 1605-1617; China: 1583-1610; Japão: 1549-1617.

províncias da assistência de Portugal²¹⁵. Como se vê, o tempo médio de governo, quer da missão nipónica, quer da chinesa, é substancialmente superior ao das restantes regiões, correspondendo mesmo ao dobro do tempo relativamente à província de Portugal.

Importa referir, contudo, que este gráfico mostra-nos os tempos médios, pelo que no caso japonês inclui os governos de Francisco de Xavier (1549-1551) e de Valentim Carvalho (1611-1617). No entanto, se excluirmos estes dois religiosos, vemos que no espaço de 60 anos (1551-1611) apenas cinco padres chefiaram a missão do Sol Nascente: Cosme de Torres (1551-1570)²¹⁶, Francisco Cabral (1570-1581), Gaspar Coelho (1581-1590), Pedro Gomes (1590-1600) e Francisco Pasio (1600-1611). Assim, neste período a média do tempo de governo sobe para 12 anos por superior. A China não escapa a esta capacidade do complexo histórico-geográfico extremo-oriental em distorcer os modelos de comportamento e os processos históricos que aí chegam vindos do exterior, pois o primeiro religioso que dirigiu a missão vivendo permanentemente no interior do Celeste Império foi Mateus Ricci²¹⁷, que a governou durante 13 anos consecutivos (1597-1610)²¹⁸.

²¹⁵ Portugal dava *assistência* às províncias ultramarinas na área do seu império, enquanto que a Espanha fazia o mesmo relativamente às do seu. Sobre a assistência de Portugal, é fundamental o estudo de Dauril Alden citado na nota anterior.

²¹⁶ Com 19 anos de governo da missão, Cosme de Torres teve o mandato mais longo, facto para que contribuiu significativamente a distância, pois em 1565 foi enviado um primeiro substituto, o padre Pedro Ramirez, que, todavia, faleceu na viagem entre a Índia e o Japão. Cf. Léon Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon*, Paris, 1993, p. 564.

²¹⁷ Mateus Ricci (1552-1610). Nascido em Macerata, entrou para a Companhia, em Roma, a 16 de Agosto de 1571. Embarcou para a Índia na nau *São Luís*, a 24 de Março de 1578; aí, foi ordenado sacerdote, em Cochim, a 25 de Julho de 1580, e chegou a Macau a 7 de Agosto de 1582. Entrou em Cantão pela primeira vez a 10 de Setembro de 1583 e nesse mesmo ano fundou a primeira residência no interior do Celeste Império. Foi o criador do método de acomodação à sociedade chinesa que passava, essencialmente, pela identificação dos missionários com os membros do mandarinato e pela adopção de conceitos chineses, ligados à concepção confuciana do poder imperial e das cerimónias de estado, para exprimir algumas das ideias básicas do Cristianismo; o método evangelizador, propriamente dito, era acompanhado por uma acção científica junto da corte, em que os religiosos demonstraram as grandes capacidades das ciências europeias, sobretudo no campo da Matemática, o que levaria, mais tarde, à nomeação de alguns jesuítas para o cargo de presidente do Tribunal de Astronomia. Foi o superior da missão jesuítica da China desde Agosto de 1597 até à sua morte, em Pequim, a 11 de Maio de 1610. Tornara-se, entretanto, professo de 4 votos, a 1 de Janeiro de 1596. Figura central da acção da Companhia de Jesus na China, a bibliografia sobre a sua vida e a sua obra é vasta. Seguimos basicamente o estudo de Jonhatan Spence, *Le palais de mémoire de Matteo Ricci*, Paris, 1986. Para os dados biográficos vide RJC, pp. 219-220.

²¹⁸ A missão começou por ser dirigida, a partir de Macau, por Francisco Cabral (1582-1585) e por Duarte de Sande (1585-1597). Cf. RJC, p. 317.

Além da duração do mandato dos superiores, encontramos outros elementos que nos mostram que as missões extremo-orientais diferiam significativamente do modelo habitual das províncias jesuíticas

É o caso da composição interna das missões. Em regra, o clero nativo era inexistente e os nacionais da província da Assistência eram largamente majoritários. No Japão, porém, no início do século XVII, cerca de metade dos religiosos eram nativos e os portugueses representavam apenas cerca de 25% do conjunto; também na China os portugueses representavam uma percentagem bem mais baixa do que era habitual. A comparação entre a composição de várias outras missões jesuíticas na América, na Ásia e em África com as do Japão e da China, que resumimos no quadro nº 2, parece-nos elucidativa.

Veja-se, por exemplo, que no Brasil, em 1568, estavam 61 jesuítas, dos quais 58 eram portugueses (incluindo um mestiço²¹⁹ e pelo menos três castiços²²⁰) e os outros três espanhóis²²¹. Os Portugueses constituíam, assim, 94,9% do total, enquanto os demais europeus correspondiam a 5,1%. Neste ano a missão japonesa tinha apenas 15 religiosos²²², mas a sua distribuição por nacionalidades mostra diferenças consideráveis: oito portugueses, três japoneses, um espanhol, dois italianos e um indiano, ou seja os portugueses representavam 53,3%, os restantes europeus 20% e os asiáticos 26,7%.

Avançando no tempo, notamos que, em 1585, a província da Nova Espanha, que abarcava, *grosso modo*, os territórios da América do Norte e Central subordinados à Coroa espanhola, e ainda as Filipinas, contava com 240 espanhóis (entre os quais 36

²¹⁹ Sejam luso-americanos ou luso-asiáticos, consideramos sempre os mestiços como portugueses. Tratava-se neste caso do irmão Bartolomeu Gonçalves, então noviço, que era filho de pai português e de mãe índia e que nascera por volta de 1549 na capitania de São Vicente. Mais tarde ouviria o curso de Artes no colégio da Baía e faleceu aí a 8 de Março de 1576. Cf. MB, III, p. 353 e MB IV, p. 478.

²²⁰ Filhos de pai e de mãe europeus, mas nascidos no Ultramar, os castiços eram distinguidos em regra dos religiosos que haviam nascido na Europa. Neste estudo notamos essa especificidade nos casos das missões americanas e da Índia, porque essa distinção também era feita na documentação, mas não o fazemos no caso da missão nipónica pela mesma razão. No caso da missão brasileira em 1568, estamos a referir aos irmãos Jorge Velho, Diogo Fernandes e Diogo Nunes. O número de castiços podia ser superior, pois dentre os 58 portugueses há nove que foram admitidos no Brasil, e de que não conhecemos o local de nascimento.

²²¹ Cf. MB, IV, pp. 475-482.

²²² No que respeita aos números da missão japonesa baseamo-nos na nossa própria contagem, que apresentamos no capítulo nº 17.

crioulos²²³), a que se acrescentavam três italianos e um português²²⁴. Este é o caso mais desproporcionado que conhecemos, pois os nativos do país da assistência atingem os 98,4% e os outros europeus representam apenas 1,6%; nos anos seguintes, esta desproporção atenuou-se ligeiramente.

Entretanto, no ano anterior, na província da Índia, à excepção do Japão, estavam 265 jesuítas; destes 20 eram espanhóis, 21 italianos, sete belgas e dois ingleses, a que se acrescentavam 214 portugueses (incluindo 33 castiços) e um indiano²²⁵. No mesmo ano, no Japão estavam 89 religiosos: 42 portugueses, 28 japoneses, 10 espanhóis e 9 italianos. Assim, enquanto os portugueses constituíam 80,7% dos religiosos fora do país do Sol Nascente, aí representavam apenas 47,1%, e os nativos, praticamente inexistentes fora da vice-província nipónica, aí já constituíam 31,4% do grupo. Neste caso os demais europeus têm percentagens semelhantes (18,8% fora e 21,3% dentro do Japão), mas mesmo assim podemos observar que cerca de um terço de espanhóis e italianos estavam concentrados nas missões do Extremo Oriente. Devemos procurar a explicação para este facto em Goa e na política dos dirigentes da província da Índia aí instalados. Com efeito, estes responsáveis procuravam conservar na zona do Índico os melhores religiosos portugueses, afastando ao mesmo tempo muitos dos estrangeiros para o periférico Extremo Oriente²²⁶. Disto se queixava, por exemplo, Alexandre Valignano num memorando que enviou para Roma no final de 1592, quando fazia em Macau o rescaldo da sua segunda visita ao Japão (1590-1592):

"Deve prover V.P. o Japão com alguns sujeitos letrados, virtuosos, prudentes e de esperança que possam ajudar no governo, especialmente um par de padres portugueses, dos quais, em verdade, está Japão muito necessitado, porque não os querem enviar da Índia pelas necessidades que lá têm. E parece cousa fora de razão que todo o governo de Japão, que é empresa tão grande, careça de algumas pessoas letradas eminentes portuguesas, porque ainda que todos os europeus sejam estrangeiros no Japão, é razão

²²³ Expressão usada, em regra, na América Espanhola para designar os nascidos em continente americano, mas filhos de pai e mãe europeus.

²²⁴ Cf. MM, II, pp. 743-759.

²²⁵ Cf. DI, XIII, pp. 599-658.

²²⁶ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete*, Lisboa, 1994, pp. 127-128.

que se tenha muita conta com os portugueses de quem é esta província e de cujo comércio se sustenta Japão. [...]" ²²⁷

Conforme veremos adiante, o próprio D. Luís Cerqueira sentiu este problema, pois aquando da sua passagem por Goa (1594-1595) foi-lhe sugerido que interrompesse a viagem e que ficasse por uns tempos a ensinar no colégio de Goa²²⁸.

O maior peso de italianos e de espanhóis no Extremo Oriente perdurou até finais do século XVI, como se vê, por exemplo, com os números de 1594, quando estavam na Índia, fora da vice-província do Japão, 310 religiosos. Destes, 266 eram portugueses (229 reinóis e 37 castiços), 20 espanhóis, 14 italianos, cinco belgas, dois ingleses, dois indianos e um libanês²²⁹. Quer isto dizer que os portugueses constituíam agora 85,8% do grupo. Os nativos, por sua vez representavam apenas 0,6%, e os outros europeus correspondiam a 13,6% da totalidade. No mesmo ano, no Japão, encontravam-se 124 religiosos, 35 portugueses, 13 espanhóis, 11 italianos e 65 japoneses. Neste caso os portugueses constituíam 28,3% do grupo, os nativos 52,4%, e os restantes europeus 19,3%. Para a mesma altura, notamos que a província do Perú²³⁰, a 14 de Março de 1595, contava 242 membros, e dos 226 que conseguimos definir o respectivo local de nascimento, 201 eram espanhóis (dos quais 34 castiços), a que se juntavam 12 portugueses, 11 italianos, um alemão e um francês²³¹. Quer isto dizer que 88,9% dos religiosos eram espanhóis e os restantes 11,1% oriundos de outros países europeus. Os números da província mexicana são semelhantes: em Fevereiro de 1596, trabalhavam nas suas missões 259 espanhóis (dos quais pelo menos 55 haviam nascido na América), 11 italianos, sete portugueses, dois franceses, um dinamarquês, um belga e um cretense²³², ou seja, 91,8% dos religiosos eram espanhóis enquanto os demais europeus constituíam 8,2%.

²²⁷ DI, XVIII, p. 14.

²²⁸ Vide o capítulo nº 7.

²²⁹ Cf. DI, XVI, pp. 927-989.

²³⁰ Esta província abarcava, *grosso modo*, o Panamá, os territórios setentrionais do sub-continente sul-americano e toda a região dos Andes.

²³¹ Cf. MP, V, pp. 752-788.

²³² Cf. MM, V, pp. 524-558.

Avançando para o período em que D. Luís Cerqueira governou a diocese nipónica, e voltando a estabelecer a comparação com o que se passava na América, analisemos o catálogo da província da Nova Espanha de 9 de Fevereiro de 1600²³³, e o da província do Perú de 15 de Março de 1601²³⁴: no caso mexicano contavam-se agora 288 espanhóis (incluindo 82 castiços²³⁵), que correspondiam a 92,9%, a que se juntavam nove portugueses, oito italianos, dois franceses, um belga, um dinamarquês e um cretense, que representavam 7,1% do grupo; no caso do Perú, dos 233 religiosos contabilizados 206 eram espanhóis (entre os quais 30 castiços); a estes acrescentavam-se 13 portugueses, 11 italianos, dois franceses e um belga. Quer isto dizer que o país da assistência fornecera 88,4% dos religiosos, e os outros países europeus haviam contribuído com 11,6%. Entretanto, no final de 1600, estavam no Japão 120 religiosos: 39 portugueses, 55 japoneses, 14 espanhóis e 12 italianos, ou seja os nativos representavam pouco menos de metade do efectivo (45,8%), os portugueses quase um terço (32,6%) e os outros europeus pouco mais de um quinto (21,6%).

No que toca à outra grande missão extremo oriental, a da China, verificava-se o mesmo fenómeno, mas ainda com mais intensidade: em 1603, por exemplo, o primeiro ano em que o número de religiosos excede a dezena, estavam no interior do Império do Meio cinco portugueses, três italianos, quatro chineses e um espanhol, ou seja os portugueses constituíam 38,4% do grupo, e os nativos e os demais europeus 30,7% cada um²³⁶. Passados dez anos, quando o número de missionários ultrapassou pela primeira vez a vintena, contavam-se sete portugueses, seis italianos, seis chineses, um espanhol,

²³³ Cf. MM, VII, pp. 22-52.

²³⁴ Cf. MP, VII, pp. 233-262. Nesta edição não foram incluídos os dados referentes aos colégios de Quito e do Chile, e à missão de Tucumán, pelo que só conhecemos a nacionalidade de 233 religiosos, quando nesta altura a missão peruana contava com 282. Parece-nos, contudo, que os elementos disponíveis permitem uma análise comparativa, pois as percentagens relativamente à totalidade não podem ser muito diferentes das que obtemos com estes números parciais.

²³⁵ A província mexicana é a que mostra desde cedo um maior número de castiços entre os seus religiosos, o que resulta, certamente, de ser de todas as áreas dos impérios ibéricos, aquela em que estava instalada uma maior e mais bem organizada sociedade colonial.

²³⁶ Conforme se pode ver pelo quadro nº 3, em que analisamos a evolução anual do número de jesuítas que trabalhavam no interior do Celeste Império, antes de 1603 os portugueses eram um grupo minoritário, pois embora o número total de religiosos até então oscilasse entre um e oito, nunca estiveram aí mais que dois portugueses, exceptuando algum visitante que efectuasse pequenas estadias no interior da China.

um japonês e um belga, ou seja os restantes europeus eram os mais numerosos (36,6%), enquanto portugueses e asiáticos representavam 31,8% cada.

Finalmente, parece-nos interessante acrescentar ainda que, se olharmos para os membros da Companhia que fundaram a missão de Cabo Verde, na primeira década seiscentista, notamos que dos doze religiosos que partiram para essa região africana entre 1604 e 1609, onze eram portugueses e apenas um, o padre João Nigris, era oriundo da diocese de Pult, na actual Albânia²³⁷.

Vemos, assim, que a situação dos jesuítas portugueses no Extremo Oriente era assaz peculiar. Tal fenómeno fez com que, no seu quotidiano, estes religiosos se debatessem frequentemente com pequenos problemas em que pesavam as rivalidades nacionais, para lá do grande problema de fundo da formação do clero nativo, pois esta política recebeu sempre forte oposição mesmo entre os padres da Companhia estantes no arquipélago nipónico, como veremos adiante.

Aí também surgiram cedo inovações quer no domínio do método missionário, quer no que toca à obtenção de recursos financeiros; num caso e noutro, os Jesuítas andavam nos limites do aceitável aos olhos dos europeus, que ignoravam a especificidade das missões extremo orientais, e por vezes ultrapassavam mesmo esses limites.

Desprotegidos e desapoiados, trabalhando num ambiente estranho, muitas vezes politicamente hostil e sem terem muitas vezes quem arbitrasse os seus inevitáveis conflitos pessoais, os missionários do Extremo Oriente viviam, pois, em condições particularmente difíceis. Estamos, assim, a analisar a história de um grupo de religiosos que viveram uma experiência extraordinária, mas para muitos dramática, pelas dúvidas que as civilizações locais suscitavam, que o isolamento em que viviam fazia crescer, e que a quase permanente falta das rendas que lhes eram devidas tornava mais penosa.

* * *

As características gerais que acabámos de delinear para o Extremo Oriente eram ainda mais expressivas no Japão: era aí que existia a maior cristandade e a missão mais numerosa e foi aí que se deu o primeiro grande choque luso-espanhol; além disso, no

²³⁷ Cf. Nuno da Silva Gonçalves S.J., *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa, 1996, pp. 115-154.

país do Sol Nascente não existia sequer um núcleo urbano de matriz portuguesa, pois o quotidiano em Nagasaki, ainda que correspondesse em muitos aspectos ao de uma cidade ocidentalizada, não era comparável com o de Macau; finalmente, a religião cristã no Japão enfrentou desde cedo a hostilidade persistente dos governantes do império.

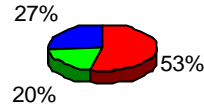
QUADRO Nº 2

AS MISSÕES JESUÍTICAS E A ESPECIFICIDADE EXTREMO ORIENTAL

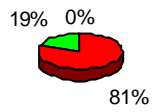
Brasil-1568



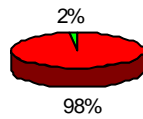
Japão-1568



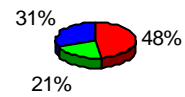
Índia-1584



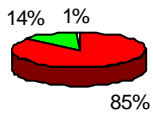
México - 1585



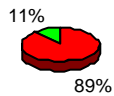
Japão-1584



India-1594



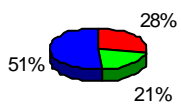
Perú-1595



México-1596



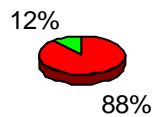
Japão-1594



Cabo Verde-
1604-1609



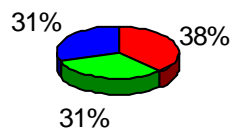
Perú- 1601



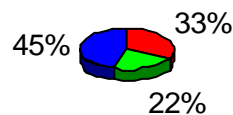
México-
1600



China-1603



Japão-1600



QUADRO Nº 3

JESUÍTAS NA CHINA (1582-1620)²³⁸

ANO	TOTAL	PORT.	ITAL.	CHIN.	ESPA.	JAP.	BELG.	CROA.	BOÊM.
1582	2		2						
1586	2		2						
1584	2		2						
1585	4	2	2						
1586	3	1	2						
1587	2		2						
1588	1		1						
1589	1		1						
1590	2	1	1						
1591	5	1	2	2					
1592	4		2	2					
1593	3		1	2					
1594	4		2	2					
1595	5	1	2	2					
1596	6	2	2	2					
1597	7	2	3	2					
1598	7	2	3	2					
1599	8	2	3	2	1				
1600	8	2	3	2	1				
1601	8	2	3	2	1				
1602	8	2	3	2	1				
1603	13	5	3	4	1				
1604	13	5	3	4	1				
1605	17	7	4	5	1				
1606	18	7	6	4	1				
1607	17	6	6	4	1				
1608	19	5	6	6	1	1			
1609	17	4	5	6	1	1			
1610	19	4	5	7	1	1	1		
1611	19	5	5	6	1	1	1		
1612	19	5	5	6	1	1	1		
1613	22	7	6	6	1	1	1		
1614	21	6	6	6	1	1	1		
1615	20	5	6	6	1	1	1		
1616	17	3	5	6	1	1	1		
1617	14	3	4	6			1		
1618	14	3	4	6			1		
1619	17	4	4	7			1		1
1620	18	4	4	7 ²³⁹			1	1	1

Fontes: RJC, pp. 3-304; IHSIJ, pp. 389-398.

²³⁸ Os números aqui apresentados referem-se à situação da missão no final de cada ano.

²³⁹ Neste ano foi admitido mais um irmão chinês que faleceu, contudo, antes do fim do ano.

II – O CRISTIANISMO NO JAPÃO QUINHENTISTA

Fenómeno multi-facetado, enquadrado numa dinâmica comercial de sucesso, num processo político local conturbado e em rápida mutação, e numa interacção cultural intensa, a propagação do Cristianismo no Japão ganhou desde cedo características muito especiais que a distinguem nitidamente das demais missões ultramarinas desta centúria. A sua localização numa região assaz distante dos centros coordenadores da Igreja e do Império Português acentuaram essa especificidade; além disso, o legado das civilizações extremo-orientais constituiu um desafio novo para os missionários a que estes deram respostas inovadoras quer do ponto de vista material quer do missionológico; finalmente, a rivalidade luso-espanhola, alimentada pelas dúvidas quanto à delimitação do anti-meridiano de Tordesilhas e agravada pela subida de Filipe II de Espanha¹ ao trono de Portugal, em 1580, facto que não eliminou as divisões administrativas entre os dois impérios ibéricos e que acentuou a rivalidade entre Portugueses e Castelhanos no Pacífico Ocidental, criou uma série de condicionalismos muito próprios que também não encontramos noutras partes do mundo.

A própria história local contribuiu decisivamente para que a missão nipónica ganhasse características especiais. Semi-isolados do resto do mundo e mergulhados numa longa guerra civil (1467-1590)², os Japoneses receberam com interesse os *nanban*, os *bárbaros do Sul*. A propagação do Cristianismo que se seguiu foi, pois, acompanhada por trocas comerciais importantes e por uma interacção cultural intensa

¹ Filipe II (1527-1598) governou o reino de Nápoles desde 1554, os Países Baixos a partir de 1555, a Espanha desde 1556; candidato ao trono lusitano na sequência da crise dinástica que se seguiu à morte de D. Sebastião, em 1578, para ser reconhecido como rei de Portugal invadiu o país em 1580 e fez aclamar a sua realeza nas cortes de Tomar de 1581. Neste trabalho designamos os monarcas da dinastia filipina pela contagem por que são conhecidos internacionalmente. Sobre este monarca seguimos, além de HE, a biografia de Ivan Cloulas, *Philippe II*, Paris, 1992, e o estudo de Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, 2 vols., Lisboa, 1983-1984. No que respeita á sua política geral relativamente ao Estado da Índia, baseamo-nos no que escrevemos no livro que publicámos com Victor Luís Gaspar Rodrigues, sob a direcção de Luís Filipe Thomaz, "La India portuguesa y la estrategia mundial de Felipe II", in *El plan del rey Juan...*, pp. 321-327.

² A pacificação do Japão só se concluiu mais tarde, com a consolidação definitiva do xogunato dos Tokugawa em 1615. A partir de 1590, porém, as lutas que se travaram já tinham como objectivo o controlo do governo central e o vencedor ficou sempre com o governo de todo o império, o que não sucedeu até 1590. Sobre este período, além da bibliografia geral sobre história do Japão, seguimos especialmente as obras *Japan before Tokugawa, political consolidation and economic growth, 1500 to 1650* (ed. John Whitney Hall, Nagahara Keiji e Kozo Yamamura), Princeton, 1981; *Warlords, artists & commoners: Japan in the sixteenth century* (ed. George Elison e Bardwell L. Smith), Honolulu, 1981.

que marcaram significativamente o curso da história nipónica. Talvez seja excessivo falar de um *século cristão* na história japonesa, mas é seguro que podemos referir o período que medeou entre o meado de Quinhentos e o de Seiscentos como o *século nanban* - os anos em que o Império do Sol Nascente passou da *sengoku jidai*, a época do país em guerra, para a *taihei*, a grande paz³, ao mesmo tempo que a civilização nipónica recebia o maior impacto cultural e tecnológico vindo do exterior, desde que se sinizara, havia oito séculos⁴.

Assim, como poderemos ver nas linhas que se seguem, a cristandade que foi confiada a D.Luís Cerqueira não era uma comunidade típica, semelhante a muitas outras que se desenvolviam então na Índia e na América, e em menor escala em África - era, de facto, um caso único no contexto da Igreja quinhentista⁵.

3. UMA CRISTANDADE ESPECIAL

- Uma missão conhecida e prestigiada

Desde a sua descoberta, o Japão e os Japoneses provocaram um grande entusiasmo entre os Portugueses; depois da rivalidade comercial com os Muçulmanos no Índico, só resolvida pela força das armas, e numa altura em que os Chineses continuavam a recusar o estabelecimento de relações estáveis, o arquipélago nipónico encantou, pois mostrou-se simultaneamente um país com extraordinárias potencialidades para o comércio e com uma civilização aberta aos recém-chegados⁶.

³ O elemento decisivo para a rápida conclusão da guerra civil nipónica foi a introdução da espingarda pelos Portugueses, pelo que estes estão intimamente associados ao curso da história japonesa na segunda metade do século XVI . Cf. Geoffrey Parker, *The military revolution ...*, pp. 140-142.

⁴ Seguindo os ensinamentos de Engelbert Jorissen, entendemos que a cristianização do Japão foi, com efeito, um dos aspectos das relações luso-nipónicas, pelo que, ao procurarmos uma expressão que melhor sintetize todo este processo histórico, mais do que a religião importa realçar os homens: os *nanbanjin*, que além do Cristianismo, transmitiram aos Nipónicos um vasto conjunto de outros valores e conhecimentos, que, ao contrário do Evangelho, foram bem aceites e absorvidos pela sua civilização.

⁵ Vários autores corroboram esta ideia; o historiador agostinho Arnulf Hartmann, por exemplo, considera: "The christian missions of the 16th century have produced their most impressive results in Japan" in "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, p. 802. Dauril Alden, por sua vez, refere-se à missão nipónica como a mais ilustre dos Jesuítas fora da Europa. Cf. Dauril Alden, *The making of an enterprise, the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540-1750 ...*, p. 130.

⁶ Cf. Charles Boxer, *The christian century in Japan ...*, pp. 28-40; e o nosso estudo *A descoberta da civilização japonesa pelos Portugueses*, Macau-Lisboa, 1995, pp. 183-216.

Os primeiros textos escritos por Ocidentais sobre o país do Sol Nascente reflectem precisamente esse estado de espírito⁷. Em Goa, a presença de Anjirô em 1548-49, a sua conversão ao Cristianismo e o entusiasmo de Francisco de Xavier⁸ criaram um ambiente muito favorável.

Desiludido com as condições de trabalho na Índia e com as dificuldades em converter muçulmanos⁹ e hindus¹⁰, Xavier, ao partir para o Japão admitia transferir a Companhia para o Extremo Oriente¹¹. No final de 1551, o padre Gaspar Barzeo¹² manifestava ainda a esperança de que se operassem milhares de conversões tanto no Celeste Império como no país do Sol Nascente¹³. Vemos, assim, que no momento em que a missionaçãõ ganhava uma nova dinâmica, perduravam concepções

⁷ Provavelmente no segundo semestre de 1548, o governador do Estado da Índia, Garcia de Sá (1548-1549), reuniu uma série de textos que formam hoje o *Livro que trata das cousas da Índia e do Japão*, que Adelino de Almeida Calado publicou no *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1957, nº 24, pp. 1-138, e que contém três capítulos dedicados ao Japão, um da autoria de Jorge Álvares, um mercador do Mar da China, companheiro de aventuras de Fernão Mendes Pinto, e os outros saídos da pena de dois jesuítas, Francisco de Xavier e Nicolau Lancilloto (?-1558). O texto de Jorge Álvares foi reeditado recentemente por Juan Ruiz-de-Medina S.J. (cf. DJ, I, pp. 1-24) e é o mais importante, na medida em que resulta de uma observação directa do país e dos seus habitantes; para lá das observações atentas a aspectos geográficos e civilizacionais, ressalta o retrato que o aventureiro fez dos homens e das mulheres do país, em que se destaca a admiração pelo código de honra da classe militar nipónica, que levava mesmo Lancilloto a salientar a semelhança dos costumes de Portugueses e Japoneses. Cf. DI, I, p. 443.

⁸ Sobre o estado de espírito do fundador da missão nipónica antes da sua partida da Índia para o Japão, são elucidativas as cartas que escreveu nessa altura (cf. DJ, I, pp. 24-36). A notícia da conversão de Anjirô chegou rapidamente à Europa, e por várias vias, pois a 13 de Outubro de 1548, Tomé Lobo informava o Rei que numa carta que escrevera ao Conde do Vimioso relatava "a maneira como este japão de sua terra veio". DHMPPO-Ind, IV, p. 70.

⁹ Os Jesuítas instalaram-se em Ormuz, em 1549, mas a residência passou a estar ocupada intermitentemente a partir de 1555, e em 1560 instalaram-se nela frades dominicanos (cf. DI, V, pp. 5* e 197-201). Os padres da Companhia ainda regressaram àquela praça em 1562 (cf. DI, V, p. 615), mas abandonaram-na definitivamente em 1568 (cf. DI, VII, p. 5*). Como é salientado por Luís Filipe Thomaz, o pragmatismo dos Jesuítas levou-os a desinteressarem-se do mundo muçulmano. Cf. "Descobrimientos e Evangelizaçãõ...", p. 123.

¹⁰ No século XVI, as conversões de hindus, em regra, só sucederam por decisão de uma casta, como foi o caso dos Paravas, ou por doutrinação dos habitantes de zonas conquistadas, como sucedeu em Goa, e depois nos territórios vizinhos de Bardez e de Salsete. No entanto, a evangelizaçãõ entre hindus, capaz de converter indivíduos por opçãõ livre de cada um, só se concretizou no século XVII, sob o impulso do jesuítas Roberto de Nobili (1577-1656). Cf. Vicent Cronin, *A pearl to India, the life of Roberto de Nobili*, Nova York, 1959.

¹¹ A 20 de Junho de 1549, Xavier escrevia aos seus companheiros em Goa: "Estai prestes todos, porque se achar disposiçãõ em Japão donde possais fazer mais fruto que na Índia, logo vos escreverei a todos". DI, II, pp. 202-203.

¹² Gaspar Barzeo (1515-1553), nasceu na Flandres, em 1515, e estudou em Lovaina. Depois de uma experiênciã monástica num convento beneditino, ingressou na Companhia, em Coimbra, a 20 de Abril de 1546. Partiu para o Oriente em 1548 e aí trabalhou nas praças de Chale, Goa e Ormuz. Exerceu o cargo de vice-provincial desde Abril de 1552, até à sua morte, a 13 de Outubro de 1553. Cf. DI, I, pp. 49*-51*.

¹³ A 20 de Dezembro de 1551, Barzeo informava que tinha sido chamado por Xavier para partir para o Japão e manifestava a esperanças de que em breve se havia de converter "parte da China" (cf. DI, II, pp. 268-273). Por a mesma altura, este sacerdote comunicava a Inácio de Loyola: "Estamos este ano esperando por grandes novas do padre mestre Francisco, scilicet, de duas uma, ou Japão convertido ou os nossos padres e irmãos coroados de martírios". (cf. DI, II, p. 257).

exageradamente otimistas, comparáveis às que notámos para a centúria quatrocentista e para os primeiros anos de Quinhentos.

A passagem do *Apóstolo da Índia* pelo Japão não foi acompanhada de conversões tão numerosas quanto o desejado, mas não fez esmorecer o entusiasmo inicial, como se pode ver, por exemplo, pela carta escrita por Xavier, em Cochim, a 29 de Janeiro de 1552, em que este relata a sua viagem e salienta a disposição para a conversão que encontrara no arquipélago nipónico¹⁴. Além de notícias otimistas, o jesuíta trouxe consigo um embaixador do dáimio de Bungo, então o mais poderoso senhor feudal da ilha de Kyûshû. Era a primeira embaixada que chegava a Goa vinda do Extremo Oriente, e o seu chefe recebeu solenemente o baptismo no colégio da Companhia, tendo por padrinho o vice-rei da Índia, D.Afonso de Noronha (1550-1554)¹⁵. Esta conversão contribuiu certamente para acentuar as expectativas otimistas dos Portugueses relativamente aos Nipónicos, pois estreitavam-se as relações diplomáticas e a Fé cristã parecia comunicar-se a altos dignatários do país recém-descoberto¹⁶. A presença de um embaixador de Bungo em Goa, impressionou também a corte em Portugal; pouco depois, aquando do falecimento de D.João III, a viúva, D.Catarina, apressou-se a comunicá-lo ao dáimio de Bungo, ao mesmo tempo que renovava em nome do novo rei, D.Sebastião (r.1557-1578), as relações de amizade entre a Coroa lusa e a casa de Bungo¹⁷.

Particularmente ilustrativo deste ambiente otimista são os relatos referentes à preparação da viagem do padre Melchior Nunes Barreto, que partiu para o Japão em 1554, levando consigo o célebre Fernão Mendes Pinto, recém-entrado na Companhia, que ia também como embaixador do Vice-rei. O irmão Aires Brandão¹⁸, vai ao ponto de afirmar que quando Nunes Barreto foi comunicar a D.Afonso de Noronha a sua

¹⁴ Cf. DJ, I, pp. 290-317.

¹⁵ Este japonês tomou então o nome de Lourenço Pereira (cf. DI, II, pp. 511-512). Sobre este embaixador de Bungo, que em 1586 ainda vivia na corte dos Ôtomo, veja-se Georg Schurhammer S.J. *Francis Xavier, his life, his times*, 4 vols., Roma, 1985-1987, vol. IV, pp. 296, 318-319.

¹⁶ Além disso, outros quatro japoneses que haviam desembarcado em Malaca, em 1550, também se haviam convertido e recebido o baptismo, antes de regressarem à sua terra natal. Cf. DHMPPO-Ins, II, p. 8.

¹⁷ Cf. *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, que andão nos reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da Índia e Europa, desde o anno de 1549 ate o de 66*, Coimbra, 1570, fl. cx-cxi.

¹⁸ Aires Brandão (c.1529-1563) entrou para a Companhia em Goa, em 1552. Foi ordenado sacerdote em 1557. Em 1558 foi nomeado reitor de Ormuz. Regressou a Goa em 1560, e nos anos seguintes trabalhou em Damão, Baçaim e Goa, tendo falecido em Cochim, em 1563. Cf. DJ, I, p. 33*.

partida para o Extremo Oriente, o encontrou a ler uma carta "del-rei de Japão"¹⁹, procurando, assim, retratar o forte interesse que o arquipélago japonês suscitava então entre os Portugueses.

Por volta de 1554-1556, a principal característica que os Jesuítas assinalavam ao povo nipónico, repetindo uma ideia expressa antes por Francisco de Xavier, era o seu carácter assaz racional, imagem que nos é transmitida, por exemplo, por Melchior Nunes Barreto, em carta de Maio de 1554²⁰, Fernão Mendes Pinto noutra de 5 de Dezembro de 1554²¹, e por António de Quadros²², num escrito de 6 de Dezembro de 1555²³. Em 1556, quando o superior dos Jesuítas visitava o país do Sol Nascente, na Índia e em Malaca surgiam os derradeiros testemunhos de um optimismo exageradíssimo, saídos da pena de Luís Fróis²⁴ e de Aires Brandão²⁵.

A visita de Melchior Nunes Barreto ao Japão não decorreu conforme as expectativas. Nenhum dáimio se converteu, Fernão Mendes Pinto não resistiu aos rigores da vida religiosa, e o vice-provincial não suportou o clima japonês²⁶. A conversão global do país passou a ser vista de um modo mais realista, e, segundo Luís Fróis, Barreto, quando chegou à Índia em 1557, trazia um "sumário dos erros e seitas gentílicas daquelas partes"²⁷, talvez o primeiro texto dedicado unicamente a

¹⁹ DJ, I, p. 492. Não se tratava do imperador, mas seguramente do dáimio mais poderoso com que os Portugueses então contactavam, o de Bungo. Na documentação lusa de Quinhentos, os dáimios são, em regra citados como *reis*.

²⁰ Cf. DI, III, p. 80.

²¹ Cf. DI, III, p. 146.

²² António de Quadros (c. 1529-1571) era natural de Santarém e entrou para a Companhia, em Coimbra, em 1544. Partiu para a Índia em 1555, e foi momentaneamente vice-provincial no ano seguinte; foi o provincial da Índia desde o Outono de 1559, até à sua morte, a 21 de Setembro de 1571. Um seu irmão, D.Manuel de Quadros, foi bispo da Guarda (1585-1593). Cf. DI, III, p. 5*; Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal...*, vol. 2, p. 627.

²³ Cf. DI, III, p. 342.

²⁴ A 7 de Janeiro de 1556, Fróis afirma: "A voz de todos os homens que da China vêm é que faz Deus Nosso Senhor por este e por outros muitos, que acha dignos instrumentos, evidentíssimos milagres como na primitiva Igreja para mais corroboração e firmeza dos que se convertem, e claramente diz que dão a vista aos cegos, ouvir aos surdos, falar aos mudos, andar aos mancos, e sararem as enfermidades contagiosas com a imposição das suas mãos". DJ, I, pp. 643-644.

²⁵ Numa carta escrita para os padres e irmãos de Portugal, a 29 de Novembro de 1556, este religioso afirmava: "Novo ânimo e esforço cobraram todos com tais novas [cartas de dáimios japoneses manifestando desejo de se converter], pois está claro que dos superiores e grandes depende o bem dos inferiores. Quero dizer que facilmente se fará em Japão, em breves tempos, outra Nova Espanha, trazendo Deus Nosso Senhor, os grandes e reis a sua Santa Fé, cujas pisadas e exemplos costumam seguir os pequenos e vassallos". DI, III, p. 579. Wicki sugere que a carta tenha sido escrita a 19 de Novembro, enquanto Silva Rego defende, sem reservas, a data de 29 de Novembro (cf. DHMPPO-Ind, VI, pp. 134-149).

²⁶ Sobre a estadia de Melchior Nunes Barreto no Japão vide Léon Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon, 1547-1570*, Paris, 1993, pp. 281-315.

²⁷ Carta de Luís Fróis aos seus confrades de Coimbra. Goa, 30 de Novembro de 1557, DI, III, p. 715.

criticar aspectos da civilização nipónica. Este fracasso não impediu, contudo, que a missão continuasse a crescer a um bom ritmo, nem fez esmorecer o interesse que suscitava no exterior.

* * *

Com efeito, as cartas dos missionários do Japão provocaram desde cedo uma considerável actividade editorial²⁸. As cartas escritas por Xavier em Kagoshima, foram impressas na Europa assim que chegaram, primeiro em Coimbra, logo em 1551²⁹, e no ano seguinte em Roma³⁰ e Veneza³¹. Em 1554, textos com referências ao Japão foram incluídas pela primeira vez numa obra laica, a segunda edição das *Navigazioni et viaggi* de Ramusio³². Em 1555 era dada à estampa em Coimbra uma nova colectânea de cartas em que se incluíam novas informações sobre o Japão³³, que foram impressas logo no ano seguinte em Roma³⁴ e em Barcelona³⁵, e mais tarde em

²⁸ As referências que aqui fazemos a textos dados à estampa na Europa, ao longo da segunda metade do século XVI, baseiam-se no nosso estudo *O Japão e os Japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista*, comunicação apresentada ao colóquio internacional sobre "Effets des contacts entre l'Europe et le Japon dans les domaines religieux, culturels et scientifiques au cours des XVIe et XVIIe siècles" (Paris, 8 a 10 de Novembro de 1994), de cujas actas aguardamos a publicação. Incluímos este estudo no nosso volume de ensaios *O Japão e o Cristianismo no século XVI, ensaios de história luso-nipónica*. Identificámos aí 575 títulos com textos sobre o Japão, ou em que este país se encontra pelo menos citado. Publicámos a lista completa no estudo indicado nesta nota.

²⁹ *Copia de vnas cartas del padre mestre Frãscisco y del padre M. Gaspar y otros padres dela compañía de Iesu que escreuieron de la India a los hermanos del colegio de Iesus de Coimbra trasladadas de portugues en castellano, recibidas el año de MDLJ* [Coimbra, João de Barreira e João Álvares]. Não se pode assegurar com rigor absoluto que esta edição veio a público ainda em 1551. Parece-nos, contudo, o mais provável, seguindo assim, eminentes investigadores como Georg Schurhammer (cf. *Quellen*, nº 5110).

³⁰ *Copie de alcune littere del padre maestro Francesco Xauier & altri padri della Compagnia de Iesu del Iapon nouamente scoperto & de Maluco tradotte in italiano riceuuto l'anno 1552. In Roma per Valerio Dorico & Luigi Fratelli Bressani [...] MDLII*. Este texto, com a folha de rosto que citámos acima constitui as páginas 279 a 316 da seguinte obra: *Avisi particolari di Portogallo riceuuti in questi doi anni del 1551 & 1552 da li reuerendi padri de la cõpagnia de Iesu, doue fra molte cose mirabili, si uede delli paesi, delle genti, & costumi loro & la grande conuersione di molti populi, che cominciano a riceuere il lume della sãta fede & religione christiana. In Roma per Valerio Dorico & Luigi Fratelli Bressani [...] 1552*. Embora o Japão não fosse ainda suficientemente conhecido para figurar como elemento atractivo na capa da obra, já merecia assim um certo destaque.

³¹ *Lettere del padre maestro Francesco et del padre Gasparo et altri della Compania di Giesù scritte dalla India ai fratelli del collegio di Giesù de Coimbra. Tradotte di lingua spagnvola. Ricevute nell'anno MDLI. Veneza [1552]*.

³² *Primo volume et seconda editione delle ravigationi et viaggi nel qual si contiene la descriptione dell'Africa et del paese del Prete Ioanni, con vari viaggi in molti luoghi correcta et ampliata* [Veneza] i Giunti.

³³ *Copia de vnas cartas que algunos padres y hermanos dela compañía de Iesus que escriuieron dela India, Iapon, y Brasil a los padres y hermanos dela misma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fuerõ recibidas el año de mil y quinientos y cinquenta y cinco. Acabaronse a treze dias del mes de Deziember. Por Ioan Aluarez. Año MDLV*.

³⁴ *Avisi particolari delle Indie di Portogallo. Nouamente hauuti questo anno del 1555 da li R. padri della Compagnia di Iesu doue si ha infomatione delle grande cose che si fanno per augmento de la Santa Fede. Con la descriptione e costumi delle genti del regno de la China, & altri paesi incogniti nouamente trouati. Roma apud Antonium Bladum impressorem Cameralem 1556*.

Saragoça, em 1561³⁶. Nos anos seguintes seguiram-se reedições e recompilações destas cartas, a que se acrescentavam as novidades mais recentes³⁷, e em 1562 surgiu uma nova colectânea editada no mesmo ano em Coimbra e em Barcelona³⁸. Como se pode ver pelos títulos das edições aqui citadas, não se tratava, por enquanto, de edições dedicadas unicamente ao Japão, mas antes às missões em geral. Assim, no título, o topónimo mais comum é o de *Índia* ou *Índias*, o território então mais conhecido entre o grande público, e que servia para designar de uma forma genérica quase todos os territórios ultramarinos descobertos pelos europeus desde meados do século XV.

O Japão fora desconhecido dos Europeus até 1543. Na Europa, sabia-se apenas que para lá da China havia uma grande ilha, o Cipango, habitada por gentios que haviam sido capazes de resistir às investidas dos Mongóis, conquistadores da China. A localização do Cipango não coincidia, contudo, com a do Japão: o Sul do arquipélago situa-se, *grosso modo*, a Oriente da Coreia e do extremo setentrional

³⁵ *Copia de diversas cartas de algunos padres y hermanos de la compañía de Iesus. Recebidas el año de MDLV. De las grandes maravillas que Dios nuestro Señor obra en aumento de la Sancta Fe Catholica, en las Indias del rey de Portugal, y en el reyno de Iapon, y en la tierra del Brasil. Con la description de las varias leyes, y costumbres de la gente del gran reyno dela China, y otras tierras nueuamente descubiertas, en que ay nueuas de grãde admiraciõ y hedificacion pero muy uerdaderas. Vendense en casa de Claudio Bornar, librero en Barcelona. Año de MDLVI.*

³⁶ *Copia de diuersas cartas de algvnos padres y hermanos de la compañía de Iesus. Recebidas el Año de mil y quinientos cinquenta y cinco. De las grandes maravillas, que dios nuestro senor obra en aumento de la Sancta Fe Catolica, en las Indias del rey de Portugal, y en el reyno de Iapon y en la tierra de Brasil. Con la descripcion de las varias leyes, y costumbres de la gente del gran reyno de la China y otras tierras nueuamente descubiertas, en que ay nueuas de gran admiracion y hedificacion, pero muy verdaderas.*

Esta colectânea, com título próprio, começa no fólio 66 da obra *Historia de las cosas de Ethiopia, en la qual se cuenta muy copiosamente, el estado y potencia del emperador della (que es el que muchos han pensado ser el Preste Juan) con otras infinitas particularidades, assi dela religiõ de aquella gente, como de sus cerimonias, segun que de todo ello fue testigo de vista Frãcisco Alvarez, capellan del rey don Manuel de Portugal.* [colophon] *A honra y gloria de Dios todo poderoso fue impresso la presente historia de Ethiopia, en la muy noble y leal ciudad de Caragoça en casa de Agustin Millan impressor de libros, a costa de Miguel de Suelues alias çapila Infançon mercader de libros vezino de Caragoça. Acabose a doze dias del mes de Deziembre Año de mil quinientos sessenta y uno.*

³⁷ Em 1557 saíram novas edições em Córdova (*Recopilacion de las cartas que fueron embiadas de las Indias & islas del Serenissimo rey de Portugal a los hermanos de la compañía de Iesus del collegio de Coymbra. Agora de nueuo corregidas y añadidas en esta impression*) e em Roma (*Avisi particolari dell'Indie di Portvgallo nouamenta hauuti quest'anno del 1557, dalli R. Padri della Compagnia de Iesu, doue s'há informatione, delle gran cose che si fanno per aumento della Santa Fede & cõuersione de quelle genti infideli à Christo N. Signore. Romae in aedibus Societatis Iesv. Anno Domini 1557*). No ano seguinte surgiu mais uma edição romana, em que o Japão já é destacado no título (*Avisi particolari del avmento che iddio da alla sua chiesa catholica nell'Indie, et specialmente nelli regni di Giappon cõ informatione della China, receuuti questo anno del 1558. In Roma ... nella casa della Compagnia di Iesv 1558*). Uma obra com o mesmo título foi impressa neste ano em Palermo. Para o ano seguinte conhecemos duas edições venezianas.

³⁸ *Copia de algunas cartas que los padres y hermanos de la compañía de Iesvs, que andan en la India, y otras partes orientales, escriuieron a los de la misma compañía de Portugal. Desde el año de MDLVII, hasta el de Ixj. Tresladadas de portugues en castellano. Impressas en Coimbra por Ioan de Barrera 1562. ... Impressas en Barcelona por Claude Bornar. Año de 1562.*

chinês, mas os geógrafos europeus colocaram o Cipango defronte das províncias meridionais do Império do Meio e em pleno oceano, e não a uma curta distância do continente³⁹. Associadas a estas informações verídicas, mas imprecisas, circulavam outras meio fantasiosas, que haviam sido recolhidas por Marco Polo (1254-1324) no litoral do Celeste Império⁴⁰, mas que não representavam qualquer tipo de conhecimento experimental do país do Sol Nascente e dos seus nativos⁴¹. Na Índia, e mesmo na Ásia Oriental, circulavam poucas notícias sobre as ilhas do Sol Nascente, que permaneciam como que eclipsadas pelo arquipélago de Ryûkyû, cujos habitantes serviam de intermediários entre os Nipônicos e o exterior.

Compreende-se assim que durante os 45 anos que medearam entre a chegada de Vasco da Gama a Calicut e o aparecimento dos *nanban* em Tanegashima, apenas um autor português, Tomé Pires, se tenha referido ao Japão⁴². O facto na notícia veiculada por Pires não ter sido repetida⁴³ é, certamente, um bom exemplo de como o Japão era um país mal conhecido entre os Asiáticos. Foi, pois, através das cartas dos Jesuítas que o país do Sol Nascente se tornou conhecido na Europa;

³⁹ O estreito de Tsushima, que separa o Noroeste de Kyûshû do Sul da Coreia mede apenas 177 quilómetros. Todavia, Marco Polo obtivera as informações sobre o Cipango na China meridional, e não se apercebera que a distância aí escutada se referia a um rumo para Noroeste; supôs, por isso, que a ilha ficaria defronte da região em que se encontrava, ou seja à latitude do Sul da China. Esta primeira distorção seria acentuada depois por muitos geógrafos europeus que localizaram o Cipango no hemisfério Sul. Encontramos o melhor exemplo desta concepção no globo de Martim Behaim (desenhado no final do século XV) e em inúmeros mapas quinhentistas, tanto em cartas isoladas como em atlas e livros de Geografia. Cf., por exemplo, *Japan, a cartographic vision. European printed maps from the early 16th to the 19th century* (ed. de Lutz Walter), Munique-Nova York, 1994; Armando Cortesão, *História da Cartografia Portuguesa*, 2 vols., Lisboa, 1969-1970, vol. 1, pp. 290-298.

⁴⁰ "O rei da ilha tem um grande paço todo coberto de ouro fino, assim como entre nós são cobertas as igrejas de chumbo. As frestas deste paço são guarnecidas e lavradas de ouro. E o assoalhamento das salas e de muitas câmaras é coberto de tábuas de ouro, as quais têm em grosso medida de dous dedos." *O Livro de Marco Paulo*, livro III, cap. ii. Seguimos a edição de Francisco Maria Esteves Pereira, *Marco Paulo. O Livro de Marco Paulo - o Livro de Nicolao Veneto - Carta de Jerónimo de Santo Estevam, conforme a impressão de Valentim Fernandes, feita em Lisboa em 1502*, Lisboa, 1922.

⁴¹ Embora com muitas imprecisões e lacunas, a obra de Marco Polo constituiu, sem dúvida, um salto qualitativo importante no conhecimento da Ásia pelos Europeus (cf. A.A. Banha de Andrade, *Mundos novos do mundo...*, p. xxix). No entanto, ao contrário do que sustentam muitos autores estrangeiros, a Geografia de Polo não influenciou significativamente a expansão portuguesa, ao contrário do que sucedeu com a espanhola. Analisámos detalhadamente esta questão no nosso estudo *A descoberta da civilização japonesa...*, pp. 155-165.

⁴² Cf. *A Suma Oriental de Tomé Pires e o livro de Francisco Rodrigues* (leitura e notas de Armando Cortesão), Coimbra, 1978, pp. 373-374.

⁴³ Curiosamente até Ramusio, que teve acesso à *Suma Oriental* e que a publicou parcialmente logo na primeira edição das *Navigazioni (Primo volume delle navigazioni et viaggi nel qual si contiene la descrizione dell'Africa et del paese del Prete Ioanni con varii viaggi, dal mar Rosso à Calicut, & insin all'isole Molucche, dove nascono le spetierie. Et la navigazione attorno il mondo ... In Venetia, appresso gli heredi di Lvcanonio Givnti, L'anno MDL)*, não só não usou o capítulo sobre o Japão, como não assinalou a sua omissão (nem a do relativo a Ryûkyû), ao contrário dos casos das ilhas Molucas, de Samatra e de Java, cujos capítulos também não publicou mas referiu.

independentemente das motivações propagandísticas da Companhia⁴⁴, as edições das missivas dos missionários permitiram que os Europeus aperfeiçoassem os seus conhecimentos sobre a Geografia do Extremo Oriente, e que o arquipélago nipónico se tornasse numa região familiar.

A este propósito, António Banha de Andrade salienta:

"A informação geográfica quinhentista, por portugueses ou por estrangeiros, muito ajudada pelo desenvolvimento progressivo da imprensa, assume dois aspectos complementares: o da simples divulgação de textos, com as novidades das descobertas; e o do aproveitamento dessas notícias no corpo orgânico das cosmografias que, a pouco e pouco, hão-de substituir os velhos mestres."⁴⁵

Passado um século sobre o arranque da Revolução Geográfica, os Portugueses contribuíam decisivamente para que os seus resultados fossem conhecidos por toda a Europa, como se depreende também da análise de Jorge Borges de Macedo:

"Naquele mesmo sentido do enriquecimento humano se orientam as observações etnográficas remetidas pelos missionários ou viajantes para a Metrópole. E importará mencionar que é desse pequeno número de obras que trazem para a Europa a informação acerca dos novos mundos que saiem as traduções de obras portuguesas para outras línguas europeias. Eram estas as verdadeiras novidades da cultura portuguesa: uma dimensão concreta, uma mais variada informação, acerca da vida do homem sobre a terra. Portugal não dá, nem podia dar, á cultura europeia elementos para um avanço no domínio da matemática ou da astronomia. O que lhe transmite são dados riquíssimos para um mais perfeito conhecimento das imensas virtualidades representadas pelo homem. Montaigne não conhece Pedro Nunes, conhece narrativas a respeito do Brasil. Os franceses, ingleses, flamengos ou alemães não traduzem nem conhecem as pequenas aquisições de algumas

⁴⁴ Donald Lach salienta, por exemplo, que a edição das *Cartas do Japão* impressas em Coimbra em 1570, teve uma tiragem de 1000 exemplares que foram distribuídos gratuitamente. Cf. Donald F. Lach, *Asia in the making of Europe*, 2 vols., Chicago e Londres, 1965-1977, vol. 1, p. 675.

⁴⁵ A.A. Banha de Andrade, *Mundos novos do mundo ...*, p. xlvi. O autor enquadra este manancial de informações numa nova conjuntura desencadeada pela "nova colecção *Delle Navigazioni et viaggi (1550)*, de Giovanni Baptista Ramusio. Esta é a grande fonte donde dimanam as múltiplas cosmografias actualizadas que, apesar disso, não são notáveis. Nova soma de notícias chegaram então do Brasil, da Índia, do Japão que, em português, espanhol, italiano e latim, se imprimiram em Lisboa, Coimbra, Roma e Veneza, com os títulos de *Cartas*, *Avisi*, *Diversi Avisi* e *Nuovi Avisi*. Espalhavam informações de acção missionária dos Jesuítas, mas também revelavam dados geográficos e etnográficos." *Ibidem*, p. xlvi.

ambiguidades numéricas, mas sim João de Barros ou Fernão Lopes de Castanheda, Goes ou Teive."⁴⁶

O conhecimento do Japão parece ter-se sedimentado a partir de 1570, ano em que começaram as edições do atlas de Ortelius⁴⁷, e em que figurou sempre o Japão. Inicialmente tinha uma forma muito imprecisa, que foi alterada várias vezes⁴⁸; trata-se, em nosso entender, dum testemunho do conhecimento ainda muito superficial que existia na Europa sobre o arquipélago, mas que já permitia situá-lo correctamente e identificar algumas das suas cidades mais importantes. Isto não quer dizer que o conhecimento do país do Sol Nascente já se tivesse vulgarizado, pois mesmo depois do aparecimento da obra de Ortelius, várias obras geográficas que continuaram a ignorar o Japão, de que são exemplo, a *Cosmografia* de Sebastião Münzer⁴⁹, a *Geografia* de Ptolomeu⁵⁰, a *Cosmografia* de Pedro Apiano⁵¹, a *Historia de cosas de*

⁴⁶ Jorge Borges de Macedo "Livros impressos em Portugal no século XVI, interesse e formas de mentalidade", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, vol. IX, 1975, pp. 183-221, p. 221.

⁴⁷ Abraão Ortelius, *Theatrum orbis terrarum ... Antverpiae, Aeg. Coppenius*. Este atlas foi um grande sucesso editorial. Até ao final do século XVI foi editado pelo menos 23 vezes em várias línguas (latim, neerlandês, alemão, francês e castelhano), e sempre com melhoramentos. Acrescentam-se ainda 11 edições da sua versão em formato mais reduzido, o *Epitome*, de que conhecemos versões em neerlandês, francês, latim e italiano, e mais cinco aditamentos, de que é particularmente relevante o quinto (1595) por ser o primeiro que publica um mapa só com o Japão, desenhado por Luís Teixeira.

⁴⁸ Cf. Tony Campbell, *Japan: european printed maps to 1800*, Londres, 1967, p. 3.

⁴⁹ A *Cosmographia Uniuersalis*, de Sebastião Münzer teve várias edições ao longo da segunda metade quinhentista. A de Basileia, de 1552, apresenta uma *nova tabula indica*, que não inclui o Extremo Oriente, mas respeita a tradição de Marco Polo, pois contém uma ilha denominada *Zipangri*, no extremo ocidental do mapa da América e Oceano Pacífico. Pudemos constatar o mesmo para as edições de Basileia de 1558 e de Colónia de 1575, e Peter Kapitza afirma que as de Basileia de 1550 e de 1588 são iguais entre si (cf. Peter Kapitza, *Japan in Europa: texte und Bilddokumente zur europäischen Japankennntnis von Marco Polo bis Wilhelm von Humboldt*, 3 vols., Munique, 1990, vol. 1, pp. 95-96), pelo que são certamente iguais às que acabámos de referir. A edição de Basileia de 1598 foi finalmente actualizada e apresenta um mapa do Extremo Oriente mais desenvolvido, que inclui uma ilha denominada *Japan*. Cf. Sebastião Münzer, *Cosmographie das ist Beschreibung aller Länder Herrschaffem und fürnemestem Stetten des gantzen Erdbodems. Gedruckt zu Basel durch Sebastianum Hericpetri, 1598*.

⁵⁰ Pudemos consultar as edições da *Geografia* dadas à estampa em Veneza nos anos de 1561, 1574 e 1598. Só a última inclui uma representação do Japão. Cf. *Geografia cioe descrizione vniversale della Terra partita in due volumi, nel primo dé quali si contengono gli otto libri della geografia di Cl. Tolomeo, nuouamente con singolare studio ricontrati, & correnti dall'eccellmo Sig. Gio. Ant. Magini Padovano publico matematico nello studio di Bologna. Con vna larghissima e copiosissima spositione nel medesimo sopra'l primo di detti libri d'intorno à precetti & alle regole della Geografia. Nel secondo vi sono poste XXVII tauole antiche di Tolomeo, & XXXVII altre moderne, tutte reuiste & alcuni luoghi accresciute & illustrate de richissimi commentarij di detto Sig. Magini ... In Venetia, MDXCVIII appresso Gio. Battista & Giorgio Galignani fratelli*. Pensamos que a inclusão do Japão (num tipo de representação semelhante ao das cartas de Ortelius) deve ter ocorrido após as correcções introduzidas por Mercator, cartógrafo que conhecia a existência do país e que colaborara com Ortelius. A edição mais antiga da *Geografia* impressa depois das emendas de Mercator que conhecemos é a de Colónia, de 1578 - *Tabulae geographicae restitutae & emendate per Gerardum Mercatorem, Coloniae, Typis Godefridi Kempensis, 1578*.

⁵¹ Consultámos as edições impressas em Antuérpia em 1564, 1575 e 1584: em todas surge uma referência à *Zipangri insula*. Note-se que neste caso estamos perante uma obra que era publicada na

Oriente de Amaro Centeno⁵² e, mais estranhamente, as primeiras edições do *Reportorio dos Tempos* de André de Avelar⁵³.

Apesar destas resistências, em 1572, o Japão dava os primeiros passos na literatura europeia pela pena de Luís de Camões, que o cita na sua epopeia, sintetizando em dois versos os principais elementos das relações luso-nipónicas: "He lapão, onde nace a prata fina / Que illustrada será coa Ley divina"⁵⁴. No mesmo ano começam as produções históricas da Companhia. Esta havia iniciado muito cedo a compilação de cartas dos seus missionários, mas agora apresentava também relatos da sua breve história, com a edição da primeira biografia de Inácio de Loyola⁵⁵. O Japão entra nesta obra, quer pelas referências à acção evangelizadora de Francisco de Xavier, quer pela descrição do encontro entre Loyola e Bernardo de Kagoshima, o primeiro japonês que entrou para a Companhia e que visitou Roma em 1554⁵⁶.

mesma cidade em que, em 1584, já haviam saído 15 edições do atlas de Ortelius e mais quatro da sua versão em formato reduzido, sempre com a representação do Japão.

⁵² *Historia de cosas del Oriente primera y segunda parte. Contiene una descripcion general de los Reynos de Assia con las cosas mas notables dellos. La historia de los Tartaros y su origen y principio. Las cosas del Reyno de Egipto. La historia y sucesos del Reyno de Hierusalem. Traduzido y recopilado de diuersos y graues historiadores, por Amaro Centeno natural de la Puebla de Senabria en la montaña de Leon ... Impreso en Cordoua en casa de Diego Galuan, impressor de libros, Año 1595.* Esta obra descreve o continente asiático de Oriente para Ocidente, começando pelo Cataio e ignorando qualquer espaço insular nas suas imediações.

⁵³ Sabemos da existência de três edições desta obra: da primeira, saída em Lisboa, em 1585, só conhecemos a referência de António Joaquim Anselmo *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1977 (reedição da edição de 1926), nº 743; pudemos consultar a segunda edição, dada à estampa em Lisboa, em 1590, em que o 8º título do tratado sobre o "Mundo e suas partes" é dedicado à Ásia, mas a única referência ao Extremo Oriente respeita ao "Grão Cão". Cf. *Reportorio dos tempos o mais copioso que ate agora saio a luz, conforme a noua reformação do sancto Papa Gregorio XIII. Feito por Andre d'Avellar natural de Lisboa. Nesta segunda impressam reformado e acrescentado pelo mesmo author, com hum tractado de prognostico da mudança do ar, & alguns principios que tocão assi philosophia natural, como a astrologia rustica, & com huas breues mas muy compendiosas regras para as sementairas, & cultura das aruores, & criação dos animaes ... Impresso com licença, por Manoel de Lyra. Anno de 1590. A custa de Simão Lopez, mercador de liuros ... fl. 30-31.* Finalmente na terceira edição, impressa também em Lisboa, em 1594, o Japão é citado como uma das ilhas da Ásia. Cf. *Chronographia ov reportorio dos tempos o mais copioso que te agora sayo a luz conforme a noua reformação do sancto papa Gregorio XIII. Feito por Andre de Avellar natural de Lisboa, lente das mathematicas na Vniuersidade de Coimbra ... Em Lisboa ... em casa de Simão Lopez Anno M.D. XCIII, Livro 2, cap. 11.*

⁵⁴ *Os Lusíadas*, x, 131

⁵⁵ *Vita Ignatii Loiolae Societatis Iesv fvdatoris, libris qvinque comprehensa. In quibus initia ipsius societatis, ad annum usq. 1556 explicantur. Auctore Petro Ribadeneira sacerdote societatis eiusdem. Neapoli MDLXXII Apud Josephum Cacchium.*

⁵⁶ Bernardo acompanhou Xavier, desde que o conheceu em Kagoshima, e depois seguiu-o para a Índia, em Novembro de 1551. Daí seguiu para Portugal, onde chegou em Setembro de 1551; foi certamente o primeiro japonês que visitou a Europa. Já em Portugal, decidiu a entrar na Companhia e foi admitido em Janeiro de 1554. Ainda nesse ano partiu para Roma, a pedido de Inácio de Loyola. Regressou no ano seguinte a Portugal, e faleceu em Coimbra, na Primavera de 1557. Cf. DJ, I, pp. 400-401; Léon Bourdon, *La Compagnie*, p. 548.

No ano seguinte o Japão é referido pela primeira vez numa História Universal⁵⁷ e intensificam-se então as referências em obras de carácter histórico e geográfico, com novos títulos a surgirem em 1574⁵⁸, 1575⁵⁹ e 1576⁶⁰.

* * *

Com a edição destas cartas a Companhia procurava publicitar as suas actividades e estimular novas vocações missionárias, política que seria continuada na época de D.Luís Cerqueira e para a qual o prelado procurou sempre contribuir, como veremos adiante. Na documentação da época encontramos várias referências que nos dão a entender a popularidade destes textos impressos e das missões neles descritas. Uma carta do irmão Manuel Álvares⁶¹, escrita a 21 de Abril de 1566, parece-nos particularmente interessante, pelo modo como explica o seu desejo de ser missionário no Brasil:

"Polo que me dá Deus Nosso Senhor, muitos tempos há, desejo de ir ao Brasil, e haverá sete anos que o peço, e bem me parece que não me conceder Nosso Senhor isso ategora foi por parte de minhas muitas imperfeições, as quais pela misericórdia de Nosso Senhor espero de apartar de mim pouco e pouco ainda que juntamente não possa. E o que me move mais hé ouvir outras muitas cartas de Japão e Índia, que parece que me deviam de mover algum tanto a estas partes, e parece que então me dá Deus Nosso Senhor mais firmes propositos em o Brasil".⁶²

⁵⁷ *Histoire ov commentaires de tovttes choses memorables advenues depuis LXX ans en ça par toutes les parties du monde tant au faict seculier que ecclesiastic: composez premiereement par Laureus Sirius & nouvellement mis en françois par lacq. Estourneau Xainctongeois. Le tout reuee, corrigé & augmenté. A tres-hault & tres-puissant prince monseigneur le duc d'Anjou, frere du roy. Tierce edition. A Paris. Chez Guillaume Chaudiere ... MDLXXIII.* Curiosamente, o Japão não é referido numa reedição desta obra, dada á estampa passados cinco anos.

⁵⁸ *Commentariivs brevis rerum in orbe gestarum an anno salutis MD vsqve in annvm MDLXXIII ex optimis quibusque scriptoribus congestus, & nunc recens non parúm auctus & locupletatus. Per F. Laurentium Svrivm Carthvsianvm. Cum Indice copiosissimo. Coloniae Apud Geruinum Calenium & paeredes Ioannis Quentelij. Anno MDLXXIII.* Parece-nos tratar-se duma tradução da obra citada na nota anterior. Vimos o exemplar existente na Biblioteca da Ajuda. Cf. BA 16-III-53.

⁵⁹ *La cosmographie vniverselle d'André Thevet cosmographe dv roy illvstree de diverses figvres des choses plvs remarquables vevës par l'auteur, & incogneues de noz anciens & modernes. A Paris chez Pierre l'Huilier rue saint laques à l'Oliuier, 1575.*

⁶⁰ *L'isole piu famosa del mondo descritte da Thomaso Porcacchi da Castiglione arretino e intagliate da Girolamo Porro padovano. In Venetia, apresso Simon Galignani & Girolamo Porro MDLXXVI.*

⁶¹ Manuel Álvares (1536-1570) nasceu em Estremoz e entrou na Companhia, em Évora, a 12 de Fevereiro de 1559. Até então fora pastor, e no colégio desempenhou o cargo de comprador. Partiu para o Brasil em 1570 na nau *Santiago*, mas esta foi apresada por franceses calvinistas, e o religioso foi atirado vivo ao mar, juntamente com outros companheiros, a 15 de Julho de 1570. Cf. MB, IV, pp. 70*-71*.

⁶² MB, IV, pp. 340-341.

Da importância destas edições para o surgimento de vocações missionárias, encontramos outro exemplo numa carta de André Fernandes que, a 13 de Junho de 1587, pedia para ser enviado para uma missão, e afirmava:

"A causa principal da minha vocação foi vir ter a minha mão um livro das cartas de Japão, que vendo eu com tanta perfeição Deus se servia daqueles padres acendia-me com grande desejo e fervor de os ajudar a padecer trabalhos que com tanto amor e fidelidade padeciam"⁶³.

Entretanto a missão japonesa tornara-se suficientemente conhecida e interessante para que, em 1565, surgisse, em Coimbra, a primeira edição dedicada exclusivamente ao Império Nipónico, em que foram reunidas cartas dos missionários, escritas entre 1557 e 1562⁶⁴. Conforme afirma Jorge Borges de Macedo, "os livros impressos ou eram de venda segura ou provinham de interesses capazes de mobilizar os recursos económicos necessários e as autorizações legais indispensáveis à circulação; exprimem as grandes forças culturais e sociais"⁶⁵, pelo que a edição de livros relativos a uma única missão revela, sem dúvida, a importância que lhe era atribuída pelos editores e o interesse que suscitava entre o público. Um interesse que não se confinava a Portugal: com efeito, nos anos seguintes surgiram novas compilações dedicadas apenas à missão do Sol Nascente em Lovaina em 1569⁶⁶ e 1570⁶⁷, e de novo em Coimbra em 1570⁶⁸. Edições semelhantes apareceram pela primeira vez em Espanha em 1575 (Alcalá)⁶⁹, em Itália em 1578 (Roma)⁷⁰, em

⁶³ ARSI, Lus., 70, fl. 335.

⁶⁴ *Copia de las cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus que andan en el Japon escribieron a los de la misma Compañia de la India, y Europa, desde el año de MDLVII que comenzaron, hasta el pasado de LXIII. En Coimbra. Por Juan de Barrera, y Juan Alvarez. MDLXV.*

⁶⁵ Jorge Borges de Macedo "Livros impressos em Portugal no século XVI ...", p. 188.

⁶⁶ *Epistolae iapanicae de multorum gentium in varijs insulis ad Christi fidem per Societatis nominis Iesu theologvs conuersione. In quibus etiam mores, leges, locorumque, situs luculenter describuntur. Lovanii Apud Rutgerum Velpium ... 1569; Epistolae iapanicae de multorum gentium ad Christi fidem conuersione per Societatis Iesu theologos pars altera. Lovanii Apud Rutgerum Velpium ... 1569.*

⁶⁷ *Epistolae japonicae de multorum in varijs insulis gentium ad Christi fidem conuersione Illvstrissimo principi domino D. Guiliel. Bauariae Duci dicatae. Accessit demum rerum ac verborum index locupletissimus. Louanij apud Rutgerum Velpium ... 1570.*

⁶⁸ *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos reynos de Japão escreuerão aos da mesma Companhia da India e Europa desde o anno de 1549 ate o de 66. Coimbra, em casa de Antonio de Marijs. Anno de 1570 [in 4^o 606 pp.]. No mesmo ano e na mesma cidade foi feita outra edição in 8^o com 675 páginas.*

⁶⁹ *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus, que andan en los reynos de Japon escriuieron a los dela misma compañia, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue, hasta el de mil y quinientos y setenta y uno. En las quales se da noticia de las varias costumbres y idolatrias de*

França em 1579 (Paris)⁷¹, na Alemanha em 1582 (Colónia)⁷² e na Morávia em 1583 (Olmütz)⁷³. Pouco depois, a visita à Europa da embaixada dos dáimios cristãos levou a um extraordinário surto editorial, que se estendeu até à Lituânia⁷⁴.

No século XVI, foram impressas pelo menos 285 obras dedicadas às missões jesuíticas com referências ao Japão⁷⁵. Curiosamente, a documentação mostra-nos uma situação contraditória: os superiores, na Europa, estavam empenhados em publicar e reeditar as cartas, enquanto Valignano se manifestava contra tamanha actividade editorial. Com efeito, a 5 de Dezembro de 1579, o visitador pedia a suspensão da publicação das cartas do Japão, pois entendia que transmitiam uma imagem pouco clara do que se passava no país do Sol Nascente, pelo que era preferível compilar uma *História do Cristianismo no Japão*⁷⁶. Mais tarde, num memorando enviado para a Europa, em 1592, pedia que lhe enviassem exemplares de todas as edições dadas entretanto à estampa, pois entendia que continham erros que deviam ser corrigidos⁷⁷. Os esforços do napolitano eram, contudo, ignorados no Velho Continente; de facto, o principal surto editorial sucedeu precisamente nas duas últimas décadas do século. Na Europa notamos mesmo alguma disputa entre as províncias e colégios de Portugal e de Espanha para conseguirem as necessárias autorizações, como se depreende, por exemplo, de uma carta do padre Jerónimo Cardoso para o Geral, de 18 de Julho de 1587:

aquella gentilidad; y se cuenta el principio y successo y bondad de los christianos de aquellas partes. En Alcalá, en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, Año 1575.

⁷⁰ *Lettere del Giappone de gli anni 74. 75 & 76 scritte dalli reverendi padri della Compagnia di Giesu & di portoghese tradotte nel volgare italiano. In Roma per Francesco Zannetti, 1578.*

⁷¹ *Novveavx advis de l'amplification, dv christianisme es pays et royaumes dv lappon, enuoyés au R. P. general de la cōpagnie du nom de Iesus par le per François Cabral superieur de la dicte compagnie audict lappon. A Paris chez Thomas Brumens, au Cloz Bruneau à l'enseigne de l'Oliuier MVLXXIX.*

⁷² *Brevis iapaniae insvlae descriptio, ac rerum quarvndam in ea mirabilium à patribus Societatis Iesv nupergestarum, succinta narratio. Item insigne qvodam martyrium, quod in Aphrica qvidam pro christiana religione catholica inuicta constantia subijt. Coloniae Agrippinae, in officina Birckmannica, Anno MDLXXXII.*

⁷³ Baltasar Hostounsky, *Historie o rozsirzeni viry krestánské ve vychodnich krajinách. V litomysli, 1581, Olmonci [Olmütz] 1583.* Segundo Sommervogel o título traduz-se por *Historia da propagação da Fé cristã no Japão*. Cf. Charles Sommervogel S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols., Bruxelas, 1890-1909, vol. 4, col. 482. A Morávia estava então incluída nos limites do Sacro Império e pertencia aos Habsburgos da Áustria desde 1526. Cf. Richard Bonney, *The european dynastic states, 1494-1660*, Oxford, 1991, p.533.

⁷⁴ Cf. Adriana Boscaro, *Sixteenth-century european printed works on the first japanese mission to Europe*, Leiden, 1973.

⁷⁵ Incluímos neste número todas as obras relacionadas com a embaixada dos dáimios cristãos à Europa.

⁷⁶ Cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, pp. 29-30.

⁷⁷ Cf. DI, XVI, pp. 14-15.

"Qua estamos para imprimir em portugues las cartas de Japón que acresceran a las que ya fueron impressas [...] tambien se tratava de imprimirse en Castilla, pareciome avisar V.P. que seria bueno darse orden como a las de qua a las de Castilla esperassen la primera impressi3n por no encontrarse unas con otras, lo qual puede facilmente acaescer y seria desorden notable"⁷⁸.

Neste caso o padre Cardoso n3o obteve a almejada autoriza3o, como se pode ver por outra missiva que escreveu ao Geral, a 3 de Novembro de 1587, em resposta a uma que o Geral lhe escrevera a 7 de Setembro⁷⁹. Trata-se, aparentemente, da primeira tentativa para conseguir uma edi3o geral de cartas do Jap3o, que s3o viria a ser realizada onze anos mais tarde, com a c3ebre edi3o das *Cartas de 3vora*⁸⁰.

- Uma cristandade numerosa

No Jap3o, o Cristianismo propagou-se rapidamente, embora o in3cio n3o fosse f3cil: por volta de 1554 seriam apenas umas 4.000 almas e em 1562 ainda pouco passariam das 6.000⁸¹, mas depois o ritmo das convers3es acelerou e, em 1570, o Evangelho j3 era seguido por uns 30.000 fi3is; em 1579 ter-se-3 atingido a primeira centena de milhar de crist3os e no ano seguinte o seu n3mero j3 rondaria os 120.000; em 1586 calculava-se que existissem uns 170.000⁸² e pouco depois passava-se a barreira das duas centenas de milhares de fi3is⁸³. Apesar das persegui3es desencadeadas em Julho de 1587, a cristandade nip3nica manteve-se sempre acima dos 200.000 efectivos ao longo da 3ltima d3cada quinhentista; em Novembro de

⁷⁸ ARSI, *Lus.*, 70, fl. 207.

⁷⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 70, fl. 265.

⁸⁰ Veja-se que a 20 de Mar3o de 1593, o padre Jo3o 3lvares, ent3o provincial de Portugal (1592-1594), escreveu ao Geral lamentando que continuasse a tardar a autoriza3o para se "poder imprimir as cartas de Jap3o, assim antigas como modernas". DI, XVI, p. 127.

⁸¹ Cf. DJ, II, p. 45.

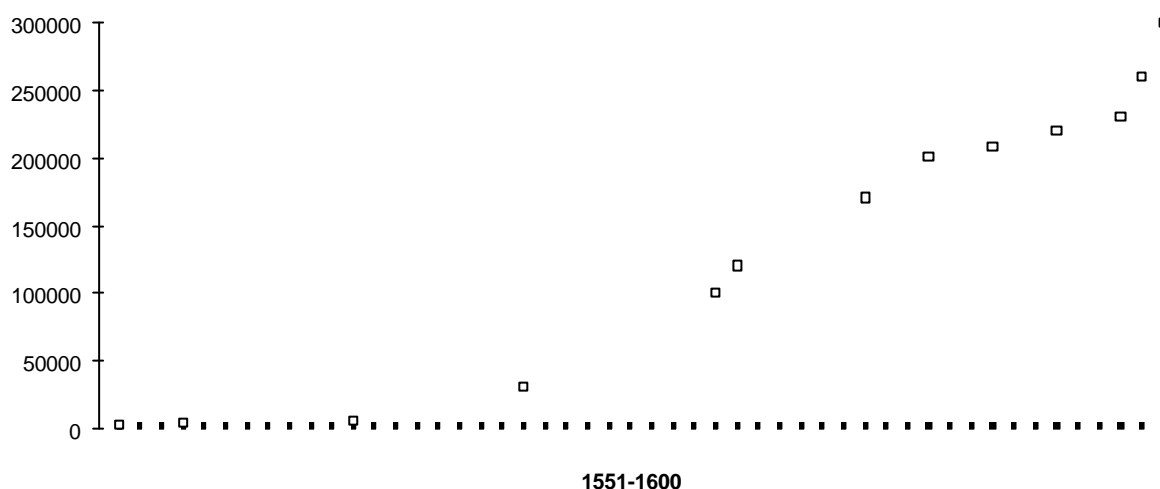
⁸² Cf. "Sumario de todos os col3gios e casas, resid3ncias e pessoas, rendas e gastos que tem a prov3ncia da Companhia na 3ndia", MHJ, p. 187.

⁸³ Em 1590, Valignano, ao regressar ao Jap3o calculou que nas v3speras do primeiro 3dito anti-crist3o, de 25 de Julho de 1587, existissem entre 230.000 e 240.000 crist3os (cf. IHSJJ, p. 430), n3mero que nos parece ligeiramente exagerado, pois n3o vemos como teria sido poss3vel uma subida t3o acentuada, tendo em conta os n3meros de 1586 (170.000), que assinal3mos no texto, e que est3o pr3ximos dos que foram apresentados em 1585 por Gaspar Coelho (150.000). Os c3culos para o n3mero de baptizados administrados por essa altura tamb3m n3o permite supor subida t3o acentuada (cf. IHSJJ, p. 412).

1592, Valignano estimava que existissem 207.500 cristãos, e a 19 de Novembro de 1595, numa carta para o Geral, já apontava para mais de 220.000⁸⁴, número que terá subido ligeiramente até 1598⁸⁵, para depois conhecer uma subida acentuada nos últimos anos da centúria, atingindo então os 300.000 fiéis⁸⁶.

GRÁFICO Nº 3

Os cristãos no Japão (1551-1600)



Embora não seja correcto avaliar o trabalho missionário apenas pela quantidade de conversões obtidas⁸⁷, estes eram números verdadeiramente excepcionais no contexto do Padroado Português do Oriente⁸⁸, pois em 1586, por exemplo, contavam-se 55.000 cristãos na Costa da Pescaria, 20.000 em Tranvancor e 14.000 em Salsete⁸⁹.

⁸⁴ Cf. DI, XVII, p. 212.

⁸⁵ Schütte assinala que, em 14 de Abril de 1597, Pedro Gomes, o vice-provincial, calculou a cristandade em 270.000 almas (cf. IHSJJ, p. 431), mas este número tem que estar errado, pois entre Fevereiro de 1599 e Outubro de 1600 baptizaram-se mais de 70.000 adultos e as fontes coevas nunca calculam a totalidade dos membros da cristandade em muito mais que 300.000 indivíduos, pelo que em 1597 o seu número teria que rondar os 230.000. Sobre a evolução da cristandade nesta conjuntura específica do final do século, vide capítulo 8.

⁸⁶ Para estes números, salvo nos casos assinalados em notas, seguimos essencialmente IHSJJ, pp. 428-431. Poder-se-ão encontrar outras fontes que apontem números ligeiramente diferentes, mas pensamos que as estimativas de Schütte são as mais precisas, pois baseiam-se sempre em avaliações feitas *in loco* e no momento.

⁸⁷ Na sua obra *Japan's encounter with christianity*, Neil Fujita contesta precisamente a obsessão dos historiadores actuais pelas *sucess rate* (cf. p. 37). É evidente que este é só um dos elementos de avaliação da actividade evangelizadora, que deve ser relativizado em função de outras condicionantes, como se vê pelo caso japonês.

⁸⁸ Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, p. 62.

⁸⁹ Cf. DI, XIV, pp. 32*-33*. É interessante notar que neste território, que estava ocupado pelos Portugueses, as conversões cresceram consideravelmente nos anos seguintes, pois pelo final do

Tratava-se, pois, da maior cristandade do Padroado Português do Oriente, mas podemos pensar que o total para o final do século não é verdadeiramente considerável, pois na mesma época havia cerca de 2.000.000 de batizados no México, 1.000.000 no Perú e mesmo 650.000 nas Filipinas⁹⁰, onde os missionários só tinham chegado em 1565. Havia, contudo, uma diferença assaz importante entre o caso japonês e as outras missões, fossem espanholas ou portuguesas. No Japão não estavam presentes forças militares europeias; em Nagasaki viviam poucos portugueses e mesmo o número de missionários ocidentais estantes no país nunca ultrapassou a centena; além disso, como vimos atrás, muitos dos religiosos eram nativos, pelo que a Igreja não tinha uma feição tão europeia como nas missões da Índia, de África ou da América. Assim, no país do Sol Nascente existia a única grande cristandade que estava fora da influência político-militar dos impérios ibéricos, e num país em que o poder supremo do império estivera sempre nas mãos de gentios; isto significa que o seu crescimento resultara de condicionantes bem diferentes das restantes.

Com efeito, no México, no Perú, nas Filipinas ou em Goa, o Cristianismo era a religião dos homens que detinham o poder político e viviam aí centenas de eclesiásticos. Quer isto dizer que, independentemente do grau de sinceridade de cada um, o baptismo significava a adesão à religião dos conquistadores, e que a Igreja podia reproduzir aí, *grosso modo*, o quotidiano das comunidades cristãs europeias, além de que, se desejasse, podia recorrer ao poder militar do estado para disciplinar os fiéis ou para defender a liberdade do culto cristão e condicionar a expressão de outras religiões. Assim, o baptismo podia ser visto por um mexicano, um peruano ou um goês como uma excelente hipótese de ascender socialmente, e não significava seguramente uma ofensa ou um desafio ao poder político-militar que o governava.

* * *

No Japão, nos primeiros anos, os missionários hesitaram entre uma opção virada para as conversões "em extensão" ou "em profundidade": o primeiro modelo privilegiava o baptismo após uma catequização sumária e apostava na criação de

século já se contavam aí cerca de 35.000 fiéis. Cf. "Carta ânua da Índia". Goa, 1 de Janeiro de 1598. DI, XVIII, p. 889.

⁹⁰ Cf. HC, VIII, p. 769.

uma cristandade numerosa, enquanto o segundo preferia formar uma comunidade solidamente doutrinada, ainda que reduzida no número⁹¹. Vários missionários defenderam este último modelo, nomeadamente Gaspar Vilela⁹², mas na consulta de Nagasaki, em 1581, vingou a alternativa, tal como pretendia Alexandre Valignano. Ficou, assim, sancionada a política que havia sido seguida no último decénio, quando surgiram as primeiras conversões em massa significativas, sob a égide dos dáimios Ômura Sumitada⁹³ e Arima Yoshisada⁹⁴. Esta decisão levou à fundação de pequenas residências com poucos religiosos e relacionava-se com a esperança de que, a médio prazo, a missão estaria provida de padres japoneses⁹⁵. O modelo foi depois revisto, em 1592, mas persistiu, e voltou a ganhar força, no final da centúria quinhentista, quando mais de 70.000 súbditos de Konishi Yukinaga⁹⁶ foram baptizados em menos de dois anos⁹⁷.

⁹¹ O estudo do debate no seio da missão nipónica sobre esta problemática, foi realizado pelo jesuíta Jesús López Gay, na sua obra *El catecumenado en la mision del Japón del siglo XVI* (Roma, 1966), trabalho que seguimos de perto nas breves notas que apresentamos sobre a questão.

⁹² Cf. *Ibidem*, p. 16.

⁹³ Ômura Sumitada Bartolomeu (1533-1587) era filho de Arima Haruzumi (1483-1566), mas foi adoptado por Ômura Sumiaki (?-1551), de quem herdou o património. Baptizou-se em 1563. Sobre a sua vida veja-se o trabalho de Diego Yuuki S.J., "O daimyo Sumitada", in *ICALP, Revista do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*, Lisboa, nº 12/13, 1988, pp. 124-139. Como é realçado por vários autores, nomeadamente por Neil Fujita (cf. *op. cit.*, p. 51), a conduta deste dáimio dá a entender que foi um cristão convicto, independente-mente das motivações que o levaram a interessar-se pelo Cristianismo. Embora se tivesse convertido em 1563, Sumitada só se empenhou na cristianização dos seus territórios em 1574, quando ordenou que todos escutassem as pregações e pressionou os seus vassallos a seguirem-no na sua opção religiosa (cf. HJ, II, pp. 424-431). Tal decisão levou a que os cristãos de Ômura passassem de 5.000, em 1571, para 60.000, em 1577 (cf. o nosso estudo, *Portugal e o Japão: o século namban ...*, p. 42).

⁹⁴ Arima Yoshisada André (1521-1576). Era filho de Arima Haruzumi e converteu-se ao Cristianismo por influência de seu irmão Ômura Sumitada. A conversão de Yoshisada arrastou consigo cerca de 15.000 dos seus vassallos (cf. HJ, II, pp. 379-390, 452-465; *Portugal e o Japão: o século namban ...*, p. 42).

⁹⁵ Cf. *El catecumenado ...*, pp. 24-26.

⁹⁶ Konishi Yukinaga Agostinho (c.1555-1600). Era o segundo filho de Konishi Ryûsa Joaquim; entrou ao serviço de Toyotomi Hideyoshi, em 1577, e em 1583 converteu-se ao Cristianismo. Nos anos seguintes desempenhou o cargo de comandante das forças navais do *kanpaku* e tinha o seu feudo na ilha de Shôdoshima, no mar interior. Em 1587 recebeu a metade meridional da província de Higo, com uma renda de 240.000 *koku*, e em 1590 ficou também com o arquipélago de Amakusa, que ele próprio submetera, entretanto, à autoridade de Hideyoshi. Distinguiu-se depois nas campanhas da Coreia e, após a morte de Gamô Ujisato, em 1595, tornou-se no mais poderoso dos dáimios cristãos. Depois da morte de Hideyoshi promoveu a conversão geral dos seus vassallos, mas na crise de 1600, defendeu os direitos de Toyotomi Hideyori e enfrentou Tokugawa Ieyasu na batalha de Sekigahara, em que foi aprisionado. Pouco depois foi decapitado na praça pública, em Miyako, a 6 de Novembro. Curiosamente, a sua vida motivou a composição de uma peça de teatro, cujo texto foi dado à estampa em 1607: *Argomento della tragedia intitolata Agostino Tzunicamindono re giapponese composta de vno della Compagnia di Giesu nel collegio del Guastato. Da recitarsi alli di Guigno 1607. In Genova. Per Givseppe Pavoni. MDCVII*. Cf., Johannes Laures S.J., *Kirishitan bunko. A manual of books and documents on the early christian mission in Japan (with special reference to the principal libraries in Japan and more particularly to the collection at Sophia University)*, Tôkyo, 1957, pp. 113-114.

⁹⁷ Sobre estas conversões vide cap. nº 8.

Conforme é salientado por Jesús López Gay, o processo de catequização, nestas ocasiões, foi muito abreviado⁹⁸, mas de um modo geral, e apesar da escolha pelas conversões "em extensão", o catecumenado era relativamente exigente. Os prazos variavam⁹⁹, mas o mais corrente no Japão era uma semana, que era seguida, em regra, por um acompanhamento pós-baptismal cuidado; além disso, foi comum o catecumenado de famílias inteiras, procedimento que era adequado aos valores da sociedade nipónica¹⁰⁰.

Este modelo de evangelização associava-se à aposta na aproximação aos nobres, dáimios ou *tono*, o que, segundo Lopez Gay, era a melhor forma de chegar ao povo¹⁰¹; de facto, ao obter a simpatia dos governantes locais, ganhava-se permissão para actuar livremente nos seus territórios e a sua eventual conversão facilitava o trabalho, na medida em que o exemplo do chefe era naturalmente persuasivo¹⁰².

Assim, no Japão, a conversão de muitas comunidades camponesas e de samurais, bem como de alguns dáimios podem ser interpretadas como o resultado da obediência cega ao senhor feudal no caso daqueles, ou de um calculismo político e económico no caso destes¹⁰³. Como é sabido, a conversão do dáimio de Ômura, Ômura Sumitada, sucedeu na mesma altura em que a nau do trato trocou o porto de Hirado pelo de Yokoseura¹⁰⁴. Encontramos, inclusivé, na documentação várias alusões ao papel importante que o comércio luso-nipónico teve na criação de condições favoráveis à missão. A 5 de Outubro de 1572, por exemplo, o irmão Luís de

⁹⁸ Cf. *El catecumenado ...*, p. 40.

⁹⁹ Veja-se, por exemplo, que o 1º Concílio de Goa (1567), embora tenha legislado sobre a matéria, não fixou prazos, enquanto o 3º Concílio (1585) estabeleceu que o baptismo não fosse dado antes de 20 dias de preparação. No entanto, na mesma altura, o vice-provincial do Japão reduzia o tempo mínimo, a dois dias. D. Luís Cerqueira viria a recomendar que a vida dos catecúmenos estivesse organizada detalhadamente, mas não fixou o número de dias que essa preparação deveria durar. Cf. *El catecumenado ...*, pp. 41-42 e 51.

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 43-52.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, pp. 94-95.

¹⁰² Cf. *Ibidem*, pp. 106-110. J.F. Moran insiste que Valignano dava pouca atenção às camadas populares e que o seu interesse se concentrava nas classes dominantes (cf. *The Japanese and the Jesuits ...*), mas parece-nos que este autor não compreende o verdadeiro objectivo da política do visitante; com efeito, a aproximação aos nobres não deve ser vista como uma atitude elitista, ou reveladora de algum preconceito social, mas apenas como uma estratégia para que todo o Japão fosse convertido.

¹⁰³ Cf. HC, VIII, p. 827; George Elison, *Deus Destroyed ...*, pp. 16-17; cf. *El catecumenado ...*, pp. 101, 133-136.

¹⁰⁴ Sobre o processo de aproximação de mercadores e missionários á casa de Ômura, seguimos Léon Bourdon, *La Compagnie ...*, pp. 419-452, e o estudo de Diego Pacheco S.J., "Historia de una cristiandad: Yokoseura", in *MHisp*, ano 21, 1964, pp. 137-172.

Almeida afirmava que de Hirado e de Gotô não havia novidades; os cristãos conservavam-se "sem se fazer fruto nos gentios, por causa de não terem navios nos seus portos"¹⁰⁵. Mais tarde, numa carta para o Geral de 23 de Novembro de 1595, Valignano, ao criticar Francisco Cabral e a sua acção enquanto superior do Japão, afirmava que apenas D.Francisco de Bungo¹⁰⁶ lhe manifestara amizade e mesmo assim somente porque "teve sempre por sua via muitos interesses e proveito na nau dos Portugueses"¹⁰⁷. De facto, o dáimio de Bungo procurara repetidamente o apoio militar dos *nanban*, como se pode ver nalgumas cartas enviadas ao bispo D.Melchior Carneiro¹⁰⁸ em que pedia o seu auxílio: na primeira, escrita em 18 de Outubro de 1567, o dáimio de Bungo pedia ao prelado que abrisse uma excepção na proibição do envio de salitre daquele porto chinês para o Japão; na segunda agradecia os esforços dos Portugueses em o auxiliarem militarmente e lamentava o facto de o canhão que lhe fora enviado de Goa se ter perdido num naufrágio próximo de Malaca¹⁰⁹.

Sabemos também que muitos dáimios, cristãos ou gentios, que autorizavam o estabelecimento de missões nos seus territórios, negociavam prata na nau do trato, através dos Jesuítas¹¹⁰. Todavia, a existência de interesses materiais nas relações dos convertidos com os seus novos irmãos de Fé não nos parece elemento suficiente para minorar a importância do Cristianismo no país e muito menos para pôr em causa de um modo geral a convicção dos neófitos. Com efeito, esta dinâmica comercial não se pode aplicar sequer às comunidades que despontaram no centro do império, região onde milhares de cristãos e muitas centenas de fidalgos completamente desligados do comércio luso-nipónico perseveraram na Fé durante décadas¹¹¹,

¹⁰⁵ MHJ, p. 91.

¹⁰⁶ Ôtomo Yoshishige.

¹⁰⁷ DI, XVII, pp. 265-266.

¹⁰⁸ D.Melchior Carneiro (1519-1583) nasceu em Coimbra e foi admitido na Companhia, na mesma cidade, a 25 de Abril de 1543. Foi ordenado sacerdote antes de 1551 e, em 1555, foi nomeado bispo de Niceia e coadjutor do patriarca da Etiópia. Embarcou para a Índia na nau *São Filipe*, a 1 de Abril desse ano, e recebeu a sagração episcopal em Goa, a 15 de Dezembro de 1560. Foi depois desviado para Macau, pelo que foi o primeiro bispo português a trabalhar no Extremo oriente. Morreu em Macau, a 19 de Agosto de 1583. Cf. RJC, p. 45. Sobre as suas actividades vide cap. 6.

¹⁰⁹ Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship from Amacon*, Lisboa, 1963, pp. 317-319. Uns anos depois, em 1572, uma nova peça de artilharia foi embarcada em Goa com destino a Bungo, muito provavelmente a pedido do embaixador que Ôtomo Yoshishige enviara à Índia em 1571; todavia, conheceu o mesmo destino da anterior, pois também se perdeu num naufrágio, desta vez já à vista do litoral nipónico. Cf. HJ, III, p. 372; *The Great Ship ...*, pp. 37-38.

¹¹⁰ Cf. C.R. Boxer, *The Christian century ...*, pp. 111-112.

¹¹¹ Cf. *El catecumenado ...*, p. 126.

destacando-se entre eles a figura quase lendária de Takayama Nagafusa Ukon¹¹², e no que respeita aos dáimios de Kyûshû, importa realçar que a primeira geração se manteve sempre fiel ao Evangelho, mesmo quando isso se tornou politicamente desaconselhável¹¹³.

No que respeita às conversões em massa dos súbditos dos convertidos também nos parece que o fenómeno em si era bem diferente do que se passava noutras missões ultramarinas, pois as conversões que foram eventualmente forçadas nunca o foram por um poder estrangeiro, mas pelos próprios senhores locais, e, como veremos melhor adiante, conhecemos muitos exemplos de senhores feudais que se mantiveram fiéis ao Evangelho mesmo depois de serem despojados de todas as suas fontes de rendimento, títulos e honrarias, e muitos deles acabaram os seus dias, ou vivendo das esmolas da Igreja, ou do apoio de algum dáimio. Além disso, a resistência às perseguições e as adesões que se processaram depois do poder central ter hostilizado a cristandade, sobretudo a partir de 1614, mostram-nos que dezenas de milhares de cristãos japoneses foram fiéis convictos, mesmo que socialmente a religião cristã fosse para eles como que um estigma que os diferenciava dos demais, tornando-os mesmo inculpáveis no crime de rebeldia contra o estado¹¹⁴. Assim, enquanto o crescimento das cristandades "coloniais" correspondia aos desejos do poder político que as governava, no caso do Japão, a propagação do Cristianismo começou a ser atacada pelo poder central logo em 1587, e deixou de ser tolerada em 1614. Este é um sinal óbvio de que o caso nipónico era diferente¹¹⁵.

No entanto, não era apenas o número de convertidos que distinguia a cristandade nipónica das demais; além do seu crescimento em condições

¹¹² Takayama Nagafusa, Ukon, Justo (1553-1615), é mais referido nos textos ocidentais como Takayama Ukon, ou D.Justo. É uma das figuras proeminentes da fidalguia cristã japonesa. Sendo um dos nobres mais influentes da corte de Hideyoshi, quando este passou a hostilizar o Cristianismo, D.Justo preferiu manter-se fiel à sua Fé, o que lhe valeu de imediato a perda dos seus bens e o exílio interno. Após 17 anos passados numa das regiões periféricas do arquipélago nipónico, partiu, em 1614, para o exílio nas Filipinas e aí faleceu no ano seguinte. Sobre esta figura veja-se o estudo de Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon und die anfänge der Kirche in Japan*, Münster Westfalen, 1954.

¹¹³ Para o caso de Ômura Sumitada vide Léon Bourdon, *La Compagnie ...*, p. 452.

¹¹⁴ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete*, Lisboa, 1994, pp. 16-17; Stephen Neill, *A history of christian missions*, Londres, 1986, p. 134; Juan Ruiz de Medina S.J., *Origenes de la Iglesia Catolica Coreana desde 1566 hasta 1784*, Roma, 1986, p. 38, nota 88.

¹¹⁵ Em 1600, a cristandade chinesa contava apenas com 400 fiéis, número que subiu para 2.000, em 1608 (cf. RJC, p. 327), pelo que a sua situação ainda não era comparável com a das grandes missões, em que se incluía o Japão.

particularmente difíceis, outras características tornavam-na verdadeiramente única no contexto da Igreja quinhentista: o seu método de financiamento, o seu rosto parcialmente asiático e a adopção de alguns costumes típicos da civilização que procurava converter.

- O financiamento da missão jesuítica

Apostados na conversão dos gentios, os religiosos dependiam financeiramente do padroeiro da missão, ou seja, da Coroa lusa, no caso do Império Português. O estado, porém, nunca teve condições para satisfazer todos os pagamentos que eram devidos ao clero ultramarino, sobretudo desde que a missionação militante provocou a rápida multiplicação dos clérigos tanto no Brasil como no Oriente. Assim, o crescimento das missões passava necessariamente pela capacidade dos respectivos religiosos em encontrarem meios de financiamento alternativos, o que os levou muitas vezes a recorrerem a meios pouco ortodoxos e fez com que alguns dos missionários dedicassem mais tempo a negócios do que à conversão de almas. A análise da dimensão económica da missão é, pois, uma tarefa fundamental para uma compreensão cabal de um processo de evangelização¹¹⁶, que nos parece indispensável no caso japonês.

* * *

Embora se situasse numa região que proporcionava negócios chorudos aos mercadores e importantes receitas fiscais à Coroa, a missão nipónica debateu-se sempre com graves dificuldades financeiras, pois as rendas que lhe eram devidas demoravam a chegar ou mesmo a serem enviadas.

Em 1554, D.João III deu o primeiro donativo à missão do Sol Nascente, atribuindo-lhe 500 cruzados¹¹⁷ anuais a serem pagos na alfândega de Malaca, verba

¹¹⁶ Cf. Charles Borges S.J., "The portuguese jesuits in Asia: their economic and political networking within Asia and with Europe", comunicação apresentada ao colóquio *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente* (Lisboa, 21-23 de Abril de 1997).

¹¹⁷ Na documentação surgem referências a várias moedas e unidades de contagem monetária, sejam europeias, orientais ou indo-portuguesas. Em regra, citamos no texto as mesmas moedas ou unidades que são assinaladas nos documentos em que nos baseamos; quando é necessário estabelecer comparações, convertemos as importâncias para réis portugueses. Sobre as equivalências entre as diferentes moedas e unidades de contagem, veja-se o quadro nº 4.

que, no entanto, foi paga muito irregularmente¹¹⁸. No Japão, Ôtomo Yoshishige¹¹⁹ atribuiu-lhe duas rendas, uma de um valor equivalente a 50 cruzados, em 1556, e outra avaliada em 300 cruzados anuais, em 1559, mas os Jesuítas nunca chegaram a receber qualquer pagamento¹²⁰.

Entregues a si próprios, os religiosos viveram desde cedo à sombra do comércio: Luís de Almeida, quando entrou para a Companhia no Japão, era um rico comerciante que pôs o seu cabedal ao serviço da missão. Quer isto dizer que os missionários eram sustentados pelo fruto do comércio, o que ía contra a prática comum das ordens religiosas. Estas, embora dispusessem, normalmente, de consideráveis patrimónios imobiliários, de que podiam receber avultadas rendas, em regra não se imiscuíam não comerciavam¹²¹, o que era mesmo proibido tanto pela legislação eclesiástica como pela civil.

A Igreja desde muito cedo proibira os clérigos de se dedicarem ao comércio, e o papa Honório III (1216-1227) definira que *ne clerici vel monachi secularibus negociis se imisceant*¹²². Esta determinação foi mantida nos séculos seguintes, embora nas centúrias quinhentista e seiscentista se admitisse que os clérigos em grande penúria

¹¹⁸ Cf. Léon Bourdon, *La Compagnie*, p. 374.

¹¹⁹ Ôtomo Yoshishige Francisco (1530-1587), filho de Ôtomo Yoshiaki (1502-1550) foi o poderoso daimio de Bungo entre 1550 e 1578, ano em que passou o governo dos seus territórios ao filho, Ôtomo Yoshimune, e em que se baptizou, a 28 de Agosto, concluindo um longo processo de aproximação ao Cristianismo. Quando subiu ao poder, era senhor de duas províncias, Bungo e Higo, e no auge da sua carreira chegou a dominar mais três: Chikugo, Chikuzen e Buzen. Em 1562, mudou o seu nome para Ôtomo Sorin, nome por que é mais conhecido na história japonesa. Manteve sempre boas relações com os Portugueses e foi mesmo o primeiro senhor japonês a trocar embaixadas com Goa; foi, simultaneamente, um dos principais e mais constantes protectores dos Jesuítas. Faleceu em Tsukumi, na noite de 28 para 29 de Junho de 1587. Cf. Arcadio Schwade no seu artigo "D.Francisco de Bungo e o seu projecto de fundar uma cidade cristã em Hyuga (Fiunga)", in RC, nº 17, 1993, pp. 41-48; Georg Schurhammer S.J., "Ein fürstlicher Gönner des hl. Franz Xaver: Ôtomo Yoshishige, König von Bungo", in *Varia*, Roma-Lisboa, 1965, pp. 327-334.

¹²⁰ Cf. Léon Bourdon, *La Compagnie*, p. 592. Sobre a doação de 1559, Baltasar Gago referia que a renda "apaziguada a terra valerá cada ano 300 cruzados", o que denunciava desde logo o carácter assaz precário do donativo. Cf. carta de Baltasar Gago para os seus companheiros na Índia. Funai, 1 de Novembro de 1559. DJ, II, p. 186.

¹²¹ Embora o caso da participação jesuítica no comércio sino-nipónico controlado pelos Portugueses seja o mais conhecido e o que levantou vivas polémicas na época, Dauril Alden chama a atenção para o facto da Companhia ter participado durante uns dois decénios (c. 1560-1583) noutra negócio, pois enviava anualmente da Índia para o reino 50 quintais de indigo, com que ajudou a subsidiar a construção da igreja de São Roque. Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, p. 529.

¹²² Cf. *Sextvs decretalivm liber, per Bonifacium octauum pontificem in concilio Lugdunensi aeditus: iam recens ex antiquissimis exemplaribus adamussim castigatvs. Parisiis Ex. officina Carolae Gvillard, via ad diuum Iacobum, sub sole aureo, 1541, fl. 66v.*

que não tivessem outra alternativa poderiam dedicar-se ao comércio, desde que o fizessem sem o propósito de acumularem lucros excessivos¹²³.

Além da Igreja, também a Coroa portuguesa, através das *Ordenações do Reino*, fazia semelhante proibição¹²⁴, o que se verificava também na vizinha Castela¹²⁵. Os Jesuítas, porém, não se intimidaram com estas limitações tradicionais; no espírito de muitos vingou uma máxima que Charles Borges bem sintetizou na expressão *more money, more souls*¹²⁶, e que foi, sem dúvida, a que homens como Cosme de Torres, Luís de Almeida ou Alexandre Valignano perfilharam e impuseram no Mar da China.

Parece-nos significativo que tenha sido um jesuíta, o padre Luís de Molina¹²⁷, a introduzir as missões do Padroado Português na discussão sobre as situações excepcionais em que os eclesiásticos poderiam comerciar. Molina considerava que os missionários do Brasil e da Índia Oriental viviam num estado de penúria que justificava o recurso ao comércio para poderem sobreviver e desenvolver a sua acção evangelizadora¹²⁸. Tendo vivido grande parte da sua vida na província lusitana, Molina

¹²³ Cf. *Avgvstini Barbosaes Ivsitani vid protonotarii apostoloci, necnon in sacra indicis congregatione consultoris & insignis Ecclesiae Vimaransensis thesaurijs maioris, SVMMA APOSTOLICARVM decisionvm extra ius commune vagantvm, quae ex variis approbatissimorum doctorvm libris hucusque impressis, & ad caleem vnuscuusque allegatis eorum sub fide collectae [...] Venetiis, MDCXLVI, Apud Paulum Balconium.*, fl. 107.

¹²⁴ "Os creligos d'ordens sacras, ou beneficiados, outrossi os cavaleiros d'esporas douradas, ou fidalgos de solar, que estado de cavaleiros manteverem, nom devem comprar cousa alguma pera revender, nem usar publicamente de regataria, porquanto segundo sua dignidade, e estado militar, lhes nom pertence antremeterem-se de acto de mercadoria, antes lhes é por direito defeso." in *Ordenações Manuelinas*, Livro IV, título xxxii.

¹²⁵ Cf. *R.P. Ludovici Molinae, e Societate Jesu, primarii quondam in Eborensis Academia Sacrae Theologiae professoris De Justitia et Jure opera omnia, tractatibus quinque, tomisque totidem comprehensa [...] Coloniae allobrogum, sumpibus Marci Michaelis Bousquet, & Soc. Bibliop. & Typograph. MDCCXXXIII*, Tomo II, pp. 218-219.

¹²⁶ Cf. Charles Borges S.J., *The economics of the Goa jesuits, 1542-1759, an explanation of their rise and fall*, Nova Delhi, 1994, p. 41.

¹²⁷ Luís de Molina (1535-1600), nasceu em Cuenca e entrou para a Companhia em Alcalá, a 10 de Agosto de 1553. Pouco depois foi enviado para Coimbra, onde estudou. Foi ordenado sacerdote em 1561 ou 1562 e no ano seguinte iniciou a sua carreira docente, lendo Teologia em Coimbra (1563-1567), mudando-se de seguida para Évora, onde continuou a ensinar Teologia (1568-1583); doutorou-se nesta ciência a 22 de Abril de 1571. Em 1585-86 mudou-se para Lisboa, tendo começado então a preparar a edição das suas obras mais importantes; em Janeiro de 1591 foi para Espanha, e em 1594 desligou-se da província de Portugal. Faleceu em Madrid, a 12 de Outubro de 1600. Cf. HCJAP, II/2, pp. 137-170. Como teólogo esforçou-se essencialmente por conciliar o livre arbítrio com a graça, tendo exposto no seu tratado *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (Lisboa, 1588), as teses que são hoje conhecidas por *Molinismo*.

¹²⁸ Cf. *De Justitia et Jure ...*, Tomo II, p. 220. Este segundo volume foi publicado pela primeira vez em Cuenca, em 1597. Cf. EC.

era naturalmente sensível aos problemas dos seus confrades e conhecia bem as acusações de que eram alvo e que ele, assim, procurava justificar¹²⁹.

Por estas razões, Ana Maria Leitão ao analisar o trato luso-nipónico refere os Jesuítas como "uma presença inesperada"¹³⁰ e, naquela época, as autoridades eclesiásticas reagiram negativamente. Com efeito, a participação dos Jesuítas no comércio da seda constituía uma das principais críticas dos Mendicantes à missão jesuítica do Japão; também os reis Filipe II e Filipe III¹³¹ (r.1598-1621) manifestariam a sua oposição teórica a esta prática, e mesmo no seio da Companhia o assunto nunca foi pacífico. Com efeito, a 10 de Janeiro de 1570, o Geral, Francisco de Borja¹³², recomendava a Gonçalo Álvares¹³³, o visitador da Índia, que se comprasse alguma propriedade com o capital que os religiosos do Japão tinham, o que faz supor que pretendia que o dinheiro aplicado no comércio passasse para uma aplicação tradicional, embora advertisse o visitador que este não devia proceder a alterações senão depois de analisar *in loco* o que se passava¹³⁴. Embora não lhe agradasse a situação, como já manifestara numa carta de 8 de Outubro de 1567 para o provincial da Índia¹³⁵, demonstrava, assim, o Geral uma compreensão pela especificidade de

¹²⁹ A introdução do exemplo das missões portuguesas por Molina, é pelo menos revelador das preocupações específicas dos padres da Companhia, pois a obra de Agostinho Barbosa atrás citada, enuncia exemplos relacionados com o quotidiano europeu.

¹³⁰ Cf. Ana Maria Leitão, *Do trato português no Japão, presenças que se cruzam (1543-1639)* Lisboa, 1994 (dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa), p. 124.

¹³¹ Nascido em Madrid, a 14 de Abril de 1578, Filipe III governou a Espanha numa altura particularmente difícil, em que aumentaram significativamente as dificuldades da monarquia em defender os seus vastos interesses espalhados pelo continente europeu e pelos impérios ultramarinos. É referido como um rei pouco enérgico, que entregou demasiado poder aos validos; com a sua subida ao trono, terá começado a época dos "Áustrias menores" (cf. Juan Antonio Sánchez Belén, *Los Austrias menores. La monarquía española en el siglo XVII*, Madrid, 1996); aparentemente, a historiografia espanhola não guarda boas recordações deste rei, pois é difícil encontrar estudos biográficos isolados sobre a sua vida. Os Portugueses também não guardam boa memória deste soberano, cujo governo foi marcado por um acentuar do desencanto relativamente à monarquia dual. O governo do bispado japonês por D.Luís Cerqueira enquadra-se neste reinado e foi condicionado pela personalidade do rei, nomeadamente pela sua visão da evangelização e pelo modo como acabou por privilegiar os interesses dos seus súbditos castelhanos no Extremo Oriente, matéria que analisaremos no capítulo nº 15.

¹³² Francisco de Borja (1510-1572), foi o Geral da Companhia entre 2 de Julho de 1565 e 1 de Outubro de 1572.

¹³³ Gonçalo Álvares (1527-1573), natural de Vila Viçosa, foi admitido na Companhia a 1 de Janeiro de 1549 e recebeu a ordenação sacerdotal em 1553. A 9 de Junho de 1560 tornou-se professo de 4 votos; em Portugal governou o colégio de Coimbra (1562-1565) e a Casa Professa de São Roque. Depois, a 29 de Outubro de 1567 foi nomeado visitador da província da Índia, tendo zarpado em direcção ao Oriente a 7 de Abril de 1568 a bordo da *Chagas*. Depois de ter inspeccionado as residências indianas partiu para o Extremo Oriente e pereceu num naufrágio, a 21 de Julho de 1573, à vista do Japão. Cf. RJC, p. 10; HCJAP, II/2, p. 453; DI, VII, pp. 16*-17*.

¹³⁴ Cf. DI, VIII, p. 189. Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, p. 385.

¹³⁵ Cf. Ana Maria Leitão, *Do trato português no Japão ...*, p. 133.

cada missão, que poucos dignatários da Igreja teriam nos anos seguintes. Borja resistia, assim, aparentemente às determinações da Santa Sé, pois Pio IV (1559-1565), a 4 de Outubro de 1563, proibira todos os eclesiásticos do Padroado Português do Oriente de comerciarem¹³⁶.

Depois, porém, afigura-se-nos que tanto Everardo Mercuriano¹³⁷ como Cláudio Acquaviva¹³⁸ seguiram, *grosso modo*, as hesitações papais nesta matéria. Mercuriano proibiu a participação dos religiosos no comércio da seda, ordem que seria revogada por Acquaviva a 10 de Fevereiro de 1582, numa altura em que também Gregório XIII (1572-1585) levantou a proibição. Depois, quando Sisto V repôs o interdito, em 1585, também o Geral o fez, e quando o mesmo pontífice o revogou, em 1587, Acquaviva tomou idêntica decisão¹³⁹. Mais tarde, o Geral proibiu uma vez mais o comércio¹⁴⁰, mas desconhecemos se esta decisão foi motivada por nova mudança de atitude papal¹⁴¹.

No que toca à Coroa portuguesa desconhecemos a posição quer de D. Sebastião, quer de D. Henrique (r. 1578-1580), mas Filipe II e Filipe III manifestaram-se sempre contra a participação dos Jesuítas no comércio, como se vê, no caso do *Prudente*, pelas cartas que enviou para o vice-rei a 6 de Fevereiro de 1589¹⁴² e a 12 de Janeiro de 1591¹⁴³, proibindo o comércio da seda, e noutra de 22 de Fevereiro de 1589, em que negava a autorização para os padres "trazerem da China em cada um ano doze quintais de cobre para se lavrarem em moeda na Ribeira de Goa"¹⁴⁴.

Entretanto, na Índia, os Jesuítas também estavam divididos, e na consulta de Chorão, em 1575, muitos se mostraram contrários à situação, incluindo Baltasar

¹³⁶ Cf. Charles Borges S.J., *The economics of the Goa jesuits ...*, p. 58.

¹³⁷ Everardo Mercuriano foi o Geral da Companhia entre 23 de Abril de 1573 e 1 de Agosto de 1580. Não foi esta a única decisão de Mercuriano contrária a posições do seu antecessor. Jesús López Gay refere, por exemplo, que Borja autorizara explicitamente os missionários do Oriente a "cantar as missas e oficiá-las com canto de órgão" o que foi revogado por Mercuriano. Cf. *La Liturgia en la mision del Japón del siglo XVI*, Roma, 1970, pp. 161-162.

¹³⁸ Cláudio Acquaviva governou a Companhia de Jesus de 19 de Fevereiro de 1581 até 31 de Janeiro de 1615.

¹³⁹ Cf. Ana Maria Leitão, *Do trato português no Japão ...*, pp. 133-134; Dauril Alden, *op. cit.*, p. 534.

¹⁴⁰ Cf. Ana Maria Leitão, *Do trato português no Japão ...*, p. 134.

¹⁴¹ Sobre esta matéria sabemos apenas que Urbano VIII (1623-1644), a 22 de Junho de 1633, renovou uma proibição genérica, semelhante à promulgada por Pio IV em 1563. Cf. Charles Borges S.J., *The economics of the Goa jesuits ...*, p. 58.

¹⁴² Cf. APO, III, pp. 177-188.

¹⁴³ Cf. APO, III, p. 280.

¹⁴⁴ APO, III, p. 211.

Gago, um veterano da missão nipónica, mas foi decidido que eventuais alterações só seriam realizadas depois da visita de Valignano ao Extremo Oriente¹⁴⁵.

Apesar das críticas, Alexandre Valignano, em 1578, ao chegar a Macau, antes de visitar o Japão pela primeira vez (1579-1582)¹⁴⁶, confirmou a participação jesuítica naquele comércio: canalizou o capital resultante do investimento original de Luís de Almeida para 40 picos de seda¹⁴⁷, que passavam a ser comercializados anualmente mas com o direito de serem os primeiros a serem transaccionados; além disso, a Companhia ficava com mais outros 50 picos que podia vender ao longo do ano, quando a nau do trato não estava fundeada na baía de Nagasaki¹⁴⁸. Ficava, assim, assegurado um rendimento anual à volta dos 3.000 cruzados¹⁴⁹.

Entretanto, a missão tinha então outras fontes de rendimento: no Japão, Ômura Sumitada cedera-lhe, em 1568, os direitos de ancoragem dos navios, o que renderia cerca de 1000 ducados por ano¹⁵⁰, privilégio que seria perdido em 1587, quando Nagasaki foi ocupada pelas tropas de Toyotomi Hideyoshi¹⁵¹; Arima Harunobu¹⁵², o dáimio de Arima, por sua vez, outorgou uma "boa renda"¹⁵³ sobre terras de Urakami, em 1584, que seria igualmente perdida em 1587¹⁵⁴.

¹⁴⁵ Cf. Ana Maria Leitão, *Do trato português no Japão ...*, p. 133.

¹⁴⁶ Sobre esta visita, que constituiu um marco decisivo no aprofundamento dos métodos inovadores que eram ensaiados no Japão desde o governo de Cosme de Torres, o estudo mais importante é o de Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan*, 2 vols., St. Louis, 1980-1985. As conclusões do visitador sobre a visita, nomeadamente no que respeita à sustentação da missão nipónica, encontram-se no *Sumário de las cosas de Japon (1583)* (ed. de José Luis Alvarez-Taladriz), Tókyo, 1954.

¹⁴⁷ Um pico de seda equivalia a 50 Kg (cf. DI, XVIII, p. 624, nota nº 108).

¹⁴⁸ Cf. Ana Maria Leitão, *Do trato português no Japão ...*, p. 134. O contrato entre a Companhia e os mercadores macaenses seria renovado por Valignano, em 1589. Cf. Carta de Valignano para o Geral. Macau, 22 de Setembro de 1589. DI, XV, p. 324.

¹⁴⁹ Cf. "Sumario de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia", MHJ, p. 198.

¹⁵⁰ Cf. "Renta de la provincia del Japón" [c. 1602-1605], MHJ, pp. 344-345.

¹⁵¹ Toyotomi Hideyoshi (1536-1598). De origem camponesa, soube ascender socialmente através da guerra, e em 1582 era um dos mais influentes generais de Nobunaga. Na crise que sucedeu à morte de Nobunaga soube tornar-se no seu herdeiro político e, em 1590, concluiu a reunificação política do império. Sobre a sua vida seguimos essencialmente o estudo de Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi*, Cambridge (Mass.) e Londres, 1982.

¹⁵² Arima Harunobu (?-1612), filho de Arima Yoshisada André herdou o feudo deste, em 1577. Começou por perseguir os cristãos, mas depois converteu-se e baptizou-se em 1579, tomando então o nome de Protásio, que mudaria, mais tarde, para o de João, aquando do crisma, em 1596. Foi um dos principais sustentáculos da Igreja durante três decénios (1580-1611). Morreu decapitado, a 5 de Junho de 1612, depois de ter sido descoberto que tentara obter ilegalmente alguns territórios contíguos aos seus domínios.

¹⁵³ Expressão utilizada por Valignano numa carta de 11 de Janeiro de 1586 para o padre Luís Maselli. Cf. DI, XIV, p. 287.

¹⁵⁴ Cf. ECO, p. 124.

Esta doação é particularmente interessante, pois resultou do cumprimento de um voto que o dáimio fizera antes de enfrentar numa batalha decisiva as forças de Ryûzôji Takanobu¹⁵⁵, em Okidabaru, na península de Shimabara¹⁵⁶. A vitória das forças de Arima, apoiadas pelas de Satsuma, beneficiou em parte do apoio de uma peça de artilharia portuguesa¹⁵⁷, e evitou que muitas comunidades cristãs nas imediações de Nagasaki e de Arima caíssem nas mãos de um dos maiores inimigos da cristandade de Kyûshû. Depois, em 1586, Ômura Sumitada reapossou-se dos territórios de Urakami, mas manteve a renda que Harunobu cedera à Igreja, e que esta perderia no ano seguinte, aquando do édito anti-cristão de Hideyoshi. Repare-se que fora precisamente por meio de votos semelhantes que haviam surgido na Europa muitos grandes mosteiros e que a Igreja obtivera territórios e riquezas consideráveis; parecidos, pois, que este modelo de crescimento e de enriquecimento da Igreja chegou a dar os primeiros passos no Japão, mas a sorte das armas acabou por ser adversa aos dáimios que apoiaram os religiosos cristãos.

Num documento de 23 de Dezembro de 1586, Valignano reconheceria que nas décadas anteriores, quando o número de religiosos não era muito elevado, a sua manutenção não custava nem um terço do que custava agora¹⁵⁸, a missão beneficiara

¹⁵⁵ Ryûzôji Takanobu (1530-1584). Os Ryûzôji constituíam um clã vassalo dos Shônî, em Hizen. Após a destruição de Shônî Sukemoto, às mãos de Ôuchi Yoshitaka, em 1536, os Ryûzôji começaram a ganhar preponderância. (Cf. CHJ, vol. 4, p. 306) Em 1553 Takanobu conquistou a fortaleza de Saga e tornou-se gradualmente na potência hegemónica de Hizen, até que morreu quando invadia as terras de Arima, em 1584. Sucedeu-lhe seu filho, Ryûzôji Masaie (1556-1607).

¹⁵⁶ "Antes que D.Protazio [Arima Harunobu] começasse a se meter nesta guerra contra Riuzoji fez um voto a Deus Nosso Senhor e o mandou por escrito ao padre vice-provincial, em que dizia que, dando-lhe Deus vitória contra seus inimigos, ele prometia ao mesmo Deus de lhe oferecer a renda toda de um mosteiro muito afamado, chamado Ungen, que havia no Takaku, de grande romagem e renda. Porém como esta renda parte dela estava em poder dos gentios e parte tão espalhada entre os cristãos que dificulosamente se podia recadar sem trabalho e sem escândalo, não pareceu depois da vitória aos padres que convinha aos da Companhia aceitarem aquela renda. E sendo o tono do mesmo parecer, ordenou em sua comutação dar-nos terras de Urakami, que estão junto de Nagasaki, que são todas de cristãos, que foi para a possibilidade que então tinha um sinal de amor grande que mostrou ter à Igreja". HJ, IV, p. 73.

¹⁵⁷ Cf. HJ, IV, pp. 54-55. Sobre este episódio seguimos o nosso estudo "A introdução das armas de fogo no Japão pelos Portugueses à luz da *História de Japão* de Luís Fróis", in *Estudos Orientais III*, Lisboa, 1992, pp. 113-129, trabalho que será incluído em versão revista no nosso volume de ensaios *O Japão e o Cristianismo no século XVI* (no prelo).

¹⁵⁸ No final de 1576, a missão contava apenas com 20 religiosos, mas passado um ano já contava com 40 membros, em 1580 o número subira para 67, em 1585 para 86, e precisamente em 1586 ultrapassava a centena, e contava com 115 elementos. Evidentemente, que este grande crescimento em dez anos, que acompanhou *grosso modo* o rápido crescimento do número de fiéis, levou a que as despesas da missão aumentassem significativamente. Em 1586, o orçamento ordinário da missão previa gastos no valor de 3.752\$000 réis. Tendo em conta as afirmações feitas então por Valignano, é provável que a estimativa de Léon Bourdon, calculando os custos da missão, em 1570, à volta dos 3.000 cruzados (1.200\$00 réis) se aproxime da realidade. Cf. Léon Bourdon, *La Compagnie ...*, p. 591.

de várias "rendas e esmolas que os reis [os dáimios] lhe fizeram"¹⁵⁹ e de "algumas ajudas que dão também quando podem alguns senhores cristãos"¹⁶⁰. Todavia, as respectivas quantias nunca foram quantificadas neste tipo de correspondência, pelo que as não podemos determinar¹⁶¹.

Como vimos, D.João III atribuiu 500 cruzados à missão; uma lista das esmolas e rendas que a Companhia tinha na Índia, em 1571, avalia essa renda em 600 pardaus de ouro, valor ligeiramente superior ao inicial¹⁶², mas o mesmo documento informava que os padres "poucas vezes as arrecadam"¹⁶³. Note-se que esta verba cobria quase só os custos de uma pequena residência como a do Kinai, onde, em 1566, trabalhavam dois sacerdotes, dois irmãos e três ou quatro dógicos, cuja subsistência consumia 450 cruzados por ano¹⁶⁴.

Depois, a 26 de Fevereiro de 1574, D.Sebastião fez doação perpétua de 1.000 cruzados anuais, que seriam pagos na mesma alfândega de Malaca¹⁶⁵. Em 1580, a Coroa doou outros 1.000 cruzados, a serem pagos pelas rendas de Salsete durante cinco anos, e que Filipe II renovou por mais cinco anos, em 1585¹⁶⁶. Este segundo donativo teve, contudo, efeitos perniciosos, pois a verba que havia sido dada a título perpétuo por D.Sebastião foi depois também sujeita à confirmação quinquenal. A 26 de Fevereiro de 1595, por exemplo, Filipe II autorizava por mais cinco anos o pagamento das rendas consignadas na alfândega de Malaca e nas terras de Salsete, que, segundo o monarca, se teriam acabado em Agosto de 1593¹⁶⁷. No ano seguinte,

¹⁵⁹ Temos conhecimento de alguns desses apoios, nomeadamente uma renda em Hakata dada por Ôtomo Yoshishige, ainda antes de se baptizar, que valeria cerca de 330 cruzados por ano, e que se perdeu quando Ryûzôji Takanobu arrasou a cidade, em 1580 (cf. HJ, III, pp. 185-186); em 1585, D.Francisco pagou a construção de uma igreja nova em Usuki, que teria custado uns 3.000 cruzados (Cf. carta anual de 20 de Agosto de 1585. BL, *Add*, 9859, fl. 10). A 15 de Dezembro de 1593, numa carta para o Geral, o padre Francisco Cabral sustentava que a Companhia tinha três rendas, de aldeias em Kuchinotsu, Amakusa e Ômura e que as duas primeiras garantiam, cada uma, o sustento para três ou quatro religiosos (cf. DI, XVI, p. 520).

¹⁶⁰ Cf. "Sumario de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia", MHJ, p. 198.

¹⁶¹ Luís Fróis refere, por exemplo, que Oda Nobunaga deu uma quantia no valor de 200 cruzados para a ajuda da construção da casa em Azuchi (cf. HJ, III, p. 195), mas só o cruzamento de muita correspondência avulsa é que permitirá, eventualmente, fazer uma ideia minimamente aproximada do valor dessas contribuições.

¹⁶² 500 cruzados equivaliam a 200\$000 réis, enquanto 600 pardaus de ouro valiam 216\$000 réis.

¹⁶³ MHJ, p. 78.

¹⁶⁴ Cf. Léon Bourdon, *La Compagnie*, p. 591.

¹⁶⁵ Cf. AN/TT, *Chancelaria de D.Sebastião e D.Henrique*, livro 33, fl. 4 -4v.

¹⁶⁶ Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, p. 324; MHJ, p. 199.

¹⁶⁷ Cf. APO, III, pp. 522-528. O monarca repetiu a ordem no ano seguinte, em carta de 2 de Abril de 1596. Cf. APO, III, p. 640. É provável que a data esteja errada e que se trate de uma simples

a 3 de Abril, vemos o padre Gil da Mata, procurador da missão nipónica, a informar o Geral que conseguira assegurar por mais cinco anos aqueles 2.000 cruzados, e que apresentara na corte uma petição para que os 1.000 de Malaca voltassem a ser oficialmente perpétuos, requerimento de que ainda não tivera resposta¹⁶⁸, e que deve ter sido indeferido, pois a 10 de Dezembro de 1598 Filipe III congratulava-se com as informações do vice-rei de que "foi mui acertada a mercê que fiz aos religiosos da Companhia de Jesus que se ocupam do Japão em *lhe prorrogar por mais cinco anos os dous mil cruzados que tinham de minha fazenda*"¹⁶⁹.

No início dos anos 80, a missão estava no auge do seu prestígio, e o papa Gregório XIII, em 1582, deu-lhe uma esmola de 4.000 ducados, que no ano seguinte, a 13 de Junho, pelo breve *Mirabilia Dei*, transformou numa pensão anual por 20 anos, que seria paga pela colecta de Espanha¹⁷⁰. Pouco depois, Sisto V, a 23 de Maio de 1585, através do breve *Divina Bonitas* subiu a quantia para 6.000 ducados anuais, por dois anos, mas suspendeu a totalidade do pagamento pontifício logo no ano seguinte¹⁷¹. A 11 de Setembro de 1587, o padre Amador Rebelo¹⁷², procurador das missões em Lisboa, informava o Geral que só conseguira obter metade da verba

renovação da mercê por mais um quinquénio, o que faz sentido em 1595. Como vimos, a doação fora renovada em 1585, pelo que terminara em 1590 e não em 1593, e não encontramos nenhuma referência, nem à sua suspensão (pelo que deve ter sido renovada mais uma vez em 1590), nem a que tenha sido dada por um período inferior a cinco anos.

¹⁶⁸ Cf. DI, XVIII, pp. 508-509. Note-se ainda que já numa carta de 31 de Dezembro de 1594 Gil da Mata refere que tratara deste assunto com o Rei. Cf. DI, XVI, p. 1040.

¹⁶⁹ Cf. AN/TT, MMCG, caixa 3, tomo 6L, p. 220.

¹⁷⁰ Cf. "Sumario de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia", MHJ, p. 193. Dauril Alden salienta que este tipo de doação papal é um caso único na história da Assistência de Portugal, o que realça, em nosso entender, a especificidade da missão nipónica. Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, p. 351.

¹⁷¹ Cf. "Memorial de las cosas que se piden a nuestro Padre por el visitador de la India y Japón" [Macau, Nov. 1592-Jan. 1593] DI, XVI, p. 12. É provável que esta suspensão esteja relacionada com o reconhecimento pelo Papa de que os Jesuítas podiam participar no comércio da seda para assegurarem o sustento da missão. Veremos que mais tarde, Filipe III deu a escolher aos missionários do Japão dois tipos de auxílio financeiro: ou um donativo mais chorudo, mas com o fim da participação dos Jesuítas no comércio da seda, ou um subsídio menor, mas mantendo a autorização para que os religiosos interviessem nos negócios. Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, p. 535.

¹⁷² Amador Rebelo (c.1535-1623), nasceu em Barqueiros, na diocese do Porto, e entrou para a Companhia pela primeira vez a 16 de Setembro de 1549; primeiro não perseverou, mas depois foi readmitido em Março de 1559. Entre 1560 e 1572 assistiu o padre Luís Gonçalves da Câmara, receptor do rei D. Sebastião, pelo que conheceu bem os meandros da corte; foi entretanto ordenado sacerdote antes de Maio de 1564, e foi reitor do colégio de Santo Antão entre 1577 e 1581. Depois foi procurador das províncias portuguesas junto da corte entre 1586 e 1587, para em Junho de 1587 assumir em Lisboa, o cargo de procurador das missões, que desempenhou até ao final de 1594. Faleceu no colégio de Santo Antão, a 7 de Maio de 1622. O contacto íntimo que mantivera com o *Desejado* levou-o a escrever a *Crónica de El-Rei D. Sebastião único deste nome e dos reis de Portugal o 16º*. Cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, 12 vols., Lisboa, 1979-1990, vol. 3, p. 427; DI, XIV, pp. 61, 623; DI, XVI, p. 658.

referente a 1586¹⁷³. Mais tarde, a 15 de Abril de 1592, o mesmo religioso assinala o restabelecimento da pensão inicial informando que Gregório XIV (1590-1591) dera 8.000 cruzados¹⁷⁴, que eram referentes aos anos de 1591 e 1592.

Além destes donativos, a missão tinha ainda um outro tipo de rendas fixas, oriundas de propriedades que possuía nos territórios de Baçaim. Com efeito, a Companhia investira na compra das rendas de algumas aldeias, cujos montantes revertiam para a missão nipónica. Em 1571, havia comprado uma tença sobre a ilha de Caranjá, depois, em 1575, comprara as rendas de Ponvém, em 1578, as de Condotim e, finalmente, em 1585, as de Mulgão. Todas juntas representavam um investimento à volta dos 12.000 pardaús de tangas, e rendiam anualmente 1760 pardaús líquidos (528\$000 réis)¹⁷⁵. A estas rendas obtidas na Índia acrescentava-se ainda o rendimento de umas casas em Macau, que proporcionava uma receita anual de 200 cruzados¹⁷⁶.

Como se pode ver pelo quadro nº 5, em que analisamos o orçamento da missão para o ano de 1586, o valor total destas receitas montava a 3.752\$000 réis, dos quais, porém, 1.074\$000 se consumiam fora da missão, pelo que apenas 2.678\$000 chegavam anualmente ao arquipélago nipónico, se todas as operações decorressem sem incidentes.

A estas rendas fixas juntavam-se donativos ocasionais, como os 500 ducados dados pelo arcebispo de Évora, e os 1.000 ducados oferecidos pelo irmão Gaspar Viegas a que Valignano faz referência numa carta de 23 de Novembro de 1595¹⁷⁷. Outra dádiva substancial foi a que deu o vice-rei D. Duarte de Meneses (1584-1588),

¹⁷³ Cf. ARSI, *Lus.*, 70, fl. 250.

¹⁷⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 162. Desta verba o padre Amador Rebelo retirou de imediato "duzentos e tantos mil maravedis" (c. 533 cruzados) que o padre Alexandre Valignano ordenara que fossem dados a certas pessoas por conta do dinheiro do Japão.

¹⁷⁵ A tença de Caranjá custou 3.300 pardaús de tangas, as rendas de Ponvém foram compradas por 1400, as de Condotim por 4.000, e as de Mulgão com o dinheiro da pensão papal de 1584 (cf. MHJ, p. 188), pelo que terá custado provavelmente uns 4.000 pardaús; dos 4.000 ducados da pensão, 500 eram gastos em Portugal, e os outros 3.500 valeriam 4.666 pardaús. Para os valores de cada uma destas rendas vide quadro nº 5.

¹⁷⁶ Cf. Carta de Alexandre Valignano para o padre Manuel Rodrigues, assistente de Portugal. Goa, 27 de Novembro de 1587. DI, XIV, pp. 663-664. A 10 de Dezembro de 1596, numa carta para o assistente de Portugal, Francisco Cabral avaliava estas rendas em 900 cruzados (cf. DI, XVIII, p. 624), mas, como é sabido, o provincial mantinha um longo diferendo com Valignano, pelo que as suas referências à missão nipónica estão sempre marcadas pela sua total oposição à política de Alexandre Valignano, o que o levava por vezes a não ser muito preciso nem isento nas suas declarações.

¹⁷⁷ Cf. DI, XVII, p. 285. Dauril Alden chama a atenção para a existência de uma lista de benfeitores da província que incluía dez japoneses. Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, p. 357.

que em 1587 deu 2.000 cruzados para saldar as dívidas contraídas pela embaixada dos dáimios cristãos durante a sua viagem entre Portugal e a Índia¹⁷⁸

Embora os montantes até aqui assinalados fossem consideráveis e correspondessem a 28,9% das receitas globais da província da Índia¹⁷⁹, eram insuficientes para fazer face às despesas anuais da missão japonesa, como se vê de um modo global pelo gráfico nº 3¹⁸⁰, e de um modo especial para o ano de 1586, pelo quadro nº 5. Em 1582, Valignano calculava em 12.020 ducados (4.808\$000 réis) os seus custos fixos¹⁸¹, e em 27 de Novembro de 1587 informava o Assistente, então o padre Manuel Rodrigues¹⁸², de que se haviam gasto "quinze mil trezentos e tantos xerafins" (4.590\$000 réis)¹⁸³ em 1585, verba que subiu no ano seguinte para "dezassete mil seiscentos e tantos xerafins" (5.280\$000 réis)¹⁸⁴. Nestes anos, aos 2.678\$000 réis obtidos no exterior acrescentavam-se seguramente outros 1.600\$000 correspondentes a 3.000 cruzados obtidos pela participação no comércio da seda, e outros 1000 cruzados resultantes dos direitos de ancoragem em Nagasaki. Tudo somado dava 4.278\$000 réis, quantia ainda abaixo das despesas orçamentadas.

No entanto, nesta época não há notícia da missão ter contraído dívidas, pelo que se deve considerar a existência de outras fontes de receita que os missionários do Japão referiram sempre vagamente, sem nunca as quantificar: para lá de esmolas ocasionais, e de algumas rendas, a outra grande fonte de rendimentos resultava, sem

¹⁷⁸ Cf. "Carta de Alexandre Valignano para o padre Manuel Rodrigues, assistente de Portugal". Goa, 27 de Novembro de 1587. DI, XIV, p. 653.

¹⁷⁹ O volume das receitas da missão nipónica é atestado pela quantia elevada que esta missão pagava de finta à província, conforme se pode ver pelo quadro nº 6. Com efeito, a partir de 1586, cada missão devia entregar 4% das suas receitas brutas ao centro coordenador como forma de ajudar a custear os gastos gerais da província. Quando as verbas foram estabelecidas em 1586, dos 1380 xerafins colectados por Goa, o Japão contribuía com 400, o que representava 28,9% do total. Como se pode ver pelo mesmo quadro, só o colégio de S.Paulo, em Goa, pagava uma soma igual, e a seguir as missões que entregavam quantias mais altas pagavam apenas 80 xerafins, ou seja, um quinto do que pagava a missão japonesa.

¹⁸⁰ Os valores indicados neste gráfico respeitantes às despesas da missão incluem os gastos efectuados fora do Japão, pois estes eram cobertos, como vimos, pelas rendas e doações que a missão tinha no exterior.

¹⁸¹ Cf. "Catálogo de las casas de Jappón y de lo que cada año han menester" [Fevereiro de 1582], MHJ, p. 145.

¹⁸² Manuel Rodrigues (?-1596), foi provincial de Portugal entre 1574 e 1580, e desempenhou as funções de assistente de Portugal a seguir, entre 1581 e 1594. Faleceu em Évora, a 13 de Setembro de 1596.

¹⁸³ Na carta a que nos referimos, Valignano avalia os cerca de 15.300 xerafins em 4.290\$000 réis, mas está errado, pois ao câmbio habitual aquela soma de xerafins valia 4.590\$000 réis, valor que nos parece mais lógico, se atendermos aos montantes gastos em 1582 e em 1586.

¹⁸⁴ Cf. "Carta de Alexandre Valignano para o padre Manuel Rodrigues, assistente de Portugal". Goa, 27 de Novembro de 1587. DI, XIV, p. 664.

dúvida, do papel de intermediários que os Jesuítas desempenharam entre os mercadores de Macau e muitos japoneses que investiam prata nos negócios sino-nipónicos. Como se pode ver por uma carta de Valignano para o Geral de 22 de Setembro de 1589, estes negócios eram ainda mais embaraçosos do que a participação no trato da seda, pelo que o visitador não justificava tão veementemente a intervenção da Companhia nos mesmos, como fazia relativamente à seda:

"Y quanto a lo que toca a dar orden a Japón que ningún de la Compañia tenga ningún trato, ya se ha hecho y de nuevo se hará, y sin duda se guardará lo que V.P. manda. Este año también uvo algún exceso en embiar algunos señores japones christianos y gentiles alguna contía de dinero por vía de los padres para se les comprar aqui oro, y los padres me escribieron que ninguna manera lo pudieron escusar por el tiempo en que estaban, y grande necesidad que tenían de su favor. Y aunque esto no se puede del todo escusar, y este empleo en oro se haze por mano de algunos portugueses, todavía también a esto se dará con ayuda de Dios buen remedio, escusandonos quanto se pudiere dello con buena ocasión."¹⁸⁵

Era seguramente o lucro que resultava da intervenção dos padres nestes negócios que equilibrava as finanças da missão nipónica e que lhe permitia, inclusivé, fazer face a muitas despesas extraordinárias, nomeadamente o apoio aos cristãos vítimas da guerra. Em 1580, por exemplo, a Companhia gastara 1.500 cruzados a socorrer pobres de Arima, e noutras ocasiões tiveram que apoiar a cristandade de Ômura, quando a guerra grassou pela região¹⁸⁶. Além disso, a guerra civil que lavrava pelo país não deixava a missão incólume, pelo que os Jesuítas sofriam, por vezes, grandes prejuízos, que tinham depois de colmatar: em 1579, por exemplo, no desbarato do exército de Bungo, aquando da fracassada invasão de Hyûga, os padres que acompanhavam D.Francisco¹⁸⁷ haviam perdido alfaias avaliadas em mais de 1.700 cruzados; no ano seguinte, um navio que levava provimentos para as missões em torno de Miyako, a capital¹⁸⁸, fora interceptado por inimigos de Oda

¹⁸⁵ DI, XV, p. 325.

¹⁸⁶ Cf. "Sumario de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia", MHJ, p. 198.

¹⁸⁷ Ôtomo Yoshishige (1530-1587), entretanto baptizado, a 28 de Agosto de 1578, em Usuki. Cf. Arcadio Schwade, "D.Francisco de Bungo e o projecto de fundar uma cidade cristã em Hyuga (Fiunga)", in RC, nº 17, II série, pp. 41-48.

¹⁸⁸ A antiga capital imperial é hoje denominada Kyôto, nome que tomou na era Meiji, quando Edo passou a chamar-se Tokyô. Mais algumas cidades tomaram então o nome actual, como Funai, a

Nobunaga¹⁸⁹, o que levava á perda de bens no valor de 5.000 cruzados; e, em 1582, com a destruição da casa de Azuchi, e de outras, aquando do turbilhão que se seguiu à morte de Nobunaga, a Companhia perdeu outros 6.000 cruzados¹⁹⁰. Era precisamente nesta turbulência, de que as efémeras rendas de Urakami são um bom exemplo, que radicava então, segundo Valignano, a impossibilidade dos senhores cristãos financiarem continuamente a Igreja.

No caso concreto de 1586, notamos que o orçamento anual previa gastos no valor de 4.520\$000 réis¹⁹¹, quantia semelhante à que se gastara no ano anterior, mas, como vimos, as despesas ascenderam a 5.280\$000, o que equivale a 1.900 cruzados de despesas extraordinárias, ou seja, um acréscimo de 16,8% em relação à verba prevista inicialmente.

Os apoios internos, fossem rendas ou esmolas¹⁹², e os negócios da nau do trato tinham, pois, que proporcionar somas avultadas, dado que não temos notícia que a missão nipónica tenha então contraído dívidas. Além disso, raramente chegaram ao Japão os 2.678\$000 que, em teoria, aí deviam ser entregues anualmente e, como se vê pelo gráfico nº 4, as rendas baixaram substancialmente no ano de 1587.

No que respeita às verbas vindas do exterior, já em 25 de Outubro de 1581, o padre Pedro Gomes se queixava ao Geral que as rendas da Índia poucas vezes

capital de Bungo que passou a ser denominada Ôita. No nosso trabalho referimo-nos sempre a estas cidades pelo nome por que eram conhecidas nos séculos XV e XVI, e pelos quais são tratadas na documentação coeva.

¹⁸⁹ Oda Nobunaga (1534-1582) começou a sua carreira unificando o seu clã e consolidando o seu poder em Owari. Depois, a partir de 1560, iniciou uma carreira fulgurante, que o levou a conquistar a província de Mino, em 1565, a entrar em Miyako, em 1568, e a extinguir a dinastia xogunal dos Ashikaga, em 1573. Génio militar, desencadeou o processo de reunificação política do império, que não pôde concluir por se ter deixado surpreender por um dos seus generais, em 1582. Quando morreu dominava 29 províncias e grande parte de outras duas; controlava, de facto, todo o centro do império (vide mapa nº 3) e preparava-se para subjugar a ilha de Shikoku. Sobre a sua carreira militar e acção política seguimos essencialmente o artigo de Fujiki Hisashi e George Elison, "The political posture of Oda Nobunaga", in *Japan before Tokugawa. Political consolidation and economic growth, 1500 to 1650* (ed. John Whitney Hall, Nagahara Keiji e Kozo Yamamura), Princeton, 1981, pp.149-193. Sobre as suas relações com os *nanban* baseamo-nos na obra de Johannes Laures S.J., *Nobunaga und das Christentum*, Tôkyo, 1950, e no nosso artigo "Oda Nobunaga e a expansão portuguesa", in RC, nº 13/14, Macau, 1991, pp. 259-272.

¹⁹⁰ Cf. "Sumario de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia", MHJ, p. 197.

¹⁹¹ Cf. MHJ, p. 196.

¹⁹² As esmolas recebidas no Japão não eram apenas dadas por nipónicos mas também por mercadores portugueses. Logo Xavier beneficiara do apoio financeiro de comerciantes como Fernão Mendes Pinto, que lhe emprestou 300 cruzados, e, embora não conheçamos os montantes, estamos certos que esses donativos seriam minimamente significativos.

chegavam ao Extremo Oriente¹⁹³. Depois, a 28 de Outubro de 1583, Valignano lamentava-se de que as quantias devidas só haviam chegado parcialmente e que o donativo régio colectado em Malaca se consumia naquela mesma cidade¹⁹⁴. Mais tarde, numa carta enviada ao Geral, a 23 de Novembro de 1595, Valignano refere como a missão perdera mais de 30.000 ducados nos últimos anos: além de 12.000 ou 16.000 relativos à suspensão do pagamento da pensão papal, no naufrágio da nau do trato, que fora dar à Formosa, em 1582, haviam perdido 8.000 ducados, e outros 3.000 haviam-se perdido no afundamento da nau *Santiago*, em 1585¹⁹⁵. Para mais, o procurador em Lisboa gastara 4.000 a prover coisas para o colégio de Goa e mandara uma letra para que fossem pagos na Índia, o que nunca fora feito¹⁹⁶.

Além de tudo isto, importa ainda considerar os custos da viagem entre Portugal e a Índia. A Coroa dava 1.000 cruzados para o provimento da jornada de cada religioso, mas esta custava então cerca de 1.600 cruzados¹⁹⁷, o que levava os religiosos a recorrerem por vezes ao dinheiro que levavam para a missão nipónica para sobreviverem à viagem. A 7 de Novembro de 1594, Francisco Lameira¹⁹⁸ relatava a Acquaviva os incidentes por que haviam passado os seis membros da Companhia que haviam chegado à Índia em 1593:

"[Os religiosos vinham] tão mal providos que *omnes una voce* não falavam em outra cousa, dizendo que quinze galinhas¹⁹⁹ e dous presuntos lhe[s] deram pera cada um, e daqui se seguiu comprarem tudo a peso de dinheiro na nau, como foi vinho,

¹⁹³ Cf. MHJ, p. 118.

¹⁹⁴ Cf. "Carta de Alexandre Valignano para o Geral". Cochim, 28 de Outubro de 1583. DI, XII, pp. 852-856.

¹⁹⁵ Apesar dos riscos, os Jesuítas apostaram nesta época, sempre no envio de quantias em numerário e não por letras a fim de aproveitarem os ganhos cambiais que os *reales* de prata mexicano-peruana proporcionavam a quem os transferia do Atlântico para o Índico (cf. Vitorino Magalhães Godinho, *Descobrimientos e economia mundial ...*, vol. 2, p. 111). A 18 de Abril de 1592, Amador Rebelo explicava ao Geral que enviava 4.000 ducados para a Índia "en reales doblados [...] y no por letra, por parecer así al padre provincial y a sus consultores, y también a los padres Francisco de Monclaro y Christóval de Castro, por no aver temor de armadas inglesas este año como uvo los dos passados, y se ganar mucho en la moneda". DI, XV, p. 795.

¹⁹⁶ Cf. DI, XVII, p. 276. Já no final de 1592, Valignano se queixava que uma parte do dinheiro destinado ao Japão era gasto noutros fins. Cf. DI, XVI, p. 13.

¹⁹⁷ Cf. DI, XVI, p. 760; Dauril Alden, *op. cit.*, p. 325.

¹⁹⁸ Francisco Lameira (1561-?), era natural da Chamusca e entrara na Companhia em 1579. Foi ordenado sacerdote em 1587 e era o procurador da província da Índia desde 1588. (cf. DI, XVI, p. 937). Em Dezembro de 1597 estava na casa de Chaul (cf. DI, XVIII, p. 850).

¹⁹⁹ Conforme é notado por José Wicki, Valignano recomendara que fossem embarcadas 100 galinhas por cada homem. Cf. "Rol da matalotagem que se dá a cada hum dos padres que vão pera o Reino por ordem do padre visitador, em Janeiro de 1576", DI, X, p. 429.

que em saindo de Lisboa o começaram logo a comprar por se fazer vinagre o que lhe[s] deram, e sempre o dão dum mesmo posto aos que vêm. E como todos os seis o bebiam, se gastou um bom pedaço à conta desta província, pera o que se ajudaram do dinheiro de Japão que traziam."²⁰⁰

Na sua longa viagem até ao arquipélago nipónico, os religiosos tinham outros apoios, nomeadamente um subsídio de uma tanga por dia enquanto faziam escala em Malaca, verba que se manteve inalterada até ao final do século²⁰¹.

Tanto quanto podemos entender, estas dificuldades não sensibilizavam muito os centros do poder eclesiástico, pois Valignano, a 22 de Setembro de 1589, ao informar o Geral de que renovara o contrato da seda com os mercadores de Macau, acrescentava: "Y V.P. descanse que quando yo entendiere que este trato se puede dexar, sin duda lo quitaré sin esperar de V.P. otra carta, y quisá será N. Señor servido que depriessa se pueda hazer."²⁰² Depreende-se, assim, que Acquaviva, embora tivesse autorizado a participação dos religiosos no comércio, os pressionava no sentido de o abandonarem. Note-se, finalmente, que esta oposição do Geral não se relacionava especificamente com a missão japonesa, mas era uma posição de princípio, pois a 13 de Fevereiro de 1596, por exemplo, numa carta que escreveu ao padre Francisco Cabral, então o provincial da Índia (1592-1597), estranhava "grandemente [...] toda a sorte de chatinaria, e primeiramente em comprar e trocar *reales*"²⁰³, documento que nos mostra também que não era só no Mar da China que prosseguiam as intervenções da Companhia no comércio, embora o trato do Extremo Oriente fosse especialmente importante para o sustento de uma grande missão e, por isso, menos discreto.

²⁰⁰ DI, XVI, p. 759.

²⁰¹ Cf. Petição para que os missionários a caminho das missões da China, Japão e Molucas, aquando da escala em Malaca recebessem de esmola 1/2 pardau, ou 2,5 tangas, por dia, em vez de uma tanga por dia como estava estabelecido havia mais de 30 anos. [Lisboa, 1601], AN/TT, CJ, maço 82, nº 52. Esta petição é acompanhada de quatro certidões, assinadas respectivamente por Afonso de Oliveira, que fora feitor e escrivão de feitoria de Malaca [Lisboa, 19 de Julho de 1601], Diogo Lobo, que fora capitão de Malaca entre 1588 e 1590 [Lisboa, 26 de Julho de 1601], Matias de Albuquerque, antigo vice-rei, que fora antes capitão-mor do mar do Sul [Lisboa, 8 de Agosto de 1601] e D.João da Gama, antigo capitão de Malaca (1579-1582) [Lisboa, 19 de Setembro de 1601]. Cf. AN/TT, CJ, maço 82, nº 48, 49, 50 e 51.

²⁰² DI, XV, p. 324.

²⁰³ DI, XV, p. 821.

As dificuldades não se ficavam por aqui pois, a 12 de Dezembro de 1596, Valignano apresentava novas queixas, já que os 5.000 ducados que tinham sido garantidos pela renovação do subsídio anual sobre as rendas de Salsete ainda não lhes haviam começado a ser pagos porque o vice-rei da Índia, Matias de Albuquerque (1591-1597), que tinha más relações com a Companhia, e em particular com o visitador²⁰⁴, negara-se até então a pôr o "cumpra-se" na provisão régia; Valignano referia ainda que Albuquerque nunca pagara os ordenados dos missionários do Extremo Oriente²⁰⁵. Nesta altura, Gil da Mata, o procurador enviado pela missão à Europa obteve do rei uma nova pensão, de 80 ducados anuais por cada residência com pelo menos dois religiosos e oito pessoas²⁰⁶.

Numa carta escrita em Macau, a 1 de Julho de 1598²⁰⁷, nas vésperas de partir juntamente com D.Luís Cerqueira para o Japão, Valignano, ao mostrar ao padre Nicolau Pimenta²⁰⁸, visitador da Índia, as dificuldades financeiras em que se encontrava a missão, salientava o novo problema que surgira nos últimos anos - a viagem entre Macau e Nagasaki não se fizera por cinco vezes. Embora não andassem ainda pelo Mar da China nenhuns concorrentes, uma série de factores

²⁰⁴ Numa carta de 24 de Outubro de 1595, Alberto Laercio informava o Geral que o vice-rei se mostrava inimigo da Companhia, e que estava "quebrado" com Valignano. Cf. DI, XVII, p. 94. Não cabe neste trabalho analisar o relacionamento entre os governantes de Goa e a Companhia, mas dispomos de algumas informações para o período em que D.Luís Cerqueira trabalhou no Oriente que nos parecem interessantes. Além das referências de Valignano e de Laercio, também o padre Jorge Gomes (1550-?) se queixava de Marias de Albuquerque, em carta de 16 de Novembro de 1594, na qual afirmava que "nenhum visor rei houve até agora que menos favorecesse a Companhia, e que não somente não nos deu nada mas o seu cuidado foi tirar-nos o que temos (...)". (cf. DI, XVI, p. 829) Sabemos também que as relações dos Jesuítas com D.Francisco da Gama, vice-rei entre 1597 e 1600, correram muito mal, pois por volta de 1605, o padre António de Mascarenhas, provincial de Portugal (1604-1608) e os procuradores das províncias do Brasil e da Índia, assim como o procurador da Assistência de Portugal em Madrid, pediam para que os assuntos da sua ordem não passassem pelo Conselho da Índia, devido aos inúmeros agravos que o seu presidente, o Conde da Vidigueira, tinha feito à Companhia (cf. AN/TT, CJ, maço 68, nº 259). Já no que toca a Aires de Saldanha, vice-rei entre 1600 e 1605, o padre Manuel de Almeida referia-o numa carta escrita em Cochim, a 18 de Janeiro de 1606, como tendo sido "um pai da Companhia nestas partes". (cf. AN/TT, CJ, maço 69, nº 4).

²⁰⁵ Cf. DI, XVIII, pp. 629-630.

²⁰⁶ Cf. "Carta de Gil da Mata para o Geral". Lisboa, c. 3 de Abril de 1596. DI, XVIII, p. 509. De acordo com a organização da missão em 1592 (cf. MHJ, pp. 285-294), a missão poderia receber, assim, uma quantia à volta dos 1.600 ducados anuais, mas estava dependente da política do poder central japonês e de relatórios que demoravam pelo menos dois anos a chegar à corte e cujas respostas demoravam em regra outros dois anos a chegar ao seu destino, pelo que era uma medida pouco eficaz, que supomos nunca ter sido aplicada.

²⁰⁷ Cf. BPE, Cód. CXV/2-7, fl. 50-51v.

²⁰⁸ Nicolau Pimenta (1546-1613) era natural de Santarém, e entrou para a Companhia a 2 de Maio de 1562. Doutourou-se em Teologia, em Évora, em 1586, e foi depois reitor da Universidade de Coimbra. A 31 de Janeiro de 1596 foi nomeado visitador da Índia (sem alçada sobre a vice-província do Japão que continuou sob a de Valignano). Exerceu o cargo de visitador da Índia por duas vezes, entre 1596 e 1602, e de 1609 a 1613. Faleceu em Goa, a 6 de Março de 1613. Cf. DI, XVII, pp. 50*-53*.

tornara o último decénio particularmente difícil para os mercadores²⁰⁹, o que afectara consideravelmente as finanças da missão, na medida em que os seus custos permaneceram elevados.

Nesta carta, Valignano refere que as despesas de Setembro de 1594 a Setembro de 1595²¹⁰ haviam somado 7.872 taéis (4.723\$200 réis), em 1596 tinham chegado aos 8.787 taéis (5.272\$200 réis), e em 1597 haviam ascendido a 9.881 taéis (5.928\$600 réis)²¹¹. Contestava então a ideia de que esta era uma missão rica, afirmando que não fazia sentido "ter muitos dos nossos encasquetado na Índia que Japão tem grossíssimo cabedal"²¹²; esta era, de facto não só uma ideia transmitida para a Europa por vários jesuítas da Índia, mas também uma noção que era divulgada no Velho Continente, por exemplo, através da obra de Linschoten²¹³. Valignano lembrava ainda que as despesas fixas fora do Japão somavam agora 1.000 taéis (600\$000 réis)²¹⁴, e que a fundação do colégio de Macau custara já mais de 6.000 taéis, que ele obtivera sem sobrecarregar a missão nipónica, e sem que o Vice-Rei o apoiasse. Valignano traçava, assim, o quadro da situação precária em que a missão se encontrava:

²⁰⁹ A viagem da nau do trato não se realizou em 1587, 1589, 1592, 1594 e 1597. A primeira falta decorreu do grande atraso com que Domingos Monteiro, o capitão da viagem de 1586, realizou os negócios, pois chegou a Kyûshû, quando esta ilha era o palco principal da guerra civil nipónica, o que impediu durante muito tempo os mercadores japoneses de irem negociar com os *nanban*, pelo que Monteiro só deixou o arquipélago em Outubro de 1587. Em 1589, a viagem não se realizou devido ao falecimento em Macau de Jerónimo Pereira, o capitão-mor, e, em 1594, devido ao naufrágio da nau na costa do Achém, quando fazia a ligação entre a Índia e a China. A falha de 1597 parece ter resultado essencialmente de dificuldades dos comerciantes portugueses em Cantão, onde os negócios se arrastaram por demasiado tempo. Quanto à de 1592, e também à que se viria a verificar em 1599, Boxer sugere que, além dos problemas verificados em Cantão, também a crise militar no Mar da China com as campanhas dos Japoneses contra a Coreia terá contribuído para essas faltas. Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship*, pp. 48-62.

²¹⁰ O visitador explica nesta carta que os anos económicos da missão japonesa começavam em Outubro de cada ano, o que se relacionava com as datas dos negócios em Nagasaki, dado que a nau do trato chegava ao Japão em Julho ou Agosto.

²¹¹ Note-se, contudo, que a missão continuava a receber, pelo menos, apoios pontuais, pois na carta ânua de 20 de Outubro de 1595, Luís Fróis afirmava que muitos dáimios haviam oferecido arroz aos religiosos. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 89v.

²¹² Cf. BPE, Cód. CXV/2-7, fl. 50v.

²¹³ Cf. Charles Borges S.J., *The economics of the Goa jesuits ...*, p. 41.

²¹⁴ Esta verba representa uma diminuição de cerca de 40% em relação à verba que a missão gastava em 1586 (1.074\$000 réis); é provável que o visitador, nestas contas, excluisse o pagamento da finta, pois nesta altura mantinha um contencioso com os seus confrades de Goa a este propósito. Cf., por exemplo, "Memorial de las cosas que se piden a nuestro Padre por el visitador de la India y Japón", DI, XVI, p. 13.

"Todo o cabedal de Japão não chega a mais que a vinte e dous mil taéis, e destes vão sempre os doze mil arriscados na nau entre cousas que se mandam cada ano de provimento pera as casas de Japão, o emprego da seda e ouro de maneira que perdendo se uma nau se perdem estes doze mil taeis e Japão tem necessidade de oito mil pelo menos para gasto, e assim com se perder uma nau ficará Japão sem nenhum cabedal, e viver uma província toda em tão grande risco é cousa que causa sempre não pequena solicitude e medo especialmente porque este dinheiro não corre somente o risco de ir da China pera Japão mas também de vir de Portugal pera a Índia, e da Índia pera cá".²¹⁵

Perante tamanhas dificuldades, Valignano ousou sugerir no ano seguinte, em carta escrita em Shiki, a 13 de Outubro de 1599, e dirigida ao provincial da Índia, então o padre Nuno Rodrigues (1597-1602)²¹⁶, que nos anos em que a nau do trato não realizasse a viagem a vice-província do Japão comerciasse secretamente na Índia: "nos anos que não se faz esta viagem não tendo Japão outro remedio especialmente podendo-se mandar seda ou em ouro por algum nosso amigo de tal maneira que ninguém saiba na Índia, e sem dúvida que se os nossos não quiserem fazer poeira nisso nenhuma parece que se alevantará"²¹⁷. Tratava-se, é certo, de uma proposta impraticável, mas que ajuda a compreender que tenha havido sempre um "lado oculto" nas finanças da missão nipónica²¹⁸.

Foi, pois, nesta conjuntura delicada, em que o equilíbrio financeiro era difícil e o método adoptado condenado, que D.Luís Cerqueira iniciou o seu trabalho pastoral no Japão.

* * *

A Igreja nipónica diferenciava-se, pois, em matéria de financiamento das demais regiões aonde já havia sido criada uma estrutura diocesana, pois além de se

²¹⁵ BPE, Cód. CXV/2-7, fl. 51.

²¹⁶ Nuno Rodrigues (1597-1604) era natural de Évora e entrou para a Companhia em 1561; foi ordenado sacerdote em 1567 e tornou-se professo de 4 votos a 30 de Novembro de 1577. Passara entretanto para a Índia em 1574 e aí granjeou grande prestígio praticamente entre todos os seus confrades, o que levou inclusivé Valignano a propô-lo para provincial muito antes da data em que desempenhou o cargo. Dentre as tarefas que teve em mãos, refira-se que foi o procurador da província em 1584-1585, reitor do colégio de S.Paulo durante nove anos, e que visitou por duas vezes "as partes do Sul" em nome dos provinciais, em 1582-1583 e em 1592. Faleceu em Goa, a 29 de Fevereiro de 1604. Cf. DI, XVI, p. 936; XVII, p. 50*.

²¹⁷ BL, *Add.* 9860, fl. 67v.

²¹⁸ Sobre este "lado oculto" note-se ainda que, numa carta de 10 de Dezembro de 1596, Francisco Cabral, além de se referir a vários negócios particulares de Valignano, acusava a missão do Sol Nascente de comerciar regularmente não só com a China mas também com o Sião (cf. DI, XVIII, pp. 618-619).

sustentar com uma fonte de receitas que era condenada pela maioria dos eclesiásticos, não dispunha de rendas fixas locais. É verdade que os prelados sediados nos outros bispados asiáticos tinham muitas vezes os seus ordenados em atraso, mas tratava-se sobretudo de uma má gestão da máquina político-administrativa do Estado da Índia do que verdadeiramente da falta de verbas para executar os pagamentos. O contraste é muito mais nítido, porém, se compararmos o caso da diocese nipónica com o de uma diocese hispano-americana.

Augusto Albuja Mateus realizou, por exemplo, um trabalho sobre a diocese de Quito no século XVI²¹⁹, que nos permite traçar algumas comparações que se nos afiguram pertinentes. No que toca às fontes de financiamento, a diocese andina não diferia significativamente das europeias, e certamente da maioria dos outros bispados hispano-americanos: tanto as paróquias como as *doutrinas*²²⁰ tinham consignados determinados rendimentos que cabiam ao respectivo titular, e que eram pagos com bastante regularidade²²¹. Ao longo da segunda metade quinhentista a diocese pôde desenvolver uma rede complexa de paróquias, pois havia suporte financeiro para sustentar esse crescimento. A fonte de receitas provinha dos próprios índios, pois os salários dos clérigos eram retirados dos tributos que os nativos pagavam aos *encomenderos*²²².

Como poderemos ver adiante, D.Luís Cerqueira teve grandes dificuldades em formar um número considerável de padres diocesanos não só por causa da resistência que perdurou relativamente ao clero nativo, mas também devido à impossibilidade de dar sustento a uma cleresia numerosa. De facto, os potenciais paroquianos tinham que pagar pesados impostos às autoridades nipónicas, que estas, naturalmente, não partilhavam com a Igreja. Só nos últimos anos da sua vida é que o prelado teve condições para fazer crescer o clero secular, mas então a morte surpreendeu-o demasiado cedo.

²¹⁹ Cf. Augusto Albuja Mateus, "El obispado de Quito en el siglo XVI", in *MHisp*, ano XVIII, 1961, pp. 161-209.

²²⁰ As paróquias situavam-se nas zonas habitadas pelos colonos europeus, enquanto as doutrinas correspondiam às regiões ocupadas pelos indígenas. Cf. *Ibidem*, p. 165.

²²¹ Cf. *Ibidem*, pp. 172-174.

²²² Cf. *Ibidem*, pp. 182-190.

- O método missionário

Uma das facetas mais conhecidas da evangelização levada a cabo pelos Jesuítas, é a do modelo de acção adoptado em muitas regiões, genericamente conhecido por acomodação cultural ou inculturação. Levados pelas circunstâncias, como refere Jesús López Gay²²³, os padres da Companhia procuraram frequentemente adaptar-se às culturas locais, tentando, assim, tornar a sua presença menos estranha e a mensagem cristã mais aceitável. A este propósito, Dauril Alden chama a atenção para o facto de os Jesuítas terem sido os paladinos da ortodoxia do Catolicismo reformado na Europa, mas que longe dos olhares ocidentais se tornaram revolucionários²²⁴, o que nos parece pertinente por realçar, precisamente, o carácter extraordinário, para a época, do modelo missionário adoptado por muitos jesuítas nos séculos XVI, XVII e XVIII.

Neste contexto, os casos mais famosos são, sem dúvida, os da China e do Madurai, não só porque se tratou das missões em que formalmente os religiosos mais se acomodaram mas também porque foram os casos mais controversos, devido às querelas institucionais que suscitaram. Não foram, contudo, os primeiros territórios em que os padres da Companhia procuraram despojar-se de parte do seu aspecto exterior, dos seus costumes e dos seus preconceitos europeus. De facto, esses primeiros ensaios decorreram por volta de 1550-1551 no Japão e no Brasil por iniciativa dos fundadores das respectivas missões, e sem que conhecessem as iniciativas um do outro; foram, pois, indiscutivelmente, duas intuições que despontaram autónoma e simultaneamente nos dois lados do mundo, mas no seio da mesma ordem religiosa. Os jesuítas do Japão e do Brasil também procuraram quase simultaneamente admitir indígenas nas suas fileiras, política que só vingaria, todavia, no Extremo Oriente. Não cabe aqui analisar detalhadamente as características do modelo de acomodação adoptado em cada região que os filhos de Santo Inácio pretenderam converter, mas importa salientar desde já que se tratou de uma atitude que se confunde com a natureza da sua actividade evangelizadora.

²²³ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia*, p. 296.

²²⁴ Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, p. 77.

No caso do Japão foi, como é sabido, Francisco de Xavier que deu logo o primeiro passo; este, embora tímido e sem ser estruturalmente revolucionário, abriu a primeira brecha no preconceito eurocentrista que animava a esmagadora maioria dos missionários, e o próprio Xavier até então. Neil Fujita salienta que o fracasso da visita de Xavier a Miyako se deveu à sua pobre aparência e à falta de prendas para os dignatários com quem se pretendia avistar; perante este insucesso, ao regressar a Yamaguchi, Xavier trocou a imagem de religioso que agradava à sensibilidade dos Europeus pela que despertava o interesse e o respeito dos Nipónicos, e cobriu-se de paramentos ricos e ofereceu a Ôuchi Yoshitaka²²⁵, dáimio de Suô, prendas sofisticadíssimas aos olhos dos Japoneses²²⁶.

A partir de então, os Jesuítas avançaram de experiência em experiência; mudaram os trajes, adaptaram as cerimónias litúrgicas a certos costumes locais, construíram as igrejas respeitando o estilo arquitectónico japonês (o que não sucedia nem na Índia nem na América) e dimensionaram a estrutura interna da missão de acordo com as exigências da etiqueta local. Pelo seu carácter inovador, era, sem dúvida, uma tarefa melindrosa²²⁷, ainda que estimulada pelo profundo sentido cerimonial dos Japoneses²²⁸.

Cosme de Torres, que ao suceder a Xavier foi o grande responsável pelo desenvolvimento deste modelo e pela sua primeira sistematização, sentiu bem as dificuldades que esta iniciativa colocava. Até à chegada de Valignano ao Japão, em

²²⁵ Ôuchi Yoshitaka (1507-1551) era então um dos principais dáimios do Império Nipónico, e chegara a ter 16 províncias subordinadas à sua autoridade. Um grave revés militar, em 1543, retirou-lhe as ambições hegemónicas e passou a levar uma vida palaciana em Yamaguchi, até que foi surpreendido por uma rebelião das duas principais linhagens de vassallos, os Sue e os Môri, tendo-lhe sucedido seu sobrinho, Ôuchi Yoshinaga (c.1531-1557), irmão mais novo de Ôtomo Yoshishige; o novo dáimio, por sua vez, perderia a vida em 1557, quando Môri Motonari (1497-1571), se apoderou do senhorio dos Ôuchi. Cf. DJ, I, p. 28*.

²²⁶ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity, the catholic mission in pre-modern Japan*, Nova York - Mahwah (N.J.), 1991, pp. 26-27. Sobre a audiência em que o dáimio recebeu o jesuíta seguimos Georg Schurhammer S.J., *Francis Xavier ...*, vol. 4, pp. 216-220. Crónicas da família Ôuchi recordam vários desses presentes, peças nunca antes vistas no Japão, como um relógio musical ou dois telescópios. Cf. *Ibidem*, p. 217, nota 16.

²²⁷ A este propósito veja-se, por exemplo, o que diz Tüchle: "Sem a possibilidade de aconselhar-se bastante, era-lhes preciso tomar decisões gravíssimas, junto a poucos companheiros, muitas vezes de outra origem étnica, vencer perigos, superar dificuldades, curtir desenganos. Em tais emergências, os solitários pioneiros do cristianismo tinham a inspiração de ideias que, como essas da acomodação, subvertiam quase a tradição vigente. Ora, que tais ideias não eram contraditórias na época, provava-o a resistência que esses pioneiros depararam junto a seus próprios confrades de religião." In G. Tüchle, "Reforma e Contra-reforma", in *Nova História da Igreja ...*, vol. 3, p. 253.

²²⁸ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 297.

1579, não houve uma definição clara do método a seguir; Torres patrocinou a acomodação, mas procurou evitar que as experiências se multiplicassem de um modo descontrolado. A 24 de Outubro de 1566, explicava ao Geral que ordenara ao padre Gaspar Vilela que viesse de Miyako "para concordarmos todos em uma maneira de proceder"²²⁹. A Igreja já despertara para alguns problemas derivados da expansão, como o relacionamento com os indígenas conquistados na América, mas a Teologia de então ainda não se preocupava com os problemas dos missionários²³⁰. Assim, todas as experiências eram realizadas sem suporte teórico seguro, o que levou mesmo os religiosos do Japão a recorrer, por vezes a teólogos estantes na Índia para resolver as suas dificuldades.

Para a compreensão das primeiras dificuldades que se colocaram aos religiosos, dispomos de um documento interessantíssimo: a "resposta de alguns casos que os padres de Japão mandavam perguntar"²³¹. Trata-se das respostas dadas em Goa, em 1570, pelo padre Francisco Rodrigues²³², famoso moralista, a 46 questões que lhe haviam sido colocadas pelos missionários do Japão. Este manuscrito já foi estudado por vários autores, nomeadamente Jesús Lopez Gay²³³, mas o seu texto queda inédito apesar do extraordinário interesse do seu conteúdo. As 46 perguntas revelam, sem dúvida, um problema estrutural: como é que um grupo de cristãos claramente minoritário e disperso pode viver num país gentio, cujas normas de conduta assentam em modelos pagãos.

Topamos, assim, uma vez mais com a especificidade da missão japonesa: em regra, os missionários trabalhavam em zonas conquistadas pelo que o quotidiano cristão se impunha; o Japão foi, pois, como que o laboratório em que pela primeira vez, nesta época, se experimentou cristianizar evitando, ao mesmo tempo, que os convertidos ficassem desenraizados socialmente. Grande parte dos assuntos

²²⁹ MHJ, p. 76.

²³⁰ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia* ..., p. 297.

²³¹ Cf. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 805, fl. 112-133v.

²³² Francisco Rodrigues (1515-1573) era natural de Odemira e entrou para a Companhia em 1546. Fez profissão de 3 votos em 1555 e no ano seguinte embarcou para o Oriente, depois de ter sido o primeiro professor de Matemática no colégio de Santo Antão. Na Índia tornou-se professo de 4 votos em data que desconhecemos, e após a morte de António Quadros (4 de Dezembro de 1572) assumiu o governo da província da Índia, tarefa que desempenhou durante escassos dez meses, pois faleceu em Goa, a 13 de Setembro do ano seguinte. Cf. DI, VII, p. 72; VIII, pp. 28*-29*.

²³³ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia* ..., pp. 80, 209-211.

abordados neste documento relacionam-se com questões de convivência, nomeadamente casamentos entre cristãos e gentios, um problema que não se colocava na Europa nem nas demais áreas ultramarinas, a administração de sacramentos a pessoas ainda pouco instruídas na doutrina, a participação dos cristãos em cerimónias fúnebres de gentios, a impossibilidade de cobrar a dízima aos fiéis²³⁴, a não utilização do nome cristão na vida quotidiana ou a mudança de nome quando este soava mal em japonês²³⁵. Além destas questões, relacionadas essencialmente com a vivência quotidiana, deparamos com outras relativas à acomodação, como é o caso de não se realizarem algumas cerimónias habituais no rito do baptismo²³⁶ ou de os padres se raparem como os bonzos²³⁷; encontramos ainda casos mais complexos, pois vemos que os primeiros padres hesitaram em condenar a prática do suicídio ritual, o *seppuku*²³⁸. Finalmente, vemos como o isolamento em que viviam durante meses ou anos levava ainda a uma outra dificuldade: poderiam continuar a administrar sacramentos estando em pecado e não se podendo confessar?²³⁹

Este manuscrito é, pois, um dos melhores testemunhos do primeiro processo de acomodação cultural da era moderna: as questões afloradas giram mais em torno da moral do que de práticas formais, mostrando, assim, que este método missionário não se resumiu à adopção de alguns costumes exóticos; esse era antes o resultado de um

²³⁴ Caso 21, fl. 123-123v. Trata-se de uma notícia que confirma os problemas financeiros da missão a que nos referimos no ponto anterior deste capítulo.

²³⁵ Caso 30, fl. 125v-126. Haviam-se colocado alguns problemas, pois Afonso, em japonês soava a "doido", Gaspar a "filho bastardo" e Juliana a "costa de dez léguas", por exemplo. Note-se, que outros nomes ganharam grande popularidade, nomeadamente André, pois a sua transcrição adaptava-se à conjugação dos caracteres *an* (paz), e *ten* (céu no sentido do inglês *heaven*). Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 86.

²³⁶ Caso 26, fl. 124v-125. A imposição de saliva, que então se fazia, era vista como um gesto ofensivo pelos japoneses, pelo que Francisco Rodrigues, embora entenda que tanto "quanto for possível se deve baptizar com todas as cerimónias que a Santa Madre Igreja tem instituídas", os padres poderiam eliminar gestos "que não sejam de substância", o que fora inclusivé já autorizado pelo Papa.

²³⁷ Caso 44, fl. 131-131v.

²³⁸ Caso 40, fl. fl. 129v. Aparentemente, os padres do Japão teriam hesitado porque o *seppuku* salvava social e economicamente a família do suicida, mas Rodrigues nesta matéria é inflexível. Apesar destas dúvidas, a política oficial dos missionários foi sempre de oposição a esta prática e alguns dos principais dáimios cristãos preferiram a humilhação da execução, como foi o caso de Konishi Yukinaga, D. Agostinho, no rescaldo da batalha de Sekigahara, em 1600. Note-se, contudo, que Luís Fróis quando escreveu o célebre *Tratado* sobre as diferenças entre as civilizações europeia e japonesa, não classificou o *seppuku* como um pecado: "Entre nós se tem por pecado gravíssimo matar-se um a si mesmo; os japões em guerra, quando não podem mais, cortar a barriga é grande valentia". *Tratado*, p. 192.

²³⁹ Caso 24, fl. 124-124v.

fenómeno mais complexo e profundo em que a vivência no seio de uma sociedade gentia exigia que os religiosos, pelo menos enquanto vivessem nessa situação, procurassem concentrar-se nas questões essenciais da Fé.

As respostas de Francisco Rodrigues são também particularmente importantes, pois revelam-nos uma visão relativamente aberta para o problema. Intransigente em questões relacionadas com a vida²⁴⁰ ou com a moral sexual²⁴¹, o padre Rodrigues mostra uma grande compreensão pela especificidade da cristandade nipónica sustentando, por exemplo, que os fiéis podiam mudar de nome sem ser por ocasião do Crisma²⁴², que um cristão podia cremar o corpo do pai que permanecera gentio²⁴³, e que se deviam baptizar todos os convertidos, mesmo que depois fosse difícil, ou mesmo impossível, acompanhá-los espiritualmente²⁴⁴; aceitava ainda que se celebrassem ofícios por defuntos gentios a pedido de familiares cristãos, embora entendesse que a celebração não poderia produzir efeito²⁴⁵ e defendia que era preferível não explicar aos neófitos os preceitos que estes não tinham condições sociais para cumprir²⁴⁶.

Instalado em Goa, numa zona conquistada, Francisco Rodrigues mostra-nos que a disponibilidade da Companhia para a acomodação cultural não era um exclusivo dos religiosos que trabalhavam em áreas remotas.

Este documento é ainda importante por ter sido compilado antes das primeiras conversões em massa, que decorreram em Ômura e Arima na década de 1570-80, e da fundação da primeira cidade cristã, Nagasaki, em 1570. Aí, alguns dos problemas agora analisados tornaram-se praticamente inexistentes, pois criaram-se alguns núcleos populacionais maioritária ou exclusivamente cristãos. A consolidação dessas cristandades faria com que a problemática da acomodação tivesse uma dinâmica diferente quando D. Luís Cerqueira chegou ao Japão.

²⁴⁰ Além de recusar a possibilidade dos cristãos cometerem o *seppuku*, Rodrigues também condena a participação em rixas por pontos de honra que terminavam as mais das vezes com mortes (caso 34, fl. 126v).

²⁴¹ Rodrigues condena o envio de meninos para escolas budistas onde era usual a prática de sodomia (caso 9, fl. 116-116v) e condena situações que permitissem a poligamia (caso 42, fl. 130-130v).

²⁴² Caso 30.

²⁴³ Caso 11, fl. 117.

²⁴⁴ Caso 31, fl. 126.

²⁴⁵ Caso 39, fl. 128-129v.

²⁴⁶ Caso 36, fl. 127-127v.

Francisco Cabral, o sucessor de Torres à frente dos destinos da missão, desaprovava as inovações. Ao relatar, a 29 de Setembro de 1572, a sua primeira viagem ao Kinai, o padre Cabral salientava que tudo corra bem sem que tivesse alterado minimamente os seus hábitos²⁴⁷. O choque entre Cabral e Valignano foi, por isso, tremendo, e levaria o visitador a afastar Cabral da chefia da missão, em 1581, e depois do arquipélago, em 1583²⁴⁸. Os dois homens jamais esqueceram aqueles momentos difíceis e amargos e, mais tarde, Cabral, quando desempenhou o cargo de provincial da Índia (1592-1597), procurou por todos os meios atacar o trabalho do visitador no Extremo Oriente, mantendo sempre a mesma divergência de fundo, que assentava no método missionário²⁴⁹.

No entanto, durante as três primeiras décadas da missão, nem Torres nem Cabral conseguiram fazer vingar um único modelo de acção, como nos é revelado por Luís Fróis:

"Deixou mais o padre visitador ordenado o modo que havíamos de ter acerca dos costumes e cerimónias, e maneira de proceder da terra, cousa muito desejada dos mesmos japões, para se guardar em nossas casas e nos podermos conformar com eles; e que não é de pouca importância para sermos bemquistos e tidos em boa opinião entre eles, porque como os costumes e cerimónias desta terra são tão

²⁴⁷ "As novas de mim são chegar pouco há do Miaco, onde me Deus Nosso Senhor fez tantas mercês que lhes não sei encarecer, porque ainda que ao partir me metiam grandes medos, e ser necessário mudar o traje e ir desconhecido com vestidos de seda, eu todavia quis mais ir confiado em Deus e na obediência, pela qual fazia aquela viagem, que nos medos que me davam. Fui com minha roupeta, e coroa, nomeando-me por todos os reinos e terras que passava por padre da Companhia de IESV e pregando seu nome por um irmão japonês que levava, e não somente nem à ida nem à vinda me aconteceu nenhum dos perigos que me diziam, mas assim o Cubosama [o xogum] como o Nobunaga e todos os mais senhores daquelas partes me fizeram tantas honras e favores assim vestido pobremente, que todos assim cristãos como gentios ficaram admirados". CE, I, fl. 328.

²⁴⁸ Sobre a acção de Francisco Cabral no Japão e o seu primeiro conflito com Valignano, que culminou com o afastamento de Cabral da missão nipónica, vide Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan ...*, vol. 1, pp. 187-247

²⁴⁹ Nos volumes XVI, XVII e XVIII dos *Documenta Indica* encontramos inúmeras cartas em que Valignano e Cabral nos mostram claramente a sua relação rancorosa, pelo que os textos contêm uma longa série de acusações mútuas, muitas das quais extremamente exageradas, pois ambos divergem as opções do rival e ambos consideram que os progressos da cristandade japonesa se deveriam exclusivamente à sua política. As principais críticas mútuas centram-se nas questões em que a missão nipónica se diferenciava das demais: o método da acomodação, o financiamento e o clero nativo numeroso. Estas divergências entre o provincial e o visitador tiveram necessariamente reflexos negativos no seio da província da Índia, pois constituíram um factor de divisão, como nos podemos aperceber pelas cartas para o Geral de Francisco da Cunha (1/11/1595) e de Jorge Gomes (4/11/1595). O primeiro mostra-se parcial do napolitano enquanto o segundo o critica e se aproxima de Cabral (cf. DI, XVII, pp. 102-120).

diferentes e contrários dos que se usam na Europa, e até agora não tínhamos uma certa ordem que houvessemos de guardar acerca deles, além de isto causar entre nós uma certa confusão, não sabendo como nos havíamos de haver nos costumes e modo de tratar com eles, se seguiam outros inconvenientes maiores ficando muitas vezes os japões ofendidos, e causando-se uma certa divisão de ânimos e perda de muito fruto pela contrariedade que havia dos nossos e seus costumes."²⁵⁰

Foi, pois, com a primeira passagem de Valignano pelo Japão que o método de acomodação foi adoptado oficialmente e o próprio visitador o codificou nos célebres *Advertimentos*²⁵¹. Trata-se de um documento em que predominava a preocupação com o comportamento exterior dos religiosos e com o aspecto das suas casas e igrejas, e que se baseava no propósito de os missionários se acomodarem tanto quanto possível ao estilo de vida japonês.

Ora radicam nesta questão alguns dos problemas complexos que vimos no ponto anterior, relativo ao financiamento da missão. Ao adoptarem definitivamente um código de conduta que os aproximava dos hábitos dos nativos, os padres procuraram conformar-se com o dos bonzos pelo que tiveram que institucionalizar gastos consideráveis como forma de manter o estatuto. Veja-se, por exemplo, que, em 1586, foram destinados 1.600 cruzados do orçamento da missão (quase a totalidade da esmola anual que era concedida pela Coroa) ao que poderíamos chamar as despesas de representação do vice-provincial e dos superiores das missões do Shimo, Miyako e Bungo²⁵². Com este dinheiro (600 cruzados para o vice-provincial, 300 para os dois superiores de Kyûshû e 400 para o do Kinai, porque aí "são mais caras as cousas")²⁵³, esses religiosos deviam pagar "as viagens que fazem visitando sempre de uma parte a outra, como nos presentes que conforme ao costume de Japão não podem deixar de dar a diversos senhores com quem tratam", além das esmolas e ajudas que

²⁵⁰ HJ, III, pp. 177-178.

²⁵¹ *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão di Alexandro Valignano SJ*. Este documento foi editado por Josef Franz Schütte S.J., na sua obra *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, Roma, 1946. Os *advertimentos* são essencialmente um código de conduta. Sobre outros aspectos da acomodação ao estilo de vida japonesa, nomeadamente as refeições e os hábitos dos religiosos vide Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan ...*, vol. 2, pp. 41-48.

²⁵² Em 1581, ao institucionalizar a vice-província do Japão, Valignano dividiu o território nipónico em três missões, uma no centro do império, outra na região de Bungo e outra em Kyûshû Ocidental, o Shimo.

²⁵³ "Sumario de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia", MHJ, p. 196.

deviam dar a missões ou comunidades em maiores dificuldades²⁵⁴. Além disso, os religiosos em geral, e os superiores em particular, rodearam-se de um grande número de servidores, o que tornou mesmo a missão nipónica na que proporcionalmente tinha um maior número de servidores por religioso²⁵⁵. Em Novembro de 1592, por exemplo, além dos 129 religiosos, a missão contava com 182 dógicos e 359 servidores, pelo que a Companhia sustentava no país 660 pessoas²⁵⁶.

Embora as características particulares do método de acomodação não fossem muito divulgadas, a especificidade da missão japonesa causava estranheza no exterior, o que era acicatado pelos escritos que condenavam tal método, fossem de outros jesuítas, fossem dos Mendicantes. Consciente deste problema, Valignano, após a sua primeira visita ao Japão insistiu nas inúmeras cartas que enviou da Índia para a Europa que o país do Sol Nascente era um caso "diferentíssimo".

* * *

Uma das áreas em que a acomodação deu passos significativos desde cedo foi no da liturgia, que era, segundo Jesús López Gay, uma das que mais se prestava a essa atitude²⁵⁷. No decorrer da celebração eucarística, por exemplo, os fiéis mantinham-se sempre sentados sobre os pés, na posição tradicional japonesa, e não se levantavam para escutar o Evangelho, porque tal atitude não era um sinal de respeito²⁵⁸. Nalguns casos, os padres estudaram o estilo dos sermões dos bonzos para depois pregarem de um modo semelhante, como nos é referido por Luís Fróis numa carta escrita em Miyako, a 27 de Abril de 1565²⁵⁹, e recorreu-se ao "uso constante de representações cristãs em estilo japonês, com um tema evocado pelo Evangelho das grandes festas litúrgicas", o que, segundo López Gay, não foi bem aceite na Europa²⁶⁰.

²⁵⁴ Cf. MHJ, pp. 195-196.

²⁵⁵ Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, pp. 504-505.

²⁵⁶ Cf. "Rol dos dojicos que estão nas casas de Japão com outra gente de serviço" MHJ, p. 296.

²⁵⁷ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 73.

²⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 21.

²⁵⁹ Cf. CE, I, fl. 184.

²⁶⁰ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 181.

Também as cerimónias fúnebres cedo foram adaptadas aos modelos budistas, o que foi sancionado por Valignano em 1582²⁶¹. Já em 1555, as exéquias constituíam uma forma de atrair pessoas ao Cristianismo²⁶²; López Gay salienta que a liturgia dos defuntos foi um ponto fundamental da pastoral dado que o pensamento religioso nativo dos Nipónicos se concentrava significativamente nesse ponto, de tal modo que já antes o Budismo se tivera de adaptar a esta sensibilidade²⁶³. Outra área em que houve algumas adaptações merecedoras de registo foi na da tradução da Escritura. Esta foi uma das questões mais difíceis, e os principais conceitos teológicos não foram traduzidos, pois deu-se apenas a japonização das palavras portuguesas ou latinas, como Deus para *deusu*. Sabemos, contudo, que na tradução da Bíblia, o centurião passou a samurai e o vinho das bodas de Canã a *sake*²⁶⁴.

As primeiras igrejas também tinham um sabor japonês quer no exterior, quer no interior²⁶⁵, e López Gay entende mesmo que a primeira igreja de Miyako era uma "autêntica igreja japonesa"²⁶⁶. Nos *Advertimentos*, Valignano apontava os templos budistas como o modelo para os edifícios cristãos²⁶⁷, mas sobre as características do seu interior temos muito poucos elementos. Ainda assim, sabemos que, em regra, costumavam instalar no meio um lugar para acender fogo e aquecer água para fazer chá, que era bebido durante as reuniões que a comunidade realizava na igreja após a celebração da missa; significativamente, em Nagasaki, onde a Igreja ganhara um maior peso institucional, e havia um maior concurso de europeus, o caldeirão estava num aposento junto à igreja²⁶⁸. Outro detalhe curioso remete-nos para a igreja de Funai, em que a pia baptismal mandada fazer por Ôtomo Yoshishige tinha uma tartaruga, símbolo japonês da vida eterna, e um pinheiro, símbolo da felicidade²⁶⁹. Estes elementos nativos conviviam com outros de nítida influência ocidental, de que

²⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 25. Esta medida seria depois revogada em 1612, numa conjuntura bem diferente da dos primeiros anos, como veremos adiante.

²⁶² Cf. *Ibidem*, p. 219.

²⁶³ Cf. *Ibidem*, pp. 136-137.

²⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 269.

²⁶⁵ Cf. Léon Bourdon, *La Compagnie*, pp. 584-585.

²⁶⁶ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 28.

²⁶⁷ Cf. *Advertimentos*, pp. 270-281.

²⁶⁸ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, pp. 144-145.

²⁶⁹ Cf. *Ibidem* p. 31.

se destacavam os retábulos que, segundo Léon Bourdon, já existiriam em número significativo por volta de 1570²⁷⁰.

O modelo de actuação que temos vindo a analisar remete para uma questão de fundo, para a qual os historiadores não têm uma resposta unânime. Eram estes *missionários etnógrafos*, como lhes chama Alain Milhou²⁷¹, diferentes dos religiosos que aplicavam o modelo da *tábua rasa*? Vários autores entendem que não: Milhou, generalizando o problema, entende que ao defenderem a destruição de templos e procurando evitar qualquer tipo de sincretismo, os clérigos que praticavam a acomodação não estavam a respeitar verdadeiramente as tradições locais²⁷².

Remetendo-nos ao Japão encontramos a mesma opinião em autores como George Elison ou J.F.Moran²⁷³. Aparentemente Jesús López Gay reforça esta ideia quando afirma que havia a ideia de ocidentalizar gradualmente a cristandade nipónica²⁷⁴ e a evolução dos acontecimentos no início de Seiscentos dá-nos exemplos claros dessa evolução. Resta saber se destruir templos e insinuar, ou mesmo impor, alguns costumes e sensibilidades artísticas significa, de facto, o desejo de destruir a tradição de um povo. Como Neil Fujita salienta, e bem, o Cristianismo é uma religião exclusivista, ao contrário das outras que eram professadas pelos extremo orientais e foi a primeira com estas características que chegou ao Japão²⁷⁵. É evidente que se a maioria dos Nipónicos se tivesse convertido, o Japão seria hoje um país diferente, provavelmente sem templos ou com muito poucos, mas seguramente continuaria a distinguir-se da civilização europeia.

Intransigentes em matérias nucleares, e talvez nalgumas acessórias, capazes de transformar templos em igrejas²⁷⁶ e de defender a erradicação de templos e outros locais de culto pagão nas regiões cristianizadas²⁷⁷, os missionários procuraram, por exemplo, cristianizar algumas das maiores festas gentílicas do Japão, nomeadamente a do Ano Novo. Não nos parece, contudo, que os religiosos quisessem destruir

²⁷⁰ Cf. Léon Bourdon, *La Compagnie*, pp. 586-587.

²⁷¹ Cf. HC, VIII, p. 750.

²⁷² Cf. HC, VIII, pp. 750-755.

²⁷³ Cf. George Elison, *Deus destroyed ...*, p. 131; J.F.Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, p. 76.

²⁷⁴ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 297.

²⁷⁵ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with christianity ...*, p. 1.

²⁷⁶ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 28.

²⁷⁷ Cf., por exemplo, HJ, II, pp. 424-425.

verdadeiramente a tradição japonesa; queriam, em nosso entender, cristianizá-la, tal como as primeiras gerações de cristãos haviam cristianizado o mundo greco-romano sem que o tivessem destruído, como se depreende facilmente, por exemplo, através de uma análise simplista das tradições filosóficas ou jurídicas que sustentam a civilização ocidental nos nossos dias, já para não falar no culto dos santos pela Igreja Católica que muitas das vezes é, na verdade, um politeísmo encapotado, em tudo semelhante ao sistema de divindades hierarquizadas da religião greco-romana. José Mattoso, conclui o seu estudo *Raízes da missionação portuguesa*, salientando precisamente a capacidade de adaptação dos clérigos que trabalharam no futuro território português entre os séculos V e X²⁷⁸, e deixando, assim, a entender que o culto cristão que chegou até nós resultou da combinação dos sentimentos religiosos das populações pagãs com o espírito do Evangelho.

Evangelizar implicava inevitavelmente algumas mudanças, mas as que foram aplicadas no Japão, ainda que fossem profundas no campo religioso, não implicavam certamente a destruição da civilização nipónica.

- Uma Igreja com um rosto nativo²⁷⁹

A missão japonesa destacou-se também desde cedo por ter no seu seio um número extraordinário de clérigos indígenas. Como vimos no primeiro capítulo, quer D.João II quer D.Manuel I apoiaram a formação de um clero não europeu, mas essa prática caiu depois em desuso, sobretudo na América Espanhola, onde conhecemos apenas a tentativa de formação de uma elite indígena destinada ao sacerdócio através do colégio de Tlatelolco, que, todavia, não frutificou. Assim, no seio da Igreja Hispano-americana índios, mestiços e negros estavam excluídos do sacerdócio e mesmo da admissão nas ordens religiosas como irmãos. Segundo Lucio Gutiérrez, o 3º Concílio do México, em 1585, retirou a proibição relativamente à admissão de indígenas ou de mestiços, embora exigisse um cuidado extremo na eventual

²⁷⁸ Cf. José Mattoso, "Raízes da missionação portuguesa", in *Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas - Actas*, 4 vols., Braga, 1990, vol. 1, pp. 67-80.

²⁷⁹ Procuramos aqui salientar apenas que a admissão sistemática de clero nativo no Japão constitui um caso único na história da Igreja Missionária do século XVI. Analisaremos o debate que esta política suscitou no seio da Companhia, em geral, e da missão nipónica, em particular, no capítulo 14.

aceitação desses indivíduos e, de facto, não conhecemos nenhum resultado prático desta medida. Pelo contrário, sabemos que a 2 de Maio de 1605, Acquaviva, numa carta para Diego de Torres, provincial de Nova Espanha, renovava a ordem para que os índios não fossem admitidos na Companhia²⁸⁰. Na América Andina persistiu igualmente o impedimento total, consagrado pelo 2º Concílio de Lima, em 1591²⁸¹. Embora se verificassem algumas tentativas para a fundação de um colégio para nativos nas Filipinas, ainda no século XVI, estas não foram bem sucedidas²⁸² e só no século XVIII é que foram admitidos regularmente indígenas filipinos²⁸³.

A Igreja pós-tridentina fomentava uma disciplina, unidade e educação do clero²⁸⁴, pelo que receava que as cristandades recém-formadas não tivessem ainda condições para fornecer indivíduos verdadeiramente aptos para a vida eclesiástica, capazes de serem fiéis ao voto do celibato e suficientemente conhecedores da Teologia cristã; traumatizada com o recente cisma protestante, a Igreja Romana, vincadamente eurocentrista, temia que um numeroso clero ultramarino viesse a criar problemas disciplinares que poderiam degenerar em novos cismas.

No caso da Igreja Espanhola, para o século XVI, conhecemos uma excepção clara a esta norma e uma outra provável. O caso indiscutível prende-se com um japonês que se tornou religioso da Ordem de Santo Agostinho, em Manila, no ano de 1588. Nicolau de Santo Agostinho era filho de pais nipónicos que se haviam estabelecido em Manila e que se haviam convertido ao Cristianismo. No entanto, embora tivesse levado uma vida exemplar, coroada com o martírio na Rússia, na segunda década do século XVII, o seu exemplo não frutificou de imediato²⁸⁵.

Além deste japonês, foi admitido na Companhia de Jesus, em Toledo, a 15 de Novembro de 1593, um Martín Sanchez²⁸⁶, natural de Pampango, na ilha de Lução,

²⁸⁰ Cf. MM, VIII, p. 479.

²⁸¹ Cf. Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en las Filipinas*, Madrid, 1992, pp. 203-204.

²⁸² Cf. *ibidem*, p. 202.

²⁸³ Cf. HC, VIII, p. 769. Gutiérrez ressalva que foram ordenados dois sacerdotes "filipinos malaios" no século XVII: Agustín Tabuyo, em 1621, e Miguel Jerónimo, em 1653. Cf. Lucio Gutiérrez, *op. cit.*, p. 205.

²⁸⁴ Foi precisamente após o Concílio de Trento que se instituíram os seminários como centros de preparação dos candidatos ao sacerdócio.

²⁸⁵ Sobre a sua vida e a sua longa prisão em terras da Moscóvia vide CIF, pp. 683-684, 749-755.

²⁸⁶ Martín Sanchez (c.1570-1601) veio para a Europa na companhia do padre Alonso Sanchez; pelo seu nome poderíamos pensar tratar-se de um crioulo, mas num outro documento é referido como "hermano Martín, chino". Terminou o noviciado a 24 de Novembro de 1595 e fez então os seus primeiros votos solenes. Esteve no colégio de Múrcia, e depois passou para a América em 1599. Esteve no México até

que, aparentemente, era mestiço ou mesmo asiático, pois é referido num documento como o "hermano Martín, chino"²⁸⁷. Neste caso, a admissão verificou-se em Espanha e na correspondência da missão jesuítica filipina do início do século XVII nunca é afluída a questão do clero nativo²⁸⁸, pelo que a experiência com este Martín Sánchez, que só trabalhou na sua terra natal uns escassos dois meses, também parece não ter tido seguimento, embora no vizinho Japão a política de formação de clero nativo prosseguisse, e mais tarde Manila também apoiasse a preparação de sacerdotes japoneses²⁸⁹.

Os crioulos, por sua vez, começaram a ser admitidos nas ordens religiosas a partir da década de 1570-80²⁹⁰, mas mesmo estes eram vistos com muita desconfiança. A 30 de Junho de 1603, seguiu uma instrução de Roma para o México em que, tendo em conta o número considerável de insucessos verificados, e apesar de muitos dos religiosos crioulos serem "muy provechosos y muy fieles", se ordenavam várias restrições à sua admissão na Companhia²⁹¹; já antes, a 22 de Março daquele ano, Acquaviva proibira o envio de crioulos mexicanos para as Filipinas²⁹². O Geral tinha uma opinião um pouco mais favorável relativamente aos crioulos filipinos, mas mesmo neste caso sempre pediu a maior cautela aos superiores locais no seu recrutamento²⁹³, e enviou ordens semelhantes para a Índia a respeito dos castiços²⁹⁴. Aqui também deparamos com muitas dificuldades e desconfianças, e encontramos com frequência nos *Documenta Indica* referências às divisões existentes entre os jesuítas reinóis e os castiços. As dificuldades colocadas a estes indivíduos de sangue exclusivamente europeu quer na América, quer na Índia, deixam-nos entender como era melindrosa a admissão de indígenas à vida religiosa e, conseqüentemente, como

1601, e em Fevereiro deste ano regressou às Filipinas, mas faleceu pouco depois, em Manila, a 6 de Junho desse ano. Cf. MM, III, pp. 650, 671-672.

²⁸⁷ Cf. MM, VI, p. 577.

²⁸⁸ Cf. ARSI, *Phil.*, vol. 1.

²⁸⁹ As próprias ordens mendicantes ao trabalharem no Japão acabaram por admitir alguns japoneses, como veremos adiante.

²⁹⁰ Cf. HC, VIII, pp. 763-764.

²⁹¹ Cf. MM, VIII, p. 192. Note-se que nesta instrução, embora o Geral insista que o principal objectivo da Companhia é a evangelização e o apoio dos índios, não há nenhuma referência a que estes sejam estimulados a seguir a vida religiosa.

²⁹² Cf. MM, VIII, pp. 35-37.

²⁹³ Cf., por exemplo, cartas do Geral para o padre Gregório Lopez, provincial das Filipinas. Roma, 12 de Dezembro de 1605 e 29 de Março de 1611. ARSI, *Phil.*, 1, fl. 21v e 56v.

²⁹⁴ Cf., por exemplo, Carta de Alexandre Valignano para o Geral. Goa, 10 de Novembro de 1595. DI, XVII, p. 131.

o seu recrutamento em grande quantidade constituiu uma medida revolucionária para a época.

Importa notar, contudo, que no caso da Igreja Portuguesa não houve uma intransigência tão forte quanto na Espanhola, pois no final do século XVI alguns padres africanos trabalhavam nos Rios da Guiné²⁹⁵ e no Congo²⁹⁶. Na Ásia, o primeiro presbítero indiano, o padre André Vaz, foi ordenado em Goa, em 1558²⁹⁷, e nos anos seguintes outros indígenas foram aceites²⁹⁸. Estas experiências ao nível do clero secular não eram, contudo, seguidas pelas ordens religiosas nas missões do Padroado Português do Oriente. Os primeiros Gerais da Companhia de Jesus, nomeadamente Inácio de Loyola e Francisco Bórgia haviam mostrado alguma abertura quanto à admissão de indianos²⁹⁹; entendiam, contudo, que os candidatos deviam começar por frequentar um colégio, posição que também era partilhada por João Polanco³⁰⁰, o secretário da Companhia. O primeiro jesuíta não europeu foi certamente Bernardo de Kagoshima, mas a sua admissão decorreu na Europa, onde um asiático nunca podia ser visto como um eventual mau exemplo para recém-convertidos.

A ideia, porém, recolheu poucos apoios e encontrou desde cedo forte resistência na própria Índia, nomeadamente em Francisco de Xavier, pelo que não foi seguida³⁰¹

²⁹⁵ Nesta área temos conhecimento, pelo menos, da presença do padre João Pinto, de nação jalofa. Cf. MMA, 2ª série, vol. 3, pp. 143-144, 233, 302 e 310.

²⁹⁶ Cf. HC, VIII, p. 674.

²⁹⁷ Sobre a ordenação de André Vaz vejam-se as descrições do padre António da Costa, na sua carta para os seus confrades de Coimbra, de 28 de Dezembro de 1559 (cf. DI, IV, pp. 192-193) e do padre Pedro de Almeida para os seus confrades portugueses, escrita a 26 de Dezembro do mesmo ano (cf. DI, IV, p. 214).

²⁹⁸ Joseph Thekkedath refere que "no tempo do arcebispo D. Aleixo de Meneses [1595-1610] alguns padres indianos eram vigários ou párocos nas ilhas de Goa, no Canará e na região de Baçaim. O padre Melchior da Silva, o seu vigário-geral na Etiópia era um goês". Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India vol II*, Bangalore, 1988, p. 400. O mesmo autor refere ainda que no século XVII as admissões foram restringidas, mas ainda assim em 1656 contavam-se 21 indianos como párocos nas ilhas de Goa, enquanto na capital as onze paróquias eram dirigidas por sacerdotes portugueses, mas apoiados por indianos. Cf. *ibidem*, p. 401.

²⁹⁹ Cf. John Correia-Afonso S.J., "Ignatius and indian jesuit vocations", in *Jesuits in India: in historical perspective*, Macau, 1992, pp. 73-82.

³⁰⁰ João Polanco nasceu em Burgos, a 24 de Dezembro de 1517 e faleceu em Roma a 20 de Dezembro de 1576. Foi nomeado secretário da Companhia em 1547 e Assistente Geral em 1555. Dirigiu a Companhia nos interregnos subsequentes às mortes de Inácio de Loyola e de Francisco Bórgia. O papa Gregório XIII terá inviabilizado a sua eleição como 4º Padre Geral, quando pressionou a Congregação a não eleger pela terceira vez consecutiva um espanhol. Cf. DJ, II, p. 60; William Bangert S.J., *História da Companhia de Jesus*, Porto-São Paulo, 1985, pp 15-71.

³⁰¹ Logo nos primeiros anos as opiniões dos jesuítas no Oriente dividiram-se, pois se Xavier se opunha ao recrutamento de asiáticos, outros como Nicolau Lancilloto eram a favor, como se vê, por exemplo, numa carta que escreveu ao Geral a 5 de Novembro de 1546. Cf. DI, I, p. 144. Além disso, o colégio de

e, ao longo do século XVI, apenas foi admitido um brâmane, o padre Pedro Luís³⁰², em 1561. Apesar do seu modo de vida exemplar, e de ter sido espancado e quase martirizado uma vez, Acquaviva só autorizou a admissão de outro brâmane durante o governo de Pedro Martins (1587-1592)³⁰³, mas o candidato não deve ter chegado a entrar na Companhia, pois a alusão à morte de Pedro Luís na carta ânua de 1596 refere-o como "o primeiro e derradeiro que de sua casta [...] tem vindo"³⁰⁴. Encontramos outro exemplo da persistência desta política no caso de Filipe Tinoco, um mestiço, aluno do colégio de São Paulo em Goa, que a 3 de Novembro de 1594 escreveu ao Padre Geral pedindo-lhe que fosse aceite "por cozinheiro desta sancta Companhia", o que foi recusado por Acquaviva³⁰⁵.

Esta oposição genérica à admissão dos indígenas era partilhada por todas as ordens religiosas que trabalhavam no Padroado Português do Oriente³⁰⁶. Era, aliás, uma ideia partilhada, aparentemente, por quase todos os religiosos, pois não conhecemos documentação por que Roma fosse aparentemente pressionada a admiti-los. Sabemos também que Filipe II também se opôs genericamente à formação de clérigos indígenas, nomeadamente na América³⁰⁷, mas no que respeita à Coroa portuguesa, o mesmo não se pode afirmar relativamente ao reinado de D. Sebastião. Veja-se, com efeito, que, numa carta de 6 de Novembro de 1564, em que o monarca, por intermédio do regente, pedia que fossem enviados novos bispos para a China e o

São Paulo começara por ser concebido como um centro de formação de clero indígena, pois as suas constituições previam que "depois que forem ordenados de missa os ditos colegiais, que será de xxb annos pera riba, sendo sofficientes pera yrem ffazer fruito em suas terras, os aviaram os ditos mordomos e proverão de vestidos e ho necesario e averam cartas do Senhor Governador e Senhor Bispo pera omde forem, pera que os encomendem que os ffavoreção e ajudem no serviço de Deus e augmentação da sua santa fé" (DI, I, pp. 121-122). Sobre esta matéria é útil o estudo do jesuíta Carlos Mercês de Melo sobre *The recruitment and formation of the native clergy in India* (Lisboa, 1955), que embora apresente uma imagem exageradamente optimista do processo relativamente à Índia, é muito elucidativo sobre o modo como a Igreja encarou inicialmente a questão e como a abordou no Concílio de Trento.

³⁰² Pedro Luís (c.1532-1596), nascido no Malabar de casta brâmane, entrou para a Companhia em 1561 e foi ordenado sacerdote em 1575. Sobre este religioso veja-se José Wicki S.J., "Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit", in NZM, nº 6, 1950, pp. 115-126.

³⁰³ Cf. DI, XV, p. 824.

³⁰⁴ DI, XVIII, p. 680.

³⁰⁵ Cf. DI, XVI, pp. 692-693.

³⁰⁶ No que respeita aos Franciscanos, estes admitiram um único indiano no século XVI, mas tratava-se de um cristão siro-malabar e não de um recém-convertido ao Cristianismo. Cf. Achilles Meersmann O.F.M., "The question of admitting indians to the Franciscan Order", in NZM, nº 13, 1957, pp. 29-34.

³⁰⁷ Cf. Stephen Neill, *op. cit.*, p. 149.

Japão, é referido com naturalidade que esses prelados deveriam promover a clerezia nativa:

"Alem da doutrina e ministério dos sacramentos que os ditos padres podem ministrar há hy necessidade de haver quem os possa confirmar, erigir igrejas e dedicá-las e ordenar sacerdotes aqueles cristãos naturais da terra que pera isso tiverem idoneidade e suficiência, o que os ditos padres não poderão fazer, não havendo entre eles alguns bispos ordenados e instituidos por Sua Santidade"³⁰⁸.

É certo que o Extremo Oriente cedo se tornou uma excepção nesta matéria, mas, em 1564, as experiências do padre Cosme de Torres ainda eram muito mal conhecidas fora do Japão, pelo que a posição da Coroa lusa deve ser vista, em nosso entender, como uma idéia própria, identificada com os princípios defendidos por Loyola, e não como um reflexo da acção desenvolvida pelos Jesuítas nesse país longínquo. Esta concepção das missões extremo orientais como um caso específico ganhou novos defensores na década seguinte: a 22 de Novembro de 1577, em Malaca, no seu *Sumarium Indicum*, Alexandre Valignano defendeu que não se recebesse "nenhuma pessoa natural da terra, exceptuando o Japão"; o visitador entendia ainda que não se deviam receber mestiços, e castiços pouquíssimos³⁰⁹, política que foi confirmada por Mercuriano, a 27 de Novembro de 1579 numa carta enviada a Rui Vicente³¹⁰, provincial da Índia (1574-1583)³¹¹.

Esta aceitação do carácter excepcional da missão nipónica fora um processo relativamente demorado, pois as primeiras admissões de japoneses por Cosme de Torres não foram reveladas para o exterior de imediato, mas lentamente e de um modo por vezes ambíguo³¹². Durante o governo da missão por Torres, foram admitidos

³⁰⁸ ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 24.

³⁰⁹ Cf. DI, XIII, p. 90. O visitador manteve sempre a mesma opinião, pois a 13 de Janeiro de 1593, encontramos-lo a formular fortes críticas aos mestiços que haviam sido admitidos no Extremo Oriente e a afirmar que já não seria necessário continuar a admiti-los (cf. DI, XVI, pp. 98-108); pouco depois, numa carta para o Geral de 19 de Novembro de 1595, refere-lhe amíude as carências de pessoal que afectavam a província da Índia, mas nunca sugere que se recrutem indígenas (cf. DI, XVII, pp. 203-219).

³¹⁰ Rui Vicente (1523-1587) era natural de Olivença e entrou na Companhia em 1553, em Coimbra, quando já era sacerdote. Depois de estudar Teologia, trabalhou em vários colégios da Companhia, nomeadamente em Lisboa, Bragança e Porto. Tornou-se professo de 4 votos a 29 de Maio de 1569, em Coimbra. Partiu para a Índia em 1574 e aí desempenhou o cargo de provincial durante 9 anos. Faleceu em Goa em 1587. Cf. DI, IX, pp. 21*-22*.

³¹¹ Cf. BNVE, *Fondo Jesuítico*, Ms. 3884, nº 47.

³¹² Cf. IHSJJ, p. 314.

cinco japoneses: Paulo de Bungo, que faleceu logo de seguida, e Lourenço, em 1556, Damião em 1567, João de Torres em 1568 e Cosme Takai em 1570. No entanto, a sua existência como membros da Companhia raramente foi referida na correspondência enviada para o exterior, e muitas vezes os seus nomes não constaram nas listas dos missionários em serviço no Japão³¹³. Forçado a recorrer ao serviço dos nativos devido à falta de pessoal, entusiasmado com o desempenho destes e dispondo de uma larga autonomia em função da distância que o separava dos centros decisórios e de nunca ter sido confrontado com o aparecimento de um visitante ou do provincial, Cosme de Torres pôde inovar e desencadear um processo único na Igreja do seu tempo, que Inácia Kataoka refere justamente como um "facto notável"³¹⁴.

Não foi apenas o superior da missão nipónica que apostou no clero nativo no terceiro quartel quinhentista. De facto, também Manuel da Nóbrega, no Brasil, cedo entendeu que a Companhia devia recrutar filhos da terra: a 10 de Julho de 1552, Nóbrega afirmava que esperava enviar no ano seguinte para Portugal "dois meninos da terra" que sabiam ler, escrever e cantar e que eram já pregadores³¹⁵. O fundador da missão brasileira pensava enviar estes dois índios para que aprendessem em Portugal "virtudes um ano e algum pouco de latim para se ordenarem como tiverem idade"³¹⁶. Os dois índios não chegaram a ser enviados mas Nóbrega, como se vê por uma carta de 30 de Julho de 1559, continuou a defender a ideia que tanto os mestiços como os indígenas podiam ser membros da Companhia, embora achasse que a sua formação devia ser realizada fora do Brasil³¹⁷. Pouco depois resolveu levar por diante os seus intentos e a 14 de Abril de 1561 comunicava a Miguel de Torres³¹⁸, provincial

³¹³ Cf. os nossos artigos "Os jesuítas no Japão (1549-1598) - uma análise estatística" e "Lourenço, um japonês evangelizador do Japão", in *O Cristianismo no Japão no século XVI* (no prelo).

³¹⁴ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone, 1598-1614*, Roma, 1985, dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Gregoriana (texto dactilografado), p. 7.

³¹⁵ Os primeiros irmãos japoneses começaram precisamente por ser pregadores que auxiliavam os padres nas suas tarefas apostólicas.

³¹⁶ MB, I, p. 353.

³¹⁷ Cf. MB, III, p. 117.

³¹⁸ Miguel de Torres, nascido em Espanha, era reitor do colégio de Salamanca, quando foi enviado a Portugal como visitante em 1552, depois governou a província lusa entre 1555 e 1561, e depois voltou a exercer funções de visitante em 1566-1567. Em Portugal, foi também confessor da rainha D.Catarina.

de Portugal (1555-1561), que recebera dois mestiços³¹⁹, mas aguardava aprovação da Europa; caso os seus superiores discordassem da sua atitude, os dois indivíduos poderiam ser demitidos sem escândalo porque entretanto faziam a provação³²⁰.

Notamos nesta atitude, a grande diferença entre a missão brasileira e a japonesa; nesta última, por a mesma altura, Cosme de Torres admitia japoneses e revelava-o de forma ambígua, enquanto no Brasil uma medida semelhante carecia de autorização vinda da Europa para se concretizar.

A 16 de Dezembro de 1562, Lainez informava Nóbrega que aprovava a recepção de meninos nativos e mestiços, mas estes deviam ser enviados para Portugal para estudarem³²¹. Na documentação de 1566 encontramos referência a um irmão Ambrósio, "menino índio das aldeias da Baía"³²², que, todavia, já não consta do elenco de 1568. Neste foram contados 61 religiosos em que se incluíam quatro indivíduos nascidos no Brasil, mas apenas um, o irmão Bartolomeu Gonçalves³²³ era mestiço, sendo então noviço no colégio da Baía, o que quer dizer que outros nascidos no Brasil, recebidos anteriormente por Nóbrega, já haviam falecido ou sido demitidos.

Demasiado próxima da Europa, a missão brasileira não tinha as mesmas condições para inovar que a nipónica; mais tarde, com o avanço para o sertão, a Companhia levaria a cabo algumas experiências peculiares, nomeadamente nos aldeamentos, mas no terceiro quartel quinhentista, a aposta no clero nativo não teve condições para ser experimentada, ao contrário do que sucedia no longínquo Japão.

³¹⁹ Um destes mestiços devia ser o irmão António de Sousa, "filho de português e mestiça", referenciado na capitania de São Vicente em Abril de 1562. Cf. "Lista de los hermanos que están en la capitania de S.Vicente del mes de Abril de 1562", MB, III, p. 459.

³²⁰ Cf. MB, III, pp. 338-339.

³²¹ Cf. MB, III, pp. 514-515.

³²² "Rol dos padres e irmãos da Baía [1566], MB, IV, p. 365.

³²³ Bartolomeu Gonçalves (c.1552-1576) nasceu na capitania de São Vicente e entrou para a Companhia com 14 anos, certamente em 1566, pois em 1568 estava prestes a completar o noviciado. Em 1574 ouviu o curso de Artes; faleceu a 8 de Março de 1576. Cf. MB, IV, p. 478.

QUADRO Nº 4

MOEDAS E UNIDADES DE CONTAGEM MONETÁRIA

MOEDA	DESCRIÇÃO	EQUIVALÊNCIAS	VALOR EM RÉIS
cruzado	Moeda de ouro portuguesa, ou simples unidade de contagem ³²⁴		400 réis
cruzado de reales	Unidade de contagem que encontramos referida numa carta do padre Francisco Cabral, de 10 de Dezembro de 1596 ³²⁵	1,5 cruzados	600 réis
ducado	Moeda de ouro castelhana, com o mesmo valor relativo do cruzado ³²⁶	375 maravedis	400 réis
pardau ou pardau de ouro	Moeda de ouro, com cerca de 3,4 gr., originária do Decão, também designada por pagode de ouro , que teve como réplica luso-indiana o são tomé .	6 tangas	360 réis
pardau de reales	Unidade de contagem de que encontramos várias referências e cuja cotação se valorizou no final do século XVI ³²⁷		1585-1586 c. 400 réis 1596-1609 c. 500 réis

³²⁴ O cruzado foi criado por D.Afonso V em 1457, e valia então 253 reais, mas esta paridade foi evoluindo "na proporção da revalorização do marco de prata", segundo António Marques de Almeida, passando a valer 324 reais em 1472, 380 em 1489, 390 em 1496, para atingir os 400 em 1517, valor que manteve nos 21 anos seguintes, (cf. "Moeda", in DHD) e que se tornou na referência definitiva desta moeda. A partir de 1538, o *cruzado* sofreu algumas depreciações e alterações, surgindo o *cruzado de cruz pequena* e o *cruzado calvário*, e, em 1555, o sistema monetário no que respeita ao ouro mudou e surgiu como moeda o *são vicente*. O *meio vicente* equivaleria ao cruzado, mas por alturas do reinado de D.Sebastião, já valia 500 reais. No entanto, como refere Vitorino Magalhães Godinho, "a equivalência do cruzado e dos 400 reais estava já profundamente enraizada, o nome, conquanto continuando a designar uma, ou antes, três espécies áureas efectivas de valores variáveis, passou, por outro lado a moeda imaginária, simples maneira de exprimir e de calcular por unidades nominalmente imutáveis de 400 reais: o cruzado como unidade de conta prolonga-se até aos nossos dias. Por ricochete, esta moeda imaginária criará, ainda no século XVI, uma outra peça real com este valor" (*Os Descobrimentos e a economia mundial*, vol. 2, pp. 66-67). Em 1584, o governo de Portugal criou uma nova moeda de ouro designada *cruzado*, e com o valor de 400 réis (cf. *ibidem*, vol. 2, p. 67).

³²⁵ "Quanto mais que, com o que Sua Santidade dá a Japão que são seis mil cruzados de reales, que na China são seis mil taéis". DI, XVIII, p. 624. Sabemos que o tael equivale *grosso modo* a um ducado ou cruzado, ou seja, a 400 réis, assim como sabemos que o donativo papal era pago em ducados; o ganho de 50% que está aqui subentendido deve resultar precisamente da valorização que os *reales* conheciam no Oriente, razão inclusivé por que os Jesuítas enviavam o dinheiro da Europa para a Índia em numerário, e não por letras.

³²⁶ Cf. V. Vazquez de Prada, *Lettres marchandes d'Anvers*, Paris, s/d, p. 238.

³²⁷ Tanto quanto podemos entender, esta unidade terá valido inicialmente 400 réis, pois em 1586, 360 pardaus de *reales* eram avaliados em 144.000 réis (cf. MHJ, p. 191). Por a mesma altura os 3.000 ducados embarcados na nau *Santiago*, em 1585 (cf. DI, XVII, p. 276) eram avaliados em 3.125 pardaus de *reales* (cf. MHJ, p. 190), o que nos remete para um valor de 384 réis por cada pardau de *reales*. No entanto, nos últimos anos da centúria quinhentista e nos primeiros da seiscentista, o seu valor parece ter-se fixado em 500 réis por unidade. Na mesma carta de 10 de Dezembro de 1596, referida atrás (nota 2), Francisco Cabral refere que 60.000 pardaus de *reales* equivalem a 100.000 pardaus [de tangas]. Cf. DI, XVIII, p. 622. Por esta conta obtemos um valor de 500 réis para 1 pardau de *reales*. Mais tarde, num documento de 1609, encontramos a referência de que 15.670 cruzados de

pardau ou pardau de tangas	Moeda de prata indo-portuguesa, cunhada a partir de meados do século XVI, também designada por pardau de prata , pardau de larins ou xerafim . ³²⁸	5 tangas	300 réis
xerafim ³²⁹	Moeda de ouro, com um pouco mais de 2,55 gr., de origem persa.	5 tangas	300 réis
tael	Segundo Dalgado, trata-se de um "peso e moeda de conta no Extremo Oriente, equivalente à 16ª parte do <i>cati</i> ou da onça".	1,5 cruzados ³³⁰	600 réis

Portugal valem 19.774 pardaus de *reales* (cf. MHJ, p. 537), pelo que 1 pardau de *reales* valeria 1,2619 cruzados, ou seja, 504 réis.

³²⁸ Cf. "Pardau", in *Glossário Luso-Asiático*.

³²⁹ Segundo Dalgado, o termo mais correcto é *xerafim*, pois deriva do étimo persa *ashrafi* ou *sharifi*. Cf. *Glossário Luso-Asiático*.

³³⁰ Embora se trate de uma medida variável, de praça para praça (no caso de Malaca vide *De Ceuta a Timor ...*, p. 325), encontramos uma medida padrão para o período que medeia entre meados de Quinhentos e as primeiras décadas de Seiscentos. Dalgado, no *Glossário Luso-Asiático* mostra que Fernão Mendes Pinto, na *Peregrinação*, avalia 200.000 taéis em 300.000 cruzados, e que João Lucena, na sua biografia sobre S. Francisco Xavier, refere que 2.000 taéis valiam 3.000 cruzados. Josef Franz Schütte encontra a mesma comparação em cartas de Francisco Cabral, escritas no Japão em 1571-75 (cf. MHJ, p. 1016). As referências aos cruzados de *reales* também nos remetem para os valores aqui estimados. Também a carta de Valignano para o Geral, de 23 de Novembro de 1595 nos remete para o mesmo valor, pois o visitador afirma que 8.000 taéis são 12.000 ducados (cf. DI, XVII, p. 276). Pouco depois, na sua carta de 1 de Julho de 1598 para Nicolau Pimenta, que atrás analisámos, Valignano equipara o tael a 11 tangas, ou seja a 660 réis, o que representa um desvio de 10% em relação aos seus próprios cálculos anteriores, o que eventualmente pode reflectir uma conjuntura cambial específica; no entanto, é muito provável que o napolitano, tenha neste caso "forçado" o câmbio, pois não nos esqueçamos que nas suas inúmeras cartas nunca quantificou as receitas referentes às rendas que a Companhia tinha no Japão, assim como sempre escondeu os lucros obtidos na respondência, pelo que devemos encarar com muitas cautelas as suas afirmações nesta matéria, sobretudo quando se dirigia a um religioso recém-chegado à Índia, que desconhecia o Extremo Oriente. Parece-nos, assim, que podemos fixar com uma certa segurança o valor do tael nos 600 réis.

QUADRO Nº 5

ORÇAMENTO DA MISSÃO JAPONESA PARA 1586

I - RECEITAS FIXAS ORIUNDAS DE FORA DO JAPÃO

ANO	ORIGEM	VALOR BRUTO	VALOR LIQUIDO	VALOR EM REIS
1571	Renda de Caranjá	500 pardaús	500 pardaús	150\$000
1574	Doação régia	1000 cruzados	860 cruzados	344\$000
1575	Renda de Ponvém	280 pardaús	280 pardaús	84\$000
1578	Renda de Condotim	480 pardaús	480 pardaús	144\$000
1580	Doação régia	1000 cruzados	1000 cruzados	400\$000
1582	Doação papal	4000 ducados	4000 ducados	1.600\$000
1584	Renda de Mulgão	650 pardaús	500 pardaús	150\$000
1585	Doação papal	2000 ducados	2000 ducados	800\$000
SUB-TOTAL				3.672\$000
	Rendas de casas de Macau		200 cruzados	80\$000
TOTAL				3.752\$000

II - DESPESAS FIXAS FORA DO JAPÃO

ORIGEM	VALOR BRUTO	VALOR EM REIS
Despesas efectuadas em Portugal	500 cruzados	200\$000
Finta paga à província	400 pardaús	120\$000
Provimento da missão japonesa ³³¹	400 pardaús	120\$000
Diversos ³³²		634\$000
TOTAL		1.074\$000

III - SALDO PARA MISSÃO NO JAPÃO

Receitas fixas	3.752\$000
Despesas fixas	1.074\$000
Saldo	2.678\$000

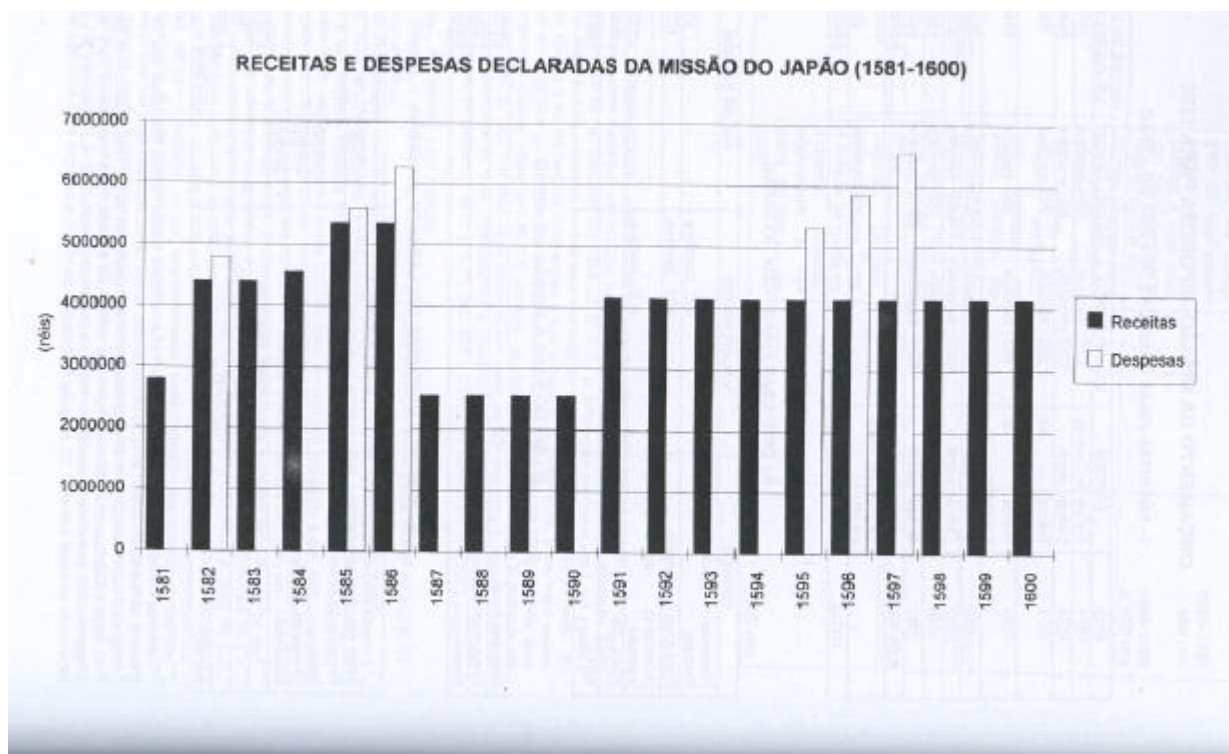
IV - RENDAS E DESPESAS DECLARADAS NO JAPÃO

RECEITAS	DESPESAS	TOTAIS
Saldo das receitas externas		2.678\$000
Participação no comércio da seda		1.200\$000
Direitos de ancoragem		400\$000
Sub-total		+ 4.278\$000
	Orçamento para 1586	- 4.520\$000
	Despesas extraordinárias	- 760\$000
Sub-total		- 5.280\$000
SALDO		- 1.002\$000

³³¹ Tratava-se do provimento da missão com "vinho, azeite e outras cousas ordinárias que de Goa se mandam cada ano ao Japão". MHJ, p. 190.

³³² Nesta verba são consideradas as despesas com matalotagem da viagem dos missionários que iam da Índia para a China, com a administração das aldeias de Baçaim, com ornamentos para as igrejas japonesas, com os custos da estadia em Macau e presentes para oferecer aos Japoneses, e ainda para pagamento de fretes e direitos. Cf. MHJ, pp. 190-191.

GRÁFICO Nº 4



QUADRO Nº 6

TAXAS PAGAS PELAS MISSÕES PARA SUSTENTO DA PROVÍNCIA DA ÍNDIA (1586)

MISSÕES OU COLÉGIOS	QUANTIA
Colégio de S.Paulo, em Goa	400 xerafins
Casa professa de Goa	80 xerafins
Colégio e residência de Salsete	80 xerafins
Casa de Chaul	24 xerafins
Casa de Taná	12 xerafins
Colégio de Baçaim	60 xerafins
Casa de Damão	40 xerafins
Colégio de Cochim	80 xerafins
Coulão com Costa de Tranvacor	28 xerafins
Costa da Pescaria	60 xerafins
Casa de São Tomé de Meliapor	12 xerafins
Colégio de Malaca	24 xerafins
Casas de Maluco	60 xerafins
Casa de Macau	20 xerafins
Casas e residências de Japão	400 xerafins

FONTE: DI, XIV, p. 512. Cf. Charles Borges S.J., *The economics of the Goa jesuits ...*, p. 166.

4. UMA CRISTANDADE AMEAÇADA

A ausência de um poder central autoritário facilitou a penetração do Cristianismo no Japão, a partir de 1549. A acção dos missionários, para lá de uma oposição natural e praticamente sistemática dos bonzos, nunca recolheu um apoio unânime de todos os dáimios ou das autoridades de Miyako. Desde cedo alguns dos barões nipónicos opuseram-se à sua presença, nomeadamente Shimazu Takahisa, dáimio de Satsuma³³³, Mōri Motonari, o novo dominador do Sudoeste de Honshū, a partir de 1557³³⁴, ou Matsuura Takanobu, senhor de Hirado³³⁵.

Estes três casos são particularmente interessantes, pois mostram-nos que o relacionamento dos dáimios com os missionários não era condicionado apenas pelo interesse daqueles no comércio. É certo que Shimazu Takahisa se opôs à propagação do Cristianismo nos seus territórios como retaliação por os comerciantes portugueses terem optado, em 1550, pelo porto de Hirado em detrimento do de Kagoshima, mas nem a intolerância de Mōri Motonari nem a de Matsuura Takanobu se relacionam com esta questão. Com efeito, no caso dos Mōri, a expulsão dos Jesuítas parece ter sido essencialmente uma decisão política. Ōuchi Yoshitaka fora sempre um interessado pelo que se passava no exterior do Japão, pelo que, segundo

³³³ Shimazu Takahisa (1514-1571). Era filho de Isaku Tadayoshi, e foi adoptado por Shimazu Katsuhisa, em 1527. Foi reconhecido como chefe supremo do clã dos Shimazu em 1542, após ter derrotado o seu rival, Shimazu Sanehisa; depois alargou o seu poder à província de Ōsumi e iniciou a conquista de Hyūga, que seria concluída pelo seu sucessor, Shimazu Yoshihisa. O seu território foi o primeiro a ser visitado pelos Portugueses e Takahisa foi talvez o primeiro chefe militar a usar espingardas em combate, pois foram utilizadas pelos seus exércitos desde 1549 (cf. Georg Schurhammer S.J., *Francis Xavier. His times, his life*, 4 vols., Roma, 1985-1987, vol. 4, p. 59, n. 74). Depois dos incidentes de 1550, Takahisa ainda procurou reatar as relações com os *nanban*, mas as tentativas nunca foram bem sucedidas.

³³⁴ Mōri Motonari (1497-1571), era inicialmente um vassalo de Amako Tsunehisa, mas depois transferiu-se para a casa dos Ōuchi. As guerras internas que levaram à morte do dáimio Ōuchi Yoshitaka (1507-1551), provocaram a debilitação do clã e a ambição dos vassallos mais poderosos. Motonari começou por desembaraçar-se, em 1555, de Sue Harukata (1521-1555), o seu principal rival e depois eliminou o último dáimio da casa dos Ōuchi, Ōuchi Yoshinaga (1533-1557), em 1557. Sobre o crescimento do poder de Mōri Motonari vide *Histoire du Japon* (dir. Francine Hérail), Paris, 1990, p. 293.

³³⁵ Matsuura Takanobu (1529-1599). Senhor de um pequeno território na região Noroeste de Kyūshū, desde 1541, beneficiava da excelente localização do porto de Hirado para a navegação oriunda da costa chinesa. Os Portugueses acabaram por surgir naturalmente no seu porto, em 1550, para o deixarem na década seguinte, quando os Jesuítas forjaram um entendimento com Ōmura Sumitada. Cedeu o governo do feudo a seu filho, Matsuura Shigenobu (1549-1614,) em 12 de Abril de 1589. Cf. MHJ, p. 1233.

George Elison, teria uma curiosidade genuína ao relacionar-se com os missionários³³⁶. O seu sucessor, Ôuchi Yoshinaga³³⁷, continuou a acolher os padres, que eram também bem recebidos no feudo de Ôtomo Yoshishige, seu irmão; aparentemente, Môri Motonari limitou-se a cortar uma ligação que não lhe interessava pessoalmente e que estava associada ao governo a que ele pusera um fim. Matsuura Takanobu, por sua vez, começou por permitir a fixação dos Jesuítas no seu território, mas expulsou-os em 1558, o que levou os missionários a reagir e a desviar a nau do trato para os portos de Ômura³³⁸. A expulsão terá sido motivada pela conversão de templos budistas em igrejas e pela destruição de estátuas do Buda promovidas pelo recém-convertido Koteda Yasutsune³³⁹, que era o seu principal vassal e senhor da ilha de Takushima³⁴⁰.

Estas dificuldades pontuais não impediram que o Cristianismo se propagasse e ganhasse cada vez mais adeptos em várias regiões da ilha de Kyûshû e em torno da capital imperial. No entanto, este crescimento, como afrontava o sistema religioso existente, só se podia realizar sob a protecção de outros dáimios³⁴¹, o que levou os Jesuítas a estreitarem os laços com os barões que os acolhiam.

Nesta fase os religiosos da Companhia conseguiram sempre manter boas relações com os mais poderosos senhores do Japão, nomeadamente com os Ôtomo, a maior casa senhorial de Kyûshû até 1580-82, e com os dois primeiros reunificadores do império, Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi; mesmo quando a casa dos Ôtomo entrou em colapso e foi derrotada pelo dáimio anti-cristão de Satsuma, logo se seguiu

³³⁶ Cf. CHJ, vol. 4, p. 314. Yoshitaka cultivava as Artes e a sua corte torranara-se prestigiadíssima, pelo que chegara a ser denominada como *nishi no miyako*, a capital do Ocidente. Cf. DJ, I, p. 28*.

³³⁷ Ôtomo Haruhide (?-1557) era o irmão mais novo de Ôtomo Yoshishige (1530-1587), o dáimio de Bungo desde 1550. A morte de Ôuchi Yoshitaka levou a que os vassalos deste oferecessem a Haruhide, sobrinho de Yoshitaka, o lugar vacante. Haruhide passou então para Yamaguchi e tomou o nome de Ôuchi Yoshinaga. No seu curto governo manteve a política de protecção dos Jesuítas iniciada pelo seu antecessor. A 8 de Maio de 1557, perante a derrota eminente, cometeu o *seppuku* no templo de Chôkufuji, perto de Shimonoseki. Cf. DJ, I, pp. 429, 643 e 698.

³³⁸ Sobre este processo vide, Léon Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon. 1547-1570*, Paris, 1993, pp. 453-480; Diego Pacheco S.J., *El hombre que forjó a Nagasaki*, Madrid, 1973; idem, "Historia de una cristiandad: Yokoseura", in *MHisp*, Madrid, ano 21, 1964, pp. 137-172.

³³⁹ Koteda Yasutsune António (?-1580) era *tono* de Ikitsuki e o fidalgo mais importante de Hirado, depois do dáimio. A sua conversão, em 1553 (cf. DJ, I, p. 429; IHSIJ, p. 465), arrastou toda a família e muitos dos seus súbditos, criando uma comunidade que, em 1557, já contava com umas 1300 almas; manteve sempre uma relação tensa com o dáimio, que perduraria depois da sua morte, quando o clã passou a ser chefiado pelo filho, D. Jerónimo. No final do século todos os que perseveraram na Fé cristã acabaram por ser exilados, como veremos adiante. Encontram-se muitas referências aos Koteda quer na correspondência jesuítica, quer na *História do Japão* de Luís Fróis.

³⁴⁰ Cf. HJ, I, pp. 114-116; Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity*, New York - Mahwah (N.J.), 1991, pp. 56-57.

³⁴¹ Cf. CHJ, vol. 4, p. 310.

a invasão de Kyûshû pelas forças de Hideyoshi e a subordinação dos Shimazu ao *kanpaku*³⁴².

Deste modo, apesar de muitas dificuldades conjunturais, até ao Verão de 1587 os Jesuítas sentiam-se confortavelmente instalados no país, ainda que fosse frequente o encerramento de missões aqui e ali, em função da evolução da guerra civil, ou da vontade dos dáimios³⁴³.

Este estado de coisas alterou-se a 25 de Julho de 1587, quando Toyotomi Hideyoshi promulgou inesperadamente o primeiro édito anti-cristão. Tal determinação não impediu o crescimento da comunidade cristã e da estrutura eclesiástica nos anos seguintes, mas mudou radicalmente a situação da Igreja, que passou a ser uma instituição ameaçada. As próprias relações luso-nipónicas ganhavam uma tensão nunca antes experimentada; os Portugueses e a sua religião tornavam-se assim num problema nacional, o que reflecte, sem dúvida, a importância que tiveram na evolução da história nipónica na segunda metade do século XVI.

- Os *nanban* na história do Japão

Reconhecida como um episódio importante da história japonesa, a presença dos Portugueses no país do Sol Nascente ganhou uma nova dimensão junto dos historiadores desde que Charles Boxer publicou, em 1951, a sua célebre obra *The Christian Century in Japan*. Quer a expressão usada para o título, quer o seu conteúdo têm sido discutidos, e até hoje persiste uma certa relutância por parte de um grande número de autores em reconhecer a grande importância de que se reveste a presença lusa para o curso da história nipónica.

Vários criticos da expressão usada por Boxer argumentam que o Cristianismo nunca teve um peso significativo no conjunto da população japonesa; de facto, na viragem da centúria quinhentista para a seiscentista, os cristãos deviam representar 2,5% da população, que, segundo cálculos modernos, rondaria os 12.000.000 de

³⁴² Em 1585, Toyotomi Hideyoshi chamou a si o título de *kanpaku*, o regente. Tratava-se de um título cortesão que nunca estivera nas mãos de um guerreiro.

³⁴³ Veja-se que só nos primeiros quinze anos da presença jesuítica no Japão foram encerradas por estes motivos quatro missões: as de Yamaguchi (1551-1556), Hirado (1555-1558), Hakata (1557-1559) e de Yokoseura (1562-1563).

indivíduos³⁴⁴, pelo que são considerados por vários autores como um fenómeno marginal³⁴⁵. Ainda que a natureza deste "fenómeno marginal" possa ser discutida, é evidente que esta argumentação tem lógica e que é abusivo considerar o elemento religioso só por si, como definidor das relações luso-nipónicas, e muito menos como definidor de um período da história japonesa.

Além disso, tal denominação reduz o impacto dos *nanban* a apenas um dos aspectos da sua civilização que foi então transmitido aos Nipónicos. Parece-nos, por isso, que é de facto preferível utilizar outra expressão para sintetizar o encontro de culturas euro-nipónico promovido pelos Portugueses, que defina melhor a grandeza e a importância do fenómeno e que determine simultaneamente uma época específica no curso milenar da história japonesa.

Afigura-se-nos, assim, que a expressão *século nanban* é mais feliz, na medida em que nos remete para o aspecto verdadeiramente decisivo: entre meados do século XVI e meados do XVII, decorreu o primeiro período da história nipónica em que o país absorveu intensamente valores e conhecimentos de uma civilização exterior ao seu mundo tradicional, o das civilizações extremo orientais subordinadas ao modelo chinês³⁴⁶. Os interlocutores privilegiados desse diálogo dos anos de Quinhentos e de Seiscentos foram os Portugueses, os *nanban jin*, cuja presença é, pois, um marco incontornável e decisivo no curso da história do Japão, embora alguns autores o procurem negar³⁴⁷.

³⁴⁴ Cf. Francine Hérail, *Histoire du Japon. Des origines à la fin de Meiji*, Paris, 1986, p. 318.

³⁴⁵ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere. Europe's encounter with Japan in the sixteenth and seventeenth centuries*, New Haven e Londres, 1990, p. 35.

³⁴⁶ Além das aulas de Engelbert Jorissen, já atrás citadas, também George Elison reconhece tal especificidade deste período ao afirmar que "por uma vez há uma dimensão internacional genuína num período da história japonesa". George Elison, "The cross and the sword: patterns of Momoyama History", in *Warlords, artists & commoners. Japan in the sixteenth century*, Honolulu, 1981, pp. 55-86, p. 60.

³⁴⁷ Vários autores limitam-se a referir a chegada dos Portugueses ao Japão e a assinalar a sua actividade comercial e missionária, e a introdução da espingarda, ignorando completamente o grande impacto civilizacional que provocaram. Neste grupo contam-se, nomeadamente, Edwin Reischauer (cf. Edwin O. Reischauer, *Histoire du Japon et des Japonais. I - Des origines à 1945. II - De 1945 à 1970*, 2 vols., Paris, 1973, 2ª edição, revista) e George Sansom. Este último, na sua *History of Japan*, editada pela primeira vez em 1958 (seguimos a edição de Paris, de 1988, que é uma tradução da edição inglesa de 1974), afirmava que os Ocidentais exageravam a importância dos contactos luso-nipónicos, que teriam sido um episódio secundário na história do país do Sol Nascente, e defendia mesmo que as espingardas não haviam desempenhado um papel importante, pois haviam continuado a ser raras durante quase uma centúria e não tinham alterado o curso da guerra. Cf. *Ibidem*, p. 633. Recentemente, Antonio Cabezas, na sua obra *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*, (Valladolid, 1995), lançou um violento ataque à escola anglo-saxónica e à sua tendência para desvalorizar o papel de Portugueses e Espanhóis na história

John Whitney Hall, é certamente um caso paradigmático de um grupo de historiadores, ligeiramente menos cépticos que os anteriores. Hall reconhece a existência de contactos culturais importantes e entende a chegada dos Portugueses como um marco no curso da história nipónica, mas procura minorar a importância desse relacionamento, pois começa por afirmar que a capacidade dos Ocidentais de interferirem nos assuntos nacionais era fraca e que o seu impacto cultural ainda foi menos pronunciado³⁴⁸. De seguida, porém, este autor afirma que o comércio português teve um "grande efeito" no Japão, permitindo a obtenção de riquezas que não eram dependentes da posse da terra, o que permitiu que alguns pequenos daimios aumentassem significativamente o seu poderio militar; depois reconhece que a introdução da espingarda mudou rapidamente o tipo de guerra que era praticado e que a nova arma contribuiu para a antecipação nalgumas décadas do processo de reunificação do império³⁴⁹; finalmente, entende ainda que a missão constituiu o maior êxito dos Jesuítas na Ásia e que estes introduziram muitos conhecimentos da sua civilização³⁵⁰.

japonesa. No entanto, o "contra-ataque" deste autor é desastroso. Além de fundir Portugueses e Espanhóis numa mescla ibérica demasiado simplista, Cabezas alarga as suas críticas a todos os "académicos" e "historiadores". Confunde, assim, os erros e os preconceitos de determinados autores anglo-saxões com vícios de todo um grupo profissional, e ignora trabalhos recentes, como os de Derek Massarella, Conrad Totman e J.F.Moran, só para falar de autores anglo-saxões que consideram importante o impacto dos Ibéricos no Japão e que reconhecem a importância que o Cristianismo chegou a ter, tanto na sua dimensão religiosa como na política. Como é próprio de um crítico acérrimo dos historiadores, Cabezas apresenta-nos um trabalho sem método, em que os pequenos acontecimentos são amontoados uns a seguir aos outros, e as inúmeras citações nunca são acompanhadas de uma nota que nos remeta para a respectiva fonte, e que chega ao ponto de, na bibliografia, incluir na lista dos arquivos em que trabalhou, o *Archivo Ibero-Americano*, que é uma publicação periódica. Julgador de vivos e de mortos, Cabezas vê os acontecimentos através das suas, inevitavelmente discutíveis, concepções morais, para ele certamente intocáveis e iluminadas; critica, por isso, os historiadores quando estes analisam o passado sem emitir juízos de valor, não compreendendo que é essa a sua função e não entendendo que a análise histórica tem que ter em atenção, em primeiro lugar, os valores da época em apreço e não as nossas convicções actuais ou pessoais. Para lá dos inúmeros erros de pormenor, Cabezas despreza os académicos por estes, nas suas obras, não terem a sensibilidade para comparar o suplício dos mártires de Nagasaki de 5 de Fevereiro de 1597 ao do próprio Cristo no Calvário (p. 267) e considera Tokugawa Ieyasu um "proto-nazi" (p. 394). Finalmente, importa referir que se trata de um autor completamente desactualizado (citando pouquíssimas edições dos anos 80 e apenas uma posterior a 1990) não só relativamente à historiografia mais recente sobre o Japão, mas também no que respeita a Portugal; assim, na sua obra reaparece, por exemplo, a "defunta" Escola de Sagres. Além disso, tem como autor de referência fundamental José Alvarez-Taladriz "un hombre libre de partidismos y con erudicion impecable" (p. 7), o que teremos ocasião de refutar por várias vezes ao longo deste trabalho. Por todas estas razões só nos referiremos a esta obra em casos excepcionais.

³⁴⁸ Cf. John Whitney Hall, *Japan. From Prehistory to Modern Times*, Ann Arbor (Michigan), 1991, p. 135.

³⁴⁹ Michel Vié, autor que também se enquadra neste grupo, dá-nos uma ideia semelhante, quando afirma que a formação do estado moderno japonês foi acelerada cada vez que este contactou com os Ocidentais. Cf. Michel Vié, *Histoire du Japon. Des origines à Meiji*, Paris, 1983, 3ª edição, p. 76.

³⁵⁰ Cf. John Whitney Hall, *Japan ...* pp. 137-139. Paul Varley apresenta uma síntese semelhante no seu estudo *Japanese culture*, Tókyo, 1991.

Sintomaticamente, Hall não se pronuncia sobre esta "introdução de conhecimentos", que constituiu, na realidade, um processo assaz rico e variado. Todavia, antes de o analisarmos, importa realçar a contradição que é evidente no texto de Hall. Aparentemente fixado no modelo tradicional do colonialismo europeu, este autor afirma que os *nanban* não tinham condições para interferir nos assuntos nacionais, o que não se coaduna com a política hostil que o poder central manteve contra toda a sua actividade não comercial desde que o império foi reunificado. Além disso, o próprio Hall reconhece que a presença lusa no Japão permitiu que o processo de centralização acelerasse bruscamente, o que nos parece ser uma interferência importante nos assuntos nacionais.

Refira-se ainda que a introdução da espingarda teve outras consequências importantes: com efeito, a sua generalização provocou alterações consideráveis na arquitectura militar. Os pequenos castelos de montanha tornaram-se obsoletos e depois de Nobunaga ter erguido em Azuchi o primeiro castelo moderno, o novo tipo de construção generalizou-se por todo o território. As novas fortalezas, muito maiores que as anteriores, eram agora erguidas nas planícies, pois era impossível deslocar todos os materiais necessários para posições demasiado elevadas³⁵¹. Numa carta escrita ao provincial da Índia, em 26 de Outubro de 1599, Valignano dá-nos uma imagem dessa mudança, ao afirmar: "[...] todo o Japão estaa agora fervendo e fazendo cada senhor em suas terras fortalezas mui grandes, desfazendo muitas das que primeiro tinhão feitas, porque no tempo de Taycosama [*Taikô sama* - Hideyoshi] aprenderam outro modo de pelejar e fazer fortalezas deferentes do que primeiro tinhão [...]"³⁵².

* * *

Numa linha semelhante à de Hall e de Sansom encontramos as considerações de George Elison, quando afirma que o "século cristão" terá sido "um acidente do *sengoku* [...] o lado exótico de Momoyama, o maior paradoxo de um período fascinante"³⁵³. Se reduzíssemos as relações luso-nipónicas ao Cristianismo e aos seus valores culturais, talvez pudéssemos concordar com Elison. No entanto, os *nanban*

³⁵¹ Cf. Michel Vié, *op. cit.*, pp. 80-81; George Elison, "The cross and the sword ..", p. 62.

³⁵² BL, *Add.*, 9860, fl. 81.

³⁵³ Cf. George Elison, "The cross and the sword ..", p. 85.

não trouxeram consigo apenas a sua religião, mas também um vasto conjunto de conhecimentos e de tecnologias que foram absorvidas para sempre pelos Japoneses; estas não alteraram verdadeiramente a sua civilização, mas enriqueceram-na significativamente e tornaram-na razoavelmente diferente da matriz existente à chegada dos primeiros aventureiros, em meados de Quinhentos³⁵⁴.

Assim, no caso dos autores que temos vindo a citar, o impacto civilizacional é referido de um modo superficial, quando este foi profundo e diversificado. Com efeito, a influência dos Portugueses fez-se sentir em campos tão variados como as Artes, a Astronomia, o Urbanismo³⁵⁵, a Medicina, a Náutica, a Geografia e a própria língua³⁵⁶.

Esta aparente dificuldade de um grande número de autores ocidentais em compreenderem a verdadeira dimensão do impacto civilizacional provocado pelos Portugueses no Japão³⁵⁷, não tem paralelo entre os investigadores nipónicos, onde diversos autores contemporâneos, para lá do já citado Matsuda Kiichi, têm demonstrado essa influência, nomeadamente, Inoue Mitsusada, Ienaga Saburo, Anesaki Masaharu, Ebisawa Arimichi³⁵⁸, Neil Fujita³⁵⁹, Hino Hiroshi³⁶⁰ ou o próprio imperador Akihito³⁶¹. A estes podemos acrescentar ainda Nakayama Shigeru, cuja

³⁵⁴ Elison, defende que os Portugueses não provocaram "a massiv assault of new technologies" (cf. *ibidem*, p. 84), o que nos parece assaz discutível. É certo que não se deu um choque semelhante ao que ocorreu noutras partes do mundo em que os Europeus encontraram populações num estágio civilizacional muito atrasado; além disso, os Ocidentais não dispunham ainda de uma tecnologia tão avançada como a que teriam no século XIX quando tornaram inevitável a industrialização do país do Sol Nascente e a sua acomodação a uma série de códigos internacionais que entretanto se haviam estabelecido. No entanto, parece-nos que estes não são os dois únicos modelos que sustentam "a massiv assault of new technologies".

³⁵⁵ Sobre esta matéria veja-se mais adiante o capítulo nº 13, dedicado especialmente ao caso de Nagasaki.

³⁵⁶ Para uma visão global, ainda que assaz sintética, deste processo vejam-se os trabalhos de Matsuda Kiichi, *The relations between Portugal and Japan*, Lisboa, 1965; Armando Martins Janeira, *O impacte português sobre a civilização japonesa*, Lisboa, 1988; e o nosso estudo *Portugal e o Japão: o século namban*, Lisboa, 1993.

³⁵⁷ Esta tendência alterou-se levemente nos últimos tempos, como se nota pelos trabalhos de autores como Ronald Toby, Geoffrey Parker, Conrad Totman ou J.F.Moran.

³⁵⁸ No caso destes quatro autores baseamo-nos nas informações de Henrique Leitão e José Miguel Pinto dos Santos, *O Kenkon Bensetsu e a recepção da cosmologia ocidental no Japão do século XVII* (no prelo).

³⁵⁹ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity ...*, p. 81.

³⁶⁰ Este autor é, presentemente, um dos maiores estudiosos da obra de João Rodrigues Tçuzu e da sua importância para o estudo da história da língua japonesa. Cf., por exemplo, o seu artigo "Alguns aspectos da onomatologia japonesa na arte breve da autoria do padre João Rodrigues Tçuzu", in *Estudos Orientais III*, Lisboa, 1992, pp. 159-172.

³⁶¹ Não estamos a reportarmo-nos a um discurso de circunstância proferido nalgum encontro protocolar com autoridades portuguesas, mas a um artigo publicado num número especial da revista *Science* dedicado ao estado da Ciência no Japão, em que Akihito assina uma peça intitulada *Early cultivators of science in Japan*. Nesta, Akihito aponta a chegada dos Portugueses como um marco que permitiu os primeiros contactos com os conhecimentos dos Ocidentais, salienta a importância da introdução da

História da Astronomia Japonesa dedica um capítulo especificamente à influência jesuítica no Japão; neste, realça que as inovações introduzidas ao nível da Medicina perduraram após a proibição do Cristianismo, que a astronomia ocidental "causou alguma impressão entre os Japoneses"³⁶² e que o modelo tradicional de matriz chinesa só continuou a predominar porque os escritos de origem cristã foram censurados sistematicamente no século XVII³⁶³.

Esta afirmação afigura-se-nos importante, pois remete-nos para a questão essencial desta problemática: a chegada dos Portugueses constituiu indiscutivelmente um marco na história japonesa, mas muitas das novidades que começaram a penetrar na civilização nipónica foram cortadas artificialmente pela política de seclusão desencadeada pelo *bakufu*, o que não minora o impacto dos *nanban* nos séculos XVI e XVII, mas apenas localiza e restringe na História o tempo do seu impacto mais profundo. Nestas matérias, tal como na religião, a civilização ocidental manifestou-se como potencialmente transformadora, desencadeou fenómenos profundos e revolucionários que, por isso mesmo, inquietaram o poder político e o levaram a rejeitar o legado ocidental que ainda não se havia sedimentado na civilização nipónica.

Nakayama realça também que "no Japão, a Cosmologia não parece ter tido grande interesse antes da chegada dos Jesuítas"³⁶⁴ e volta a referir-se à contribuição jesuítica quando aborda a primeira reforma indígena do calendário³⁶⁵; finalmente, salienta os importantes contributos dados pelos *nanban* no campo da navegação, destacando que o *Genna kôkaisho* (*Escritos sobre a navegação da Era Genna*), escrito por Ikeda Kôun, em 1618, reflecte especialmente "a influência das técnicas de navegação portuguesa" e que é provavelmente "o primeiro trabalho japonês que usa a noção ocidental de amplitude angular de 360 graus"³⁶⁶.

espingarda, refere a aprendizagem de técnicas de medicina ocidental e de noções como a esfericidade da Terra, para concluir que a centúria que medeou entre o episódio de Tanegashima e o *sakoku* teve uma grande influência na ciência japonesa. Cf. *Science*, vol. 258, 1992, p. 578.

³⁶² Nakayama Shigeru, *A history of japanese astronomy. Chinese background and western impact*, Cambridge (Mass.), 1969, p. 80.

³⁶³ *Ibidem*, p. 86. Nakayama salienta ainda que, no caso do Japão, a Astronomia não despertava um interesse tão grande como na China, onde era uma ciência fundamental para a elaboração dos calendários.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 87.

³⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 116.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 117.

Do lado português, os estudos sobre a influência lusa nas ciências japonesas foram reanimados recentemente por Henrique Leitão³⁶⁷. Este, num trabalho realizado recentemente com José Miguel Pinto dos Santos sobre o *Kenkon Bensetsu*, "o primeiro texto japonês em que de uma forma sistemática se expõe e se criticam os princípios do pensamento europeu sobre a natureza e o Cosmos", salienta que " a história do Japão não é compreensível sem uma referência à tensão que, com início nesta altura, se passou a gerar entre a herança chinesa e a cultura ocidental"³⁶⁸.

* * *

A influência portuguesa na língua japonesa é outro aspecto particularmente relevante, que, em regra, é ignorado pelos autores generalistas.

Importa salientar, em primeiro lugar, que foram os Portugueses que criaram o *romanji*, o sistema de transcrição das palavras japonesas para caracteres ocidentais ainda hoje utilizado. Além disso, introduziram na época não apenas "algumas palavras" como sugere Francine Hérail³⁶⁹, mas mais de 1000, para não falar nas mais de 4000 que foram atestadas no dialecto de Nagasaki³⁷⁰.

A importância do português, que já fôra notada por Engelbert Kaempfer (1651-1716), autor da obra *Vocabula Lusitana Japonum*³⁷¹, diluiu-se consideravelmente devido ao rompimento das relações e à perseguição do Cristianismo, e mais tarde por causa da fortíssima influência da língua inglesa, que se tem feito sentir nas últimas décadas. Ainda assim, estimam-se que existam cerca de 180 palavras de origem portuguesa, mais os seus derivados, no léxico nipónico³⁷².

Entre as palavras que são utilizadas naturalmente por toda a população destacam-se *pan*, considerada a palavra de origem ocidental mais antiga no

³⁶⁷ Cf. Henrique Leitão, "Notes on the contents and fate of the western scientific influence in the sixteenth and seventeenth centuries", *Actas do encontro de história das ciências matemáticas: Portugal e o Oriente* (no prelo).

³⁶⁸ Cf. Henrique Leitão e José Miguel Pinto dos Santos, "O *Kenkon Bensetsu* e a recepção da cosmologia ocidental no Japão do século XVII" (no prelo). Estes autores entendem ainda que os novos elementos científicos introduzidos pelos *nanban* acabaram por levar à desagregação do neo-confucianismo.

³⁶⁹ Cf. Francine Hérail, *Histoire du Japon ...*, p. 289.

³⁷⁰ Cf. Tai Whan Kim, *The portuguese element in japanese. A critical survey with glossary*, Coimbra, 1976, p. 26.

³⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 25.

³⁷² Além do estudo de Tai Whan Kim a que nos temos vindo a referir, devem-se salientar os trabalhos de Matsuda Kiichi, *The relations between Portugal and Japan*, Lisboa, 1965, e o de Fernando Venâncio Peixoto da Fonseca, "Os lusismos na língua japonesa", in *Estudos Orientais III ...*, pp. 172-202.

vocabulário nipónico, atestada desde 1581³⁷³; a esta podem-se acrescentar *koppu* (copo), *botan* (botão), *birôdo* (veludo)³⁷⁴, *karuta* (carta³⁷⁵), *tabako* (tabaco) e *furasuko* (frasco)³⁷⁶, por exemplo.

No campo da Geografia, todos os topónimos referentes ao mundo exterior ao espaço sino-nipónico terão resultado das informações dos Portugueses, pois, como referimos, este era absolutamente desconhecido dos Japoneses até 1543, à excepção da Índia, a pátria do Budismo, o que levou mesmo os Nipónicos a passar a designar o novo mundo exterior pela expressão *bankoku* que, literalmente, significa "dez mil países"³⁷⁷.

Muitos dos topónimos adoptados durante o século *nanban* foram depois substituídos, sobretudo com a nova vaga ocidentalizante do Japão contemporâneo, que se processa sob uma matriz linguística inglesa. Ainda assim há uma série de topónimos que são considerados como introduzidos pelos Portugueses, nomeadamente *ahurika* (África), *ajia* (Ásia), *amerika*, (América), *arabia* (Arábia), *burajiru* (Brasil), *kongo* (Congo), *ejiputo* (Egipto), *furansu* (França), *girishia* (Grécia), *itaria* (Itália), *oranda* (Holanda), *perujia* (Pérsia), *porutogaru* (Portugal), *rôma* (Roma), *yoroppa* (Europa).

A estes pensamos que se devem acrescentar outros, que não são citados nas obras consultadas, mas que seguramente foram logo introduzidos pelos Portugueses. Relacionam-se sobretudo com locais importantes do império marítimo luso do século XVI, e com o Próximo Oriente³⁷⁸.

É provável que estas palavras permaneçam inalteradas apenas porque a transposição do seu som a partir do inglês não altera a grafia, mas isso não invalida

³⁷³ Cf. Tai Whan Kim, *Etymological and semantic notes on ibero-romance words in japanese*, p. 598.

³⁷⁴ Palavra notada pelo menos desde 1608 (*hirôdo*), e na sua forma actual desde 1615, que hoje coexiste com *berubetto*, que deriva do inglês *velvet*. Cf. *ibidem*, p. 584.

³⁷⁵ No sentido de *carta de jogar*.

³⁷⁶ Atestada desde 1625, esta palavra ainda era ouvida em Nagasaki em 1963 significando o seu sentido literal. Hoje é utilizada apenas para referir um frasco de experiências químicas. Cf. *ibidem*, p. 589.

³⁷⁷ No sistema de escrita sino-nipónico os números são compostos a partir de uma base de 13 caracteres que, individualmente, indicam as unidades até 10, inclusivé, e os números 100, 1000 e 10.000. Parece-nos pois que a expressão então adoptada, ao recorrer ao caracter que expressa por si só a maior quantidade, é revelador da profunda impressão causada entre os Japoneses pela constatação de uma realidade geográfica vastíssima, até então inimaginável.

³⁷⁸ Nesta região situa-se a Terra Santa, que figurava sempre nas cartas dos Portugueses, assim como o maior adversário do império marítimo luso no Índico e da Cristandade Ocidental no Mediterrâneo, o império otomano.

que remontem ao século *nanban*. Neste grupo enquadram-se topónimos como *bengaru* (Bengala) *kâbo berude* (Cabo Verde) *erusameru* (Jerusalém), *etiopia* (Etiópia), *horumusu* (Ormuz), *goa* (Goa), *gujarâto* (Guzerate), *kairo* (Cairo), *karikkato* (Calicute), *jordudan* (Jordão), *madagasukaru* (Madagáscar), *marakka* (Malaca), *maruka* (Molucas), *masukatto* (Mascate), *monbasa* (Mombaça), *mozanbiku* (Moçambique) *santo herena* (Santa Helena) *seiron* (Ceilão) *timôru* (Timor) e *toruko*³⁷⁹ (Turquia).

* * *

A desvalorização da importância do impacto luso na história japonesa também se baseia na inexistência de documentação coeva nipónica abundante. É este o argumento de Michael Cooper que, no livro sobre o padre João Rodrigues Tçuzu, afirma:

"[...] praticamente todo o material para a biografia foi obtido de fontes europeias. Isto não dependeu de uma escolha, mas simplesmente do facto de as fontes japonesas terem pouco ou nada para oferecer sobre o assunto. E se por um lado esta falta nos impede de obter uma visão mais equilibrada da vida e das realizações de Rodrigues, o silêncio das crónicas japonesas tem pelo menos o mérito de nos colocar de pré-aviso para não exagerarmos o impacto ocidental no Japão no período em questão.

Se os japoneses dessa época tivessem atribuído uma maior importância à presença, durante um século, dos europeus teriam por certo escrito mais abundantemente nas suas crónicas sobre o assunto".³⁸⁰

Embora a nossa pesquisa tenha sofrido as mesmas limitações³⁸¹, não concordamos com a visão de Cooper. O impacto da presença de um povo estrangeiro num país não se pode medir apenas pela quantidade de escritos que chegaram aos nossos dias, e muito menos pelas referências em crónicas³⁸². Quanto a estas, basta

³⁷⁹ Este caso parece-nos particularmente interessante, pois não pode vir do inglês *Turkey*, mas também não deve vir de *Turquia*. Pensamos, que será o resultado de os Portugueses se referirem ao Império Otomano e ao seu sultão como o *Turco*.

³⁸⁰ Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete*, Lisboa, 1994, p. 10.

³⁸¹ Note-se, contudo, que a documentação japonesa disponível não foi ignorada, mas apenas usada em segunda mão, pois a maioria dos trabalhos sobre a história nipónica que usámos baseiam-se quase só em fontes japonesas.

³⁸² Veja-se a título de comparação o «peso» dos Descobrimientos nas crónicas de Rui de Pina relativas aos reinados de D.Duarte, D.Afonso V e D.João II. As navegações são referidas muito superficialmente e só quando se relacionam com a dilatação "da Fé e do Império". O cronista ignora, por exemplo, as viagens de Gil Eanes e de Bartolomeu Dias, o que não minora seguramente a extraordinária importância de que se revestiu a primeira viagem para lá dos limites geográficos da Cristandade medieval e o achamento da ligação entre o Atlântico e o Índico.

lembrar que foram escritas tardiamente, quando o Cristianismo já caíra em desgraça, ou já fora banido pelo estado, pelo que não faria sentido, nem seria louvável, referir uma presença que estava a ser erradicada, ou acabara de o ser.

Além disso, no que respeita à documentação, uma leitura cuidada das cartas dos Jesuítas mostra-nos que estes mantiveram uma correspondência intensa com muitos nobres e com inúmeros fiéis, e que todas essas missivas eram escritas na língua nativa. Quer isto dizer que, por volta de 1614, encontrar-se-iam seguramente milhares de cartas em japonês guardadas nas residências da Companhia e nos castelos de inúmeros dáimios e *tono*, que foram depois destruídas nas perseguições.

Finalmente, um último aspecto ajuda a compreender a verdadeira dimensão da importância dos *nanban* no processo histórico: viaja-se hoje pelo Japão desde Tanegashima, no extremo meridional do país, até aos arredores de Tókyo, a mais de 1000 Km de distância, e repare-se nas dezenas de monumentos que as gerações actuais ergueram; as *figuras de silêncio* como lhes chamou Armando Martins Janeira³⁸³. Estas, combinadas com uma série considerável de museus dedicados especialmente à cultura *nanban*, e até com um hospital³⁸⁴, são a prova de que a passagem dos Portugueses pelo arquipélago é hoje recordada pela memória colectiva nipónica como o período em que o país despertou finalmente para a realidade planetária em que vivia, mas que desconhecia. Ressalve-se, ainda, que a perseguição sistemática desencadeada pelo *bakufu* no século XVII levou à destruição de milhares de testemunhos desse relacionamento intenso, fossem artefactos ou fossem livros ou outros tipo de documentação, e que mesmo assim são hoje vários os museus nipónicos que conservam peças *nanban*.

- O sonho de um Japão cristão (1580-1587)

³⁸³ Cf. Armando Martins Janeira, *Figuras de silêncio. A tradição cultural portuguesa no Japão de hoje*, Lisboa, 1981.

³⁸⁴ Em Ôita existe o hospital Luís de Almeida, assim chamado em homenagem ao português e jesuíta que introduziu a medicina ocidental no Japão. Ao aludir à disseminação do estilo de tratamento ocidental no Japão quinhentista, Neil Fujita refere que as "Almeida's clinics" se espalharam pelo país. Cf. Neil Fujita, *op. cit.*, p. 53.

As condições políticas e religiosas existentes no Japão por meados do século XVI eram favoráveis à propagação do Cristianismo. Como vimos, a fragmentação política permitiu encontrar sempre dáimios tolerantes e desejosos de contactar com os estrangeiros, e a matriz religiosa do país era marcada por um espírito sincrético e aberto à novidade. Além disso, a mensagem cristã de salvação encontrou entre as camadas socialmente mais baixas um terreno fértil, pois a guerra civil deixara o campesinato numa situação de pobreza e de grande insegurança, a que se acrescentava um inegável declínio espiritual e moral do clero budista³⁸⁵.

A conversão de gente poderosa foi, contudo, demorada, e o caso de Koteda Yasutsune constituiu uma excepção durante um decénio. No entanto, o apoio prestado nos primeiros anos pelos Ôuchi e por Ôtomo Yoshishige assegurava a liberdade de acção numas 12 a 14 províncias³⁸⁶. Nessa altura, porém, o número de religiosos era tão pequeno que o fim da casa dos Ôuchi, embora provocasse o fim da missão de Yamaguchi, teve por condão permitir novas experiências como a de Hakata, e depois a de Miyako.

Em Kyûshû, nas décadas de 1560-70 e de 1570-80, a casa dos Ôtomo atingiu o apogeu, tendo chegado a dominar simultaneamente as províncias de Bungo, Higo, Buzen, Chikugo, Chikuzen e grande parte da de Hizen, pelo que os Jesuítas tiveram aí um largo espaço de manobra a que se acrescentavam as facilidades encontradas na costa ocidental, no extremo das províncias de Higo e de Hizen com a conversão de alguns pequenos dáimios e *tono* como Ômura Sumitada, em 1563, Amakusa Hisatane³⁸⁷, em 1571, Arima Yoshisada, em 1576, e Arima Harunobu, em 1579.

³⁸⁵ Cf. Neil Fujita, *op. cit.*, p. 19 e 48; Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, pp. 801-826, p. 802; Stephen Neil, *A history of christian missions*, Londres, 1986, p. 132.

³⁸⁶ Em 1551 Ôuchi Yoshitaka controlava ainda dez províncias, enquanto Ôtomo Yoshishige dominava as de Bungo e Higo (cf. CHJ, vol. 4, pp. 307 e 313) e estava numa fase expansionista que o levaria ao apogeu do seu poderio nas décadas seguintes.

³⁸⁷ Amakusa Hisatane Miguel (?-1582). Era senhor da fortaleza de Hondo e os seus domínios estendiam-se até Kawachinoura. Após a conversão da mulher, D.Graça, em 1576, os bonzos foram expulsos e o seu território formalmente cristianizado. Segundo Fróis, no final da sua vida, os seus domínios eram habitados só por cristãos, que seriam umas 12.000 almas. (cf. HJ, II, pp. 228-232) Sucedeu-lhe seu filho, D.João, que mais tarde seria submetido à autoridade suprema de Toyotomi Hideyoshi através da invasão de Konishi Yukinaga. Sobre o seu nome japonês, seguimos Jesús López Gay S.J., *El catecumenado ...*, p. 98.

Em 1576, a conversão de Ichijô Kanesada³⁸⁸, dáimio de Tosa, terá criado a esperança de que o Cristianismo poderia também começar a propagar-se na ilha de Shikoku, mas Kanesada, que deixara os seus domínios em 1573, foi incapaz de os recuperar, e a província caiu nas mãos de Chôsokabe Motochika³⁸⁹.

Em Kyûshû restavam três focos anti-cristãos: os Matsuura, os Shimazu e Ryûzôji Takanobu, senhor de Saga e principal resistente à hegemonia dos Ôtomo no Norte de Kyûshû³⁹⁰. A casa de Bungo manteve o seu poderio até 1578, quando a invasão de Hyûga culminou na derrota da batalha de Mimigawa³⁹¹; os Ôtomo ficaram então enfraquecidos, pois sofreram deserções nos territórios mais longínquos³⁹², e, em 1580, Ryûzôji Takanobu arrasou impunemente a cidade de Hakata³⁹³.

O colapso da casa de Bungo só se tornou evidente mais tarde; a carta ânua de 20 de Agosto de 1585 refere que recentemente se haviam rebelado quatro reinos³⁹⁴. No ano seguinte, o próprio território de Bungo foi invadido pelas forças de Satsuma, mas estas retiraram passado um ano com o aparecimento do exército de Toyotomi Hideyoshi.

Assim, do ponto de vista das expectativas dos Jesuítas, a situação em Kyûshû, antes do édito anti-cristão, só foi muito preocupante a partir de 1585, mas nessa altura Hideyoshi apoiava os missionários, pelo que estes depositavam as suas esperanças no *kanpaku*, que prosseguia imparável a reunificação do império.

³⁸⁸ Ichijô Kanesada Paulo (1543-1581). Dáimio de Tosa, casou com uma filha de Ôtomo Yoshishige. Foi forçado a abandonar os seus domínios em 1573 e refugiou-se em Bungo, onde foi baptizado, em 1576. O seu filho Ichijô Uchimasa (1560-1580), que também se converteu, casou com a filha de Chôsokabe Motochika e pouco depois revoltou-se contra o sogro, mas fracassou e teve que fugir, morrendo pouco depois. Cf. HGDJ, pp. 191-192; HJ, II, pp. 439-442.

³⁸⁹ Chôsokabe Motochika (1540-1599). Em 1573 tornou-se senhor de Tosa, sobrepondo-se ao dáimio Ichijô Kanesada. Em 1580 Nobunaga encarregou-o de dominar as restantes províncias de Shikoku, que pretendia entregar ao seu terceiro filho, Oda Nobutaka (1558-1583). Com o falecimento de Nobunaga, Motochika tentou tornar-se no senhor de Shikoku, mas com a invasão da ilha por forças leais a Hideyoshi, em Junho de 1585, ficou de novo apenas com Tosa. Distinguiu-se na guerra da Coreia; depois transmitiu o seu feudo ao filho Chôsokabe Morichika (?-c.1615) e veio a morrer em Fushimi. Cf. CHJ, vol. 4, p. 355; HGDJ, pp. 59-60; Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi ...*, pp. 83-84.

³⁹⁰ Em 1570, as forças de Ôtomo Yoshishige falharam o assalto final contra Ryûzôji Takanobu, que lhes daria o domínio absoluto sobre o Norte de Kyûshû (cf. CHJ, vol. 4, p. 327). O exército dos Ryûzôji era comandado por Nabeshima Naoshige (1538-1618), que, mais tarde, viria a desempenhar, juntamente com Môri Katsunobu, as funções de governador de Nagasaki (1590-1591). Cf. MHJ, p. 1245.

³⁹¹ Esta batalha é relatada por Fróis em HJ, III, pp. 70-78. A campanha é analisada por Arcadio Schwade no seu artigo "D.Francisco de Bungo (...).

³⁹² Cf. HJ, III, p. 94; CHJ, vol. 4, pp. 338-342.

³⁹³ Cf. HJ, III, pp. 185-186.

³⁹⁴ Cf. BL, *Add.* 9859, fl. 10. O autor refere-se certamente ao fim da influência dos Ôtomo sobre Chikugo, Chikuzen, Higo e Buzen, onde, de facto, a sua autoridade já era muito limitada havia alguns anos.

Até 1585-86, Bungo continuou, inclusivé, a ser o centro nevrálgico da missão, e estavam aí quase tantos religiosos como no conjunto dos vários territórios cristianizados de Hizen³⁹⁵, e as principais instituições de formação, estavam em Bungo, o colégio em Funai e a casa de provação em Usuki. Compreende-se, assim, que, apesar de a nau do trato fundear em Nagasaki, o bispado do Japão tenha sido sediado em Funai.

* * *

Enquanto em Kyûshû a lógica da *sengoku jidai* perdurou até 1587, no centro do país a situação política começou a mudar muito mais cedo, a partir de 1568, com a emergência de Oda Nobunaga. Génio da história militar, Nobunaga intuiu o modo eficaz de usar as espingardas³⁹⁶ e conseguiu quebrar o impasse em que a guerra civil caíra havia muito tempo. Em 14 anos eliminou o poderio das seitas budistas, pôs fim ao *bakufu* de Muromachi³⁹⁷ e derrotou sistematicamente todos os que se lhe opuseram. Em 1582 dominava quase um terço do império³⁹⁸, pressionava a Ocidente os domínios de Mōri Terumoto³⁹⁹, ao mesmo tempo que se preparava para subjugar a ilha de Shikoku. Nobunaga lançava já então o seu olhar sobre Kyûshû, pois em 1580 escrevera a Shimazu Yoshihisa⁴⁰⁰ pedindo-lhe que restabelecesse a paz com Ôtomo Sorin⁴⁰¹.

Nobunaga era um revolucionário, e ainda perdura hoje na memória colectiva do povo japonês, como o símbolo da ousadia e da capacidade de fugir às regras

³⁹⁵ Segundo a carta ânua de Agosto de 1585, estavam 36 religiosos no Shimo, missão que compreendia todas as residências na parte ocidental de Kyûshû, 35 em Bungo e 16 no Kinai. Cf. BL, *Add.* 9859, fl. 1.

³⁹⁶ Cf. Geoffrey Parker, *The military revolution*, Cambridge, 1989, pp. 140-142.

³⁹⁷ O xogunato esteve nas mãos dos Ashikaga entre 1336 e 1573, e o seu quartel-general estava sediado na zona de Muromachi, na cidade de Miyako.

³⁹⁸ Cf. George Elison, "The cross and the sword ...", p. 76.

³⁹⁹ Mōri Terumoto (1553-1625). Era filho de Mōri Takamoto (1523-1563) e neto de Mōri Motonari (1497-1571), a quem sucedeu à frente da casa dos Mōri, que dominava nove províncias no Sudoeste de Honshû. Enfrentou as aspirações hegemônicas de Nobunaga, mas depois reconheceu a supremacia de Toyotomi Hideyoshi, em 1584. Em 1591 mantinha um rendimento de cerca de 1.200.000 *koku*, e foi um dos cinco regentes ou *tairô*, que Hideyoshi indicou para governarem o Japão durante a menoridade de seu filho, Toyotomi Hideyori. Em 1600, opôs-se hesitante a Tokugawa Ieyasu, e acabou por se render, perdendo então sete das suas províncias, ficando apenas com as de Nagato e Suô, que lhe valiam uma renda de 369.000 *koku*. Pouco depois cedeu o seu posto ao filho, Mōri Hidenari (1595-1651). Cf. HGDJ, pp. 404-405; Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi*, pp. 77-83.

⁴⁰⁰ Shimazu Yoshihisa (1533-1611). Filho de Shimazu Takahisa, sucedeu-lhe à frente do clã dos Shimazu e, em 1587, dominava quase toda a ilha de Kyûshû, mas foi incapaz de resistir à ofensiva de Toyotomi Hideyoshi. O *kanpaku* manteve as províncias de Satsuma e de Ôsumi nas mãos dos Shimazu, mas forçou Yoshihisa a ceder o título de daimio a seu irmão Shimazu Yoshihiro (1535-1619).

⁴⁰¹ Cf. HJ, III, p. 183; Fujiki Hisashi e George Elison, "The political posture of Oda Nobunaga ...", p. 185.

estreitas da tradição. Desde que entrou em Miyako, em 1568, Nobunaga provocou alterações no que era a prática política dos últimos séculos, e em particular da *sengoku jidai*⁴⁰².

Em 1573 suprimiu o *bakufu*, criando um vazio institucional, que a corte procurou compensar promovendo-o sistematicamente na hierarquia cortesã entre 1574 e 1578, mas neste ano Nobunaga abdicou de todos os títulos. Assim, nos anos seguintes era um senhor todo-poderoso mas desenquadrado politicamente, pois a sua autoridade vinha-lhe exclusivamente do poder militar. Para compreendermos bem a novidade que representava tal atitude veja-se que os dois homens que completaram a reunificação política agiram de modo diferente: Hideyoshi, como vimos, chamou a si o título de *kanpaku*, um velho e prestigiadíssimo título cortesão, e Tokugawa Ieyasu⁴⁰³ o de xogum, um título militar.

Nobunaga preferiu intitular-se senhor da *Tenka*, palavra que designava literalmente "o mundo" ou "o que está debaixo do Céu", o que deixa entender que o seu projecto era ambicioso e, aparentemente, ilimitado. Curiosamente, Nobunaga só nunca conseguiu fazer vergar uma figura aparentemente frágil e desprovida de poder efectivo, o imperador Ogimachi⁴⁰⁴. Com efeito, Nobunaga pressionou-o desde cedo para que abdicasse, mas ele só viria a renunciar ao trono em 1586⁴⁰⁵.

⁴⁰² Logo nessa altura foi-lhe proposto um cargo inexistente, o de vice-xogum. Nobunaga preferiu, contudo não o aceitar e optou antes por deixar uma série de instruções ao xogum, mostrando deste modo, que independentemente dos títulos, ele detinha a verdadeira autoridade.

⁴⁰³ Tokugawa Ieyasu (1542-1616). Filho de Matsudaira Hirotada (1526-1549), nasceu em Okazaka e passou a sua juventude subordinado a Imagawa Yoshimoto (1519-1560), mas quando este pereceu na batalha de Okehazama, Ieyasu recuperou a sua independência e pouco depois selou uma aliança com Oda Nobunaga, que, caso raro na *sengoku jidai*, permaneceu inalterada até à morte de Nobunaga. Ieyasu reagiu contra a apropriação da herança política de Nobunaga por Toyotomi Hideyoshi, mas acabou por aceitar a hegemonia deste. Em 1598 foi nomeado um dos cinco *tairō*, os regentes que deviam governar o Japão em nome de Toyotomi Hideyori, mas passados dois anos tinha o império na sua mão, após a batalha de Sekigahara. Em 1603 fundou uma nova dinastia xogunal e dois anos depois passou o título de xogum a Tokugawa Hidetada (1579-1632), mas continuou a governar o país até à sua morte. Sobre a sua biografia seguimos basicamente Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun*, Heian, 1990; A.L.Sadler, *The maker of modern Japan. The life of shogun Tokugawa Ieyasu*, Tōkyo, 1992, 1ª edição, 1937.

⁴⁰⁴ Ôgimachi-*tennō* (1517-1593), sucedeu a seu pai Gonara-*tennō* (1496-1557), e foi o 106º imperador do Japão entre 1557 e 1586. Cf. Francine Hérail, *Histoire du Japon ...*, p. 226.

⁴⁰⁵ Apesar de não obter o que desejava, Nobunaga logrou mesmo assim interferir em áreas que tradicionalmente estavam reservadas ao imperador, nomeadamente atacando ordens religiosas que estavam sob a sua protecção. Sobre este assunto seguimos o já citado artigo de Fujiki Hisashi e George Elison "The political posture of Oda Nobunaga ...".

No campo administrativo e económico destacam-se, por exemplo, os esforços para limitar a autoridade dos dáimios e medidas de estímulo à circulação comercial⁴⁰⁶ e no sócio-religioso assume particular relevo o ataque brutal que dirigiu aos bonzos e aos seus mosteiros⁴⁰⁷. Para gáudio dos missionários foram arrasados inúmeros templos e ídolos, ao mesmo tempo que os missionários eram incentivados a prosseguir o seu ministério; são, por isso, frequentes nos escritos dos Jesuítas a associação das vitórias militares de Nobunaga ao progresso do Cristianismo. Em 1582, o padre Gaspar Coelho afirmava "que os seus se espantam nem podem entender o que nisto pretende"⁴⁰⁸, o que nos parece que deve ser visto precisamente como o resultado de um comportamento que, por romper com a tradição nipónica, era revolucionário e causava estranheza.

Esta expressão do vice-provincial espelha fielmente a conjuntura que se viveu no primeiro semestre de 1582. Com efeito, em Abril, Nobunaga eliminou Takeda Katsuyori⁴⁰⁹ e logo de seguida a côrte ofereceu-lhe três títulos para que escolhesse o que preferisse: *daijô-daijin*, *kanpaku* ou xogum, mas ele não respondeu de imediato, aumentando a tensão política; esperava-se que anunciasse a sua decisão quando se deslocou a Miyako, em Junho, mas foi morto antes de se encontrar com os cortesãos. No momento em que abalava as fundações da própria instituição imperial, Nobunaga foi eliminado, pelo que a dúvida perdurou até aos nossos dias: iria aceitar algum dos títulos oferecidos, manter-se-ia na sua posição exterior ao sistema ou ambicionaria mesmo derrubar a casa imperial?⁴¹⁰ O carácter revolucionário da sua personalidade tornara-o imprevisível e a traição de Akechi Mitsuhide⁴¹¹ criou o mistério.

⁴⁰⁶ Além do artigo citado na nota anterior vejam-se também os estudos de John Whitney Hall, "Hideyoshi domestic policies", in *Japan before Tokugawa ...*, pp. 194-223; Wakita Osamu e James McClain, "The commercial and urban policies of Oda Nobunaga and Toyotomi Hideyoshi", *ibidem*, pp. 224-247.

⁴⁰⁷ Cf. Neil McMullin, *Buddhism and the state in the sixteenth century*, Princeton, 1985, cap. 1 e 2.

⁴⁰⁸ Carta anual de 15 de Fevereiro de 1582. CE, II, fl. 30v.

⁴⁰⁹ Takeda Katsuyori (1546-1582) terceiro filho de Takeda Shingen herdou os domínios deste, em 1573, mas cedo se mostrou um militar inábil. Acumulou derrotas desde 1574, de que a mais significativa foi provavelmente a de Nagashino, em 1575. Perante o desmoronar da sua casa senhorial acabou por se suicidar, assim como seu filho Takeda Nobukatsu. Cf. HGDJ, p. 637. Katsuyori dominava ainda, em 1582, as províncias de Suruga, Kai, Shinano e Kôzuke, que foram então incorporadas no espaço submetido a Nobunaga.

⁴¹⁰ Sobre esta questão seguimos de novo o artigo de Fujiki Hisashi e George Elison, "The political posture ...".

⁴¹¹ Akechi Mitsuhide (1526-1582). Entrou ao serviço de Nobunaga em 1566, e, em 1571, recebeu o castelo de Sakamoto, em Ômi. Em 1576 submeteu a província de Tanba à hegemonia de Nobunaga. Em 1582 rebelou-se e surpreendeu Nobunaga no templo de Honnoji, em Miyako. Pouco depois,

Circulavam então também rumores de que estaria próxima, ou já fora consumada, a conversão de Nobunaga ao Cristianismo⁴¹². A carta ânua que Gaspar Coelho concluiu a 15 de Fevereiro de 1582 dá-nos seguramente o ponto de vista dos religiosos que estavam no Japão:

"Queira-o Nosso Senhor alumiar para que conheça a verdade, que algumas vezes com atenção houve, e posto que considerando por uma parte a altivez e modo de proceder de Nobunaga, parece cousa impossível sujeitar-se à lei de Deus, todavia vendo por outra parte que Deus o escolheu para destruir e abater as seitas dos bonzos favorecendo sempre as nossas cousas, ouvindo algumas vezes e com atenção as cousas da outra vida, e da imortalidade da alma nos faz ter algumas esperanças"⁴¹³.

Na mesma carta, referindo-se a Oda Nobukatsu⁴¹⁴, o segundo filho de Nobunaga, Coelho afirma de modo mais esperançado que este tinha "tomado tanta amizade com o irmão Lourenço, que muitas vezes o manda chamar, e trata com ele com tanto

Hideyoshi derrotou-o na batalha de Yamazaki, e Mitsuhide, morreu, massacrado por populares, quando pretendia refugiar-se no seu castelo de Sakamoto. Cf. HGDJ, pp. 7-8; Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi* ..., pp. 41-49, 51-76.

⁴¹² Note-se que a carta ânua de 1580, ao relatar a autorização para a construção de uma igreja em Azuchi, transmitira uma grande expectativa relativamente à eventual conversão de Nobunaga: "[...] foi tão grande a fama que com isto correu por todas as partes que diziam que Nobunaga era já cristão, outros que o queria logo ser, outros que o príncipe seu filho era já baptizado [...]" CE, I, fl. 477. Na Índia, os Jesuítas manifestavam a mesma esperança. Mateus Ricci, por exemplo, numa carta para João Pedro Maffei, escrita em Cochim, a 30 de Novembro de 1580, afirmava: "[...] porque em tempo que elle [Valignano] laa estaa, esperamos todos que ajão de succeder cousas muitas principais por essa obra como a conversão de Nabunanga, emperador do Japão, ou outros reis e povos muitos." (DI, XII, p. 150) Também o provincial da Índia, o padre Rui Vicente, na carta ânua de 1580, concluída a 20 de Outubro, afirmava: "En el reyno de Meaco se hizieron el mesmo año y el otro passado doce mil almas christianas, y se esperava que se harían muchas más, porque Nabunanga, emperador del Japón, y sus hijos andan muy cerca desso, los quales tienen grande respecto a los Padres y los llaman para sus reynos, y assí corre fama por bdo Japón que Nabunanga y todo el Japón se han de convertir". DI, XII, p. 101

⁴¹³ CE, II, fl. 41.

⁴¹⁴ Oda Nobukatsu (1558-1630) era o segundo filho de Oda Nobunaga. Após a morte do pai, aceitou ficar como um dos protectores do pequeno Oda Hidenobu Sambôshi (1581-1602), neto de Nobunaga e filho do seu primogénito, Oda Nobutada (1557-1582), que também perecera na traição de Akechi Mitsuhide. Entrou então em conflito com seu irmão, Oda Nobutaka (1558-1583), o outro protector de Sambôshi; o conflito estalou rapidamente e Nobukatsu, apoiado por Hideyoshi, cercou o irmão em Gifu e este, derrotado, acabou por se suicidar. Procurou depois aumentar o seu poder aliando-se a Tokugawa Ieyasu contra Toyotomi Hideyoshi, mas acabou por aceitar a hegemonia deste último e tornou-se daimio de Owari. Fez-se cristão em data incerta e participou nas campanhas do *kanpaku* contra os Shimazu, em 1587, e contra os Hôjô, em 1590. Incompatibilizou-se então com Hideyoshi que o desapossou do seu feudo e exilou-o para Kôzura. Foi reabilitado pouco depois, mas em 1600 opôs-se a Ieyasu, o que lhe valeu novas dificuldades. Ainda assim, em 1615 recebeu um feudo com uma renda de 50.000 *koku*. Cf. HGDJ, pp. 468-469; Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi ...*, pp. 78-96.

respeito que mais parece cristão que senhor gentio"⁴¹⁵. Esta atitude de Coelho tinha razão de ser, pois Nobukatsu viria a receber o baptismo antes de 1588⁴¹⁶.

Isto não invalida, contudo, que, tendo em conta a sua personalidade, pudesse interessar a Nobunaga a propagação da religião cristã no seu país. Grande inimigo dos bonzos, Nobunaga foi denominado por Luís Fróis, logo em 1569, como o «anjo»⁴¹⁷, imagem que reflecte, sem dúvida, a existência de pontos de vista comuns. Toda a década de 1570-80 foi marcada por este relacionamento prometededor, acompanhado das vitórias militares do guerreiro e da lenta, mas segura, propagação do Cristianismo nas áreas em torno da capital. Tratou-se de um processo que muito beneficiou da Companhia ter tido à frente da missão do Miyako dois homens extraordinários, Luís Fróis e Organtino Gnechi-Soldo - figuras que se destacaram pela sua capacidade de enquadramento na civilização nipónica, e que pela sua atitude pessoal muito contribuíram para cativar Nobunaga⁴¹⁸.

Todavia, em 1578 tudo esteve em jogo. Com efeito, nesse ano, Araki Murashige⁴¹⁹, dáimio de Settsu, mudou de partido e aliou-se aos principais inimigos de Nobunaga. Um dos seus vassallos era o cristão Takayama Ukon, capitão da fortaleza de Takatsuki, posição estratégica fundamental, cuja localização a tornava difícil de conquistar⁴²⁰. Tendo familiares seus como reféns de Murashige, Ukon aderiu contrariado à revolta, e logo foi cercado pelas forças de Nobunaga, que encontrou um meio de apressar a sua queda: «pediu» ao padre Organtino que aconselhasse D. Justo a mudar de campo, pois "tenho sabido muito de certeza que os cristãos obedecem à risca aos padres nas cousas lícitas e honestas"⁴²¹. O jesuíta não tinha por onde escolher: ou interferia, e conseguia convencer o comandante cristão ou desobedecia e punha em causa toda a missão. Organtino foi bem sucedido:

⁴¹⁵ CE, II, fl. 38v.

⁴¹⁶ Cf. HJ, IV, pp. 362-363. Fróis refere que o filho primogénito de Nobunaga, Oda Nobutada (1557-1582) também favorecia o Cristianismo (cf. HJ, III, p. 273-274), e Fujita comenta que Nobutada parecia mesmo um catecúmeno (cf. *op. cit.*, p. 98).

⁴¹⁷ Cf. HJ, II, p. 247.

⁴¹⁸ Cf. Joseph Jennes, *History of the Catholic Church in Japan*, Tóquio, 1959, p. 37.

⁴¹⁹ Araki Murashige. Senhor de Settsu, foi acusado de traição por Araki Murashige; resistiu durante um ano no seu castelo de Itami, e quando este caiu não foi encontrado, ignorando-se o seu destino. Cf. HGDJ, p. 19.

⁴²⁰ Cf. Johannes Laues S.J., *Nobunaga und das Christentum ...*, p. 25.

⁴²¹ HJ, III, p. 209.

Takayama Ukon tornou-se num prestigiado servidor de Nobunaga e os padres ficaram mais intimamente ligados ao senhor da *tenka*.

Parece-nos que, tal como afirma Johannes Laures, este episódio é ilustrativo do real desinteresse de Nobunaga em se tornar cristão⁴²², pois fez depender a sua relação com os religiosos de uma manobra política a que eles, em princípio, eram estranhos. Pensamos, contudo, que também nos demonstra uma das principais razões porque protegia tanto os missionários: controlando-os, dominava também os cristãos que lhes obedeciam. Este tipo de fidelidade ía contra o código do *bushidô*, cuja espinha dorsal era a fidelidade do *bushi* ao seu senhor, mas Oda Nobunaga era um revolucionário, e ao aperceber-se de que existia um vínculo fortíssimo entre o baptizado e o sacerdote procurou utilizá-lo em proveito próprio. A documentação referente aos anos seguintes confirma, em nossa opinião, tais impressões.

Notamos, por um lado, que depois do incidente de Takatsuki, aumentaram as benesses à Companhia, de que a principal foi a autorização para a construção de uma igreja em Azuchi. Esta nova cidade, cuja construção decorreu entre 1576 e 1579, tornara-se no novo nervo do Japão e os missionários logo puderam edificar aí uma casa e uma igreja⁴²³. As vantagens para os cristãos eram apreciáveis: eram vistos pelas multidões e pela nobreza que ali se deslocava, e "com isto não haveria quem presumisse de intentar deitar-nos de suas terras, entendendo que Nobunaga nos tinha em Azuquiama"⁴²⁴. Segundo Fujita, a cristandade do Kinai cresceu de 1500 fiéis, em 1577, para 15.000 em 1580⁴²⁵, o que foi certamente uma consequência do episódio de Takatsuki e da nova posição de Takayama Ukon.

Vemos, contudo, que, ao mesmo tempo, a Igreja estava claramente subordinada a Nobunaga. Na grande parada que organizou em Miyako, a 1 de Abril de 1581, a que terão assistido mais de 100.000 pessoas⁴²⁶, e em que se fez passear sentado numa cadeira de veludo que Valignano lhe oferecera, "mandou particularmente que se achasse o padre visitador com todos os padres e irmãos, fazendo-lhes para isso um

⁴²² Cf. Johannes Laures S.J. *Nobunaga und das Christentum ...*, p. 38.

⁴²³ Cf. HJ, III, pp. 194-198.

⁴²⁴ CE, I, fl. 476.

⁴²⁵ Cf. Neil Fujita, *op. cit.*, p. 93. Como vimos, este crescimento prosseguiu nos anos imediatos, pois estima-se que os cristãos do Kinai somassem cerca de 20.000 almas, em 1582.

⁴²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 98.

lugar acomodado e decente à maneira de palanque, para se poder ver de alto, do que se não podiam os padres escusar por não ser Nobunaga pessoa a quem se podia replicar, especialmente tendo-se isto dos cristãos por muito especial favor"⁴²⁷.

Neste contexto, as suas atitudes para com os missionários fazem sentido: dominava-os, mas protegia-os e prestigiava-os, e estes davam-lhe novos meios de ostentação do poder, satisfaziam a sua curiosidade genuína pelo mundo exterior⁴²⁸, acentuando a sua singularidade entre os Japoneses, e asseguravam-lhe a lealdade dos cristãos⁴²⁹.

Importa também assinalar que Nobunaga foi provavelmente o único dáimio que se deixou seduzir pela ideia de ser famoso no mundo exterior. Veja-se, por exemplo, que ofereceu a Valignano um biombo representando Azuchi, a fim de que a sua magnífica fortaleza pudesse ser admirada no exterior⁴³⁰. Além disso, Fróis, que conhecia bem a sua personalidade, ao referir-se à célebre parada decorrida em Miyako, a 1 de Abril, de 1581 afirma: "Agora tem feita outra festa para fazer aqui no Meaco [...] a qual é a mais nobre e esplendida, e custosa de quantas tem feito em seu

⁴²⁷ HJ, III, p. 255.

⁴²⁸ Nesta matéria os Jesuítas devem ter parecido uma fonte inesgotável de novidades. Fróis, numa carta de 14 de Abril de 1581, relata o espanto com que Nobunaga observou pela primeira vez um negro: "Fez estranha festa com ele fazendo-o despir da cinta pera riba não se podendo persuadir que era aquilo cousa natural senão artificiosa" (CE, II, fl. 3v). Gaspar Coelho, por sua vez, relata-nos o modo como decorriam as visitas à igreja de Azuchi: "se pos a falar com grande amor, e familiaridade com os padres e irmãos, e foi ver o relógio, e viu também um cravo, e uma viola que em casa tinhamos e fez tanger um outro, folgando de os ouvir tanger, e gabou muito ao menino que tangia o cravo que era filho d'el rei de Fiunga, e gabando também o que tangia a viola foi ver o sino e outras cousas curiosas que os padres têm naquela casa, as quaes são mui necessarias para atrair os gentios [...]". CE, II, fl. 41

⁴²⁹ Parece-nos que um bom exemplo desta relação nos é descrito na carta ânua de 1582: "contando os dias passados a Nobunaga como um fidalgo muito conhecido que pouco havia se fizera cristão deixara sua mulher e tomara outra, perguntou Nobunaga como o fizera este homem se era cristão e se o repreenderam os padres? Respondeu-lhe um fidalgo gentio que sem dúvida os padres o repreenderiam mas que ele não era bom cristão e que por isso não ouviria a repreensão dos padres. Encomendou-lhes Nobunaga muito que com diligência soubesse se os padres o haviam repreendido e sabendo a certeza ficou muito contente por ver que os padres não deixavam passar nada sem repreensão [em] casos semelhantes. E porque o mesmo Nobunaga tinha já dito a este fidalgo que fizesse vida com sua mulher e ele prometendo-lhe que o faria a tratou mal e tomou outra, lhe tirou Nobunaga a renda que tinha e lhe mandou que saísse de sua cidade" (CE, II, fl. 32). Notamos, assim, que o guerreiro se preocupava com a disciplina dos seus súbditos cristãos; embora não partilhasse a sua Fé, exigia que mantivessem uma conduta coerente com os ensinamentos do Evangelho e da Igreja, que ele bem conhecia das longas conversas que havia mantido com Fróis, Organtino e Lourenço. Dava-se assim um caso raro na História da Igreja de um poder militar gentio apoiar a autoridade eclesiástica reforçando o ascendente dos padres sobre os fiéis, porque, certamente, entendia que daí resultaria um reforço da sua própria autoridade.

⁴³⁰ Cf. HJ, III, p. 260; Johannes Laures S.J., *Nobunaga und das Christentum ...*, p. 42. Fujita salienta que o imperador pedira este biombo, o que Nobunaga recusara, e que realça a importância da oferta feita ao visitador e o empenho em tornar Azuchi numa cidade famosa no exterior. Cf. Neil Fujita, *op. cit.*, p. 98.

tempo e nela pretende dilatar seu nome e fama se poder por todas as partes do mundo"⁴³¹.

Se é certo que Nobunaga veria nos encontros com os Jesuítas uns momentos de descompressão, em que não necessitava de manter o mesmo formalismo em que assentava o relacionamento com os seus súbditos⁴³², que protegeria os missionários por serem adversários dos bonzos, também seus inimigos⁴³³, e por lhe darem a descobrir conhecimentos até então insuspeitados no Japão⁴³⁴, nenhuma destas explicações nos parece suficiente, pois não respondem a uma questão que se nos afigura fundamental: porque é que apoiou activamente a propagação do Cristianismo por todo o centro do país? Se ele o desejasse, teria garantido certamente a presença de alguns jesuítas na côrte para sua distração sem incrementar o labor apostólico dos padres, à semelhança do que fazia por essa altura na Índia Akbar, o Grão-Mogol⁴³⁵. O Cristianismo entrava, pois, na sua lógica, quiçá maquiavélica⁴³⁶ de poder; um facto só possível no Japão devido às características específicas da personalidade do senhor da *Tenka*.

* * *

Compreende-se, assim, que na década de 1580-90 crescessem as expectativas de o Japão poder converter-se globalmente, ou pelo menos de o Cristianismo se expandir consideravelmente, apesar das dificuldades por que passavam os dáimios cristãos de Kyûshû⁴³⁷.

Nos primeiros anos, Toyotomi Hideyoshi manteve uma atitude semelhante à de Nobunaga relativamente aos Jesuítas, embora sem a intimidade e o aproveitamento político do seu antecessor. Ao contrário de Nobunaga, que terá chegado a pedir ao

⁴³¹ CE, II, fl. 4.

⁴³² Tese defendida por George Sansom e secundada por C.R. Boxer em *The Christian Century in Japan*, p. 64.

⁴³³ Ideia sustentada por Joseph Jennes na sua obra *History of the Catholic Church in Japan*, p. 37.

⁴³⁴ Explicação apresentada por Francine Hérial no seu estudo *Histoire du Japon*, p. 281.

⁴³⁵ Nas últimas duas décadas do século XVI, os Jesuítas tentaram por três vezes instalar-se na côrte do Grão-Mogol, que os convidou para aí residirem (1580-1583; 1591; 1595-1605). Nunca conseguiram contudo desenvolver o seu trabalho missionário, nem puderam manter aí mais que dois ou três religiosos. Sobre este assunto vide Edward McLagan, *Os Jesuítas e o Grão Mogol*, Porto, 1946, pp. 1-82; DI, XII, pp. 18*-20*; XV, pp. 37*-38*; XVI, pp. 60*-62*; XVII, pp. 21*-23*.

⁴³⁶ Cf. George Elison, *Deus destroyed, the image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1973, p. 25.

⁴³⁷ O mapa nº 3 mostra-nos como o novo poder central foi alargando a sua autoridade, contribuindo assim para as expectativas optimistas dos missionários.

padre Organtino que o visitasse todos os quinze dias⁴³⁸, Hideyoshi não privava muito com os padres; estes, por sua vez, nunca alimentaram muitas esperanças de que o *kanpaku* se convertesse, mas viam nele o instrumento que parecia que lhes abria gradualmente o país. A 20 de Junho de 1586, Hideyoshi promulgou mesmo um decreto que favorecia os missionários⁴³⁹, o que levou à abertura de uma missão na ilha de Shikoku⁴⁴⁰ e à reabertura da de Yamaguchi, passados 30 anos sobre a expulsão dos missionários por Mōri Motonari. Assim, a vitória fulminante sobre os Shimazu e a conseqüente "libertação" das comunidades cristãs parecia indiciar que a Igreja estava prestes a ganhar acesso a todo o Império Nipónico, numa altura em que as conversões prosseguiam a bom ritmo, particularmente entre a classe militar.

Este ambiente de optimismo justificado culminou no célebre jantar que o vice-provincial Gaspar Coelho e o capitão Domingos Monteiro ofereceram a Hideyoshi, no porto de Hakata, a bordo de uma fusta portuguesa⁴⁴¹. No dia seguinte, 25 de Julho de 1587, o *kanpaku* promulgou o primeiro édito anti-cristão, que jamais seria revogado. Os missionários só foram forçados a abandonar o país 27 anos mais tarde, mas desde então a cristandade japonesa viveu sempre ameaçada.

- A ruptura com o estado

A decisão inesperada de Toyotomi Hideyoshi tem sido alvo das mais variadas interpretações, mas actualmente há uma certa unanimidade em torno da sua dimensão política. Michael Cooper, por exemplo, entende que a decisão radicou unicamente em razões de ordem política⁴⁴²; Moran defende uma teoria semelhante ao afirmar que nem Hideyoshi, nem depois Tokugawa Ieyasu receavam as ideias cristãs⁴⁴³. Boxer, por sua vez, salienta que o *kanpaku* tinha dúvidas quanto à lealdade

⁴³⁸ Cf. CE, II, fl, 33.

⁴³⁹ Cf. CHJ, vol. 4, p. 349.

⁴⁴⁰ Em 1586, foi criada a missão de Donjō, na província de Iyo. Esta foi fechada logo no ano seguinte, após a promulgação do édito anti-cristão e foi a única que os Jesuítas tiveram na ilha de Shikoku. Cf. IHSJJ, pp. 599-600.

⁴⁴¹ Esta fusta fora construída no Japão por ordem do vice-provincial (cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, p. 73) e, segundo Elison, teria sido usada em combates contra piratas (cf. CHJ, vol. 4, pp. 361-362).

⁴⁴² Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 93-94.

⁴⁴³ Cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, pp. 113-114.

de Takayama Ukon⁴⁴⁴, que foi, de facto, individualmente, o principal visado pelo novo édito.

Parece-nos, contudo, que para uma correcta compreensão deste problema é necessário acrescentar-lhe a sua dimensão religiosa. Conforme reconhece Derek Massarella, o Cristianismo, ainda que fosse uma pequena fonte de oposição, pelo menos em termos quantitativos, era "um credo estranho que [...] pôs em causa a ordem social"⁴⁴⁵. Mary Elisabeth Berry salienta, a este propósito, que as guerras em Kyûshû haviam ganho, por vezes, uma dimensão cruzadística⁴⁴⁶; segundo esta autora, o édito de 1587 constituiu um ataque directo à Igreja, que procurava impedi-la de se tornar num potentado⁴⁴⁷. Por isso, Hideyoshi comparava então os cristãos às seitas budistas que ele e Nobunaga haviam destruído⁴⁴⁸, uma atitude que se compreendia depois das movimentações do vice-provincial Gaspar Coelho, que apoiou o pedido de socorro feito pelos Ôtomo ao *kanpaku* e que se oferecera para arregimentar os exércitos dos daimios cristãos⁴⁴⁹, e que era capaz de fazer construir um navio de guerra como aquele em que decorrera o célebre jantar de 24 de Julho de 1587. Além disso, a hegemonia de Hideyoshi assentava numa ideologia, que Fujita define como o *shinkoku*, em que não havia espaço para o Cristianismo⁴⁵⁰.

O problema tinha, pois, duas dimensões - uma política, o receio de que os cristãos se tornassem num grupo rebelde à autoridade do poder central; outra religiosa, pois esse temor radicava na presunção de que a solidariedade entre cristãos era muito forte e de que pelo facto de professarem uma religião vinda do exterior, secundariam facilmente instruções dadas pelos padres.

⁴⁴⁴ Cf. Charles Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 151.

⁴⁴⁵ Derek Massarella, *A world elsewhere...*, p. 162.

⁴⁴⁶ Cf. Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi ...*, p. 88. Esta dimensão é evidente nos textos de Fróis, nomeadamente na *História do Japão*. Sobre esta matéria baseamo-nos no nosso estudo "A unificação política do Império Nipónico segundo a *História do Japão* de Luís Fróis", in *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Estudos de história luso-nipónica* (no prelo).

⁴⁴⁷ Cf. Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi ...*, p. 92.

⁴⁴⁸ Cf. Herman Ooms, *Tokugawa ideology. Early constructs, 1570-1680*, Princeton, 1985, pp. 46-47; George Elison, *Deus destroyed ...*, p. 118; Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun*, Heian, 1990, pp. 16-17.

⁴⁴⁹ Gaspar Coelho pediu também apoio militar às Filipinas por duas vezes: em 1584, aquando da ameaça de Ryûzôji Takanobu, e em 1589, como reacção ao édito anti-cristão. Cf. Neil Fujita, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁵⁰ "This "ideology" was not a well-thoughtout philosophy, but a logically vague and basically emotional syncretism forcefully combining Buddhism, Confucianism, and Shintoism. Christianity, which confessed one absolute God, could hardly fit into this conglomerate". *Ibidem*, p. 144.

Hideyoshi não se empenhou na erradicação do Cristianismo, como depois fariam os Tokugawa, mas com o édito de 1587 retirou-lhe o apoio do estado. Além disso, o *kanpaku* procurou evitar que se desenvolvesse junto de si um grupo cristão demasiado forte, pelo que atacou pessoalmente o mais carismático dos generais cristãos, Takayama Ukon. Este era não só uma das figuras mais proeminentes do seu séquito, mas era seguramente o *bushi* mais empenhado na propagação da Fé cristã⁴⁵¹, e havia mesmo convertido outros generais como Gamô Ujisato⁴⁵² e Kuroda Yoshitaka⁴⁵³, além de ser amigo pessoal de Konishi Yukinaga. Os quatro formavam um grupo relativamente unido⁴⁵⁴ e perigoso aos olhos de um *sengoku daimyô*, que via ainda outros cristãos entre os seus servidores mais chegados nomeadamente Ai Simão⁴⁵⁵, o secretário, e Ryûsa Joaquim⁴⁵⁶, o feitor e governador de Sakai⁴⁵⁷.

Em 1587, Hideyoshi começou por inverter o efeito de Takatsuki: havia nove anos, assistira, *in loco*, ao estratagema de Nobunaga, mas certamente desaprovava-o⁴⁵⁸ e agora pressionava o herói de então exigindo-lhe a apostasia. Ukon demonstrou então o perigo do Cristianismo pois desobedeceu ao seu suzerano por convicções religiosas. Hideyoshi, muito provavelmente não temia verdadeiramente uma invasão

⁴⁵¹ Fróis refere-o "sempre [a] andar falando de Deus e persuadir aos mancebos fidalgos que [se] fizessem cristãos". HJ, IV, p. 191.

⁴⁵² Gamô Ujisato Leão (1557-1595). Filho de Gamô Katahide (1534-1584), destacou-se logo aos 13 anos, quando se distinguiu na conquista do castelo de Ôkochi, na presença de Nobunaga. Este deu-lhe uma filha em casamento pouco depois. Após a morte de Nobunaga tornou-se dáimio de Matsuzaka, em Ise, em 1584, com uma renda de 120.000 *koku*. Recebeu o baptismo em Abril de 1585. Em 1588, foi transferido para Matsuzaka, também em Ise e, em 1590, foi transferido para Aizu, na província de Mutsu, com uma renda inicial de 420.000 *koku*, que subiu para 1.000.000 após a submissão de Kunohe Masazane. A sua morte precoce foi envolta em rumores de que teria sido envenenado, a mando de Hideyoshi. Cf. HGDJ, pp. 113-114; MHJ, p. 889.

⁴⁵³ Kuroda Yoshitaka Simeão (1546-1604), também referido na documentação jesuítica como Kondera Kamboyôe. Filho de Kuroda Mototaka (1524-1585), recebeu o baptismo em 1585, e em 1587 instalou-se em Nakatsu, de onde governava quase toda a província de Buzen, com uma renda de 120.000 *koku*. Em 1589 passou os seus domínios para o filho, Kuroda Nagamasa Damião (1568-1623) e tomou o nome de Josui. Participou, em 1597, na segunda campanha da Coreia como conselheiro de Kobayakawa Ideaki (1577-1602); em 1600 alinhou no partido de Tokugawa Ieyasu. Cf. MHJ, p. 1209.

⁴⁵⁴ Cf. Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon und die anfänge der Kirche in Japan*, Münster Westfalen, 1954, p. 182.

⁴⁵⁵ Ai Ryûsa Simão. Referido na documentação como "Aydono". Cf. Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon ...*, p. 160-161.

⁴⁵⁶ Konishi Ryûsa Joaquim (c. 1523-1593). Era um dos cristãos mais antigos do Kinai; seu pai hospedara Francisco de Xavier, em Sakai, em 1551, e Ryûsa conhecera o fundador da missão. Baptizou-se por volta de 1560, pouco depois da chegada de Gaspar Vilela a Miyako, e promoveu a conversão de muitos dos seus familiares, nomeadamente o primogénito, Bento. Foi um homem de confiança de Toyotomi Hideyoshi até ao fim, pois em 1592 ainda o acompanhou a Kyûshû como seu tesoureiro. Cf. Georg Schurhammer S.J., *Francis Xavier, his life, his times ...*, vol. 4, pp. 188-189; idem, "Die Ryûsas", in *Varia*, Roma-Lisboa, 1965, pp. 319-326.

⁴⁵⁷ Cf. Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon ...*, pp. 160-161.

⁴⁵⁸ Cf. George Elison, *Deus destroyed ...*, pp. 50-51.

cristã⁴⁵⁹, ainda que o desse a entender quando hostilizava a religião estrangeira⁴⁶⁰. No entanto, receava seguramente que os cristãos se confederassem, se rebelassem e procurassem dominar o Império, dentro da lógica da secular guerra civil que agora estava prestes a chegar ao fim⁴⁶¹.

George Elison salienta repetidamente que o bloco cristão nunca funcionou⁴⁶², e já o visitador, nas *Adiciones al Sumario* (1592), lamentava a falta de coesão dos convertidos⁴⁶³. Esta incapacidade dos senhores cristãos em alinharem globalmente numa mesma coligação seria evidente na crise de 1600, mas Hideyoshi não podia arriscar e nada lhe garantia que um chefe carismático não fosse capaz de aglutinar a maioria dos dáimios cristãos, e, aparentemente, em 1587, Takayama Ukon tinha condições para o fazer. Além disso, se é certo que os cristãos nunca se juntaram num só bloco militar, também é verdade que davam amíúde provas de solidariedade e de fraternidade entre eles, e algumas das suas disputas foram sanadas pela intervenção dos padres, como sucedeu no caso da conquista da ilha de Amakusa por Konishi Yukinaga, em 1590⁴⁶⁴.

Outro aspecto que não deve ser negligenciado é o da própria intolerância cristã que se manifestava nos territórios dominados por senhores convertidos: Takayama Ukon, por exemplo, sempre pressionara os seus súbditos a converterem-se e, em Takatsuki, "todos os templos dos Kamis e fotoques que havia em suas terras, os inúteis foram queimados e destruídos, e dos que aproveitaram se fizeram igrejas"⁴⁶⁵. Idêntica atitude foi tomada depois, em 1588, pelo *tono* de Amakusa que "mandou dizer publicamente a todos os que não obedecessem à lei de Deus e à Igreja que

⁴⁵⁹ Esta ideia corria, contudo nalgumas zonas do Japão havia já alguns anos. Boxer chama a atenção para uma carta de Fróis de 16 de Outubro de 1570, em que o jesuíta afirma que em Bungo corriam rumores de que os padres esperavam apenas a ocasião ideal para chamarem uma armada portuguesa a fim de esta intervir em solo nipónico. Cf. C. Boxer, *The christian century ...*, p. 151.

⁴⁶⁰ Francisco Pasio, a 20 de Janeiro de 1588, afirmava que "[Hideyoshi] não se pode persuadir que a nossa missão é salvar as almas para a vida eterna, mas como não reconhece a imortalidade da alma é levado a pensar que não temos outro objectivo senão preparar a conquista do seu reino." Carta citada em Henri Bernard S.J., "Les débuts des relations diplomatiques entre le Japon et les Philippines (1571-1594)", in MN, Tókyo, nº 1, 1938, pp. 99-137, texto citado, p. 123

⁴⁶¹ Mais tarde, numa carta escrita ao Geral, em Goa, a 23 de Novembro de 1595, Valignano afirmaria que a perseguição fora desencadeada pelo receio de que "los padres vernían a hazerse señores de todo Japón" DI, XVII, p. 272.

⁴⁶² Cf. CHJ, vol. 4, pp. 347 e 365.

⁴⁶³ Cf. BA, 49-IV-56, fl. 133v.

⁴⁶⁴ Cf., por exemplo, HJ, V, p. 287.

⁴⁶⁵ HJ, III, p. 30. Também o primeiro colégio dos Jesuítas em Arima foi instalado num antigo templo budista. Cf. Neil Fujita, *op. cit.*, p. 79.

perdessem por isso as rendas e fossem desterrados; e com alguns poucos que disso tinham necessidade se executou para por maior terror aos outros"⁴⁶⁶.

Tratava-se seguramente de uma situação que desagradaria a Hideyoshi e que justificava a sua acusação de que os padres "destruíam a raiz do reino de Japão"⁴⁶⁷.

* * *

Além de eliminar politicamente Takayama Ukon, Hideyoshi colocou sob forte pressão durante vários anos a cristandade do Kinai e dispersou os seus generais cristãos, ainda antes de enviar quase todos os dáimios cristãos para a Coreia.

Dos quatro generais atrás citados, Gamô Ujisato tinha um feudo em Matsugashima, na província de Ise, desde 1584; em 1588, foi transferido para Matsukata, na mesma província, mas em 1590 Hideyoshi colocou-o em Aizu, na província de Mutsu, no extremo setentrional do país; deu-lhe então uma renda de 1.000.000 de *koku*, o que tornava Ujisato num dos dáimios mais ricos do Japão, mas esta mudança mais parecia um exílio⁴⁶⁸.

Os outros três tinham os seus feudos na província de Harima⁴⁶⁹, mas a partir de 1588 Hideyoshi desfez esta proximidade. Ukon acabou por ser exilado para a província de Kaga, enquanto os seus companheiros foram transferidos para Kyûshû. Yukinaga recebeu a metade meridional da província de Higo e as ilhas de Amakusa, enquanto Yoshitaka ficava praticamente com toda a província de Buzen⁴⁷⁰.

Controlado o problema político, Hideyoshi não podia atacar decididamente o problema religioso, pois receava que os Portugueses retaliassem, interrompendo o comércio, pelo que a missão pôde prosseguir o seu trabalho numa semi-clandestinidade⁴⁷¹. Todavia, o poder central jamais alteraria a sua política para com

⁴⁶⁶ HJ, V, p. 54.

⁴⁶⁷ Cf. HJ, V, p. 25.

⁴⁶⁸ Cf. J.F. Moran, *The jesuits and the japanese ...*, p. 63. Note-se que a zona onde Hideyoshi colocou Ujisato era ainda mais longínqua do que a região para onde, na mesma altura, o *kanpaku* afastou o temível e poderoso Tokugawa Ieyasu.

⁴⁶⁹ Takayama Ukon estava instalado em Akashi, desde 1585. Konishi Yukinaga era senhor da ilha de Shôdoshima, no mar interior, e do porto de Muro, e tinha um rendimento de 20.000 *koku*. Cf. Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon ...*, p. 183.

⁴⁷⁰ Fróis, na *História de Japão* refere que Hideyoshi também se indispôs com Yoshitaka por este ser cristão e que por essa razão "depois tendo-lhe dado esperança de lhe dar três reynos, não lhe deu mais que o reino de Bugen [Buzen], e ainda desse tomou uma parte para dar a Yquinocami, dizendo que lha tomava por ser cristão [...]" HJ, V, p. 288.

⁴⁷¹ A missão estava mais desamparada do que Hideyoshi calculava, pois o próprio Fróis reconhecia que dificilmente os mercadores de Macau deixariam de vir ao Japão se os padres fossem expulsos do país. (Cf. HJ, V, pp. 448-449) É certo que, os mercadores apoiaram sempre as iniciativas dos religiosos:

esta religião perturbadora; quando os Tokugawa mudaram de atitude e decretaram a expulsão não estavam a realizar uma política diferente da que Hideyoshi inaugurara em 1587; estavam apenas a adaptá-la à nova conjuntura internacional em que os Portugueses haviam perdido o monopólio das relações euro-nipónicas⁴⁷².

- Uma missão semi-clandestina

O édito anti-cristão não foi seguido de um refluxo do processo de cristianização. Diego Pacheco calcula que entre 1587 e 1593 terão sido administrados cerca de 50.000 baptismos, incluindo conversões de nobres do Kinai⁴⁷³. Com efeito, embora algumas comunidades tenham sido abandonadas, e algumas outras forçadas a dispersarem-se, a cristandade nipónica continuou a crescer, apesar de se ter verificado um número considerável de apostasias.

George Elison e Danielle Elisseeff sustentam que a maioria dos dáimios cristãos apostataram após o édito de 1587⁴⁷⁴, mas estão errados. No que toca às figuras mais proeminentes, além dos quatro generais de Hideyoshi, atrás citados, também os dáimios de Ômura e de Arima mantiveram-se fiéis, o mesmo sucedendo com Itô Suketaka⁴⁷⁵, que se convertera pouco antes da promulgação do édito⁴⁷⁶, e a quem Hideyoshi concedeu então cerca de um terço da província de Hyûga, com sede em

Domingos Monteiro teve um papel decisivo no impedimento da execução do édito anti-cristão logo em 1587, depois, em 1590, os comerciantes colaboraram activamente na preparação da lustrosa embaixada de Valignano a Hideyoshi, e, mais tarde, em 1593, novas diligências do capitão-mor favoreceram a situação da missão. Cf. o nosso estudo "Aspectos do quotidiano dos Jesuítas no Japão na conjuntura de 1587-1593", in *O Cristianismo no Japão do século XVI. Estudos de história luso-nipónica*. (no prelo) No entanto, esta solidariedade tinha limites: os Jesuítas não se esqueciam que em 1586, perante a ocupação de Nagasaki pelas forças dos Shimazu, a nau do trato fora negociar a Hirado, o que levava os padres a pedirem ao Rei que proibisse os comerciantes de demandarem portos de senhores gentios. O desamparo da missão também resulta evidente na correspondência de Filipe II. O rei escreve várias vezes ao vice-rei da Índia pedindo-lhe informações sobre a situação dos religiosos e exortando-o a prestar-lhes todo o apoio possível, mas não há, e dificilmente poderia haver, qualquer proposta concreta. Cf. cartas do rei ao vice-rei da Índia, 12 de Janeiro de 1591 (APO, III, pp. 274-286), 15 de Fevereiro de 1593 (APO, III, pp. 366-382), 2 de Janeiro de 1596 (APO, III, pp. 568-581)

⁴⁷² Sobre esta questão veja-se adiante o capítulo nº 11.

⁴⁷³ Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", in *MHisp*, XX, 1963, pp. 89-110, p. 90

⁴⁷⁴ Cf. CHJ, vol. 4, p. 362; Danielle Elisseeff, *Hideyoshi, bâtisseur du Japon moderne*, Paris, 1986, p. 224.

⁴⁷⁵ Itô Suketaka (1541-1600). Filho de Itô Yoshisuke (?-1584), dáimio de Hyûga, teve que fugir com seu pai para Bungo, em 1577, aquando da invasão do seu território pelos Shimazu. Participou nas campanhas da Coreia. Sucedeu-lhe seu filho Itô Sukeyoshi (1588-1636), que fez a sua estreia de armas em Sekigahara. Cf. HGDJ, p. 217.

⁴⁷⁶ Cf. HJ, V, p. 286.

Ôbi⁴⁷⁷. Dentre a fidalguia cristã, registre-se ainda que todos os *tono* de Amakusa e o clã Koteda de Hirado também permaneceram fiéis ao Evangelho.

Só temos informação certa de um dáimio apóstata, Ôtomo Yoshimune⁴⁷⁸, o senhor de Bungo, que logo fez perseguir os cristãos; todavia, regressaria ao seio da Igreja em 1591. O caso mais duvidoso prende-se com Oda Nobukatsu, o segundo filho de Oda Nobunaga, então dáimio de Owari, que se batizou antes de Julho de 1587⁴⁷⁹, mas a documentação jesuítica não volta a referi-lo como cristão⁴⁸⁰. Não sabemos se esse silêncio resulta de uma eventual apostasia de Nobukatsu, mas é possível que o "camaleão", como lhe chama Mary Elisabeth Berry devido à sua carreira sinuosa⁴⁸¹, tenha então abandonado a prática do Cristianismo⁴⁸².

Há um outro caso de apostasia, mas que é irrelevante. Trata-se de Kobayakawa Hidekane⁴⁸³, que se convertera na Primavera de 1587. Hidekane começou por aceitar a determinação de Hideyoshi e apostatou, mas de seguida casou-se com Maxência, filha de Ôtomo Sorin, e pouco depois retomou a Fé cristã⁴⁸⁴, vindo mais tarde a assumir o governo da maior parte das províncias de Chikuzen e Chikugo, inicialmente

⁴⁷⁷ Cf. *Adiciones* BA, 49-IV-56, fl. 123v.

⁴⁷⁸ Ôtomo Yoshimune Constantino (1558-1605), sucedeu a Ôtomo Sôrin como dáimio de Bungo, em 1578. Recebeu o baptismo a 27 de Abril de 1587, mas renegou a nova Fé passados três meses, quando Hideyoshi promulgou o édito anti-cristão. Recuperara, entretanto, a sua província de Bungo, graças à vitória do *kanpaku* sobre os Shimazu. Em 1591, reconciliou-se com a Igreja e partiu pouco depois para a Coreia, onde o seu desempenho militar foi reprovado por Hideyoshi que, em 1593, lhe retirou o governo de Bungo e o exilou para Aki. Em 1600 tentou recuperar os seus domínios: alinou na oposição a Tokugawa Ieyasu e fortificou-se em Ishitate, mas foi derrotado e aprisionado. Foi exilado, então, para o Kinai, onde faleceu, em 1605.

⁴⁷⁹ Cf. HJ, IV, pp. 361-362.

⁴⁸⁰ Na *História de Japão* Luís Fróis cita-o várias vezes, mas sem nunca referi-lo como cristão (cf. HJ, V, pp. 27, 71, 254, 260-262), o que é um sintoma de que devia ser apóstata, facto que só muito raramente é referido.

⁴⁸¹ Cf. Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi*, p. 82.

⁴⁸² Note-se que Nobukatsu caiu em desgraça quando, em 1590, após ter colaborado na derrota dos Hôjô, não aceitou a troca do seu feudo de Owari pelas antigas terras de Ieyasu, então transferido para o Kantô, o que lhe valeu o exílio para Kôzuke. (Cf. Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi*, p. 96) Nesta altura, Hideyoshi afastou das imediações do Kinai vários chefes militares poderosos como Tokugawa Ieyasu e Gamô Ujisato. Se no caso destes dois é evidente que a questão religiosa foi determinante só no caso do segundo, no que respeita a Oda Nobukatsu, as desconfianças de Hideyoshi podiam ser simultaneamente políticas e religiosas, pois, como vimos, Nobukatsu não aceitara pacificamente a subida de Hideyoshi ao poder, em 1582, e mesmo que tenha apostatado em 1587-88, isso só confirmava o seu perfil demasiado sinuoso, e conseqüentemente suspeito.

⁴⁸³ Kobayakawa Hidekane Simeão (1566-1601) era o 9º filho de Môri Motonari, e foi adoptado por seu irmão Kobayakawa Takakage (1532-1596), 3º filho de Motonari, entretanto adoptado pelos Kobayakawa. Governou quase a totalidade das províncias de Chikugo e Chikuzen. Participou nas campanhas da Coreia; em 1600, alinou com os Môri contra Tokugawa Ieyasu, e após a batalha de Sekigahara colocou-se sob a protecção de Kuroda Nagamasa Damião que ganhou então a província de Chikugo. Cf. MHJ, pp. 765-766. Em 1603, seu filho primogénito, Francisco tinha um pequeno feudo, com renda de 6.000 *koku*, na província de Nagato. Cf. IHSIJ, p. 596.

⁴⁸⁴ Cf. HJ, V, pp. 18-19.

entregues por Hideyoshi a seu irmão mais velho e pai adotivo, Kobayakawa Takakage.

Ao contrário do que sugere Elison, o que notamos para a última década quinhentista é um aumento do número de dáimios cristãos⁴⁸⁵. Assim, em 1590 ou 1591 o dáimio de Tsushima⁴⁸⁶, genro de Konishi Yukinaga, recebeu o baptismo⁴⁸⁷; seguiram-se, em 1593 Tsutsui Sadatsugu, senhor de Iga⁴⁸⁸, em 1595, Oda Hidenobu⁴⁸⁹, dáimio de Mino, e Môri Takamasa⁴⁹⁰, dáimio de Hita, em Bungo; finalmente, em 1596, receberam o baptismo Hachisuka Iemasa⁴⁹¹, senhor de Tokushima, em Awa, na ilha de Shikoku, Kyôgoku Takamoto⁴⁹², senhor de Iida, na província de Shinano, e Tsugaru Nobuhira⁴⁹³, filho do dáimio de Tsugaru, no extremo setentrional da ilha de Honshû.

⁴⁸⁵ Os mapas nº 4, 5, 6 e 7 dão uma ideia desta evolução, pois mostram os territórios que estavam directamente dependentes de senhores cristãos.

⁴⁸⁶ Sô Yoshitomo Dário (1568-1615), herdou o feudo de Tsushima em 1577, mas só o começou a governar quando afastou o regente, Sô Yoshishige, em 1588. Desempenhou um papel importante durante as campanhas coreanas e em 1600 alinhou contra Tokugawa Ieyasu; este, porém, manteve-o nos seus domínios após a batalha de Sekigahara. Nessa altura Yoshitomo apostatou e repudiou a sua mulher, Maria (?-1605), filha de Konishi Yukinaga. (cf. Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico*, Cidade do México, 1972, p. 116; Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi* ..., p. 208)

⁴⁸⁷ Cf. HJ, V, p. 267.

⁴⁸⁸ Tsutsui Sadatsugu (?-1615) era sobrinho e filho adoptivo de Tsutsui Junkei (1549-1584), de quem recebeu o feudo em Iga, com sede em Ueno. Mais tarde, em 1600, esteve ao lado de Ieyasu durante toda a campanha do Verão de 1600. Depois, em 1608, foi acusado de má administração, desapossado do seu feudo e exilado para Matsuyama, na província de Iyo. Foi convidado a suicidar-se em 1615. Sobre a sua conversão, vide HJ, V, pp. 430-432. Cf. HGDJ, pp. 706-707.

⁴⁸⁹ Oda Hidenobu Paulo (1581-1602), foi o herdeiro oficial de seu avô, Oda Nobunaga, facto que permitiu a Toyotomi Hideyoshi aproveitar a sua tenra idade e as lutas entre os tios para se apropriar do legado de Nobunaga. Ainda assim, cedo Hidenobu recebeu o feudo de Mino. Foi baptizado pelo padre Organtino, juntamente com seu irmão Oda Hidenori Vicente. Em 1600 declarou guerra a Tokugawa Ieyasu e foi aprisionado. Ieyasu desterrou-o para o mosteiro do Monte Kôya, onde faleceu passados dois anos. Cf. MHJ, p. 460; HGDJ, pp. 469-470.

⁴⁹⁰ Môri Takamasa (1556-1628), descendente de uma família de dáimios de Odawara, participou nas campanhas de Hideyoshi e combateu na Coreia. Quando Ôtomo Yoshimune foi destituído do governo de Bungo, o *taikô* concedeu-lhe um terço da província, com sede em Hita. Recebeu o baptismo em 1595, e, em 1600, opôs-se em Ieyasu, que, no rescaldo da vitória, transferiu-o para Saeki, também em Bungo, mas com apenas um terço dos rendimentos de que dispunha anteriormente. Pressionado por Ieyasu terá apostatado, formalmente, mas continuou a proteger os cristãos e permitiu mesmo a instalação de um convento de agostinhos nos seus domínios. Cf. MHJ, p. 473; HGDJ, p. 407; Cf. Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon* ..., p. 253; Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun" ..., p. 807

⁴⁹¹ Hachisuka Iemasa (1558-1638) era filho de Hachisuka Masakatsu (1525-1585), que servira sucessivamente Saitô Toshimasa (1494-1556), Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi. Iemasa participou na invasão de Shikoku pelas forças de Hideyoshi e estabeleceu-se em Tokushima, na província de Awa. Participou nas campanhas da Coreia e baptizou-se em 1596. Retirou-se por volta de 1598, mas continuou a tutelar a sua casa senhorial. Cf. HGDJ, pp. 135-136; Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon* ..., p. 253. Em 1600, o feudo de Tokushima era governado por seu filho Hachisuka Yoshishige (1584-1615), que participou na batalha de Sekigahara junto de Ieyasu, mas cuja posição religiosa desconhecemos.

⁴⁹² Kyôgoku Takamoto João (1571-1621) era o segundo filho de Kyôgoku Takayoshi (?-1580), um dáimio que falecera pouco depois de se baptizar em Azuchi. Sua mãe, Maria, perseverara na Fé, e Takamoto converteu-se, em 1596, mas com a perseguição desligara-se da Igreja. Em 1600 aderiu à causa de Ieyasu e cercou Gifu, onde estava Oda Hidenobu, um senhor cristão do campo inimigo.

É quase impossível avaliar criteriosamente como se comportou a classe militar nesta conjuntura, e a documentação dá a entender que houve, de facto, um número considerável de apostasias. No entanto, o saldo entre avanços e recuos continuou a ser claramente positivo o que demonstra, em nosso entender, que o Cristianismo era uma religião em expansão, e que era o estado que impedia a sua natural propagação.

As novas conversões de dáimios não foram seguidas de abertura de missões nos respectivos territórios porque os neófitos não desejavam afrontar Hideyoshi⁴⁹⁴, e mesmo nos territórios cristianizados, em que os missionários se instalaram maioritariamente, houve alguma resistência por parte dos senhores locais. Mais tarde, em 1598, Valignano recordaria que no início da perseguição, alguns dáimios cristãos haviam aceitado com relutância a construção de casas e colégios nos seus territórios⁴⁹⁵.

Em 1594, porém, a missão já vivia num ambiente de maior optimismo, como se depreende de uma carta de Francisco Pasio, de 15 de Setembro desse ano. Além das conversões de dáimios atrás assinaladas, o herdeiro presuntivo de Hideyoshi, seu sobrinho Toyotomi Hidetsugu⁴⁹⁶, então já nomeado *kanpaku*⁴⁹⁷, era amigo do padre

Como recompensa do seu apoio, Ieyasu transferiu-o pouco depois de lida para um feudo na província de Tango, tendo Takamoto instalado a sua capital em Miyazu. Passou a dispor de um rendimento anual de 123.000 *koku*, mais 23.000 que até então. Em 1602 retomou a ligação à Igreja, ao mesmo tempo que seu irmão mais velho, Kyôgoku Takatsugu (1560-1609), senhor de Obama, em Wakasa, recebia o baptismo. Cf. HJ, III, pp. 198-199; HGDJ, p. 344; Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon ...*, p. 253; George Sansom, *op. cit.*, p. 972; carta ânua de 30 de Setembro de 1601. BL, *Add.*, 9859, fl. 175-175v.

⁴⁹³ Tsugaru Nobuhira (1586-1631) era filho de Tsugaru Tamenobu (?-1608), senhor de Tsugaru, na província de Dewa, que se quisera baptizar em 1596, aquando de uma visita a Miyako; teve contudo de regressar rapidamente aos seus domínios e deixou aí Nobuhira que recebeu o sacramento. Mais tarde, em 1614, Nobuhira receberia muitos cristãos exilados, mas abandonaria o Cristianismo posteriormente. Cf. HGDJ, pp. 701-702; Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon ...*, p. 253. Apesar de não ser o titular da casa senhorial que era baptizado, parece-nos que devemos incluir o seu território entre os feudos submetido a uma autoridade cristã.

⁴⁹⁴ A pressão de Hideyoshi sentiu-se sempre, a partir de 1587, e muitas igrejas e edifícios foram destruídos, ou pelo menos desmontados, mesmo nos territórios mais periféricos, como Arima, e na cidade de Nagasaki. Numa carta que escreveu ao Geral, de Macau, a 13 de Janeiro de 1593, Valignano justifica a sua saída do Japão no ano anterior "por no alterar más a Quambacodono". (DI, XVI, p. 106) No entanto, estas conversões aumentavam as potencialidades da Igreja e auguravam um bom futuro se a perseguição terminasse, o que se esperava que viesse a acontecer, pelo menos, assim que Hideyoshi falecesse.

⁴⁹⁵ Cf. Carta de Valignano para o assistente de Portugal. BPE, Cod. XV/2-7, fl. 50.

⁴⁹⁶ Toyotomi Hidetsugu (1568-1595). Filho de uma meia-irmã de Toyotomi Hideyoshi, participou em grande parte das campanhas que levaram seu tio ao domínio absoluto do Império Nipónico. Em 1591, Hideyoshi adoptou-o e no ano seguinte fê-lo *kanpaku*. No entanto, as relações entre os dois começaram a azedar no ano seguinte, e com o nascimento de Hideyori (1593-1615), o filho de Hideyoshi, Hidetsugu ficou com os dias contados. Em 1595 foi acusado de traição e forçado a cometer *seppuku*. Sobre a sua biografia vide Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi ...*

⁴⁹⁷ Quando cedeu o seu título a Hidetsugu, em 1592, Hideyoshi assumiu o título de *taikô* o regente retirado, e manteve todos os seus poderes.

Organtino; também o governador de Nagasaki, Terasawa Hirotaka Masanari⁴⁹⁸, que em 1592 ordenara o desmantelamento das igrejas da cidade, mostrava-se agora mais benévolo para com os missionários. Pasio referia ainda que estavam já dois padres e três irmãos em Miyako com autorização secreta de Hideyoshi⁴⁹⁹. Além disso, também Tokugawa Ieyasu se oferecera para receber dois religiosos nos seus domínios⁵⁰⁰.

O fim trágico de Hidetsugu não afectou de imediato este optimismo que certamente cresceu com as conversões de Terasawa Hirotaka e do neto de Nobunaga, em 1595, ano em que se baptizaram cerca de 500 nobres⁵⁰¹. No final deste ano, Valignano afirmava que "tambien parece cierto que esta persecución para contra la cristiandad y contra los nuestros queda como acabada"⁵⁰². Outra correspondência, como as cartas escritas no ano seguinte pelos padres António Fernandes e Afonso de Lucena, que trabalhavam com a cristandade de Ômura, transmitem uma imagem de absoluta normalidade⁵⁰³.

Os Jesuítas não tinham então a noção de que as alterações verificadas nos últimos tempos correspondiam a mudanças de fundo do sistema político nipónico. Nesta altura a reunificação do império parecia apenas um acidente de percurso, pelo que a sua esperança estava colocada na morte de Hideyoshi. Com a perseguição quase imperceptível e com a idade do *taikô* a avançar inexoravelmente, tudo parecia conjugar-se para que a missão se viesse a consolidar a médio prazo.

Esta conjuntura foi aproveitada pelo bispo D. Pedro Martins para entrar na sua diocese, mas passados poucos meses a situação alterou-se drasticamente com o célebre incidente do galeão *San Felipe*.

⁴⁹⁸ Terasawa Hirotaka Masanari Agostinho (?-1633), foi nomeado governador de Nagasaki em 1592. Chegou aí em Agosto e fez desmantelar as igrejas da cidade. Depois, aproximou-se dos padres e recebeu o baptismo em 1595, mas após a crise de 1597 apostatou. Depois da crise de 1600, recebeu em feudo as ilhas de Amakusa, embora tivesse pedido a Ieyasu os territórios de Arima e de Ômura. Manteve inicialmente uma relação ambígua com a Igreja e permitiu que os Jesuítas mantivessem residências no seu território, mas quando foi demitido do cargo de governador de Nagasaki passou definitivamente a perseguir os cristãos. Cf. MHJ, p. 1307.

⁴⁹⁹ Cf. "Carta de novas" de Francisco Pasio, BL, *Add.* 9860, fl. 8-12v.

⁵⁰⁰ Cf. HJ, V, p. 503.

⁵⁰¹ Carta de Lourenço Mexia para Jerónimo Álvares. Macau, 15 de Novembro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 27.

⁵⁰² Carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Goa, 9 de Dezembro de 1595. DI, XVII, p. 442.

⁵⁰³ Cf. carta de António Fernandes para o Padre Geral, Ômura, 19 de Outubro de 1596, ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 9-9v; Carta de Afonso Lucena para o assistente de Portugal, Ômura, 20 de Outubro de 1596, ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 11-13.

5. UMA CRISTANDADE DISPUTADA

Até 1593, os Jesuítas detiveram o monopólio da evangelização do Japão, que foi nesse ano quebrado pelos Franciscanos. Ganhou então mais expressão um conflito que começara a desenvolver-se com a chegada dos Espanhóis às Filipinas, em 1565, que crescera consideravelmente com a apropriação do trono português por Filipe II de Espanha, em 1580, e que se agudizara com a promulgação do édito anti-cristão de 1587.

A rivalidade entre Jesuítas e Mendicantes não foi um exclusivo da missão nipónica, mas aí ganhou contornos especiais; com efeito, também nesta matéria a cristandade japonesa tornou-se num caso único no contexto da Igreja quinhentista, pois, até à criação da Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé, em 1622, o arquipélago do Sol Nascente foi o único território em que trabalharam religiosos ligados a duas hierarquias eclesiásticas diferentes: por um lado, os filhos de Santo Inácio, que pertenciam ao Padroado Português do Oriente, e que estavam, por isso, integrados no arcebispado de Goa; por outro, os membros das ordens mendicantes, que mantiveram sempre a sua ligação ao *Patronato* Espanhol e às estruturas eclesiásticas de Manila⁵⁰⁴. Assim, embora desde o início a controvérsia entre os dois grupos se fundamentasse em divergências quanto ao método missionário, a raiz do problema era a secular rivalidade luso-espanhola, que se reacendeu violentamente no Extremo Oriente.

Assunto polémico e melindroso, esta querela religiosa não pode ser ignorada nem vista com paixão. Já em 1974, aquando da primeira edição da sua biografia de João Rodrigues Tçuzu, Michael Cooper mostrou os problemas que são colocados não só pelo próprio assunto, mas também pelo modo como a maioria dos historiadores o aborda:

⁵⁰⁴ Ao longo deste texto utilizaremos por vezes a expressão "frades espanhóis" para designar os religiosos do *Patronato*, que passaram ao Japão, a partir das Filiipinas. Os missionários das ordens mendicantes eram na sua esmagadora maioria de nacionalidade espanhola (cf. capítulo nº 18), ao contrário do que se passava na missão jesuítica, onde o grupo português era, inclusivé, minoritário. Por isso, parece-nos admissível utilizar aquela expressão, ainda que um reduzido número desses clérigos oriundos de Manila, não fossem espanhóis; no caso da missão franciscana deu-se mesmo o caso de um dos seus fundadores, o irmão Gonçalo Garcia, ser um português, nascido em Baçaim, e o refundador da missão, o padre Jerónimo de Jesus, ser um lisboeta.

"Torna-se necessário referir brevemente estas disputas pouco edificantes e de mau gosto em ordem a compreender a situação prevalecente entre os missionários no Japão [...]. O trágico de tal situação resulta especialmente do facto que a disputa se verificava entre homens de boa vontade, de considerável fé e coragem, que tinham viajado para os pontos mais remotos da Ásia para pregar o Cristianismo, vindo a anular muito do seu próprio trabalho ao levar consigo os seus preconceitos europeus. Ainda possivelmente mais conflagradora é a tendência entre escritores modernos para verem estas controvérsias do passado somente em termos de preto e branco, e insistir que os portugueses e os jesuítas, ou contrariamente os espanhóis e os frades, tinham toda a razão e os seus oponentes estavam totalmente errados."⁵⁰⁵

Às palavras lúcidas de Cooper gostaríamos de acrescentar algumas ideias, que esclareçam, desde já, a nossa postura perante o problema: o espírito corporativo ou a paixão nacionalista levam, de facto, muitos autores a basearem os seus trabalhos em fontes documentais e bibliografia, que mostram apenas a perspectiva de um dos lados. Nas linhas que se seguem, procuramos combater esse hábito recorrendo a estudos realizados por autores de todos os quadrantes e a documentação oriunda das várias ordens religiosas intervenientes no processo.

Além disso, não desejamos justificar as posições de nenhum dos grupos, sobretudo porque esta é, de um ponto de vista cristão, um história particularmente triste, sem heróis e sem vencedores. É uma história de paixões, de ódios nacionais e de recusa em aceitar os carismas de outrem; é um episódio em que o espírito do Evangelho, a Caridade, a complementaridade dos seres humanos e a universalidade da Igreja estão permanentemente arredados e dão lugar à intriga, à mentira e a um enorme dispêndio de energias na vã tentativa de afastar os rivais, em vez do seu emprego na evangelização; são acontecimentos em que todos os agentes actuam frequentemente de má-fé, mesmo quando a coberto das leis, e que, muitas vezes só obedecem às ordens assinadas pelo Papa e pelo rei quando estas lhes interessam; é, finalmente, a história de uma querela europeia que teve por principal vítima a cristandade japonesa, colocada repentinamente entre dois fogos e dividida por questões estéreis, numa época em que a intolerância do *bakufu* para com o Cristianismo crescia de dia para dia.

⁵⁰⁵ Michael Cooper, S.J., *Rodrigues o intérprete. Um jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, 1994, p. 128.

Trata-se, apesar de tudo, de um processo que se pode compreender à luz da História, dentro dos condicionalismos da época; o que é mais difícil de aceitar, como nota Cooper, é o facto de muitos historiadores, manterem acesa essa disputa de outrora, particularmente os religiosos.

Analisaremos detalhadamente esta matéria e as suas repercussões na historiografia noutro capítulo⁵⁰⁶, pelo que nos interessa de momento mostrar a sua génese, a sua raiz eminentemente nacionalista, e os principais acontecimentos sucedidos antes da chegada de D.Luís Cerqueira ao Japão.

- Um conflito latente

O Tratado de Saragoça de 1529, embora tenha resolvido a questão das Molucas, não satisfaz as ambições espanholas relativamente à Ásia Oriental; apenas as adiou. Por meados do século, uma expedição, sob o comando de Ruy Lopez Villalobos, atravessou o Pacífico, mas foi neutralizada pelos Portugueses⁵⁰⁷.

Pouco depois seria Francisco de Xavier a manifestar a sua preocupação por uma eventual aproximação dos Espanhóis ao Japão, pelo que sugeriu que D.João III informasse Carlos V da inacessibilidade do arquipélago nipónico pela via Ocidental⁵⁰⁸; assim, desde o início da acção missionária continuada no Extremo Oriente, os religiosos envolveram-se na rivalidade ibérica e não hesitaram, por vezes, em distorcer a verdade ao sabor dos seus interesses.

Da parte da Coroa espanhola não parece ter havido indicações expressas para que os seus súbditos demandassem aquela região, mas os colonos instalados na América cedo começaram a cobiçar os mercados asiáticos, nomeadamente o das especiarias raras das Molucas e o do gigante chinês. O pretexto seria sempre o mesmo: as regiões extremo orientais asiáticas estariam a Leste do anti-meridiano de

⁵⁰⁶ Vide capítulo 15.

⁵⁰⁷ Sobre esta expedição vide Ciríaco Pérez-Bustamante, "La expedición de Ruy López de Villalobos a las islas del Pacífico", in *A viagem de Fernão de Magalhães e a questão das Molucas*, Lisboa, 1975, pp. 611-626.

⁵⁰⁸ Xavier, em carta de 8 de Abril de 1552, advertia ainda que os Espanhóis, se desembarcassem no Japão, correriam o risco de ver os seus bens confiscados e as tripulações chacinadas, dado o carácter belicoso dos nativos. Cf. Henri Bernard S.J., "Le début des relations diplomatiques entre le Japon et les Espagnols des Iles Philippines", in MN, Tôkyo, nº 1, 1938, p. 105; a carta foi publicada integralmente por Georg Schurhammer na sua obra *Francis Xavier. His times, his life ...*, vol. 4, pp. 549-551.

Tordesilhas e, conseqüentemente, a presença lusa na região era ilegítima. A 1 de Novembro de 1564, a Real Audiência do México, quando apresentou as instruções a Legazpi, ordenou-lhe que, se chegasse ao Japão, averiguasse se este se encontrava na área de influência espanhola, e se assim fosse procedesse às diligências próprias com os Portugueses⁵⁰⁹.

Legazpi não chegou ao Império Nipónico, mas quando desembarcou em Cebu, fr. Martín de Rada⁵¹⁰ fez medições pelas quais considerou que todos os territórios a Leste de Malaca pertenciam ao império de Filipe II; estava dado o mote para um longo contencioso e, no decénio seguinte, as pressões dos cosmógrafos, reclamando os direitos da Espanha sobre esses territórios, aumentaram significativamente⁵¹¹. A corte de Madrid, pelo contrário, mantinha então um estrito respeito pelos tratados celebrados com o reino vizinho, e, segundo José Luis Porras Camuñez, o monarca quis mesmo saber se o arquipélago filipino ainda se encontrava na zona de "empeño" - a área supostamente pertencente à Espanha, que Carlos V vendera a D.João III em 1529⁵¹².

Os Portugueses, por sua vez, não viam com bons olhos a aproximação dos rivais à região onde obtinham lucros fundamentais para o equilíbrio das finanças do Estado da Índia⁵¹³. Não admira, pois, que, em 1575, D.Sebastião tenha ordenado que nenhum jesuíta de nacionalidade espanhola fosse enviado para as missões a Leste de Malaca⁵¹⁴. As autoridades lusitanas recebavam uma atitude expansionista por parte de Manila, e temiam que o espírito de solidariedade nacional levasse os jesuítas

⁵⁰⁹ Cf. Henri Bernard S.J., "Le début des relations ...", pp. 106-107.

⁵¹⁰ Martín de Rada (1533-1578), nasceu em Pamplona, a 20 de Julho de 1533, no seio duma família nobre, das mais antigas do reino de Navarra. Aos 11 anos foi para Paris, onde estudou Matemática e Astrologia; mais tarde, prosseguiu os seus estudos em Salamanca. Dada a sua estirpe, a Coroa doou-lhe os priorados de Ujué e da Abadia de la Oliva, mas Martín de Rada optou pela vida religiosa, e entrou para a Ordem de Santo Agostinho, em Salamanca, em 1553. Passou para o México em 1557 e, em 1564, acompanhou Legazpi na sua expedição ao Pacífico Ocidental; foi, pois, um dos fundadores da Igreja das Filipinas e governou a missão agostinha entre 1572 e 1575. No seu governo tentou enviar missionários à China, mas sem sucesso, depois ele próprio fez uma curta viagem ao Celeste Império, em 1575, a mando do governador das Filipinas, pelo que foi igualmente o primeiro membro da Ordem Agostinha que visitou o Império do Meio. Faleceu no mar, em Junho de 1578, quando regressava de uma viagem ao Bornéu. Cf. MAEO, pp. 221-222; CIF, pp. 513-524.

⁵¹¹ Cf. Henri Bernard S.J., "Le début des relations ...", pp. 107-114.

⁵¹² Cf. José Luis Porras Camuñez, *Sinodo de Manila de 1582*, Madrid, 1988, p. 16.

⁵¹³ Sobre esta questão veja-se Pierre Chaunu, "Manille et Macao face à la conjoncture des XVI et XVII siècles", in *Annales*, Paris, ano, 17, nº 3, 1962, pp. 555-580, e o nosso estudo e de Victor Luís Gaspar Rodrigues, *Portugal y Oriente: el plan indiano del rey Juan*, Madrid, 1992, pp. 318-321.

⁵¹⁴ Cf. Carta de Rui Vicente, provincial da Índia, para o Padre Geral. Goa, 4 de Dezembro de 1576. DI, XI, pp. 34-35.

espanhóis a apoiarem os mercadores seus compatriotas que aparecessem nos portos sob monopólio de comerciantes portugueses⁵¹⁵. Importa referir que, por esta altura, já corriam alguns boatos sobre o desejo da Espanha em interferir na China; Valignano, a 20 de Novembro de 1577, referia o «escândalo» que causaria a nomeação de "obispos castellanos para la China, como aquy se entiende que, a instancia del-rei Felipe, [o Papa] ha echo o era para hazer."⁵¹⁶

Tanto quanto podemos entender, até à morte de D. Sebastião, Filipe II não tomou nenhuma atitude que lesasse os direitos lusitanos sobre o Extremo Oriente, mas os boatos tinham fundamento, até porque, em 1575, o governador das Filipinas enviara uma missão diplomática ao Celeste Império, chefiada por Martín de Rada.

- Primeiras tentativas de aproximação dos religiosos de Manila à China⁵¹⁷

Martín de Rada e o seu companheiro, fr. Jerónimo Marín⁵¹⁸, foram os primeiros missionários do *Patronato* que tentaram estabelecer uma missão na China. Desembarcaram em Cantão, em 1575, mas não foram autorizados a permanecer e retiraram-se⁵¹⁹. Enquanto estes se aventuravam em território chinês, outros seus confrades haviam partido das Filipinas para a Espanha, em 1573, a fim de pedirem pessoalmente a Filipe II que enviasse uma embaixada ao Império do Meio, o que o monarca recusou⁵²⁰. A primeira viagem dos frades agostinhos foi realizada com o

⁵¹⁵ Segundo Francisco Rodrigues, já em 1573, as autoridades portuguesas recebiam que os jesuítas espanhóis reclamassem as Molucas como território pertencente ao *Patronato*. Cf. HCJAP, II/2, pp. 454-455.

⁵¹⁶ Carta de Valignano para o Padre Geral. Malaca, 20 de Novembro de 1577. DI, X, p. 1013.

⁵¹⁷ O presente trabalho tem como tema principal a história do Cristianismo no Japão, mas para uma compreensão cabal das lutas que Jesuítas e Mendicantes travaram no arquipélago do Sol Nascente parece-nos imprescindível uma análise cuidada de todo o processo de confrontação luso-espanhol no Extremo Oriente.

⁵¹⁸ Jerónimo Marín (?-1606), nasceu no México, e entrou para a Ordem de Santo Agostinho a 2 de Julho de 1556. Partiu para as Filipinas em 1571 e acompanhou, pouco depois, Martín de Rada à China. Em 1577 voltou à América, onde foi prior do convento de Guadalajara de Jalisco. Em 2 de Fevereiro de 1582 foi nomeado procurador da sua província e foi a Espanha. Regressou ao México em 1584, e aí voltou a exercer cargos de chefia, nomeadamente os priorados de Valladolid de Mechoacán, Puebla e México; foi ainda visitador e definidor. Faleceu, em 1606, no convento de Hayacapan. Cf. MAEO, pp. 120-121; CIF, pp. 730-731.

⁵¹⁹ Cf. CIF, p. 518; Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas*, Madrid, 1992, p. 239.

⁵²⁰ Cf. LE, I, p. 303.

apoio do governador das Filipinas, assim como a que se realizou no ano seguinte, protagonizada por dois dominicanos⁵²¹.

O arquipélago filipino foi visto desde cedo como um trampolim para a China, quer por mercadores, quer por missionários⁵²², e os primeiros franciscanos que partiram para Manila também desejavam estabelecer-se no Celeste Império⁵²³.

Em 1577, saíram de Espanha para as Filipinas 13 franciscanos, sem que a documentação refira outras terras senão este arquipélago, conforme se vê na documentação régia emitida aquando da sua partida⁵²⁴. No entanto, logo a 10 de Dezembro desse ano, o padre Pedro Alfaro⁵²⁵ escreveu da cidade do México para o rei pedindo-lhe que provesse esta cidade com uns cinco religiosos "porque hiziera mucho a caso tener aqui algun rincón para que los religiosos que uienen de España para la China tengan donde se recoger y biuir conforme a nuestro pobre estado y descalçez y tambien para resçiuir nouicios, para que de aqui se prouean de religiosos los que están en China"⁵²⁶. Pedia ainda ao monarca que este escrevesse "una carta al rey de la China, con quatro o cinco religiosos que lleuasen la embajada de nuestra sancta

⁵²¹ Cf. Benjamim Videira Pires S.J., *A viagem de comércio Macau-Manila nos séculos XVI a XIX*, Macau, 1987, p. 8.

⁵²² Cf. Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas ...*, p. 50. Também no caso dos Dominicanos, este desejo de passar de imediato para a China era claramente assumido pelos religiosos. Fr. Diego Aduarte, quando compôs a sua crónica da província filipina, explicou que era "o principal intento de esta nueva provincia entrar e promulgar el Santo Evangelio en el gran reyno de China [...]" (Fr. Diego Aduarte O.P., *Historia de la provincia del santo Rosario de la Orden de los predicadores en Filipinas, Japón y China* (ed. de Fr. Manuel Ferrero O.P.), 2 vols., Madrid, 1962, vol. 1, p. 50). Juan Gil, por sua vez, lembra o caso de fr. Domingo Salazar, bispo de Manila que, numa carta de 24 de Junho de 1590, confessava que só aceitara aquela diocese por estar tão próxima da China (cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991, p. 32, nota nº 23). Também José Luis Porras Camuñez afirma que "a obsessão da China, e em menor escala do Japão, era um factor muito importante na mentalidade dos espanhóis das ilhas [Filipinas] (J.L. Porras Camuñez, *Sinodo de Manila ...*, p. 94). Veja-se, finalmente, que logo na partida do primeiro grupo de religiosos com Legazpi, o provincial de Castela reclamou junto do do México por ter autorizado um matemático e pregador, reputado como Martín de Rada, a partir "para a China" sem se saber se seria útil aí. Cf. CIF, p. 516.

⁵²³ Para as actividades dos franciscanos do *Patronato* no Extremo Oriente seguimos basicamente os trabalhos de Lorenzo Pérez O.F.M., "Origen de las misiones franciscanas en Extremo Oriente", in AIA, Madrid, I, 1915, pp. 68-82 e 225-244; "Cartas de San Pedro Baptista", in AIA, II, pp. 395-418 e AIA, III, 1916, pp. 197-309.

⁵²⁴ A 16 de Março de 1577 foi emitida uma autorização (Cf. AIA, II, p. 68), e passados seis dias uma cédula real (cf. AIA, II, p. 69). A 22 de Março o rei escreveu a D. Martin Henriques, vice-rei da Nova Espanha, pedindo-lhe que provesse tudo o necessário para a passagem dos religiosos destinados às Filipinas (cf. AIA, II, p. 72), e escreveu também a D. Francisco de Sande, governador das Filipinas (1575-1580), recomendando-lhe que prestasse todo o apoio necessário à instalação dos religiosos (cf. AIA, II, pp. 72-73). Em nenhum destes documentos é feita menção a uma eventual passagem dos frades para o Império do Meio.

⁵²⁵ O padre Pedro Alfaro foi o primeiro custódio das Filipinas; passados três anos de governo, o capítulo celebrado no convento de Manila elegeu o padre Pablo de Jesús novo custódio.

⁵²⁶ AIA, II, p. 78.

fee catholica"⁵²⁷. Vemos, assim, que os religiosos enviados oficialmente às Filipinas, tinham por verdadeiro objectivo o Império do Meio; definia-se desde logo um comportamento que prosseguiria nos anos seguintes e que se repetiria no Japão, onde os Mendicantes trabalharam durante vários anos ao arrepio das determinações régias.

Nesta altura, ainda não havia missionários no Celeste Império, pelo que este era um território "livre". Assim, neste caso, podemos admitir que, do ponto de vista da evangelização, embora não faltassem populações por cristianizar na área de influência espanhola, estes missionários estavam a colmatar uma lacuna que perdurava, passados 64 anos da chegada dos Portugueses ao Extremo Oriente e decorridos mais de vinte desde que se haviam estabelecido no delta do rio das Pérolas. No entanto, a China encontrava-se na área de jurisdição do Padroado Português do Oriente e subordinada ao bispo de Macau. Ainda que nenhum documento pontifício limitasse o acesso de quaisquer religiosos, a entrada de missionários teria que obedecer às regras que Roma consagrara a pedido das monarquias ibéricas, e é evidente que o prelado de Macau teria que ser consultado.

Todavia, em Maio de 1579, Pedro Alfaro partiu para a China com mais sete religiosos⁵²⁸, aproveitando a ausência de D.Francisco Sande que estava no Bornéu⁵²⁹. A 12 de Dezembro desse ano, Alfaro ao escrever de Cantão para o governador das Filipinas, afirmava que estava a cumprir uma ordem papal⁵³⁰. Desconhecemos esta determinação pontifícia, mas parece-nos que a carta do franciscano deixa bem claro que nesta altura, o poder político espanhol na região procurava respeitar os direitos de Portugal, pelo que tentava impedir a viagem daqueles religiosos.

A 13 de Outubro de 1579, Alfaro relatara, entretanto, ao padre Juan de Ayura, guardião do convento de Manila, as peripécias por que passara desde que deixara as Filipinas⁵³¹. Ele e seus companheiros haviam zarpado em direcção ao Fukien (Fujian), mas naufragaram à vista da costa por alturas da zona de Cantão, e depois não

⁵²⁷ AIA, II, p. 79.

⁵²⁸ Cf. AIA, II, p. 240.

⁵²⁹ Cf. AIA, II, p. 82.

⁵³⁰ Cf. AIA, II, pp. 237-240.

⁵³¹ Cf. AIA, II, pp. 225-237.

obtiveram autorização para ficar⁵³². Ao saberem do seu acidente o bispo, D.Melchior Carneiro, e um padre tinham-lhes prestado ajuda com esmolas, mas em Macau haviam-nos tomado por espíões. Alguns membros do grupo propuseram então que fossem por terra até ao seu destino inicial "porque yr a estar con los portugueses antes se dexaran hazer pieças destes infieles"⁵³³, o que deixa bem clara a animosidade que marcou, desde o início, o relacionamento dos religiosos de Manila com os portugueses de Macau.

Nesta carta, Alfaro afirma ainda que a entrada dos franciscanos na China havia sido ordenada pelo Papa e pelo Geral da Ordem, o que levou Lorenzo Perez a considerar que também Filipe II apoiava os intentos destes religiosos⁵³⁴. No entanto, toda a documentação conhecida, assim como a atitude dos governadores das Filipinas, indiciam que o monarca não havia dado nenhuma ordem aos filhos de São Francisco para estes avançarem para o Celeste Império⁵³⁵.

Numa carta enviada ao rei a 30 de Maio de 1580, o governador dá-nos mais pormenores da viagem dos frades à China, nomeadamente sobre o conflito com os Portugueses⁵³⁶, e sobre o facto de os religiosos terem desrespeitado as suas ordens. Na mesma missiva, porém, o oficial espanhol mostra-nos o sentimento das gentes de Manila relativamente à presença lusa no Mar da China, ao afirmar que "V.Magestad debería dar horden que los portugueses no estuieren alli [Macau], porque ni aquello cae en su demarcación, ni esta en el empeño"⁵³⁷.

⁵³² Este fracasso não demoveu os religiosos de São Francisco do propósito de avançarem para terra firme asiática. Numa carta escrita em Junho de 1582, o padre fr. Pablo de Jesús manifestava ao rei o seu desagrado pela oposição do governador, que o impedira de partir para a China no passado mês de Fevereiro, tendo ordenado a intercepção do navio que o transportava a si e aos seus companheiros. Cf. AIA, III, pp. 388-391.

⁵³³ AIA, II, p. 229.

⁵³⁴ Cf. AIA, II, p. 230.

⁵³⁵ A carta que o governador das Filipinas enviou para Filipe II a 25 de Fevereiro de 1580, mostra claramente que o rei não autorizara a passagem dos frades para os territórios sob a jurisdição do Padroado Português, pois aquele afirma: : "Luego que aqui llegaron pretendieron pasar a China, y yo les entreteue diciendo esperaba mandado de V.Magestad" (AIA, II, p. 240); perante esta atitude do governador, os religiosos haviam pedido autorização para ir a Yloca e daí tinham partido para a China. Pela carta nota-se que o governador não tinha instruções relativamente ao Império do Meio, pelo que se pode deduzir que Filipe II não o enquadrara na sua estratégia enquanto Portugal permaneceu independente.

⁵³⁶ "Dizen les hizieron todo el mal que pudieron, y que procuraron comprarlos por dinero, y creyeron y dijeron a los chinos que eran espías más para yr a hurtar aquella tierra, y ellos creyeron queriamos yr con alguna armada a echarlos de allí a vengar la jornada que los portugueses hizieron a Çubu en vida del governador Legaspi". AIA, II, p. 243 .

⁵³⁷ AIA, II, p. 244.

Apesar de não conseguirem fixar-se no interior da China, os frades espanhóis conseguiram ultrapassar as desconfianças dos Portugueses⁵³⁸, e abriram uma casa em Macau, onde foram particularmente apoiados por um clérigo secular, André Coutinho⁵³⁹.

Aparentemente, os Franciscanos procuraram então colocar Filipe II perante um facto consumado; apesar do fracasso da jornada de Pedro Alfaro e seus companheiros, a 15 de Dezembro de 1580, os membros da segunda missão franciscana às Filipinas escreveram da América ao monarca e informaram-no que quatro frades haviam tido ocasião "milagrosa" para entrar na China, mas não sabiam ainda mais nada⁵⁴⁰. Depois, porém, a 20 de Julho de 1581, fr. Miguel de Talavera dava conta ao monarca do fracasso da aventura do padre Alfaro, e defendia que a melhor maneira de os religiosos entrarem no Celeste Império seria através de uma embaixada d'el-rei⁵⁴¹. A 29 de Junho de 1583, Gonzalo de Ronquillo, o governador das Filipinas, dava conta ao monarca de mais uma partida clandestina de frades, desta vez com destino a Macau, o que mostra que as autoridades de Manila não aprovaram a fundação daquela residência⁵⁴².

- A nova conjuntura ibérica

Entretanto, Filipe II estava a preparar uma embaixada para a China, que confiou, em de Junho de 1580, ao frade agostinho, Juan Gonzalez de Mendoza⁵⁴³. No entanto,

⁵³⁸ Numa carta escrita em Macau, a 20 de Novembro de 1579, e enviada para o padre Agostinho de Tordesilhas, Alfaro afirma: "son tres o quatro veces mas los portugueses en Macau que los españoles de Luzon [...] todo el recelo era por creer se que venia alguna armada de castellanos sobre ellos y que no beniamos sino como espías a tratellos mal o quitarles su trato." LE, I, p. 306.

⁵³⁹ Cf. LE, I, pp. 304-305. Segundo Manuel Teixeira, o padre Manuel Coutinho era natural do Porto e depois de mais de três décadas de estadia em Macau, regressou a Portugal, tendo falecido na Vidigueira, a 17 de Fevereiro de 1597. Cf. Manuel Teixeira, "Os Franciscanos em Macau", in *España en Extremo Oriente*, Madrid, 1979, p. 310.

⁵⁴⁰ Cf. AIA, III, p. 85. Esta informação começou por ser confirmada por outros membros da Ordem, nomeadamente fr. Francisco Seles e fr. António de São Gregório, que a 28 de Dezembro de 1580, informavam o rei da fundação de uma casa na China (cf. AIA, III, pp. 88-89). É possível que algumas destas afirmações se baseiem no facto de terem fundado uma casa em Macau, embora esta não tivesse a mesma importância, que teria tido a penetração no Celeste Império, pois os próprios Franciscanos assumiram depois o fracasso da jornada de Pedro Alfaro.

⁵⁴¹ Cf. AIA, III, pp. 92-93

⁵⁴² Cf. LE, I, p. 306. A 18 de Junho, o bispo de Manila manifestara semelhante oposição. Cf. LE, I, p. 306.

⁵⁴³ A 11 de Junho de 1580, Filipe II assinou uma carta para o imperador da China em que lhe recomendava os religiosos de Santo Agostinho que seguiam na embaixada. Cf. LE, I, p. 304.

a embaixada não passou do continente americano, depois de saber o fracasso em que redundara a tentativa de penetração no território chinês dos franciscanos chefiados por fr. Pedro Alfaro⁵⁴⁴. Curiosamente, apesar de nunca ter visitado o Celeste Império, Juan Gonzalez de Mendoza publicaria, pouco depois, uma *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de China*, que seria um verdadeiro *best-seller* do final do século XVI⁵⁴⁵.

Notamos nesta decisão do rei espanhol uma alteração à sua política anterior, que se explica certamente pela sua eminente assunção da Coroa portuguesa. A China passava a estar sob a sua influência directa e, a 5 de Junho de 1581, Filipe II despachou nova carta para o *Filho do Céu*, em que lhe recomendava agora clérigos de São Francisco⁵⁴⁶. Num caso e noutro, tratavam-se de religiosos espanhóis, que se dispunham a atingir o Celeste Império pela via do Pacífico. Quer isto dizer que agora o rei já via também as Filipinas como um trampolim para toda a Ásia Oriental, como se deduz também da carta de 27 de Outubro de 1583, em que recomendava ao

⁵⁴⁴ A desistência de Mendoza em prosseguir a sua missão já era anunciada pelo franciscano fr. Miguel de Talavera na carta que este escreveu ao Conselho de Índias de Castela, a 20 de Julho de 1581 (Cf. AIA, III, pp. 92-93). Um ano mais tarde, este religioso dá mais detalhes em correspondência de 22 de Outubro de 1582, confirmando que Mendoza desistira em função das informações que chegaram ao México sobre o fracasso dos Franciscanos. Cf. AIA, III, pp. 95-98.

⁵⁴⁵ *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China, sabidas assi por los libros de los mesmos chinas, como por relacion de religiosos y otras personas que an estado en el dicho reyno. Hecha y ordenada por el muy R.P. Maestro fr. Ioan Gonzalez de Mendoza de la Orden de S. Agustin, y penitenciario apostolico a quien la Magestad Catholica embio con su real carta y otras cosas para el rey de aquel reyno el año 1580. Al illvstrissimo S. Fernando de Vega y Fonseca del Consejo de Su Magestad y su presidente en el Real de las Indias. Con vn itinerario del nuevo mundo. Con privilegio y licencia de su sanctidad. En Roma, a costa de Bartholome Grassi, 1585 en la stampa de Vincentio Accolti.* Entre 1585 e 1600, esta obra conheceu pelo menos 37 edições, entre publicações integrais ou parciais, espalhadas por 17 cidades europeias, com versões em castelhano, francês, latim, italiano, inglês, alemão e holandês. Citamos todas estas edições no nosso trabalho "O Japão e os Japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista", in *O Cristianismo no Japão no século XVI. Ensaios de história luso-nipónica* (no prelo).

⁵⁴⁶ Cf. LE, I, p. 306.

agostinho fr. Francisco Manrique⁵⁴⁷, que se informasse das terras vizinhas de Manila que poderiam ser evangelizadas⁵⁴⁸.

Tanto quanto se pode entender, Filipe II estimulou estas iniciativas relativamente a territórios onde ainda não se haviam estabelecido missionários, pois nunca sancionou avanços em direcção ao Japão, e parece que também deixou de estimular avanços para a China depois da abertura da missão jesuítica no seu interior, no final de 1582.

* * *

A política levada a cabo pelo monarca imediatamente após a sua aclamação como rei de Portugal, correspondia em parte ao que os seus súbditos espanhóis esperavam. Como mostrámos no estudo que já realizámos sobre esta temática, mesmo os jesuítas do México, chegaram a admitir que a nova situação política levaria a que todos os territórios a Leste de Malaca passariam a ser administrados por Manila⁵⁴⁹.

Entretanto, em 1581, Alonso Sanchez⁵⁵⁰, um dos fundadores da missão jesuítica nas Filipinas⁵⁵¹, fora enviado a Macau por D. Gonzalo Ronquillo, a fim de comunicar a

⁵⁴⁷ Fr. Francisco Manrique trabalhava no convento dos Agostinhos de Valladolid, quando partiu para a América, e em 1575 chegou às Filipinas. Trabalhou em várias missões, nomeadamente em Ogtóng, Subao e Candaba, e em 1578 presidiu ao capítulo provincial. É uma das figuras mais importantes dos primeiros anos da Igreja Filipina, pois esteve presente sucessivamente em todas as reuniões importantes da sua Ordem, assim como no sínodo diocesano de 1582; nesse ano, assumiu o governo da província. No âmbito das suas funções visitou o convento de Macau e esteve por uns meses no Japão. Voltou mais tarde a Macau, tendo sido o representante da sua província nas negociações que levaram à saída dos frades de Manila daquela cidade portuguesa na China. Para a sua biografia encontramos elementos dispersos na crónica de Gaspar de San Agustin O.S.A., *Conquista de las Islas Filipinas (1565-1615)* (ed. de Manuel Merino O.S.A.), Madrid, 1975.

⁵⁴⁸ AIA II, pp. 248-250. Mais tarde, a 30 de Março de 1590, outro religioso de Santo Agostinho, fr. Mateus de Mendoza, também lembraria o rei que este, em Outubro de 1582, mandara "a mi orden no se contentase con solo el ministerio de las yslas, sino que procurase tambien predicación en las tierras comarcanas, en cumplimiento de lo qual entró la dicha mi orden en la China" (cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, pp. 801-826, p. 803).

⁵⁴⁹ Cf. o nosso estudo "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (org. Artur Teodoro de Matos e Roberto Carneiro), Lisboa, 1994, pp. 485-489. Baseamo-nos especialmente em documentação publicada no segundo volume dos *Monumenta Mexicana*.

⁵⁵⁰ Alonso Sanchez (1547-1593) era natural de Mondejar, na diocese de Toledo, e entrou para a Companhia de Jesus a 18 de Junho de 1565. Partiu para a América em 1579 e acompanhou Antonio Sendeño na fundação da missão jesuítica das Filipinas. Em, 1582, foi escolhido pelo governador para ir a Macau anunciar os acontecimentos decorridos em Portugal em 1580. Regressou depois a Manila, e partiu para a Europa a 28 de Junho de 1586. Faleceu em Alcalá a 27 de Maio de 1593. Cf. J.L. Porrás Camuñez, *Sinodo de Manila ...*, pp. 117-140.

⁵⁵¹ Para a instalação dos Jesuítas nas Filipinas, além do estudo de Lucio de Gutierrez citado acima, seguimos também o trabalho de José Arcilla, "The Jesuits in the Philippines: the first five years, 1581-1586", in *NZM*, vol. 38, 1982, pp. 202-210.

mudança dinástica verificada em Portugal; Sanchez procurara comunicar primeiro o caso ao padre Miguel Ruggieri⁵⁵² "de nación italiana [...] porque de los mismos padres portugueses que residen en Macau no se puede fiar cossa alguna que aunque son religiosos no son menos apasionados en este caso que los seglares"⁵⁵³. De facto, o aparecimento de Sanchez em Cantão e Macau gerou grandes desconfianças entre a comunidade portuguesa, e levou mesmo Alexandre Valignano a protestar vivamente, por cartas que dirigiu ao padre Geral, e a António Sendeño⁵⁵⁴, o superior da missão jesuítica em Manila⁵⁵⁵.

As cartas que Francisco Pasio e Ruggieri escreveram a Sanchez, a 7 de Fevereiro de 1583, mostram, contudo, que este não vinha apenas informar os habitantes de Macau da nova conjuntura política: desejava trabalhar no Celeste Império⁵⁵⁶ e procurara estabelecer um novo canal de relações diplomáticas com autoridades chinesas⁵⁵⁷. Alonso Sanchez não desistiu de imediato do seu interesse pela China⁵⁵⁸, mas em 1588 já defendia os pontos de vista da Companhia, que, desde

⁵⁵² Miguel Ruggieri (1543-1607), era natural de Spinazzola, e entrou para a Companhia em Roma, a 28 de Outubro de 1572. Foi ordenado sacerdote em Lisboa, a 12 de Março de 1578, e partiu para o Oriente a bordo da *São Luís*, a 24 de Março do mesmo ano; passados 16 meses chegava a Macau. Trabalhou no interior do Celeste Império entre 1582 e 1587, e depois regressou à Europa para preparar uma embaixada do Papa à China, mas não regressou ao Extremo Oriente, vindo a falecer em Salerno, a 11 de Maio de 1607. Cf. RJC, p. 235.

⁵⁵³ Carta do governador das Filipinas para o rei. Manila, 8 de Abril de 1584. LE, I, pp. 313-314.

⁵⁵⁴ António Sedeño (1535-1593) entrou para a Companhia em 1559, e foi ordenado sacerdote sete anos mais tarde. Depois começou por fazer parte do primeiro grupo de jesuítas que foram evangelizar a Florida e daí foi chamado para integrar o grupo fundador da missão mexicana. Talvez por essa experiência, em 1579 voltaram a confiar-lhe um trabalho pioneiro, pelo que dois anos depois foi o fundador da missão jesuítica nas Filipinas. Daí, como referimos, tentou avançar ainda mais para Ocidente, mas obedeceu às ordens que o retiveram nas ilhas dominadas por Manila. Dedicou-se depois a organização do trabalho da Companhia naquele arquipélago e desempenhou um papel importante na luta dos Jesuítas pelo monopólio da evangelização do Japão. Cf. José Arcilla, *op. cit.*, p. 202.

⁵⁵⁵ Cf. o nosso artigo "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente ...", pp. 487-488.

⁵⁵⁶ Cf. carta de Miguel Ruggieri para Alonso Sanchez. RAH, *Cortes* 9/2667, fl. 366-366v.

⁵⁵⁷ Na sua carta para Sanchez, Pasio afirma-lhe: "Y lo del presente, si el señor gobernador de Luzon quisiere que pase seria mejor por Cantón y por esta ciudad de Jauquin; mas esta gente es muy rica y soberuia, y la gente de Castilla muy mal acreditada con ellos y creo que no se recibirán, y que ya abra VR oydo en Macau del presente que embio el rey Don Sebastian y quan grande y rico hera y con estar mejor con los portugueses, que agora estan con los castellanos no lo quisieron rescebir". RAH, *Cortes* 9/2667, fl. 367. A 8 de Abril de 1584, D. Gonzalo Ronquillo confirmava esta notícia, ao informar o rei de que procurara contactar as autoridades chinesas através de Ruggieri. Cf. LE, I, p. 306. sobre esta matéria vide Benjamin Videira Pires S.J., *op. cit.*, p. 8.

⁵⁵⁸ Numa carta que escreveu ao Geral, a 30 de Novembro de 1585, o padre António de Mendoza, provincial do México (1584-1590), queixava-se que Sanchez defendia publicamente que a cristianização da China não seria possível "si no va el Evangelio en una mano, y la espada en la otra". Cf. MM, II, pp. 718-719.

1585, passaram a confundir-se com os da defesa do monopólio português, comercial e religioso, sobre o Extremo Oriente⁵⁵⁹.

Entretanto, as autoridades civis e eclesiásticas de Macau também procuraram opor-se, desde logo, às ambições hegemónicas dos Espanhóis. A 4 de Julho de 1582, D.Leonardo de Sá⁵⁶⁰, o bispo de Macau (1578-1597), numa carta para o prelado de Manila, referia-lhe que os Chineses haviam ficado muito alvoroçados com o aparecimento do padre Alonso Sanchez, e informava-o que mostrara a Sanchez a bula de erecção da diocese macaense⁵⁶¹. Pouco depois, a 15 de Julho, D. João de Almeida⁵⁶², então capitão de Macau, escrevia ao governador das Filipinas e realçava o perigo que a cidade correria se os Espanhóis avançassem para a China⁵⁶³. Passados alguns meses, a 9 de Fevereiro de 1583, Aires Gonçalves de Miranda⁵⁶⁴ informava Ronquillo que não era conveniente os Castelhanos demandarem anualmente o Celeste Império, porque estavam mal informados sobre os Chineses. No seu entender, estes poderiam suspeitar que Portugal e Espanha "se confederavam contra eles" o que os levaria a bloquear Macau, facto que teria duas consequências graves: perder-se-ia a cristandade do Japão e danar-se-ia a Índia "que daqui se sustenta"; por tudo isto, não se podia sequer fazer celebrações exteriores da mudança dinástica⁵⁶⁵. No dia seguinte, D.Leonardo de Sá reforçaria estas ideias numa carta para o governador em que lhe afirmava que não deviam vir daquele arquipélago nenhum espanhol "nem secular nem clérigo" a fim de evitar que os Chineses

⁵⁵⁹ A 27 de Julho de 1587, em Madrid, Sanchez, numa carta para o dominicano Juan Volante, manifestava-se agora contrário ao envio de uma grande missão de dominicanos para a China. Cf. LE, I, pp. 392-407.

⁵⁶⁰ D.Leonardo de Sá (?-1597), natural do Cartaxo, era clérigo da Ordem de Cristo; foi nomeado bispo de Macau a 22 de Outubro de 1578 e partiu para o Oriente na armada de 1579. Esteve em Macau entre 1582 e 1585, e depois foi a Goa para assistir ao Concílio Provincial. No regresso a Macau, foi aprisionado pelos achéns e só foi libertado em 1594. Faleceu em Macau, a 15 de Setembro de 1597.

⁵⁶¹ Cf. LE, I, pp. 292-293. Por a mesma altura, D.Melchior Carneiro, o bispo jesuíta que também se encontrava no porto chinês, escreveu uma carta muito mais cordial ao bispo das Filipinas. Cf. AGI, *Patronato*, Legajo 24, ramo 62.

⁵⁶² D.João de Almeida foi o capitão-mor da viagem do Japão de 1572, tendo-a realizado pelo pai, D.António de Almeida, que recebera a respectiva mercê, a 26 de Fevereiro de 1568. D.João estebeleceu-se depois em Macau e Linschoten refere a sua casa como um marco importante para os pilotos, quando entravam no porto da cidade. Quando Sanchez trouxe as notícias da aclamação de Filipe II como rei de Portugal, D. João era o capitão-mor da cidade. Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, p. 37; idem, *Fidalgos no Extremo Oriente*, Macau, 1990, pp. 52-53.

⁵⁶³ Cf. LE, I, pp. 294-296.

⁵⁶⁴ Aires Gonçalves de Miranda era um *casado* que vivia em Taná, na região de Baçaim. Veterano das campanhas militares no Índico, foi o capitão-mor da viagem entre Macau e Nagasaki no ano de 1583 e regressou ao porto japonês no ano seguinte. Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, pp. 45-46.

⁵⁶⁵ Cf. AGI, *Patronato*, Legajo 25, ramo 7.

fechassem o porto de Macau⁵⁶⁶. Até um religioso espanhol, o jesuíta Pedro Gomes, corroborava estas afirmações: em carta para Ronquillo, de 30 de Janeiro desse ano, pedia-lhe que não viessem comerciantes das Filipinas para Macau, porque os Chineses eram muito "medrosos de los españoles"⁵⁶⁷.

Parece-nos, assim, que Manila procurava avaliar as possibilidades de interferir nesta área, começando por tomar conhecimento das posições dos Portugueses e dos Chineses e por saber com exactidão quais eram os direitos do bispo de Macau. As gentes de Macau, por sua vez, reagiam e tentavam afastar os rivais, sob o pretexto de que prejudicariam todo o sistema comercial e a organização eclesiástica que haviam sido montados sob a égide do Estado Português da Índia⁵⁶⁸.

Apesar destes esforços, os frades de Manila ainda avançaram para Macau, por meados da década de 1580-90. Os Dominicanos, assim que chegaram a Manila, em 1585, logo procuraram alargar a sua actividade ao continente:

"Y por Macán fueron para China el padre fr. Antonio de Arcediano, el padre fr. Alonso Delgado y el padre fr. Bartolomé López, como miembros de una misma provincia en el gran reino de China, que era lo que principalmente les había sacado de España, aunque venían también para Filipinas y las mas conversiones adyacentes"⁵⁶⁹.

Parece-nos particularmente importante notar que os religiosos, que fundaram as missões destas quatro ordens nas Filipinas, tiveram todos a mesma atitude inicial de utilizarem o arquipélago essencialmente como um trampolim para chegar à China e às demais civilizações asiáticas. Todos fracassaram, contudo, devido à firmeza das autoridades civis e eclesiásticas portuguesas, que, nesta matéria, tiveram o apoio decisivo de Filipe II. Tudo seria mais complexo, passado um decénio, quando os frades de Manila centraram os seus interesses no país do Sol Nascente.

* * *

⁵⁶⁶ Cf. LE, I, p. 294.

⁵⁶⁷ Cf. AGI, *Patronato*, Legajo 25, ramo 13.

⁵⁶⁸ A 22 de Junho de 1584, o próprio Alonso Sanchez, informara o rei de que os Portugueses se opunham às iniciativas castelhanas de aproximação à China. Cf. AGI, *Patronato*, Legajo 25, ramo 20.

⁵⁶⁹ HPSR, I, p. 39.

Não foram, todavia, apenas os Espanhóis que viram na união dinástica uma oportunidade para alargar a sua zona de influência na Ásia Oriental. Com efeito, também D. João Ribeiro Gaio⁵⁷⁰, bispo de Malaca (1578-1601), pensou na unificação de todas as possessões e missões da Ásia Oriental. No seu entender, porém, a localização ideal do respectivo centro coordenador não era em Manila, mas em Malaca. Na sua carta de 4 de Fevereiro de 1583 para o rei, o prelado sugeria que a custódia franciscana da Índia fosse reunida à de Manila e que fosse controlada pela rota do Cabo. Defendia ainda que se criasse um novo vice-reinado com sede em Malaca, que abarcasse toda a Ásia Oriental, incluindo as Filipinas, e que poderia ter relações directas com a Península Ibérica, pela criação de uma carreira sem escalas entre Lisboa e Malaca. O prelado aproveitava a ocasião para criticar uma vez mais a amputação de que a sua diocese fora vítima com a criação da de Macau⁵⁷¹ e sugeria que o bispo de Macau fosse transferido para Cochim, bispado que estava sem prelado, e que o macaense fosse reintegrado no de Malaca⁵⁷².

Nenhuma das propostas de alteração das fronteiras pré-existentes entre os dois impérios ibéricos foram aceites pelo monarca, mas no primeiro quinquénio do seu governo da Coroa portuguesa, o juramento que fizera em Tomar de respeitar a integridade dos domínios do império lusitano não foi totalmente respeitado: cresceram as trocas comerciais entre Macau e Manila e, como vimos, os religiosos das Filipinas tentaram abrir várias missões em territórios da jurisdição do Padroado Português do Oriente, tendo fundado, inclusivé, conventos em Macau⁵⁷³, subordinados a Manila. Perante esta situação as instituições portuguesas reagiram.

⁵⁷⁰ D. João Ribeiro Gaio (?-1601), graduado em Direito Canónico pela Universidade de Coimbra, foi nomeado bispo de Malaca a 29 de Janeiro de 1578, mas só chegou à sede da sua diocese em 1582. Foi uma figura carismática, que exerceu uma grande influência na história de Malaca no final do século XVI. Chegou a governar interinamente a cidade entre Maio de 1587 e Fevereiro de 1588. Voltou a Goa, em 1597, quando já pedia a resignação do cargo havia um decénio; provavelmente faleceu nesta cidade. Segundo Paulo Pinto, "os próprios capitães temiam e evitavam entrar em conflito [com o bispo]." Cf. Fortunato de Almeida, *op. cit.*, vol. 2, p. 706; Paulo Jorge Sousa Pinto, *Portugueses e Malaios. Malaca e os sultanatos de Johor e Achém. 1579-1619*, Lisboa, 1997, pp. 199-203.

⁵⁷¹ D. João Ribeiro Gaio manifestara a sua discordância relativamente à erecção da diocese macaense em cartas escritas a 7 de Janeiro de 1582, e enviadas para o Geral da Companhia e para o padre Manuel Rodrigues. Cf. DI, XII, pp. 561-564.

⁵⁷² Pub. in Cf. Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente de 1584 a 1590", in *Stvdia*, Lisboa, nº 9, 1962, pp. 29-142, pp. 127-129. D. João Ribeiro Gaio formularia novo pedido em carta para o rei de 4 de Dezembro de 1588. Cf. *Ibidem*, pp. 134-135.

⁵⁷³ O primeiro convento franciscano na cidade foi a Casa de Nossa Senhora dos Anjos, cuja construção foi iniciada a 23 de Novembro de 1579 (cf. Manuel Teixeira, "Os Franciscanos em Macau" ..., pp. 310-311); a primeira casa dos Agostinhos foi o convento de Nossa Senhora da Graça, fundado em 1587

- A reacção dos Portugueses

A realeza de Filipe II não foi bem aceite pela maioria dos Portugueses. A 15 de Novembro de 1593, Valignano sintetizava assim o problema:

"Ha V.P. de entender (como ya en parte sabrá) que entre portugueses y castellanos uvo siempre mucha emulacion y discencion por ser naciones confines y que tuvieron muchas guerras entre sí; y aunque agora están todos debaxo de hun mismo rey, todavía no sólo no cessó esta desunion, mas antes se acrescentó mucho, porque los portugueses con estar debaxo de la corona de Castilla y quedar sin rey proprio y natural, naturalmente quedaron mui sentidos, y hasta nuestro Señor lo remediar no podrá ser otra cosa."⁵⁷⁴

No seio da Companhia de Jesus a nova conjuntura criou problemas aos religiosos de nacionalidade espanhola que trabalhavam na província da Índia; sintomaticamente, quando o visitador começou a sugerir que a vice-província do Japão poderia ser elevada a província autónoma da Índia, diversos religiosos portugueses reagiram violentamente. Estes receavam que tal medida levasse a nova província a ser atraída à esfera de influência de Manila, um argumento, obviamente irrelevante do ponto de vista da eficácia da missão. Temiam também que o sistema comercial português no Mar da China fosse igualmente afectado, o que perturbaria a economia do Estado da Índia⁵⁷⁵.

Embora defendesse a autonomização do Japão, Valignano não desejava seguramente que a missão nipónica caísse sob a influência da província da Nova Espanha ou da vice-província das Filipinas. O visitador opunha-se mesmo a que os missionários escalados para o Japão fizessem a viagem pela via do Pacífico, ainda que esta fosse mais rápida⁵⁷⁶.

(cf. CIF, p. 620); a sede inicial dos Dominicanos foi o convento da Virgem do Santo Rosário instituído a 10 de Junho de 1588, em edifícios pré-existentes (cf. HPSR, I, p. 52, nota 8).

⁵⁷⁴ Carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. DI, XVI, pp. 259-260.

⁵⁷⁵ Analisámos detalhadamente este problema no nosso artigo "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente ...", pp. 489-496.

⁵⁷⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Goa, 19 de Novembro de 1595. DI, XVII, pp. 204-205. Pouco depois, nas instruções que entregou a Nicolau Pimenta, novo visitador da Índia,

Também os franciscanos de Portugal se opuseram então aos avanços que os seus confrades espanhóis estavam a realizar no Extremo Oriente. Depois da Congregação Geral da Ordem, reunida em Toledo em 1583, ter aprovado a criação da Província da Índia, mas o rei a ter vetado⁵⁷⁷, celebrou-se o capítulo da província de Portugal no ano seguinte, sob a presidência do Geral da Ordem, frei Francisco Gonzaga (1579-1587). Esta reunião nomeou novo custódio da Índia o padre frei Gaspar de Lisboa (1584-1591), e decidiu, a 13 de Março, a criação de uma nova custódia, a de São Francisco de Malaca, para onde foram enviados de imediato 20 religiosos, que deviam substituir os que aí se haviam entretanto instalado, vindos de Manila⁵⁷⁸. A nova custódia abarcava uma vasta região desde o Bengala até à Conchichina, mas não tinha para si o Extremo Oriente⁵⁷⁹.

Nota-se, assim, que esta era uma zona que levantava dúvidas entre os Franciscanos, e que não era atribuída a nenhuma custódia, pois a de São Gregório de Manila, também não tinha direitos sobre a China, embora o seu superior tivesse enviado religiosos para o Celeste Império e para Macau⁵⁸⁰; havia como que um vazio que num primeiro momento terá sido colmatado pelo próprio Papa, no final de 1584, quando autorizou frei Martim Inácio de Loyola⁵⁸¹ a evangelizar a China⁵⁸².

Acquaviva ordenava que os padres nas Molucas não pedissem socorro ao governador das Filipinas, pois poderiam ofender os oficiais portugueses. Cf. DI, XVII, p. 250.

⁵⁷⁷ Cf. Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 30. O veto do rei inseriu-se num processo demorado, pois só a 4 de Dezembro de 1589 é que o governador da Índia assinalou ao monarca que recebera a ordem para que a província não fosse criada. Cf. *Ibidem*, p. 31.

⁵⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 32.

⁵⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 58.

⁵⁸⁰ Para lá da implantação religiosa em Macau e Malaca, os franciscanos das Filipinas tentaram ainda abrir uma missão na Cochinchina, em 1583, mas o grupo de missionários naufragou por duas vezes (cf. Manuel Teixeira, "Os Franciscanos em Macau" ..., p. 327).

⁵⁸¹ Martim Inácio de Loyola era sobrinho do fundador da Companhia de Jesus, mas entrou para a Ordem de São Francisco. Partiu para as Filipinas em 1581 e quando aí chegou, seguiu logo para Macau. Em 1583 regressou à Europa, tendo utilizado as vias do Império Português. Nos poucos meses que esteve na Península, procurou ganhar a chefia de uma nova custódia franciscana que abarcaria a Indochina, a China e o Japão. Retornou à Índia, pela rota do Cabo, em 1585 e, em 1586, estava em Macau, onde assumiu a chefia da missão franciscana aí existente. Depois, foi forçado a abandonar a cidade, e passou a Manila para regressar a Espanha, onde faleceu. Cf. Angel Uribe, O.F.M., "El índice de la Relacion de la Propagacion de la Fe en las Islas Filipinas, del padre Francisco de Montilla", in *España en Extremo Oriente* ..., pp. 122-123; Manuel Teixeira, "Os Franciscanos em Macau" ..., pp. 324-327.

⁵⁸² A 8 de Dezembro de 1584, Gregório XIII concedeu a fr. Martim Inácio de Loyola o breve *Exposuisti nobis*, em que o autorizava a evangelizar a China com doze companheiros que podia escolher onde quisesse. Cf. Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 59.

No final de 1585, frei Gaspar de Lisboa custódio de São Tomé e comissário geral⁵⁸³, criticou vivamente a interferência dos seus confrades de Manila na área do Padroado Português do Oriente. A 14 de Dezembro de 1585 escreveu de Goa para o Padre Geral da Ordem queixando-se de os frades castelhanos terem resistido à ordem para abandonarem o convento de Malaca⁵⁸⁴.

Depois, a 22 de Dezembro de 1585 escreveu uma carta extensa⁵⁸⁵ que é muito interessante, até pelas comparações que se podem estabelecer com as notícias que circulavam entre os Jesuítas de Goa acerca dos seus irmãos da Espanha⁵⁸⁶. O comissário começava por referir que chegara o castelhano Martim Inácio de Loyola com um breve de Gregório XIII para evangelizar a China⁵⁸⁷; o vice-rei, D. Duarte de Meneses e os franciscanos de Goa haviam estranhado que Loyola pudesse ir à Cochinchina, que no ano anterior havia sido atribuída à custódia de Malaca, pelo que o vice-rei o impedira de partir para lá⁵⁸⁸. Queixava-se depois que o Geral não se

⁵⁸³ Cargo equivalente ao de visitador entre os Jesuítas.

⁵⁸⁴ Cf. AIA, III, p. 396. Lorenzo Perez entende que Gaspar de Lisboa está errado, pois os frades teriam apenas resistido a entregar o convento de Macau, por não terem recebido ordem do Geral nesse sentido; deparamos nesse comentário com um exemplo da paixão nacionalista a que Cooper se refere no texto que citámos no início deste capítulo. De facto, ou João de Lisboa mentiu, ou Lorenzo Perez tentou branquear a História - há pelo menos uma paixão nacionalista, coeva ou contemporânea, neste episódio. Félix Lopes criticou mais tarde as posições do seu confrade, afirmando que "Lourenço Peres [...] na preocupação de mostrar que os Descalços das Filipinas sempre em Malaca e Macau se mantiveram na legalidade diz que estas «revoltas» sucederam em Macau na entrega do convento aos Capuchos portugueses, que foi em Agosto de 1585. Não tem razão, porque as «revoltas» que houve então em Macau, não podiam ser conhecidas por frei Gaspar de Lisboa quando mandou cartas via Filipinas na monção de Abril de 1585, nem ainda à data desta carta as podia conhecer. E porque assim errou, desacertou bastante no que escreveu sobre o Extremo Oriente Português nos anos de 1584 e 1585". Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 71, nota 4.

⁵⁸⁵ Cf. AIA, III, pp. 396-408.

⁵⁸⁶ Conforme notámos no nosso estudo sobre a rivalidade luso-espanhola, vários jesuítas da Índia, nomeadamente o provincial, o padre Francisco Cabral (1592-1597), faziam comentários pouco abonatórios sobre o estilo de vida dos seus irmãos que viviam em Espanha. Cf. "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente ...", p. 496.

⁵⁸⁷ Tratava-se do breve *Exposuisti nobis* de 8 e Dezembro de 1584. Lorenzo Perez comenta que isto significava que a China e Macau estariam assim sob a alçada de Manila, mas está seguramente errado, pois Martim Inácio de Loyola estava isento tanto do custódio da Índia como do das Filipinas. Por isso mesmo, quando chegou a Macau, em 1586, retirou a chefia do convento aos frades da custódia de São Gregório que aí estavam. Cf. Manuel Teixeira, "Os Franciscanos em Macaiu" ..., pp. 324-333.

⁵⁸⁸ Cf. AIA, III, p. 399. A autorização para que este frade espanhol fosse também à Cochinchina, não foi dada nem pelo Papa, nem pelas autoridades centrais da Ordem, nem pelo rei, mas apenas pelo cardeal Alberto, que governava Portugal, em nome de Filipe II (cf. Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 59). Vemos neste caso uma autoridade espanhola a alargar os poderes do frade, e de seguida uma autoridade portuguesa, o vice-rei da Índia, a revogar essa mesma autorização. João de Lisboa, afirma também nesta carta que o vice-rei ficou "muito enfadado" e desagradado pelo modo como o assunto fora tratado na Europa sem lhe deixar espaço para o adaptar ao que "manda a experiência da terra". O vice-rei manifestaria o seu desagrado em cartas que enviou ao rei, nomeadamente em 23 de Novembro de 1587. Cf. Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 61, nota 71.

referira a Loyola nas cartas que lhe enviara. Além disso, Loyola não trazia credenciais de Francisco Gonzaga⁵⁸⁹, o que o levava a comentar:

"Mas virsse meter hum fradete na jurisdição da custodia de Malaqua, custodia de VPRma, com letras de cardeal *et* de Paulo Affonço *et* do P. Gusmão⁵⁹⁰ que quaa não he prelado nem ter que fazer com as Indias Orientaes, como nos nem eu tenho deuer com as occidentaes, *et* nem trazer de VPRma nem do Rmo P Geral Cismontano, que he nosso prelado tambem quaa carta nem patente, nem letra, he huma forte cousa esta *et* quaa muito mal recebida. *Et* parece isto escarneo *et* zombarja"⁵⁹¹.

Estas informações levaram Filipe II a proibir, em 1588, a actividade de Martim Inácio de Loyola na China⁵⁹². Entretanto, em 1585, o monarca passara a aplicar no Extremo Oriente o juramento que fizera em Tomar, pois em 1585 sancionou o exclusivo jesuítico no Japão, consagrado pelo breve *Ex pastoralis officio* de 28 de Janeiro de 1585, e proibiu o comércio entre Macau e Manila, facto que foi decisivo para que os frades castelhanos deixassem Macau⁵⁹³. A 29 de Abril de 1586, D.Duarte de Meneses despachou uma provisão em que fazia cumprir a determinação régia⁵⁹⁴. Já no ano anterior, o vice-rei ordenara a saída de Macau de todos os castelhanos, devido à proibição de comunicação entre Macau e Manila, pelo que os frades de Malaca haviam seguido para o porto chinês no intuito de substituírem os frades da custódia de São Gregório⁵⁹⁵.

Entretanto, em Macau, os frades espanhóis eram hostilizados pela população e pelas autoridades. A 6 de Julho de 1587, o agostinho Francisco Manrique e Martim

⁵⁸⁹ Tratava-o, por isso, como um "fradinho, sem patente, nem carta, nem recado nem fumo de mandado de V.P. Reverendíssima". AIA, II, p. 399.

⁵⁹⁰ Tratava-se do comissário das Índias Ocidentais, que, portanto, não tinha jurisdição sobre o Padroado Português do Oriente.

⁵⁹¹ Cf. AIA, III, p. 400. Fr. João de Lisboa afirmava ainda que os seus confrades de Malaca estavam indignados por não terem a China, pois "Malaca nada vale sem a China porque Malaca não he mais que a porta da China", pelo que Macau e a China deviam estar ligados a Malaca (cf. AIA, III, p. 402). Importa ressaltar, todavia, que se deparamos com uma unanimidade entre as autoridades lusitanas, isso não significa que não houvesse religiosos portugueses que apoiassem iniciativas como a de Martim Inácio de Loyola; é o caso de fr. Crisóstomo da Madre de Deus, que, a 29 de Novembro de 1587, se queixava ao Rei de não ter sido autorizado a acompanhar Loyola ao Extremo Oriente. Cf. Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", pp. 131-133.

⁵⁹² Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 6 de Fevereiro de 1589. APO, III, pp. 177-188.

⁵⁹³ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 21 de Janeiro de 1587. APO, III, p. 80.

⁵⁹⁴ Cf. BPE, Cod. CXVI/2-5, fl. 72; ARSI, *Jap-Sin*, 22, fl. 139-139v.

⁵⁹⁵ Cf. Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 58.

Inácio de Loyola, escreviam daí para o rei, queixando-se veementemente dos maus tratos sofridos, que não teriam acontecido "si estubieramos entre gente castellana que conocen a V.Magestad y la tienen por su rey y señor". Afirmavam ainda de que tinham breves "de mayor autoridad y que no los quieren veer ni entender, tudo por no nos tragar, sólo por ser castellanos, no teniendo mas raçon"⁵⁹⁶.

Nesta parte final, para lá de novas referências à reacção anti-castelhana, podemos-nos aperceber do início do «diálogo de surdos», do ponto de vista do direito canónico, que ia marcar toda a relação entre Jesuítas e Mendicantes. Entretanto, a 15 de Novembro de 1586, Sisto V promulgara a bula *Dum ad uberes*, que elevava a custódia de São Gregório das Filipinas a província com o direito de fundar casas na China e demais países asiáticos⁵⁹⁷, documento que estaria na base das controvérsias da década seguinte.

Em 1587 e 1588, persistiram conflitos em Macau com os frades espanhóis⁵⁹⁸, mas em 1589, o custódio de Malaca tomou posse do convento de Macau, o que foi possível devido à chegada a Macau, do ouvidor Rui Machado, que levava por missão fazer sair da cidade todos os castelhanos, "assi secullares como religiosos [...] de sorte que não fiquem mais em Machao que os antigos moradores portugueses"⁵⁹⁹.

Concluía-se, assim, ao nível eclesiástico, uma separação entre Portugueses e Espanhóis que estava de acordo com as ordens que Filipe II mandava para o Extremo Oriente desde 1585. O monarca informara então pela primeira vez "que não havia por meu serviço terem os Castelhanos comércio nenhum nas partes da China e Maluco, nem os Portugueses nas Filipinas", ordem que foi repetida em 1587⁶⁰⁰, 1590⁶⁰¹, 1591⁶⁰², 1593⁶⁰³, 1594⁶⁰⁴, 1595⁶⁰⁵, 1596⁶⁰⁶, 1597⁶⁰⁷ e 1598⁶⁰⁸. Os governantes em Goa, porém, não

⁵⁹⁶ Cf. AIA, III, pp. 408-412.

⁵⁹⁷ Cf. Lázaro Iriarte O.F.M. Cap., *História Franciscana*, Petrópolis, 1985, p. 396.

⁵⁹⁸ A 1 de Setembro de 1587, os dominicanos de Manila juntaram-se a agostinhos e franciscanos espanhóis em Macau, fundando aí uma residência que seria pouco depois transferida para religiosos da mesma ordem, mas do Padroado Português do Oriente.

⁵⁹⁹ Carta do governador da Índia para o rei. Goa, 12 de Dezembro de 1589. Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 62 Sobre a partida do ouvidor para Macau veja-se ainda a carta de frei Gaspar de Lisboa, de 23 de Dezembro de 1589. *Ibidem*, p. 110.

⁶⁰⁰ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 21 de Janeiro de 1587. APO, III, p. 80.

⁶⁰¹ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 3 de Abril de 1590. LE, I, p. 405.

⁶⁰² Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 12 de Janeiro de 1591. APO, III, pp. 276-277.

⁶⁰³ A 10 de Fevereiro de 1593, o rei assinou uma provisão em que ordenava que não fossem navios do Perú e Terra Firme à China e às ilhas Filipinas. Cf. AGI, *Patronato*, Legajo 25, ramo, 56.

tinham meios para aplicar as ordens régias, pelo que se queixavam repetidamente para a corte⁶⁰⁹.

Importa referir, todavia, que muitos dos Portugueses não eram propriamente contra a inexistência de contactos luso-espanhóis no Pacífico, mas apenas contra a participação de espanhóis no processo. Veja-se, por exemplo, a carta da câmara de Macau para o rei, escrita a 30 de Junho de 1588; nesta, os vereadores queixavam-se da presença na cidade de navios espanhóis oriundos da América, mas pediam, ao mesmo tempo, autorização para enviar embarcações ao Novo Mundo⁶¹⁰. Pouco depois, a 18 de Novembro do mesmo ano, Domingos Segurado, capitão-mor de Macau, pedia ao monarca a concessão de duas viagens da China ao México ou de três de Macau para Maluco⁶¹¹. Entretanto, o bispo de Malaca, defendia mesmo o comércio entre Macau e Manila⁶¹².

Outras vozes, como a de D.Diogo Lobo, capitão de Malaca (1588-1590) defendiam igualmente a proibição da presença espanhola na China, mas sustentavam ao mesmo tempo a vantagem de se enviar gente da América para as Molucas e

⁶⁰⁴ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 1 de Março de 1594. APO, III, pp. 423-424; Neste ano, a 9 de Março, o monarca emitiu um novo alvará de proibição do comércio entre Macau e Manila. Cf. APO, III, pp. 453-454.

⁶⁰⁵ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 18 de Fevereiro de 1595. APO, III, p. 482.

⁶⁰⁶ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 7 de Março de 1596. APO, III, p. 604.

⁶⁰⁷ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 5 de Fevereiro de 1597. APO, III, p. 670. Neste mesmo ano, o monarca proibiu o bispo de Malaca de regressar ao Reino pela via do Pacífico (cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 12 de Fevereiro de 1597. HAG, LM, 4, fl. 773v-774) e condenou igualmente o comércio de cravo entre Amboino e as Filipinas. Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 15 de Abril de 1597, APO, III, p. 707.

⁶⁰⁸ Cf. Alvará régio contra o comércio entre Manila e o Estado da Índia. APO, III, pp. 869-870.

⁶⁰⁹ A 15 de Abril de 1588, por exemplo, D.Duarte de Meneses referia ao rei o seu descontentamento pela presença de navios espanhóis em Macau e dava-lhe conta da carta que enviara ao governador das Filipinas (cf. AGS, SP, Códice 1551, nº 162, cit in BFUP, nº 15, p. 581); a 17 de Dezembro de 1588 era Duarte Borges de Miranda, o ouvidor de Malaca, que relatava ao monarca a persistência dos contactos entre os dois impérios pelo Pacífico (cf. AGS, SP, Códice 1551, nº 136, cit. in BFUP, nº 15, p. 571). Passado um ano repetiam-se as queixas: a 29 de Novembro a câmara de Goa escrevia ao rei (cf. AGS, SP, Códice 1551, nº 243, cit. in BFUP, nº 15, pp. 618-619) e, a 12 de Dezembro, D.Duarte de Meneses voltava a apontar os prejuízos causados pelos Espanhóis em Macau (cf. AGS, SP, Códice 1551, nº 218, cit. in BFUP, nº 15, pp. 605-606).

⁶¹⁰ Cf. cf. AGS, SP, Códice 1551, nº 160, cit. in BFUP, nº 15, p. 580. O comércio entre a Ásia e a América interessava tanto a Portugueses como a Espanhóis, desde que controlassem o processo e chamassem a si os lucros dessas viagens. No entanto, aos colonos das Filipinas não interessava o comércio directo entre a América e a China, mesmo que fosse controlado pelas gentes do México ou do Perú, pois Manila perderia o papel de intermediária entre aqueles mercados. Cf. Fernando Iwasaki Cauti, *Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI*, Madrid, 1992, pp. 128-129.

⁶¹¹ Cf. AGS, SP, Códice 1551, nº 155, cit. in BFUP, nº 15, p. 578.

⁶¹² Cf. carta de D.João Ribeiro Gaio para o rei. Malaca, 31 de Dezembro de 1588. AGS, SP, Códice 1551, nº 89, cit. in BFUP, nº 15, pp. 554-556.

Banda⁶¹³. Nos anos seguintes as autoridades de Malaca pressionaram a Coroa no sentido de serem autorizados os negócios entre esta cidade e as Filipinas, mas o rei manteve igualmente a proibição, que, no entanto, também foi desrespeitada sistematicamente⁶¹⁴. Como refere Manuel Lobato, nesta época "as ligações comerciais entre Malaca e as Filipinas eram intensas e efectuadas pelo capitão de Malaca sob pretextos vários"⁶¹⁵. A cidade malaia era, de facto, uma escápula importante para o comércio filipino, pois era o centro reexportador dos produtos do Índico Ocidental⁶¹⁶, pelo que os mercadores e mesmo os oficiais régios que operavam na região preferiam seguir a lógica dos mercados regionais, ainda que ao arpejo das estratégias imperiais gizadas na Europa. A comunicação entre os dois impérios ibéricos pela via do Pacífico era inevitável, mas gerava disputas pelo controlo do comércio, que se misturavam facilmente com a tradicional rivalidade que separa Portugueses e Castelhanos.

A 12 de Janeiro de 1599, Filipe III prosseguiu a política de seu pai, pois assinou, então, a provisão que ordenava a confiscação dos bens pertencentes à nau de D.Rodrigo de Córdova, que fôra do Perú a Macau⁶¹⁷.

O desrespeito pelas ordens régias ajuda a compreender os acontecimentos que começariam a desenrolar-se, em breve, no Japão. Por volta de 1589, os Espanhóis haviam mesmo tentado chegar a um entendimento com os mandarins do Fukien para que estes lhes cedessem uma ilha que pudessem povoar e que se tornasse num novo centro de comércio, o que traduz certamente uma primeira reacção ao impedimento de se instalarem em Macau. Os oficiais chineses não haviam acedido, contudo, ao pedido das gentes de Manila⁶¹⁸.

⁶¹³ Cf. carta de D.Diogo Lobo para o rei. Malaca, 2 de Dezembro de 1589. AGS, SP, Códice 1551, nº 178, cit. in BFUP, nº 15, p. 587.

⁶¹⁴ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 10 de Fevereiro de 1598. HAG, LM, 2B, nº 4.

⁶¹⁵ Manuel Leão Marques Lobato, *Política e comércio dos Portugueses no mundo malaio-indonésio (1575-1605)*, Lisboa, 1993 (dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa), p. 92. Sobre as ligações entre Malaca e Manila vide pp. 92-96.

⁶¹⁶ Cf. Paulo Jorge Sousa Pinto, *op. cit.*, p. 40.

⁶¹⁷ Cf. HAG, *Provisões dos vice-reis*, livro 1, fl. 24-24v. Filipe II procedera de igual modo num caso semelhante, pois a 1 de Março de 1594 ordenara o apresamento dos bens de uma outra nau que realizara idêntico trajecto. Cf. DI, XVI, p. 618. Sobre as tentativas de estabelecimento de ligações entre o Perú e o Extremo Oriente vide a obra de Fernando Iwasaki Cauti, *Extremo Oriente y Perú ...*

⁶¹⁸ Cf. Carta do bispo de Manila para o rei. Manila, 24 de Junho de 1590. LE, I, p. 405.

A posição aparentemente firme do monarca patenteada nas cartas que acabámos de citar, é, no entanto, contrariada por alguma documentação. A 9 de Agosto de 1589, Filipe II permitiu que o governador das Filipinas autorizasse viagens ao Japão e a Macau "no caso em que não haja graves inconvenientes"⁶¹⁹; esta autorização mostra, pelo menos, o jogo de bastidores complexo que se travava junto do rei entre os diferentes grupos. Não sabemos se as cartas que o monarca voltou a enviar a partir de 1590 e os alvarás publicados em 1594 e 1598 significam um recuo em relação a esta ordem de 1589, mas encontramos uma outra instrução contraditória no regimento dado ao governador D.Francisco Telo (1596-1602), em 25 de Maio de 1596; o rei afirmava que era comum a presença de mercadores portugueses e japoneses em Manila, e ordenava que estes, assim como chinas e outros, não pagassem direitos, principalmente quando trouxessem abastecimentos e munições⁶²⁰.

Fica, pois, a dúvida se Filipe II se opunha de facto ao comércio entre Macau e Manila, ou se as ordens que enviava pela via da Índia, constituíam sobretudo uma manobra política.

* * *

Entretanto, o Japão quedava fora desta controvérsia, pois aí não havia um vazio no que toca à missionação, e os mercadores espanhóis ainda não estavam em condições de concorrer com os Portugueses no mercado nipónico.

O monopólio jesuítico do Japão traduzia uma prática habitual da Igreja Portuguesa de dividir os territórios de missão pelas várias ordens religiosas, atribuindo cada região a uma única ordem em forma de exclusivo⁶²¹. Filipe II confirmara, inclusivé, em 1593, um outro monopólio, o da ilha de Ceilão para os Franciscanos⁶²².

Todavia, a consagração desta prática através de um documento pontifício era um caso único na época. Ao contrário do que sucedia nas restantes zonas, no caso

⁶¹⁹ Cf. Henri Bernard S.J., "Le début des relations ...", p. 116.

⁶²⁰ Cf. LE, I, p. 460.

⁶²¹ No caso do Japão, a política exclusivista só foi institucionalizada por Valignano, pois Gonçalo Álvares, o visitador anterior, em carta de 5 de Dezembro de 1569 para o Padre Geral, não se opunha à entrada de outros clérigos no país do Sol Nascente: "virem bispos e outros religiosos para Japão bom seria se fossem os que a terra há mester" (DI, VIII, p. 121). Valignano, por sua vez, já defendia o monopólio da Companhia para a China e o Japão em carta para o Geral de 10 de Novembro de 1576 (cf. DI, X, p. 684-691) e jamais alterou a sua posição.

⁶²² Cf. DI, XVI, pp. 920-921; APO, III, p. 385.

do Japão, os Jesuítas e as autoridades portuguesas em geral, sabiam que a manutenção desse regime de exclusividade não estava apenas nas suas mãos, pois nas vizinhanças do arquipélago do Sol Nascente estavam instalados grupos de religiosos mendicantes que já haviam demonstrado o seu menosprezo pelos direitos do Padroado Português do Oriente. Foi certamente por isso, que a Companhia procurou a confirmação papal do seu exclusivo sobre o Japão⁶²³.

É, provavelmente, por ignorar esta dinâmica característica da Igreja Portuguesa que Antonio Cabezas tece comentários ásperos e pouco razoáveis acerca do breve papal, que iria, segundo este autor, contra o "senso comum", além de que "tres enteras Compañias de Jesús no hubieran bastado para evangelizar a los veinte o veintecinco millones⁶²⁴ de japoneses"⁶²⁵. É evidente que a Companhia não tinha meios humanos para cristianizar sózinha o Império Nipónico, mas o breve não excluía a formação de clero secular; com efeito, após a sua primeira visita ao Japão (1579-1582), o sonho de Valignano era poder criar ali uma cristandade praticamente autosuficiente, que manteria os laços com a Igreja através de um punhado de jesuítas, que enquadrariam o clero nativo⁶²⁶.

- Os Franciscanos e a acção dos Jesuítas no Japão

O édito anti-cristão promulgado por Toyotomi Hideyoshi levava os Mendicantes a contestarem ainda mais o monopólio dos Jesuítas sobre aquele país, pois, na sua óptica, o édito não era contra o Cristianismo, mas apenas contra o método dos padres da Companhia que, havia muito, eles criticavam, devido ao método da acomodação e à participação no comércio.

⁶²³ Tanto quanto sabemos, os Franciscanos não procuraram idêntica aprovação papal para o monopólio que Filipe II lhes atribuíra para a evangelização da ilha de Ceilão, e quando um jesuíta, o padre António Schipiano, tentou eliminar o exclusivo, em 1594 (cf. DI, XVI, pp. 918-923), essa iniciativa foi facilmente neutralizada pelas autoridades eclesiásticas de Cochim e de Goa, facto que mais nos confirma que o problema do Extremo Oriente não é essencialmente de cariz eclesiástico, mas nacionalista.

⁶²⁴ Nesta afirmação o autor duplica o número dos habitantes do Japão no final do século XVI !

⁶²⁵ Antonio Cabezas, *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*, Valladolid, 1995, p. 223.

⁶²⁶ Cf. Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan*, St. Louis, 2 vols., 1980-1985, vol. 2, p. 287; e o nosso estudo "Em torno da criação do bispado do Japão", in *As relações entre a Índia portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Macau-Lisboa, 1993, p. 166. A publicar em versão revista na colectânea de ensaios *O Cristianismo no Japão no século XVI. Ensaíos de história luso-nipónica* (no prelo).

Em Macau, na carta de 9 de Outubro de 1589, frei António dos Reis, custódio de Malaca, pedia ao rei autorização para passar ao país do Sol Nascente, pois que a "entrada no reino da China a temos ca todos por impossivel humanamente fallando, salvo for com braço de Vossa Magestade"⁶²⁷. No que toca ao Japão, referia que os Jesuítas trabalhavam clandestinamente, movimentando-se disfarçados; informava ainda que o dáimio de Hirado desejava a vinda de religiosos de São Francisco para o seu território, e que se queria fazer cristão. Sabia-se também que os Japoneses estavam a enviar embaixadas a Manila, e concluía afirmando que "temos por certo que avemos de ser todos muy bem recebidos no reino de Jappão"⁶²⁸.

O religioso invocava cartas de cristãos japoneses e a experiência do seu confrade António Caiado, que já estivera por duas vezes no arquipélago nipónico⁶²⁹. A passagem dos frades por Hirado levava os Matsuura a tentar o estabelecimento de novos laços comerciais com os Europeus⁶³⁰. O dáimio enviara no ano seguinte uma embaixada às Filipinas⁶³¹, mas entretanto o rei já confirmara o monopólio jesuítico sobre o Japão⁶³², pelo que se gorara a possibilidade de os religiosos espanhóis estabelecerem aí uma primeira base, perante o inconformismo dos clérigos de Manila⁶³³.

⁶²⁷ Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 136.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 137.

⁶²⁹ Duas viagens mal sucedidas, uma entre Manila e Macau, em 1584, e outra no sentido inverso, em 1587, haviam levado a curtas estadias de religiosos das ordens mendicantes no Japão: em 1584 estiveram em Hirado os franciscanos António Caiado e Juan Pobre de Sanlúcar e os agostinhos Francisco Manrique e Pablo Rodriguez. Caiado voltara a passar pelo arquipélago nipónico em 1587, quando um navio espanhol escalara a costa de Higo, em Kyûshû. Cf. Antonio Cabezas, *El siglo ibérico del Japón ...*, pp. 223-224.

⁶³⁰ Cf. Henri Bernard S.J., "Le début des relations ...", p. 113. Devido à sua localização e a uma tradição muito anterior à época dos Portugueses, Hirado foi sempre a primeira alternativa a Nagasaki, como se vira mesmo com a nau do trato, em 1586; mais tarde, seria aí que Holandeses e Ingleses estabeleceriam as suas feitorias. Neste caso da passagem de alguns mendicantes por Hirado, registese que o dáimio actuou de modo muito semelhante ao que havia feito seu pai, na década de 1550-60, em que numa primeira fase atraíu os missionários e até chegou a manifestar disposição de se converter.

⁶³¹ Manila informou Filipe II da chegada da embaixada de Hirado, a 20 de Junho de 1585. Cf. AIA, II, p. 250, nota 1.

⁶³² O breve de Gregório XIII foi publicado em Manila, por António Sendeño, logo a 2 de Julho de 1586. Cf. Henri Bernard S.J., "Le début des relations ...", p. 114.

⁶³³ A 6 de Julho de 1587, fr. Manrique escrevia ao rei dando-lhe conta dos pedidos que recebera de japoneses para ir lá abrir uma missão: "Del Japón nos han pedido y piden cada dia, como ya Vuestra Magestad tiene carta de ello, y con todo esto estamos coartados, y por otra parte esperando que Vuestra Magestad manda lo que fuere servido se haga." Arnulf Hartmann O.S.A., "The augustinians in the land of the Rising Sun ...", p. 804.

Se no que toca à jurisdição das áreas de missão os franciscanos portugueses e espanhóis não se entendiam, já no que respeita à actividade dos Jesuítas, tinham a mesma opinião, como se depreende das palavras de frei Gaspar de Lisboa, na sua carta de 23 de Dezembro de 1589⁶³⁴:

"E em Japão onde tiverão ocasionado morrerem muitos martires polla Fe catholica, deram as costas a isso, que não foi menor escandalo pera o povo do que foi quererem se mostrar tão poderozos e ricos, que entrou em desconfiança diabolica o emperador do Japão (a quem os Padres receberão com grande fausto e sumptuozamente) e disse que Padres de tanto poder e riquezas virião pello tempo a engrossar de maneira que o lançarião do reino e tomarião seu Imperio. E foi tão poderosa esta infernal desconfiança, que os mandou embarcar logo e tirar de suas terras e lançar em terra muitos templos, e chegou os a estado de lhes dar palma de martirio, ao que elles refuzarão, fogindo como digo. A zoregada que não so a elles abrangeu, mas todos fomos nella quinhoeiros e participantes, pois catholicos, e expostos a por a cabeça ao talho por a confissão da Fee. Era seu prelado hum Padre Italiano que se chama Valignano, que nós noutra credito tinhamos e noutra opinião"⁶³⁵.

Este é um texto particularmente importante, pois mostra nitidamente a diferença de mentalidade e de concepção do trabalho missionário entre Jesuítas e Franciscanos. Enquanto os primeiros procuravam uma via pragmática, que os levara ao comércio da seda para seu sustento e agora à clandestinidade para continuarem a apoiar a cristandade, os segundos, quiçá mais místicos e idealistas, viam no martírio uma das formas mais nobres da evangelização⁶³⁶.

⁶³⁴ Note-se que para lá das críticas quanto ao método missionário dos religiosos da Companhia no Japão, frei Gaspar de Lisboa, foi um dos mais firmes opositores à construção da Igreja do Bom Jesus em Goa, que decorreu neste período sob uma grande polémica.

⁶³⁵ Félix Lopes O.F.M., "Os Franciscanos no Oriente ...", p. 116.

⁶³⁶ Trata-se de um problema assaz complexo, para o qual não é possível dar uma única resposta. Parece-nos contudo bastante correcta a análise que é feita por Diego Pacheco: "En tiempo de persecución era necesario o por o menos conveniente ocultarse para proseguir así el apostolado ? O talvez lo que hacía falta era trabajar al descubierto, dar cara al enemigo sin preocuparse de otra cosa que de predicar el Evangelio ? Quien cumplía mejor con sus obligaciones ? El que se ocultaba privando así a los cristianos, en parte al menos, de la debida asistencia, o el que los comprometía con su actitud impulsiva ? Eran muchas las virtudes que estaban en juego: el celo de las almas, la fidelidad a la cristiandad, el deseo del martirio nacido del amor a Cristo, la prudencia sobrenatural, la caridad delicada que lo sacrifica por todo el bien del prójimo. Y había también defectos que podían esconderse bajo el nombre de virtud: los celos, la honra humana individual o colectiva, el temor a la muerte y el hastío de una vida peor a veces que la muerte ... [...] Naturalmente, el enfoque es distinto según se trate de épocas de relativa seguridad o de lo más encarnizado de la persecución. Y a medida que ésta avanza, va desapareciendo la discrepancia de pareceres." Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", in MHisp, vol. XX, 1963, pp. 89-110, pp. 89-90.

As críticas contundentes de João de Lisboa ganhariam ainda maior peso quando os primeiros franciscanos se instalaram no Japão, em 1593, e puderam actuar a descoberto na própria capital imperial. Nessa altura, a uma relação crispada, por os frades não serem bem acolhidos pela grande maioria dos padres da Companhia, juntar-se-ia de imediato a querela metodológica, sem que os religiosos procurassem alguma vez chegar a um entendimento.

* * *

Nas Filipinas, a partir de 1587, a questão do regime de exclusividade do Japão, tornou-se mais polémica; o breve papal de 1585 era posto em causa pela bula ambígua de 1586, e pelo édito anti-cristão de Hideyoshi, a que se juntavam os pedidos de socorro feitos por alguns jesuítas a Manila⁶³⁷, e os apelos insistentes de vários grupos de cristãos japoneses, nomeadamente de Hirado, para que lhes enviassem religiosos⁶³⁸.

Foi precisamente por pressão de cristãos nipónicos que, em Julho de 1587, fr. Domingo Salazar⁶³⁹, o bispo de Manila (1581-1594), mandou tirar uma "Informação [...] sobre o estado que têm as cousas do Japão"⁶⁴⁰. Por a mesma altura, o prelado escrevia ao vice-provincial Gaspar Coelho e perguntava-lhe porque não podiam ir religiosos doutras ordens ao arquipélago nipónico, sabendo que havia ali falta de religiosos⁶⁴¹. Pouco depois, a 26 de Setembro, era registada oficialmente uma "petição

⁶³⁷ Em carta de 22 de Abril de 1586, António Sendeño queixava-se a Gaspar Coelho que as missivas que tinham chegado do Japão "han venido a ponernos en tanto trabajo"; Sendeño lamentava sobretudo que "algunos padres de allá" tivessem chamado frades descalços. Cf. J.L. Alvarez-Taladriz, "Notas para la historia de la entrada en Japón de los franciscanos", in *España en Extremo Oriente*, Madrid, 1979, pp. 3-32, p. 26. Esta atitude de alguns jesuítas levou Valignano a proibir a livre correspondência entre o Japão e as Filipinas. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 127.

⁶³⁸ Sobre os pedidos persistentes dos Japoneses e o incremento das suas relações comerciais com Manila, vide Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 32-36.

⁶³⁹ Fr. Domingo Salazar (c.1512-1594), nasceu em Sebastida, em Castela-a-Velha. Estudou Direito em Salamanca e licenciou-se em 1539; depois, em 1545, entrou para a Ordem de São Domingos. Partiu para a América em 1553 e aí trabalhou em várias regiões, nomeadamente no México e na Florida (1558-1561); entre 1571 e 1576 fez parte do Tribunal do Santo Ofício do México, e, em 1576, regressou a Espanha, com fama de ser "protector dos índios". A 8 de Fevereiro de 1578, foi nomeado o primeiro bispo de Manila, e recebeu a ordenação episcopal, em Madrid, no ano seguinte. Partiu em Maio de 1580 e desembarcou em Manila a 17 de Setembro de 1581. Estruturou ao longo de um decénio a Igreja Filipina e depois voltou à Europa, tendo falecido em Madrid, a 4 de Dezembro de 1594. Sobre a sua vida veja-se, por exemplo, J.L. Porras Camúñez, *Sinodo de Manila ...*, pp. 36-115. Na questão da entrada dos frades no Japão apoiou claramente as pretensões dos religiosos das ordens mendicantes instalados no seu bispado.

⁶⁴⁰ Cf. J.L. Alvarez-Taladriz, "Notas para la historia de la entrada en Japón ...", pp. 7-19.

⁶⁴¹ Cf. carta de Gaspar Coelho para o Padre Geral. 10 de Outubro de 1587. ARSI, *Jap-Sin*, 10 II, fl. 273v.

dos japoneses ao bispo para o envio de religiosos de São Francisco e São Domingos ao Japão⁶⁴², a que este respondeu a 16 de Novembro; o prelado lamentava a falta de clérigos de que se queixavam os requerentes e afirmava que esta situação se devia ao pouco conhecimento que se tinha em Espanha da situação no Império Nipónico, dado que dispunham apenas das informações dos padres da Companhia⁶⁴³. Fr. Domingo Salazar comprometia-se a escrever ao rei e ao Papa, pedindo-lhes que revogassem as determinações que haviam consagrado o monopólio jesuítico⁶⁴⁴.

Nos anos seguintes prosseguiu também a pressão das autoridades eclesiásticas de Manila sobre Madrid. A 23 de Junho de 1590, por exemplo, o franciscano Pedro Baptista⁶⁴⁵ escrevia ao rei. Referia-se ao breve de Gregório XIII, de que pedia a revogação, e informava que, perante as notícias da perseguição, o bispo de Manila acordara que se enviassem três ou quatro religiosos, mas o governador não o consentira. Afirmava ainda que os japoneses que trouxeram a notícia do édito de 1587 garantiam que os Jesuítas haviam abandonado o Japão⁶⁴⁶.

Em nosso entender, esta carta mostra que os franciscanos de Manila, estavam determinados a partir para o arquipélago nipónico; não hesitavam, por isso, em enviar notícias falsas. Não nos admira que os japoneses que demandavam Manila prestassem algumas informações imprecisas ou exageradas, mas nesta altura os clérigos das Filipinas sabiam seguramente que os religiosos da Companhia não

⁶⁴² Cf. J.L. Alvarez-Taladriz, "Notas para la historia de la entrada en Japón ...", pp.19-21.

⁶⁴³ Na mesma altura, Gaspar Coelho considerava que a pressão do bispo de Manila se devia ao facto deste estar mal informado. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 10 II, fl. 273v.

⁶⁴⁴ Cf. J.L. Alvarez-Taladriz, "Notas para la historia de la entrada en Japón ...", pp. 22-24. Nesta altura ainda se devia desconhecer em Manila a bula de Sisto V.

⁶⁴⁵ Pedro Baptista Blázquez Villacastín (1542-1597), era natural da aldeia de San Esteban, na diocese de Ávila, onde nasceu, a 29 de Junho de 1542. Estudou em Ávila e em Salamanca, e quando já era diácono, em Junho de 1566, entrou para a Ordem de São Francisco, para a província dos descalços de São José. Durante 15 anos foi um dos principais pregadores da sua província; depois, em 1581, optou pela vida missionária, e partiu para as Filipinas, tendo chegado ao arquipélago apenas em 1584. Em 1588 foi eleito custódio da custódia de São Gregório das Filipinas e durante o seu triénio abriu novas missões; depois foi uma vez mais nomeado guardião do convento central de Manila. Em 1593 foi escolhido para chefiar a embaixada do governador das Filipinas a Toyotomi Hideyoshi, e partiu nesse Verão, acompanhado de três companheiros. Chefiou a missão nipónica até à sua execução, em Nagasaki, a 5 de Fevereiro de 1597. Foi beatificado em 1627 e canonizado em 1862. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 165-167.

⁶⁴⁶ Cf. AIA, II, pp. 398-402.

havia respeitado a ordem de expulsão do *kanpaku*. Como se depreende desta missiva, só o poder político impedia os Mendicantes de avançarem⁶⁴⁷.

É importante notar, contudo, que estes religiosos recebiam pedidos persistentes dos Japoneses, nomeadamente das gentes de Hirado, em que se incluíam os próprios cristãos deste território⁶⁴⁸, que, como vimos anteriormente, mantinham uma relação muito tensa com o dáimio. Era, pois, muito difícil discernir qual a seria a melhor medida a seguir; por um lado, chegavam ordens da Europa, que contrariavam os desejos dos frades; por outro, estes pensavam que o maior problema radicava nos erros dos Jesuítas e eram assediados não só pelos cristãos japoneses mas também pelos mercadores de Manila para demandarem o Japão⁶⁴⁹.

Vemos, assim, que tanto em Manila como em Macau, os Franciscanos desejavam passar para o Japão, o que, contudo, só seria concretizado pelos espanhóis. Em Macau, António dos Reis e seus companheiros, independentemente do respeito que tivessem pelas ordens emanadas da Europa e de Goa, eram forçados a obedecer-lhes, pois os mercadores da cidade eram sensíveis aos interesses dos Jesuítas. Estes, conscientes do relacionamento difícil que mantinham com as outras ordens nalgumas cidades, nomeadamente em Goa, e desejosos de conservarem o monopólio, impediam a passagem dos frades portugueses para o Japão. Parece-nos que, embora se viesse a revelar uma má política, na medida em que criou um aparente vazio que os religiosos espanhóis vieram a explorar, esta era uma atitude compreensível se tivermos em conta o teor das cartas de João de Lisboa e de António dos Reis que vimos anteriormente; pelo menos sem a presença de um bispo dificilmente haveria uma convivência pacífica, entre as duas ordens.

O destino da carta que o padre Pedro Baptista escreveu a 23 de Junho de 1590 mostra-nos seguramente a trama política que condicionava o relacionamento entre as ordens religiosas no Extremo Oriente. Segundo Lorenzo Perez, quando a carta

⁶⁴⁷ A 20 de Junho de 1592, numa carta para o Rei, Gomez Perez Dasmariñas, informava-o de algumas dificuldades que tinha com os eclesiásticos e afirmava: "Y lo mismo dicen ahora los franciscos porque los quite no fuesen à la China y a Japón y aora à España y es tanto la desenvoltura y desenfado destes benditos que dicen que an de yr aunque yo no quiera" LE, I, p. 616.

⁶⁴⁸ Cf. Henri Bernard S.J. "Le début des relations ...", p. 113.

⁶⁴⁹ Conforme é notado por Juan Gil, as relações comerciais hispano-nipónicas estavam a começar a desenvolver-se, e cresceriam consideravelmente nos anos seguintes. Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais* ..., pp. 49-61.

passou pelo Conselho de Índias de Castela, logo este conselho fez uma súplica ao rei para que este pedisse ao Papa que revogasse o breve, o que foi neutralizado pelo Conselho de Portugal e pelos Jesuítas⁶⁵⁰.

Os padres da Companhia tinham, entretanto, consciência do vontade quase incontida dos frades em passarem das Filipinas para o Japão. Após ter sido bem recebido por Hideyoshi, na qualidade de embaixador do vice-rei da Índia, a 3 de Março de 1591⁶⁵¹, Valignano apressou-se a escrever para António Sendeño, a 26 de Março de 1591, dando-lhe conta dos bons resultados do seu encontro com o *kanpaku* que deviam ser transmitidos ao governador das Filipinas para que este, assim, não enviasse uma embaixada ao Império Nipónico⁶⁵²; não era difícil de adivinhar que uma eventual missão diplomática significaria a entrada de religiosos espanhóis no arquipélago do Sol Nascente.

- A primeira embaixada de Manila

Ao assenhorear-se de todo o Império Nipónico, Toyotomi Hideyoshi ganhou novas ambições e apostou numa política externa expansionista. Sonhava conquistar a China, mas começou por lançar os seus exércitos contra a Coreia, ao mesmo tempo que iniciava uma diplomacia agressiva com as Filipinas.

A 25 de Maio de 1592, chegou a Manila um enviado japonês com uma mensagem de Hideyoshi, em que este exigia a submissão dos Espanhóis⁶⁵³. Perante esta exigência inaceitável, o governador tinha que negociar com o *taikô*, pelo queurgia enviar uma embaixada "para entreterle"⁶⁵⁴, que foi confiada ao dominicano

⁶⁵⁰ Cf. AIA, II, p. 402.

⁶⁵¹ Um exemplo claro do estilo tendencioso de muitos autores espanhóis, é o comentário de J.L. Alvarez-Taladriz a esta embaixada, pois afirma que Hideyoshi "sólo le concedió tardía audiencia el 3 de marzo de 1591, cuando hacía casi quatro años del fallecimiento del Virrey" (J.L. Alvarez-Taladriz, "Notas sobre la entrada en Japón ..", p. 31), Como Taladriz sabia perfeitamente, o *kanpaku* não demorou quatro anos a conceder a entrevista a Valignano, pois este só chegara ao Japão no final de Julho de 1590, ou seja sete meses e meio antes da audiência.

⁶⁵² A carta só partiu para Manila a 3 de Março do ano seguinte, pois o seu portador, um mercador italiano, permaneceu em Nagasaki até então. Cf. Henri Bernard S.J., "Le début des relations ...", pp. 120-122.

⁶⁵³ Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 39-42.

⁶⁵⁴ Expressão usada por Dasmariñas numa carta para o rei de 22 de Junho de 1593. Cf. LE, II, p. 59. Esta situação leva vários autores a concluírem que os Espanhóis chegaram ao Japão por culpa de Toyotomi Hideyoshi (cf., por exemplo, Antonio Cabezas, *El siglo Ibérico de Japón ...*, p. 236; J.F. Moran, *The japanese and the jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*, Londres e Nova

Juan Cobo⁶⁵⁵. Este não se estabeleceu no Japão, mas, ainda assim, teve um relacionamento assaz litigioso com os Jesuítas e os Portugueses⁶⁵⁶.

Um novo surto persecutório lançado contra a Igreja foi associado pelos padres da Companhia à presença do frade⁶⁵⁷ e à sua ligação a Juan de Solis⁶⁵⁸; Fróis foi ainda mais longe, ao considerar que com o seu aparecimento os padres se viram nos "maiores apertos e perigos de quantos até agora tivemos nestas partes do Ximo"⁶⁵⁹. Fróis abria, assim, um hábito entre os Jesuítas de considerar a presença dos frades como o maior mal da missão, exagerando um problema, que era complexo e melindroso, mas que era muito menos grave que a evolução do Império Nipónico e a sua reunificação política⁶⁶⁰.

A embaixada de Cobo teve os efeitos que Dasmariñas desejava, pois Hideyoshi não manteve a posição ameaçadora inicial. No entanto, era necessário manter a

York, 1993, pp. 90-92). Estes acontecimentos não justificam, contudo, que as embaixadas fossem encabeçadas por religiosos.

⁶⁵⁵ Juan Cobo (?-1592) era natural de Consuegra, na diocese de Toledo; entrou para a Ordem de São Domingos em Ocaña, e era mestre de estudantes em Ávila, quando foi incorporar a expedição fundadora da missão dominicana nas Filipinas. Partiu de Espanha em 1585, mas deteve-se um ano no México, pelo que só chegou a Manila, em 1588. Foi encarregado de aprender chinês, e dedicou-se ao acompanhamento da numerosa comunidade chinesa que residia nas imediações de Manila. Governou a província das Filipinas enquanto o provincial Juan de Castro visitou a China. Segundo Aduarte, traduziu a doutrina cristã para chinês. Para a sua biografia encontramos referências dispersas em Fray Diego Aduarte O.P., *Historia de la provincia del Santo Rosario ...*, vol. 1.

⁶⁵⁶ Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 43-47.

⁶⁵⁷ Embora os Jesuítas possam ter exagerado os efeitos do aparecimento de Cobo no Japão, não fazem sentido afirmações como a de Honorio Muñoz, que defende que a embaixada aliviou a Companhia da pressão a que estava sujeita. Cf. Honorio Muñoz O.P., *Los dominicos españoles en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965, p. 10.

⁶⁵⁸ Juan de Solis (?-1594) chegou ao Perú, em 1569, como criado do novo vice-rei, Francisco de Toledo. Foi, mais tarde, o capitão do primeiro navio que fez uma viagem directa do Perú à China. Solis entrou rapidamente em conflito com os Portugueses e com os Jesuítas por lhe terem sido confiscados 6.000 ducados. Na corte de Hideyoshi acusou os filhos de Santo Inácio e os capitães portugueses de não terem explicado a verdadeira situação política que se vivia na Península Ibérica, desde 1580, o que provocou a irritação de Hideyoshi e o levou a ordenar o desmantelamento da igreja de Nagasaki. Solis dedicou-se à construção de um navio em Satsuma, mas morreu à vista da costa quando o experimentava. Cf. Fernando Iwasaki Cauti, *Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI ...*, pp. 111-155.

⁶⁵⁹ HJ, V, p. 416.

⁶⁶⁰ Para se compreender a profunda animosidade e a intolerância que dividia Portugueses e Espanhóis e os seus clérigos, veja-se como Luís Fróis termina as suas referências à embaixada de Cobo realçando que o governador das Filipinas, o seu embaixador e Juan de Solis morreram todos "no termo de dois anos", não "como se propriamente fossem castigos de Deus, mas como aviso para em tudo humildemente temer seus ocultos e profundos juízos (HJ, V, pp. 426-427). Mais tarde, enquanto muitos jesuítas defendiam que os supliciados de Nagasaki não deviam ser considerados mártires, o franciscano Jerónimo de Jesus, ao relatar as execuções, comentava que o facto de Francisco Pasio e João Rodrigues Tçuzu terem acompanhado os mártires até ao final tinha sido como um suplício complementar para os seus confrades; a este propósito, Michael Cooper salienta ainda que João Rodrigues durante toda a sua vida, até poucos meses antes de falecer, passados 35 anos, continuaria sempre a evocar apenas os três jesuítas que pereceram na ocasião. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 141-142.

comunicação entre as duas partes⁶⁶¹, pelo que em 1593 o governador enviou uma nova embaixada, desta vez confiada ao franciscano Pedro Baptista⁶⁶², que levava consigo três confrades, o padre Bartolomé Ruiz⁶⁶³, e os irmãos Gonçalo Garcia⁶⁶⁴ e Francisco de San Miguel⁶⁶⁵. Era evidente que desta vez a comitiva espanhola não ia apenas negociar com o *taikô* o relacionamento hispano-nipónico; o número de religiosos mostrava as suas intenções de se estabelecerem no país do Sol Nascente.

- A primeira missão franciscana no Japão

Antonio Sendeño voltou a tentar impedir a partida dos frades⁶⁶⁶, mas uma consulta, realizada a 18 de Maio, determinou que os Franciscanos não estavam abrangidos pelo breve de 1585, devido à bula de Sisto V, pelo que podiam partir para o Japão⁶⁶⁷.

A questão derivava, assim, da bula *Dum ad uberes*, que criara uma situação algo ambígua. Na verdade, Sisto V não mencionara o breve do seu antecessor e ao

⁶⁶¹ Além de ambas as partes desejarem desenvolver as trocas comerciais, Manila continuava a recear um ataque japonês. Cf. Carta do governador para o rei. 24 de Março de 1594, LE, II, p. 77; Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, p. 65.

⁶⁶² Pedro Baptista foi nomeado a 2 de Maio de 1593 (cf. AIA, II, p. 405). Dasmariñas justifica a nomeação em carta ao rei de 22 de Junho desse ano. Cf. LE, II, pp. 59-60.

⁶⁶³ Bartolomé Ruiz (c.1525-1600) nasceu em Cabra, nas proximidades de Córdoba; entrou para a Ordem de São Francisco no México. Integrou o primeiro grupo de frades menores que demandou as Filipinas, em 1579, e participou nas tentativas de estabelecer missões na China e na Indochina. Foi, depois, um dos fundadores da missão nipónica, em que trabalhou até 1597. Estava doente, em Nagasaki, quando os seus companheiros foram aprisionados pelo que escapou à ira de Hideyoshi, mas foi forçado a deixar o país, a bordo dum navio português, tendo seguido para Manila, via Macau, onde faleceu pouco depois. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan ...", p. 167.

⁶⁶⁴ Gonçalo Garcia (?-1597) era natural de Baçaim. Foi educado pelos Jesuítas e chegou ao Japão com 15 anos. Trabalhou durante algum tempo nas missões da Companhia como catequista, mas ao cabo de oito anos, deixou de servir os missionários e dedicou-se ao comércio no Mar da China. Depois juntou-se aos Franciscanos, em Manila, a 8 de Julho de 1588, e permaneceu como irmão. Em 1593 acompanhou Pedro Baptista, de quem era o tradutor. Trabalhou no Japão até ser crucificado, em Nagasaki, a 5 de Fevereiro de 1597. Cf. *Ibidem*, p. 168.

⁶⁶⁵ Francisco de Andrade y Arco (c.1545-1597), nasceu em La Parrilla, nas imediações de Valladolid. Entrou aí para a Ordem de São Francisco, tendo pertencido primeiro à província observante da Imaculada Conceição, e depois, a partir de 1570, à dos descalços de São José. Partiu para o México em 1580, onde se deteve dois anos, antes de passar para as Filipinas. Acompanhou Pedro Baptista, em 1593, e trabalhou especialmente no convento de Miyako. Foi martirizado a 5 de Fevereiro de 1597, em Nagasaki. Cf. *Ibidem*, p. 168.

⁶⁶⁶ Cf. LE, II, p. 66.

⁶⁶⁷ Cf. LE, II, pp. 74-75. Neste parecer é apresentada a visão hispano-franciscana da situação ambígua criada pela documentação pontifícia de 1585 e 1586, mas são acrescentados outros elementos muito discutíveis, como o entendimento de que o Japão pertencia às Índias Ocidentais, o que ia evidentemente contra as determinações do rei.

referir-se à área de intervenção dos franciscanos de Manila citava a China, mas não o arquipélago nipónico; quer isto dizer, que a bula de 1586 nem revogava o breve de Gregório XIII nem considerava explicitamente que o Japão podia ser evangelizado a partir das Filipinas. Sem uma clarificação por parte de Roma, parece-nos compreensível que os frades tenham optado pela interpretação que lhes interessava, embora esta fosse, seguramente, contra as ordens do rei e contra o sistema jurídico da Igreja.

A polémica perdurou até aos nossos dias, apesar de, já em 1601, um autor franciscano reconhecer que o breve de Gregório XIII não fôra revogado pela bula de Sisto V. Este religioso sustentava, inclusivé, que frei Pedro Baptista, o superior da primeira missão franciscana ao Japão, começara por recusar o pedido do governador para chefiar uma nova embaixada ao Império Nipónico⁶⁶⁸.

A situação ambígua teria uma primeira resposta de Roma através do breve *Onerosa pastoralis*, de 12 de Dezembro de 1600, em que Clemente VIII revogava explicitamente os excessos da bula de Sisto V, ao mesmo tempo que anulava o monopólio consagrado por Gregório XIII e abria o Japão aos religiosos das ordens mendicantes, mas apenas aos do Padroado Português do Oriente⁶⁶⁹.

* * *

A chegada dos Franciscanos ao Japão criou, assim, um triplo problema, a um tempo canónico, em função das bulas, jurídico, devido ao sistema de padroado, e político, por causa da rivalidade luso-espanhola⁶⁷⁰.

⁶⁶⁸ Cf. *Relacion del martirio que seys padres descalços franciscos, tres hermanos de la Compañia de Jesus y dicisiete japosnes christianos padecieron en japon. Hecha por fr. Juan de Santa Maria, prouinçial de la prouincia de S. Joseph de los Descalços [...] En Madrid por los herederos de Juan Iñiguez de Lequerica, 1601.* fl. 11. O autor realça seguidamente que Pedro Baptista avançou para o Japão porque uma junta de religiosos e letrados assim o entendera utilizando, entre outros argumentos, a bula de Sisto V, que não é apresentada, assim, como um factor suficiente e decisivo. Mais adiante fr. Juan de Santa Maria realça precisamente a ambiguidade da situação, o que pressupõe que entendia que os dois documentos pontifícios eram contraditórios mas ambos válidos.

⁶⁶⁹ Cf. Joseph Jennes, *op. cit.*, p. 110. Analisamos este documento e as suas consequências no capítulo nº 15.

⁶⁷⁰ Cf. Antonio Cabezas, *El siglo ibérico del Japón ...*, p. 237. Embora reconheça o valor do breve de Gregório XIII, Cabezas legitima a passagem dos frades, baseando-se na bula de canonização dos mártires de 1597. Parece-nos, contudo, que um documento do século XIX (os mártires foram beatificados em 1627, mas só foram reconhecidos como santos em 1862), não espelha a realidade vivida no final do século XVI, mas apenas a visão que se formou e que se pretendia exaltar. Nessa altura, era mais importante realçar o desprendimento e a coragem dos mártires do que a sua entrada ilegal no país em que viriam a receber o martírio; isto não invalida, contudo, que à luz das leis em vigor, no final de Quinhentos, os frades tenham cometido uma ilegalidade.

Chegado ao Japão, Pedro Baptista obteve autorização para se instalar em Miyako; abriu aí um hospital⁶⁷¹ e começou o trabalho apostólico com os seus companheiros. Conforme é notado por Moran, a tolerância inicial de Hideyoshi em relação às suas actividades tê-los-á levado a pensar que o seu método estava aprovado pelo *taikô*, o que lhes dava razão⁶⁷²; de facto, durante três anos trabalharam livremente no país.

Ao mesmo tempo, como embaixador, o franciscano procurou nitidamente desviar o Japão da órbita de Macau para a de Manila, como se pode ver pela sua correspondência. A 7 de Janeiro de 1594, por exemplo, numa carta para o governador das Filipinas, o religioso afirmava que informara Hideyoshi que Filipe II podia ordenar a interrupção da viagem da nau do trato de Macau⁶⁷³ e recomendava que se advertisse o monarca da inconveniência de irem missionários para o Japão pela via da Índia⁶⁷⁴. Havia, pois, um desejo evidente de afastar os Portugueses do país do Sol Nascente, fossem mercadores, fossem missionários. A 4 de Fevereiro, Pedro Baptista dedicou uma carta ao Governador apenas à questão comercial, dando-lhe indicações sobre o modo como lhe parecia que se devia processar o circuito mercantil hispano-nipónico⁶⁷⁵.

Entretanto, o choque com os Jesuítas era duro, e gerara inclusivé divisões no seio da missão jesuítica⁶⁷⁶. Logo em Setembro de 1593, o padre João Rodrigues testemunhou num inquérito oficial, garantindo que o *taikô* proibira os frades de pregar⁶⁷⁷; os Jesuítas procuravam, assim, reforçar o carácter ilegal da acção missionária dos Franciscanos no arquipélago. Os primeiros conflitos decorreram com

⁶⁷¹ Cf. Dorotheus Schilling O.F.M., "Die Hospitaler St. Joseph und St. Anna der Franziskaner in Miyako im Dienste der Glaubensverbreitung (1594-1597)", in NZM, vol. 6, 1950, pp. 35-47.

⁶⁷² Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 90.

⁶⁷³ Na audiência, Pedro Baptista dissera a Hideyoshi "que el rey de Castilla, si queria, mandaria que no viniese al Japón vn nauio grande de mercaderia, que viene cada ano de Macan porque los portugueses son sus vasallos; de lo qual estaua Quanbaco ignorante, y aun entendi después de muchos días que apenas lo podía creer". AIA, II, p. 409. Note-se que esta sugestão não pode ser enquadrada na simples rivalidade inter-ordens, pelo que nos mostra que os Franciscanos procuravam então satisfazer também os interesses dos mercadores de Manila, pelo que a sua disputa com os Jesuítas não pode ser circunscrita aos problemas missionologicos.

⁶⁷⁴ Fr. Pedro Baptista pedia que viessem "muchos frayles de Espana [...] que importa mucho y aduertida VS a Su Magestad que no conuiene vengan los religiosos por la India". AIA, II, p. 418

⁶⁷⁵ Cf. AIA, III, pp. 197-201.

⁶⁷⁶ Em 1595, por exemplo, o franciscano Jerónimo de Jesus elogiava três jesuítas espanhóis que trabalhavam em Nagasaki. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 126. Sobre a posiao dos missionários jesuítas relativamente à presença dos frades no Japão vide capítulo não 15.

⁶⁷⁷ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 132.

Organtino Gneccchi-Soldo, que chefiava a missão de Miyako, e que sempre fora um dos principais defensores do método de acomodação cultural, a quem chocava particularmente o modelo da *tábua rasa*⁶⁷⁸. Mais tarde o padre António Francisco Critana, um dos religiosos que manteve uma posição equilibrada neste conflito, afirmaria que os frades "fizeram cousas não conformes ao tempo de perseguição e estranhas à ordem de cá"; Organtino, porém, tivera "alguma demasia no modo de os admoestar"⁶⁷⁹.

No final deste ano, o superior dos Franciscanos foi a Nagasaki, onde chegou a 18 de Dezembro⁶⁸⁰. A 6 de Março de 1595, além de enviar mais informações sobre o comércio e de dar conta do seu desempenho diplomático, referia-se aos problemas com os Jesuítas⁶⁸¹. No mês seguinte Baptista escreveu ao vice-provincial da Companhia; nessa carta além de se lamentar "de los agravios y molestias" que tinha recebido, afirmava que estava no Japão "com licença de Deus, do papa, do rei Filipe e de Taikosama, e do governador de Miyako", e queixava-se ainda da oposição que lhe fora feita pelos Jesuítas logo nas Filipinas⁶⁸². Como referimos atrás, as pressões a que os religiosos estavam sujeitos eram muito complexas e compreende-se que, perante certas solicitações, os religiosos de Manila tenham desrespeitado as ordens régias e tenham aproveitado as ambiguidades da documentação pontifícia, mas, ao invocar a licença do monarca, Pedro Baptista mostra-nos uma vez mais que, além da sua presença no Japão não servir apenas os interesses da evangelização, actuava de má-fé e mentia.

De facto, o rei, que, como vimos, continuava a defender globalmente a separação dos dois impérios no Extremo Oriente, foi sempre muito claro no que toca ao monopólio jesuítico no Japão e reagiu rapidamente à notícia da embaixada de Pedro Baptista. Com efeito, a 17 de Fevereiro de 1595, em carta para o vice-rei da Índia, voltava a defender o exclusivo dos Jesuítas e ordenava-lhe "que por via desse

⁶⁷⁸ Cf. HJ, V, pp. 456-457.

⁶⁷⁹ Cf. Carta de Critana para o Padre Geral. Nagasaki, 25 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 208-209.

⁶⁸⁰ Cf. AIA, III, p. 225, nota 1.

⁶⁸¹ Pedro Baptista informava então que a última carta para Hideyoshi "con todo rigor se trasladó; porque aunque se quisiera hacer lo contrario, estava en Meaco vn padre de La Compañia que la havia de leer, y si allara que se mudó una sola palabra, nos arguyera de falsos embajadores de VS e asi convino trasladarse con todo rigor aun que él se sintiese". AIA, III, p. 219.

⁶⁸² Cf. AIA, III, pp. 219-222.

estado [da Índia] não consintais que vão outros nenhuns religiosos aquelas partes"⁶⁸³. Noutra, escrita passados 9 dias, o monarca afirmava que enviava ordens idênticas para Manila⁶⁸⁴. No ano seguinte, ao receber um memorial dos Dominicanos, em que estes lhe pediam a revogação do breve de Gregório XIII, Filipe II voltou a confirmar o exclusivo da Companhia sobre o país do Sol Nascente⁶⁸⁵.

Por a mesma altura, fr. Francisco Montilla⁶⁸⁶, afirmava que a nova missão no Japão decorrera duma ordem de toda a república de Manila pela necessidade de assentar pazes e de socorrer a cristandade; defendia além disso, que, para evitar a expulsão dos frades que estavam nas ilhas nipónicas, o Papa devia declarar rapidamente o Japão como um território que não pertencia nem à Igreja Portuguesa, nem à Espanhola "por ser reinos de gentiles donde ni unos ni otros tienen jurisdiccion alguna temporal ni eclesiastica sino contratacion"⁶⁸⁷. O frade ignorava, assim, os direitos do bispo do Japão e da hierarquia episcopal, enquadrada na sé metropolitana de Goa. No entanto, esta visão de Montilla, ganharia gradualmente adeptos e foi adoptada deliberadamente por Filipe III.

A chegada do bispo D. Pedro Martins não facilitou as coisas pois, embora o prelado não defendesse o monopólio da Companhia sobre a missão nipónica, entendia que os religiosos das ordens mendicantes deviam pertencer ao Padroado Português do Oriente⁶⁸⁸; em Setembro de 1596, passado apenas um mês do seu

⁶⁸³ HAG, LM, 3B, fl. 560v.

⁶⁸⁴ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. APO, III, p. 505.

⁶⁸⁵ Cf. registos que o padre António Colaço, procurador em Madrid, deu a um memorial contra os Jesuítas. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 22, fl. 250-255.

⁶⁸⁶ Francisco de Montilla era natural de Marchena na diocese de Sevilha. Ingressou na província dos descalços de São José, muito novo, e em 1581 partiu para as Filipinas, tendo chegado a Manila, a 24 de Maio do ano seguinte. Aí permaneceu até 1595, quando foi enviado como procurador a Madrid e Roma. Desembarcou em San Lucar de Barrameda, em Setembro de 1596 e depois pugnou pela causa dos Franciscanos contra o breve de Gregório XIII. Permaneceu em Espanha, mas pouco se sabe sobre a sua vida, sobretudo a partir de 22 de Novembro de 1602; há notícia de que faleceu durante uma viagem, nas proximidades de Almodovar do Campo. Cf. Angel Uribe O.F.M., "El índice de la Relacion de la Propagacion de la Fe en las Islas Filipinas, del padre Francisco de Montilla" ..., pp. 109-123.

⁶⁸⁷ Cf. AGI, *Filipinas*, 79, [nº 226]. O documento está colocado no final deste maço, sem número de ordem, mas segue o nº 225. Aparentemente, terá estado integrado em *Indiferente General*, nº 3088 e terá sido transferido daí para esta colecção.

⁶⁸⁸ D. Pedro Martins queixou-se várias vezes ao rei da presença dos frades espanhóis na sua diocese, nomeadamente em carta de 4 de Janeiro de 1596 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 45-46), mas, a 23 de Outubro de 1596, sugeria ao monarca que trabalhassem no Japão religiosos das ordens mendicantes, mas vindos pela via da Índia. Cf. ARSI, *Jap-Sin* 13 I, fl. 16-16v. Note-se que idêntica posição fora defendida por D. João Ribeiro Gaio, em carta de 6 de Dezembro de 1589. Cf. AGS, SP, Códice 1551, nº 199, cit. in BFUP, vnº15, p. 597.

desembarque em Nagasaki⁶⁸⁹, o bispo excomungou todos os frades que estavam no país⁶⁹⁰. No início desse ano, Acquaviva recomendava a Pedro Gomes que procurasse afastar os frades do Japão com persuasão e não com "ira e paixão"⁶⁹¹, mas no outro lado do mundo os ânimos estavam cada vez mais exacerbados, e poucos procuravam agir com discernimento.

A Igreja Portuguesa reagia globalmente contra a intervenção dos religiosos do *Patronato* na sua esfera de influência, mas tanto quanto podemos entender de uma carta que Filipe III, ainda príncipe, escreveu para o vice-rei da Índia, o arcebispo de Goa também defendia então o fim do monopólio jesuítico no Japão e a ida para o arquipélago nipónico de clérigos das províncias portuguesas das ordens mendicantes, o que agradava ao filho do *Prudente*⁶⁹².

Com efeito, Filipe III opôs-se genericamente à atribuição de um território a uma única ordem religiosa, e logo que começou a governar procurou alterar a política de seu pai. Por isso, na mesma altura, revogou igualmente o monopólio franciscano sobre a ilha de Ceilão, o que levou os frades menores a reagirem do mesmo modo que os padres da Companhia no país do Sol Nascente⁶⁹³. Note-se, contudo, que no caso do Japão, o novo rei começou por respeitar a separação entre os dois impérios e as suas instituições religiosas, pois defendia que os franciscanos que passassem ao Japão, fossem subordinados ao custódio de Malaca e "que daqui em diante não vão outros mais das Filipinas"⁶⁹⁴.

⁶⁸⁹ D. Pedro Martins desembarcou em Nagasaki a 14 de Agosto de 1596. Cf. Jesús López-Gay S.J., "Don Pedro Martins SJ (1542-1598), primer obispo portugués que visitó el Japón", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão*, Lisboa, 1994, p. 87.

⁶⁹⁰ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 135.

⁶⁹¹ Carta do Padre Geral para o vice-provincial do Japão. Roma, 16 de Janeiro de 1596. Citada na resposta de Pedro Gomes. Nagasaki, 29 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 54.

⁶⁹² Carta do príncipe para o vice-rei da Índia de 26 de Janeiro de 1598. APO, III, pp. 825-827. Noutra carta de 10 de Março do mesmo ano, o príncipe acusava a recepção de uma carta de D. Pedro Martins de 4 de Janeiro de 1596, em que o prelado se queixava dos frades, que não merecia nenhum comentário do governante (cf. HAG, LM, 2B, fl. 406). Por sua vez, o secretário de estado, a 30 de Março, informava o vice-rei da discordância do príncipe relativamente ao breve de Gregório XIII. Cf. HAG, LM, 2B, fl. 417v.

⁶⁹³ Em carta escrita em Valladolid para o vice-rei da Índia, a 23 de Março de 1604, Filipe III afirmava que compreendia a insatisfação dos Franciscanos, mas que mantinha a sua decisão de abrir a ilha de Ceilão a outras ordens religiosas (cf. HAG, LM, 9, fl. 42). Noutra, de 9 de Março de 1605, para o arcebispo de Goa, o monarca pedia ao metropolitano que este assegurasse o entendimento entre Franciscanos e Jesuítas no Ceilão. Cf. AN/TT, *Colecção de São Vicente*, livro 14, fl. 151-153.

⁶⁹⁴ Carta do rei para o vice-rei da Índia de 26 de Janeiro de 1598. APO, III, p. 825.

Talvez a intransigência com que os Jesuítas e as autoridades civis e eclesiásticas lusitanas trataram o caso japonês nos anos seguintes tenham contribuído para que Filipe III acabasse por apoiar explicitamente as pretensões dos frades de Manila⁶⁹⁵.

* * *

A primeira fase do conflito terminou bruscamente na Primavera de 1597, quando os últimos franciscanos abandonaram por então o Império Nipónico; não foi contudo a pena canónica imposta por D. Pedro Martins que os afastou do arquipélago, mas antes a vontade de Toyotomi Hideyoshi⁶⁹⁶.

Como é salientado por Juan Gil, a actividade desabrida dos frades acabou por incomodar o *taikô*⁶⁹⁷; este ter-se-á apercebido que os Espanhóis tinham o mesmo defeito que os Portugueses, pois procuravam promover a propagação da sua religião, mas não eram tão bons parceiros comerciais, pois não traziam seda da mesma qualidade. O naufrágio do *San Felipe*, ricamente carregado, numa altura em que Hideyoshi tinha os seus cofres praticamente vazios por causa das campanhas na Coreia e dos violentos terramotos que haviam sacudido o país recentemente, ter-lhe-á servido para resolver dois problemas: por um lado, aliviou a tesouraria, apoderando-se da carga do galeão; por outro, eliminou o grupo missionário com menor peso no comércio, os Franciscanos. Com efeito, seis religiosos de São Francisco foram crucificados e os sobreviventes forçados a deixar o país.

Embora também as casas dos Jesuítas tivessem estado guardadas durante a crise⁶⁹⁸, e as autoridades tenham forçado um número considerável de religiosos da Companhia a partir para Macau, incluindo o bispo D. Pedro Martins, os filhos de Santo Inácio não foram então afastados do país; conforme reconheceu depois Pedro Gomes, a sua Ordem fora poupada por causa da nau do trato⁶⁹⁹. Por alguns dias, a

⁶⁹⁵ Vide capítulo nº 15.

⁶⁹⁶ Parece-nos significativo o comentário de D. Pedro Martins sobre estes acontecimentos: "E certo foi providencia de Deus ser o taico o executor desta sua ida, porque elles per nenhũa forma se querião ir e publicamente dizião que nem que viesse breue do papa nem prouisão de V. Magestade". Carta de D. Pedro Martins para o rei. Nagasaki, Fev./Mar. de 1597, BL, *Add.*, 9860, fl. 32.

⁶⁹⁷ Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 69-70.

⁶⁹⁸ Hubert Cieslik, afirma que Hideyoshi chegara mesmo a determinar momentaneamente a expulsão dos Jesuítas. Cf. Hubert Cieslik S.J., "Sel. Sebastian Kimura (1565-1622): der erste japanische Priester", in NZM, vol. 15, 1959, p. 88.

⁶⁹⁹ Cf. carta de Pedro Gomes, vice-provincial do Japão, para o Padre Geral. 9 de Fevereiro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 123v.

crise parecia envolver mesmo os Portugueses; segundo D.Pedro Martins, o capitão da nau de Macau chegara a recear que Hideyoshi também se apoderasse da sua carga pois estava “muj encarniçado na cobiça pellas grandes perdas que lhe derão os terremotos”⁷⁰⁰.

Por esta altura, o padre Francisco Pires também salientava que fora a diferença de nacionalidade das duas ordens religiosas que salvara a Companhia, ao mesmo tempo que mostrava, uma vez mais, o modo hostil em que decorriam as relações luso-espanholas no Extremo Oriente:

"Foi prouidencia de Nosso Senhor que o gouernador de Miaco era nosso amigo e outros senhores que andauão neste negocio, os quais fallaram a Taico de como nos outros eramos diuersos delles, e como desterrados não tinhamos igrejas, sendo somente no Miaco hum velho curando se nas mesmas casas do jurubaça da nao que he o padre João Rodriguez e os mesmos portuguezes que erão diferentes, e como inimigos destes castelhanos."⁷⁰¹

- Uma "guerra" de informação

O martírio de 1597 aumentou a polémica entre as duas ordens religiosas, que passaram a responsabilizar-se mutuamente pelo reacendimento da perseguição, ao mesmo tempo que procuravam divulgar na Europa as suas versões dos acontecimentos.

Para lá de acusações pontuais⁷⁰², e da discussão se os supliciados de 5 de Fevereiro deviam ser considerados mártires ou não, a polémica assentou então em dois tratados: um escrito por fr. Martín Aguirre⁷⁰³, e a réplica, da pena de Alexandre

⁷⁰⁰ Carta de D.Pedro Martins para “o senhor bispo capelão-mor”. Nagasaki, 23 de Fevereiro de 1597. BL, *Add.*, 9860, fl. 23-23v. O prelado repete esta informação noutra carta escrita na mesma altura para D.Cristovão de Moura. Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 59-60.

⁷⁰¹ Carta do padre Francisco Peres para Jerónimo Santimano, que estava em Macau. Miyako, 21 de Fevereiro de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 50v.

⁷⁰² Parece-nos significativo que entre as acusações que foram feitas contra os Jesuítas, num inquérito realizado em Manila, em Junho de 1598, figurava a de se terem declarado súbditos de D.António prior do Crato. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 153.

⁷⁰³ Martín Aguirre de la Ascención (1567-1597), era natural de Vergara, na província de Guipúzcoa. Religioso da Ordem de São Francisco, estudou em Madrid, e, em 1593, ofereceu-se como voluntário para as missões das Filipinas. Ensinou Teologia no México, Filosofia em Manila, e, em Junho de 1596 passou para o Japão, tendo sido nomeado superior da residência de Ôsaka. Foi aprisionado a 8 de

Valignano, a *Apologia*. Não cabe aqui analisar estes tratados, nem outros que apareceram depois como se fossem ondas de choque⁷⁰⁴; todos repetem até à exaustão as mesmas teses e as mesmas críticas. O texto de Aguirre era, de facto, extremamente agressivo para com a Companhia, "às vezes com razão, quase sempre sem ela"⁷⁰⁵, como reconhece António Cabezas. A resposta de Valignano foi também apaixonada; a 21 de Setembro de 1598, o jesuíta espanhol Gil da Mata, que na véspera se manifestara contra a presença dos frades de Manila no arquipélago⁷⁰⁶, sugeria agora que a *Apologia* fosse dada a ler a quem se sentisse ofendido, mas não lhe parecia conveniente que fosse publicada⁷⁰⁷.

Importa salientar, que nesta matéria os franciscanos do Padroado Português do Oriente se solidarizaram com os seus confrades; em 1598, circulava pelo menos por Goa e por Baçaim um tratado em que eram repetidas as queixas que os religiosos espanhóis faziam contra os Jesuítas⁷⁰⁸. A resposta das autoridades foi pronta, pois a 31 de Julho desse ano a Inquisição de Goa proibia a circulação do texto⁷⁰⁹. Os

Dezembro de 1596 e crucificado em Nagasaki, a 5 de Fevereiro de 1597. No curto espaço de tempo que esteve no Japão compôs um dos ataques mais contundentes contra os religiosos da Companhia e os seus métodos. Cf. Bernward Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, p. 173.

⁷⁰⁴ É o caso por exemplo, de "queixas que os padres da Companhia que estão no Japão assi per palaura como por cartas que publicarão ter contra os frades descalços de S.Francisco que estauão em Japão, as quais responde hum douto padre da dita ordem per nome frei Marçello de Ribadeneira da prouincia de S.Gregorio das Filipinas a quem os ditos padres empedirão o martirio com quatro companheiros". ARSI, *Jap-Sin* 53, fl. 254-275v.

⁷⁰⁵ Antonio Cabezas, *El siglo ibérico de Japón ...*, p. 240.

⁷⁰⁶ Cf. carta do padre Gil da Mata para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 145v.

⁷⁰⁷ Cf. carta do padre Gil da Mata para o Padre Geral. Nagasaki, 21 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 147v.

⁷⁰⁸ "Tratado que os religiosos de S.Francisco espalharam em Goa e Baçaim, contra os padres da Companhia de Jesus que missionavam no Japão". BL, *Add.* 9858, fl. 61v-79.

⁷⁰⁹ Os Inquisidores Apostolicos contra a heretica prauidade, e apostasia nesta cidade de Goa, e partes da India ettc. Fazemos saber a todos os que o presente uirem, ou delle por qualquer uia souberem, e a sua noticia uier, que deseiendo nos, que as cousas de nossa sancta fee Catholica se conseruem e aumentem pera honrra, e gloria de Deus Nosso Senhor, e bem dos fieis christãos, e saluação de suas almas, sendo informados em como nesta cidade e nas mais partes deste estado se deuulgara hum tratado escripto de mão, e se cõmunicara em muitas pessoas de autoridade, o qual alem de não ter licença e approuação nossa ou de quem lha podia dar, era infamatorio, e em graue periuiço, e descredito do Bispo e ministros da conuersão e christandade de Jappão e querendo sobre isto prouer, polla obrigação do cargo que temos e obuiar aos males e pirigos e escandalo grande que do dito tratado pode resultar, *autoritate* apostolica, mandamos a todas e quaesquer pessoas de qualquer qualidade e condição que seião, seculares e regulares, exemptos e não exemptos, em uirtude de obediencia e sob pena de escumunhão maior, que tendo o dito tratado ou sabendo de pessoa que o tenha tiuesse ou lesse por elle, o vão apresentar perante o Padre vigairo da vara, e descubra perante elle a dita pessoa; e não entregando assi o dito tratado, nem descobrindo a pessoa, ou pessoas, que o tiverem se procedera contra ellas, como contra pessoas sospeitas e desobedientes aos mandados apostolicos. E porque uenha a noticia de todos e nenhũa pessoa possa alegar ignorancia mandamos passar o presente monitorio, o qual sera lido e publicado em alta e intelligiuel uoz, pera de todos ser

Jesuítas recebiam então a solidariedade institucional dos órgãos de poder portugueses.

O martírio de Nagasaki chocou a opinião pública europeia e encontrou um campo fértil para múltiplas edições impressas, independentemente das motivações políticas que naturalmente facilitaram ainda mais o esforço editorial em torno deste acontecimento. Com efeito, o Cristianismo Ocidental, que é particularmente sensível à imagem do Cristo crucificado por oposição à do Cristo ressuscitado que é a preferida pela Cristandade Oriental, via nos martírios sinais do futuro triunfo da Igreja, à semelhança do que sucedera outrora nos primeiros séculos, quando as comunidades cristãs primitivas haviam enfrentado a hostilidade do Império Romano. O tema interessava e já circulavam na Europa Católica várias edições relatando as dificuldades por que passava o Catolicismo na Inglaterra⁷¹⁰.

No entanto, para lá destes factores favoráveis, no caso concreto do martírio de 1597, a imprensa foi usada deliberadamente como meio de propaganda através do qual Jesuítas e Franciscanos procuraram divulgar a sua versão dos acontecimentos. Entre 1598 e 1600 foram publicadas pelo menos 22 edições, baseadas em cinco versões diferentes⁷¹¹.

ouuido, hum dia a missa do dia na estação. E o dito vigairo mandara o dito tratado e mais informação que achar // acerca delle a esta mesa da Inquisição
dado em goa sob nossos sinaes e sello do santo officio ao derradeiro dis do mes de Julho, eu o padre Paulo Couraça notario o fiz escreuer e sobescreuj de j D lxxxxbiiij
[selo]

a) Antonio de Barros

a) Marcos Gil Frazão

RAH, Cortes 9/2666, fl. 119-119v.

⁷¹⁰ Veja-se, como exemplo das temáticas que suscitavam grande interesse do público: *Historia particular de la persecucion de Inglaterra, y de los martirios mas insignes que en ella ha auido, desde el año del Señor. 1570. En la qual se descubren los efectos lastimosos de la heregia, y las mudanças que suele causar en las Republicas: con muchas cosas curiosas, y no publicadas hasta aora, sacadas de autores graues. Recogida por el padre fray Diego de Yepes, de la Orden de S. Geronimo, confessor del Rey don Felipe II de gloriosa memoria, Obispo de Taraçona ... En Madrid, Por Luis Sanchez, Año MDXCIX*. Mais tarde, as perseguições levadas a cabo pelo bakufu dos Tokugawa dariam motivo a centenas de edições ao longo da primeira metade do século XVII, facto que não pode ser atribuído apenas ao esforço propagandístico das ordens religiosas, pois as numerosas traduções e reedições reflectem necessariamente a receptividade do público ao tema.

⁷¹¹ As 22 obras são as seguintes:

1 - *Relacion qve Don Francisco Tello gouernador y capitan general de las Philipinas embio de seys frayles españoles de la Orden de San Francisco, que crucificaron los del lapon, este año proximo passado de 1597. En Sevilla a treze de Março de mill y qvinientos y nouenta y ocho años.*

2 - ... *En Granada* [26 de Março].

3 - *Relatione mandata da Don Francesco Teglio. Governatore, ecapitano generale, dell'isole Filipinne, intorno al martirio de i sei frati spagnoli, dell'ordine di S. Francesco dell'Osseruanza, detti Zoccolanti. Crocefissi nel Giappone l'anno passato nel M.D.XC.VII. con venti altre persone giapponesi, che con esso loro morirono, animati, e conuertiti dall'istessi santi frati, nella loro predicatione. In lingua*

spagnuola castigliana, stampata in Siuiglia, e nell'italiana fauella, tradotta dal R.P. Frat'Angelo Celetino da Montecoruiño theologo, e predicatore dell'istesso ordine. In Roma, Nicolò Mutij 1598.

4 - ... Ristampata in Perugia con l'aggiunta d'alcune lodi alla religione; a i gloriosi martiri; aggiuntovi in vltimo vn sancto per R.P.F. Raffaele romano predicatore dell'istelso ordine. Stampata in Roma et in Perugia per Vicentio Colombarahe de di Andrea Bresciano. [1598]

5 - Japonicae tres litterae de 26 personis crucifixis et de miraculis jesuitarvm 1596 in Japonia factis. Moguntiae 1599.

6 - Relation envoyee par Don Francisqve Teillo gouerneur & capitaine general des Isles Philippines touchant le martire de six religieux espagnols, de l'ordre de Sainct François de l'obseruance. A Paris par Leger Delas à l'enseigne du Soleil d'Or, rue Sainct Jacques MDXCIX.

7 - ... A Lyon par lean Pilleholte à l'enseigne du nom de Iesus MDXCIX.

8 - Relation ausz befelch Herrn Francisci Teglij Gvbernators, vnd general Obristens der Philippinischen Inseln inn welcher kürztlich angezeigt wirdt welcher Gestalt sechs geistliche Brüder ausz Hispania desz Ordens S. Francisci von der Obseruantz sambt andern 20 newlich von jnen bekehrten Japonesern im Königreich Japon den 14. Martij desz verschinen 1597 Jars vmb desz Christlichen Glaubens willen seyn gecreutziget worden und durch die Gnaden Gottes die seligste Marte Cronerlangt haben. Erstlich durch den Ehrwürdigen Vatter Angelum de Monte Coruino Theologen vnd Prediger erme'te Ordens ausz Spanischer in die welschietz und aber auch in die Teutsch Sprach verwendt durch F.F Minores Monacenses ... Gedruckt zu München bey Adam Berg ... Anno MDXCIX.

9 - Relacion del martirio que seys padres descalços franciscos, y veynte iapones christianos padecieron en Iapon. Hecha por fr. Iuan de Santa Maria, prouincial de la prouincia de S. Ioseph de los Descalços. Dirigida al rey nuestro S. don Felipe III ... En la imprenta del Lic. Varez de Castro, Año de 1599. Madrid.

10 - Relatione del martirio che sei padri scalzi di San Francesco et venti giaponesi christiani partirono nel Giapone l'anno 1597. Scritta dal R.P. Gio di Santa Maria provinciale della provincia de S.Giuseppe de gli Scalzi, e tradotta dalla lingua spagnuola nella italiana, per ordine del R.P. fr. Giuseppe di Santa Maria custode di detta provincia per il Capitolo Generale. Et dedicata alla Sta di N.S. Clemente VIII. In Roma appresso Nicolò Mutij MDXCIX.

11 - Relatione della gloriosa morte di xxvi posti in croce per comandamento del re di Giappone, alli 5 di Febraio 1597 de quali sei furon religiosi di San Francesco, tre della Compagnia di Gesu & dicessette christiani giaponesi. Mandata dal P. Luigi Frois alli 15 di Marzo al R.P. Clavdio Acquaviva generale di detta Compagnia. Et fatta in italiano dal P. Gasparo Spitilli di Campli della medesima Compagnia. In Roma appresso Luigi Zannetti MDXCIX

12 - Relatione della gloriosa morte di ventisei posti in croce per comandamento del re di Giappone, alli 5 di Febraio 1597, de quali sei furon religiosi di S. Francesco, tre della Compagnia di Gesu e dicisette christiani giaponesi, mandata dal P. Luigi Frois alli 15 di Marzo al R.P. Claudio Acquaviva, generale di detta Compagnia. Fatta in italiano dal P. Gasparo Spitilli di Campli della medesima Compagnia. In Roma, appresso Luigi Zannetti 1599.

13 - ... In Bologna, Gio. Rossi 1599.

14 - ... In Milano. Nella stampa del quon. Pacifico Pontio 1599.

15 - Drey japponische Schreiben. Das erst was massen 26. Geistliche vnd weltliche Personen vmb Christi willen am Creutz getödt. Das ander innhalt etlicher Wunder vnd schrecklichen fürgelauffenen Zeichen. Das dritt Jahrschreiben was die Societet Jesu im 96. Jahr in dess Herren Weinberg aussgericht. An den E.P. Clavdivm Aquauiuam der Societet Jesu Generaln durch Ludouicum Frois auss Jappon gethon. Auss Jtalianischer in die Hochteutsche Sprach vbersetzt. Getruckt zu Meintz by Johan Albin MDXCIX.

16 - De rebvs iaponicis historica relation eaqve triplex: I. De gloriosa morte 26. crucifixorum. II De legatione regis chinensium ad regem iaponiae, et de prodigijs legationem antegressis. III. De rebus per Iaponiam anno 1596 a P.P. Soc. Iesv durante persecutione gestis. A R. P. Lvdoxico Frois Societatis Iesv ad R.P. Clavdivm Aquauiuam, eiusdem Societatis Praepositum Generalem missa: et ex italico idiomate Moguntiae on latinam linguam translata. Mogvntiae ex officina typographica Ioannis Albini MDXCIX.

17 - Dos informaciones hechas en Iapon: vna de la hazienda que Taycosama, señor del dicho reyno, mandó tomar de la nao S. Felipe, que arribó a el con tempestad, yendo de las Filipinas à Nueva España, y se perdió en el puerto de Vrandó; y otra de la muerte se seis religiosos descalços de S. Frãcisco, y tres de la Compañia de Iesus, y otros diez y siete iapones que el dicho rey mandó crucificar en la ciudad de nangasaqui. Madrid 1599.

18 - Traslado fiel y verdaderamente sacado de vna carta original del padre fray Pedro Baptista, comissario de los padres franciscos en Japon, escrita a uno de su religion. Madrid 1599⁷¹¹.

19 - Relacion svmaria y verdadera de vna embaxada que el santo fray pedro baptista de la Orden del bienauenturado padre San Francisco, de la prouincia de San Josepho de los descalços de

Olhando apenas para os títulos podemos distinguir facilmente a origem de 20 dessas obras⁷¹², dez saídas da pena de franciscanos e outras tantas de padres da Companhia, conforme notamos no quadro nº 7: enquanto as primeiras referem o martírio de seis franciscanos e vinte japoneses, as segundas lembram que entre os vinte japoneses contavam-se três irmãos jesuítas. Parece um pequeno pormenor, mas na verdade a subtil omissão realizada pelos franciscanos, assim como o ligeiro abuso dos Jesuítas⁷¹³, podem ser vistos como o mote para os relatos da missionaço no Japão a partir desta época, em que cada ordem se esforçava por exaltar os feitos dos seus religiosos e por desvalorizar ou ignorar os dos rivais, quando não os responsabilizavam pelas tragédias que se iam verificando.

Note-se, finalmente, que neste caso a via americana revelou-se mais eficaz, pois os primeiros relatos do martírio foram impressos em Espanha apenas treze meses depois dos acontecimentos⁷¹⁴ enquanto as descrições dos Jesuítas, vindas pela via da Índia, só foram impressas na Europa em 1599.

* * *

A concluir, importa salientar que no meio desta contenda surgiam algumas vozes mais serenas. É curioso notar que fr. Juan de Santa Maria, que em 1599 escrevera uma das versões franciscanas do martírio, teve a capacidade de rectificar o seu texto

España hizo a Taicozama emperador de Iapon: y del illustrissimo martyrio que recebio con otros cinco padres tambien descalços de la mesma orden, y tres hermanos de la Companhia de Iesus y diez y siete Iapones christiano sus allegados a 5 de Hebrero dia de la gloriosa santa gauda del año de 1597. Recopilada de informaciones autenticas que de Filipinas y Iapon le inuiaron a España. Valencia. [1599]

20 - *Relatione del martirio che sei padri sclazi di San Francesco et venti giapponesi cristiani patirono nel Giappone l'anno MDXCVII. Scritta dal R.P.F. Gio. di S. Maria ... e dappoi tradotta dalla lingua spagnuola nella italiana ... e di nuovo fatta ristampare in Napoli ... con l'aggiunta d'una aditione .. sopra il martirio di detti martiri di Monsig. Pegna. Napoli Antonio Pace 1600.*

21 - *Histoire de la glorieuse mort de vingt six chrestiens qui ont été crucifiez par le commandement du roy de Iapon. Dont y en auoit six religieux de S. François, trois iesuistes, & dix sept chrestiens natifs du royaume de Iapon. Enuoyee le XV Mars, par le P. Loys Frois à R.P. Claude Aquaiuia general des Iesuistes. Traduct de l'italien en françois. A Rouen chez theodore Reinsart pres le palais, à l'Homme Armé MVIC.*

22 - *Relazioni della gloriosa morte de 26 posti in croce per commendamento del re del Giappone. Fatta italiana per Gasparo Spitilli di Campli. Bolonha.*

⁷¹² Pela leitura do título não podemos dizer com clareza se as edições de Valência de 1599 e a de Bolonha de 1600 estão associadas a um dos grupos rivais ou se são textos descomprometidos.

⁷¹³ Dos três irmãos jesuítas crucificados em 1597, dois foram admitidos a essa condição já no cativeiro, nas vésperas da execução. Assim, apenas um, Paulo Miki, era religioso à data da detenção, pelo que a persistência dos padres da Companhia em referir a existência de três irmãos entre os sentenciados, embora fosse verdade não traduzia correctamente os acontecimentos que haviam rodeado a prisão e a execução dos mártires. Nada disto justifica, contudo, a omissão deliberada levada a cabo pelos Franciscanos nos títulos das suas obras.

⁷¹⁴ Vide obras nº 1 e 2.

original e de publicar uma nova relação em que pela primeira vez, um frade reconhecia no título a presença de religiosos da Companhia entre os mártires, a *Relacion del martirio que seys padres descalços franciscos, tres hermanos de la Compañia de Jesus y dicisiete japosnes christianos ...*, que já citámos. Nesta obra, o autor acrescentava às fontes que usara anteriormente, o testemunho de Luís Fróis, que já circulava impresso pela Europa. Ao longo do texto, além de aceitar a validade da bula de Gregório XIII, como vimos atrás, elogiava a conduta discreta dos Jesuítas após o édito anti-cristão de 1587.⁷¹⁵

Tratava-se, assim, de um texto mais sereno que, no entanto, estava muito distante do tipo de relacionamento que continuaria a marcar as relações luso-espanholas no Extremo Oriente.

⁷¹⁵ *Relacion del martirio ...*, fl. 22.

Quadro nº 7

Edições sobre o martírio de Nagasaki (1598-1600)

	1ª versão franciscana «D. Francisco Telo»	2ª versão franciscana «Fr. Juan de S. Maria»	1ª versão jesuítica - «Luís Fróis»	2ª versão jesuítica «Baltasar Barreira»⁷¹⁶	Aparentemente independentes
1598	Sevilha (nº1); Granada (nº2); Roma (nº3); Perugia (nº4)				
1599	Paris (nº6); Lião (nº7); Munique (nº8)	Madrid (nº9); Roma (nº10)	Roma (nº 11 e12); Bolonha (nº13); Milão (nº 14); Mogúncia (nº5, 15 e 16)	Madrid (nº 17 e 18)	Valência (nº19)
1600		Nápoles (nº20)	Rouen (nº21)		Bolonha (nº22)

⁷¹⁶ Trata-se de duas edições feitas em Madrid pelo procurador da Província de Portugal, o padre Baltasar Barreira; procuravam, assim, os jesuítas portugueses mostrar a sua versão dos acontecimentos junto da côrte.

III – A DIOCESE E O BISPO

Nos capítulos anteriores analisámos os diferentes processos históricos que condicionaram a evangelização do Japão no século XVI e as características da cristandade nipónica.

Como vimos, a cristianização do país do Sol Nascente foi um processo bem sucedido, que gerou milhares de conversões e que se tornou famoso no exterior. Foi precisamente a conjugação dos bons resultados com a fama ganha através das múltiplas edições das cartas dos missionários, que levaram as autoridades civis e eclesiásticas portuguesas e romanas a ponderar desde cedo a possibilidade de colocar um bispo no Japão ou mesmo de criar uma diocese nipónica. Enquanto decorreu todo o processo que levou à fundação do bispado de Funai, cresceu no seio da província portuguesa da Companhia de Jesus o único religioso que viria a governar o bispado *in loco* durante vários anos.

São, pois, estes dois processos que falta acompanhar antes de analisarmos a acção de D.Luís Cerqueira à frente do bispado japonês.

6. A CRIAÇÃO DA DIOCESE JAPONESA¹

¹ O processo que culminou na erecção do bispado japonês já foi estudado pelo jesuíta Hubert Cieslik no seu artigo "Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission", in NZM, nº 18, 1962, p.p. 42-58, 81-107, 177-195. Cieslik acompanha aí os vários passos que precederam a decisão de 19 de Fevereiro de 1588, analisa a acção dos primeiros bispos e acompanha as polémicas que se arrastaram até à expulsão definitiva dos Portugueses do Japão, em 1640, e à morte do padre André Fernandes, último "bispo eleito de Funai", em 27 de Outubro de 1660. Recentemente, analisámos detalhadamente a discussão que antecedeu a erecção da diocese nipónica. Cf. "Em torno da criação do bispado do Japão", *As relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa* (edição dirigida por Artur Teodoro de Matos e Luís Filipe Thomaz), Macau-Lisboa, 1993, pp. 141-172). Neste capítulo pretendemos sintetizar as ideias fundamentais destes dois trabalhos e acrescentar outras informações que obtivemos posteriormente, que nos parecem importantes, sobretudo as que são relativas ao período posterior ao falecimento de D.Sebastião de Moraes, e que se relacionam, por isso, mais directamente com a biografia de D.Luís Cerqueira.

Em 19 de Fevereiro de 1588 a Santa Sé erigiu a diocese do Japão com sede em Funai² capital do dáimio cristão Ôtomo Sôrin Francisco. Ao contrário das restantes sedes episcopais, do Padroado Português do Oriente, Funai não era uma cidade sob domínio dos Portugueses³.

Conforme vimos anteriormente, nesta época, as dioceses eram criadas segundo um modelo europeu, que pressupunha a existência de um poder civil cristão que assegurasse a autoridade episcopal e que a fizesse cumprir se fosse necessário⁴. Segundo Hubert Cieslik, a cédula consistorial que criou o bispado de Funai demonstra que se pensava em Roma ser possível existir, em breve, na nova diocese "uma grande catedral como em Goa ou em Lisboa, em que cónegos desfilariam em procissão com os seus mantos vermelhos para o coro e na província de Bungo nasceriam rapidamente numerosas igrejas e mosteiros com ricas prebendas"⁵ e que se previa a rápida instalação de clero diocesano em Funai, à imagem do que se passava na Europa e nas demais partes ultramarinas⁶. Este autor realça, assim, que a erecção do novo bispado resultou de um equívoco por parte das autoridades europeias, que pensavam ser possível reproduzir no Japão o modelo tradicional.

É certo que D.Luís Cerqueira conseguiu montar em Nagasaki uma estrutura diocesana muito próxima do modelo habitual, mas a diocese nipónica constituiu, de facto, um caso único no contexto da Igreja quinhentista e do

² Desconhece-se a bula de erecção do bispado de Funai, mas conserva-se a cédula consistorial que nos elucida acerca dos termos em que foi instituída a diocese. Cf. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, 4 vols., Porto, 1967-1971 (1ª edição, 1910-1928), vol. 2, p. 37, nota 7; Hubert Cieslik S.J. "Zur Geschichte...", pp. 42-44.

³ As dioceses de Cochim (erigida em 1558) e de Macau (fundada em 1575) não estavam sediadas em cidades totalmente controladas pelo Estado Português da Índia. Cochim era a capital dum reino hindu independente e Macau era governada essencialmente pelos comerciantes aí estabelecidos, apesar dos poderes delegados por Goa no capitão da viagem anual ao Japão. Todavia, em ambas as cidades os Portugueses estavam solidamente instalados com as suas famílias: Cochim era uma base fundamental do Estado da Índia e Macau era o estabelecimento luso que apoiava o intenso comércio do Extremo Oriente. Assim, tanto num caso como noutro os respectivos bispos tinham condições para exercer o seu ministério de forma relativamente semelhante às dos demais prelados instalados em cidades subordinadas ao poder político português.

⁴ Hubert Cieslik defende uma ideia semelhante. Cf. "Zur Geschichte ...", p. 42.

⁵ Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte ...", p. 83.

⁶ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte ...", p. 86.

início de Seiscentos. A fama que a missão do Sol Nascente grangeou desde cedo contribuiu para que a presença de um bispo no arquipélago japonês fosse discutida logo na década de 1550-60.

- A gestação de uma ideia

As primeiras sugestões para se enviar um prelado para o Extremo Oriente terão sido formuladas por volta de 1555, pois a 21 de Novembro desse ano, o padre João Polanco, numa carta para o padre Miguel de Torres, provincial de Portugal (1555-1561), afirmava que ainda lhe parecia cedo para procurar um patriarca para a China, mas que para “el Japón seria más de pensar, llevando Dios N. Señor adelante lo comenzado y pareziendo a Su Alteza que así conviene; pero hasta aora no se tarda, pues no ay rey ninguno convertido”⁷.

Já notamos aqui o prestígio da missão nipónica, ao mesmo tempo que vemos muito claramente um dos pressupostos que se entendia como fundamental para o envio de um bispo para uma terra distante - o suporte de um poder político cristão.

Reunidos em Roma, em 1558, na sua primeira congregação geral, os Jesuítas voltaram a debater o assunto⁸. Mas tanto nesta reunião como na segunda, em 1565, decidiram que "não convinha nomear bispo para a China e para o Japão uma pessoa da Companhia de Jesus, porque as suas constituições proibiam que um jesuíta fosse prelado, salvo em caso excepcional por obediência ao Santo Padre"⁹, tal como defendera anteriormente Inácio de Loyola¹⁰.

Esta decisão não esfriou os ânimos de vários religiosos, nomeadamente de Melchior Nunes Barreto, que, a 20 de Janeiro de 1564, defendia o envio de

⁷ DI, III, p. 308.

⁸ Cf. “Memoria de negotiis missonariis tractandis”. DI, IV, p. 76.

⁹ Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone 1598-1614...*, p. 37.

¹⁰ Cf. William Bangert S.J., *História da Companhia de Jesus*, Porto-São Paulo, 1985, p. 54.

bispos de anel para a China e o Japão¹¹. Não sabemos se a ideia já fôra ponderada na corte portuguesa, anteriormente, mas a 6 de Novembro de 1564, o Regente manifestava a sua vontade em que fosse enviado um bispo para a China e outro para o Japão,

O cardeal D.Henrique instruía então o seu embaixador em Roma para que iniciasse as diligências necessárias junto da Santa Sé e sugeria que os prelados escolhidos fossem jesuítas¹². Propunha ainda que aos novos bispos fossem atribuídas dioceses de África ou da Ásia e que o Papa os subordinasse de imediato à vontade da Coroa lusitana “pera pello tempo em diante designar e especeficar a prouincia, gente reyno e nação das ditas partes em que ajam os ditos bispos de pregar, ensinar, ordenar, residir e usar de seu officio pontifical sem perjuizo do arcebispo de Goa e dos bispos de Malaca e de Cochim”. O regente defendia ainda que os religiosos escolhidos deviam ser portugueses e comprometia-se a pagar-lhes 200 cruzados anuais enquanto não tivessem território delimitado. Finalmente, entendia que esta diligência era suficiente por então “e pello tempo em diante nellas mesmas [as regiões confiadas a estes prelados] poderão ser intitulados crescendo nelas a

¹¹ Cf. carta de Melchior Nunes Barreto para o Padre Geral. Cochim, 20 de Janeiro de 1564. DI, VI, p. 163. É muito provável que este religioso tenha enviado correspondência para a corte com as mesmas sugestões. Sabemos que continuou a defender as mesmas ideias nos anos seguintes, como se vê pela carta de 20 de Janeiro de 1566 para o provincial de Portugal. Cf. DI, VI, p. 717.

¹² Vimos em capítulos anteriores que os últimos reis da dinastia de Aviz deram particular protecção aos padres da Companhia, e que na década de 1560-70 ainda havia jesuítas que não pretendiam o exclusivo da missionação do Japão para a Companhia. No entanto, este pedido do cardeal D.Henrique já reflectia seguramente uma corrente de opinião que tinha as suas raízes, evidentemente, no seio da Companhia de Jesus. Na carta de 20 de Janeiro de 1564, Melchior Nunes Barreto defendia precisamente, que “ser o bispo em o Japão da Companhia importa muito, não somente pera o crismar e dar das hordens, senão tambem pera escolher os verdadeiros obreiros que o ajudem naquela vinha a não admittir lobos que lhe fação mal às ovelhas, nem mercenarios que com seu mao exemplo e enterese desfaçam o fructo que elle e seus companheiros fizerem”. DI, VI, p. 163. Barreto defenderia a mesma posição na sua carta de 20 de Janeiro de 1566 (cf. DI, VI, p. 717). O próprio D.Mechior Carneiro relacionaria a sua ida para Macau com a defesa desse monopólio, ao afirmar que se eu não fosse, como a Companhia está determinada a não dar bispos, podia-se perder este tesouro tão necessário para aquela gente”. DI, VII, p. 354.

christandade como agora parece que será”. Os novos bispos deviam ser nomeados a tempo de partirem para a Índia na armada de 1565¹³.

Em Portugal, a medida merecia a aprovação dos superiores dos jesuítas portugueses, e já circulavam as listas com os nomes dos religiosos elegíveis¹⁴. O Papa também apoiou a proposta de D.Henrique, pois solicitou à Companhia que indicasse os religiosos que podiam preencher aqueles lugares. No entanto, a Congregação Geral reunida entre 21 de Junho e 3 de Setembro de 1565 não achou oportuno que membros da Companhia fossem nomeados bispos¹⁵.

Renitente em promover alguns dos seus à dignidade episcopal, mas interessada em intensificar o seu trabalho no Extremo Oriente, a Companhia encontrou uma solução de compromisso: em 1556, Inácio de Loyola aceitara excepcionalmente que três jesuítas recebessem a mitra para servirem na missão da Etiópia¹⁶. Segundo William V. Bangert, o Fundador abria esta excepção "visto que o patriarcado da Etiópia era antes uma porta aberta para duras provações e austera pobreza, do que para honras e glória"¹⁷. Passados sete anos, porém, a missão etíope não dava "mostra de nenhuma esperança de fruto"¹⁸, pelo que pareceu preferível desviar os dois bispos sobreviventes para o Extremo Oriente, o que foi sancionado pela Santa Sé pelo breve *Ex litteris carissimi* de 2 de Fevereiro de 1566. O documento pontifício seguiu nesse mesmo ano para a Índia, acompanhado de uma carta de D.Sebastião de

¹³ Cf. "Portaria por onde se fez hũa carta que el-rey escreueo ao Papa: sobr a criação de dous bispos pera o Japão, os quais fossem da Companhia". ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 24-25.

¹⁴ A 13 de Dezembro de 1564, Diogo Mirão, o provincial de Portugal (1563-1565), numa carta para o Padre Geral, sugeria os nomes dos padres Melchior Nunes Barreto, Inácio Azevedo, Gonçalo Álvares, Pedro Gomes e Manuel Lopes, para a selecção dos dois novos bispos. Miguel de Torres, Luís Gonçalves da Câmara e Miguel de Sousa também apresentaram propostas, nalguns casos com nomes diferentes. Cf. HCJAP, II/2, p. 472.

¹⁵ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte ...", p. 46.

¹⁶ Foram o Patriarca D.João Nunes de Barreto (1517-1562) e os coadjutores D.André de Oviedo (1517-1577) e D.Melchior Carneiro (1513-1583). Oviedo seguiu com cinco companheiros para a Etiópia, enquanto que os outros dois prelados permaneceram em Goa. Com a morte de D.João Nunes Barreto, em 1562, Oviedo sucedeu-lhe como Patriarca. Cf. H. Cieslik S.J., *op. cit.*, p. 47.

¹⁷ William Bangert S.J., *op. cit.*, p. 54.

¹⁸ Expressão utilizada por Melchior Nunes Barreto na carta de 20 de Janeiro de 1564, escrita em Cochim para o Geral. Cf. DI, VI, p. 163.

6 de Março¹⁹. No entanto, nem a bula nem a carta régia especificavam se devia ir um prelado para a China e outro para o Japão, ou se se mantinha a hierarquia entre os dois e ambos governavam globalmente a Igreja no Extremo Oriente²⁰. O patriarca D.André de Oviedo²¹ recebeu a ordem papal em Maio de 1567²², mas nunca a acatou e permaneceu na sua missão até falecer em 9 de Julho de 1577²³, mas o bispo D.Melchior Carneiro, seu coadjutor, que se encontrava na Índia, dirigiu-se para o Extremo Oriente.

O período que medeia entre 1555 e 1568 assistiu, assim, à formação da ideia da necessidade de haver bispos no Extremo Oriente e à sua concretização parcial. Parece-nos importante notar que nesta altura se discutia o envio de bispos e não a criação de dioceses. Repetia-se assim o modelo implementado na Índia nas primeiras décadas do século, quando antes da criação da diocese de Goa em 1534, haviam sido enviados para aí "bispos de anel". A presença destes prelados já assegurava um governo mais eficaz da Igreja e permitia a administração dos sacramentos da Confirmação e da Ordem; curiosamente, embora muitos religiosos tenham viajado entre o Japão e Macau apenas para serem ordenados presbíteros, esta era a questão menos

¹⁹ Note-se que esta não era a solução ideal do ponto de vista da Coroa portuguesa, pois embora a missão etíope não frutificasse como a japonesa, a Etiópia tinha um valor estratégico e ideológico considerável, no contexto do Estado Português da Índia, pelo que D.Henrique procurou durante algum tempo evitar o desvio do patriarca para o Extremo Oriente. Ainda a 11 de Janeiro de 1566, João Polanco, numa carta para João Ribera, dava conta do problema: "No ha parecido conveniente que a ninguno de la Compañia se hiziese obispo, aunque sea para el Japón. Del Patriarcha, que está en Ethiopia con poco fructo, se tracta de sacarle de allí para el Japón, aunque lo Infante Cardenal se muestra algo difficil". DI, VI, p. 667.

²⁰ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte ...", pp. 48-52.

²¹ D.André Oviedo (1518-1577), nasceu em Illescas, e estudou em Paris e Coimbra. Foi admitido na Companhia, em Roma, no ano de 1541. Em 1556 foi nomeado bispo de Hierápolis e primeiro coadjutor e sucessor do patriarca da Etiópia. Partiu para o Oriente na armada de 1556 e no ano seguinte, a 16 de Fevereiro, seguiu para aquele reino africano. Com o falecimento do patriarca, a 22 de Dezembro de 1562, ascendeu ao patriarcado. Permaneceu na Etiópia até à sua morte, a 29 de Junho de 1577, apesar das ordens que recebeu para passar ao Extremo Oriente. Cf. DI, III, p. 6*; Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal ...*, vol. 2, p. 694.

²² Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte ...", p. 49.

²³ Além de não ter respeitado as determinações dos seus superiores, Oviedo ainda pressionou D.Melchior Carneiro para que procedesse de igual modo; já em Macau, a 19 de Novembro de 1569, Carneiro informava o Geral que recebera uma carta do patriarca, em que este lhe pedia que fosse para a Etiópia. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 6, fl. 261-262.

referida na correspondência. Do exterior considerava-se sobretudo os problemas jurisdicionais e do interior pensava-se principalmente na administração do crisma.

A 15 de Novembro de 1566, por exemplo, o padre Gaspar Vilela, ao escrever do Japão para o Geral, afirmava que “por auer muitos christãos nesta terra se a vosa paternidade pareser bem ser nos conçedido de Sua Santidade graça pera nos comonicar ho sacramento de confirmação.”²⁴ Melchior Nunes Barreto, a 20 de Janeiro de 1567, fazia um pedido semelhante, quando requeria que se nenhum dos bispos da Etiópia fosse para o Japão, concedesse "o Santo Padre poder a algum padre da Companhia para poder crismar e ter toda a jurisdição do Japão, sem outro algum bispo ou pessoa da Índia e ter em o Japão, da maneira que cá são os administradores de Ormuz e Moçambique, que têm toda a jurisdição daquelas partes, e só por apelação se vai delas ao arcebispo"²⁵.

Os Jesuítas começavam a movimentar-se no sentido de ganharem o monopólio sobre a missão do Japão; todavia, enquanto os que estavam no exterior defendiam para isso o envio de um bispo, os que se encontravam no país eram mais radicais pois não desejavam nem a vinda dum prelado da Companhia, como se veria pouco depois²⁶.

- Os primeiros bispos no Extremo Oriente

²⁴ ARSI, *Jap-Sin*, 6, fl. 182v.

²⁵ DI, VII, p. 209. No ano seguinte, Barreto voltou a defender as mesmas ideias em carta escrita em Cochim a 25 de Janeiro. Cf. DI, VII, pp. 486-494.

²⁶ A 5 de Dezembro de 1569, na carta em que manifestava a sua abertura à entrada de religiosos de outras ordens no Japão, o visitador Gonçalo Álvares dava conta da oposição dos padres do Japão à entrada de um bispo no arquipélago, pois “tem por cousa impossivel haver se agora dos japões renda para bispos, sé e clérigos”. DI, VIII, p. 121. Desejosos de manterem a sua autonomia, os missionários no Japão invocavam a especificidade da sua missão, que impedia a criação de uma diocese segundo o modelo tradicional, para tentarem adiar o envio de uma autoridade episcopal. Veja-se ainda que Cosme de Torres, o superior da missão, nas suas cartas nunca sugeriu o envio de um bispo, mas apenas pediu que lhe mandassem reforços. Cf. MHJ, pp. 66-77.

D.Melchior Carneiro chegou a Macau em Junho de 1568, depois de enfrentar a reacção de D.fr. Jorge de Santa Luzia²⁷, bispo de Malaca (1558-1576), a quem desagradara que lhe retirassem uma importante área de jurisdição. No entanto, depois de consultar teólogos e canonistas, o prelado reconheceu Carneiro como legítimo e autêntico superior da região extremo oriental e mandara retirar o vigário que tinha em Macau; ao mesmo tempo, Carneiro manifestava o seu desejo de visitar as ilhas do Sol Nascente e afirmava repetidamente que a sua área de jurisdição compreendia a China e o Japão²⁸.

A 16 de Novembro de 1569, o prelado reafirmava o seu desejo de passar ao arquipélago nipónico e referia que “el rei de Bungo protector da lei de Deus em Japão me escreveo que se espantava como o anno passado não fui a Japão, dizendo que não seria pequena causa que me detivesse neste porto.”²⁹

No entanto, Carneiro, apesar de ter vivido quinze anos em Macau, nunca visitou o Japão, nem quando a sua presença no porto chinês se tornou dispensável, devido à chegada do seu primeiro bispo titular, D. Leonardo de Sá. J.F.Moran assinala que, em Dezembro de 1579, Valignano, já sabedor da erecção da diocese macanese, defendeu que Carneiro viesse para o Japão com o poder de ordenar sacerdotes, mas sem jurisdição e sem

²⁷ D. fr. Jorge de Santa Luzia (?-1579), era natural de Aveiro e aí entrou para a Ordem de São Domingos, em 1528. Auxiliou durante quase cinco anos o seu confrade, D.fr. Jorge de São Tiago, bispo de Angra (1552-1561) e, em 1557, regressou a Lisboa para integrar o Tribunal do Santo Ofício. Pouco depois, foi nomeado bispo de Malaca. Recebeu a ordenação episcopal em Lisboa, na igreja de São Domingos e partiu para a Índia na armada de 1559. À chegada a Goa, encontrou a sede arquiépiscopal vacante e governou-a durante 14 meses. Em 1561 chegou a Malaca, onde trabalhou durante quinze anos, até que resignou e se retirou para o convento da sua Ordem, em Goa; aí faleceu, a 18 de Janeiro de 1579. Cf. Fortunato de Almeida, *op. cit.* vol. 2, p. 706; José Wicki S.J., "D.Jorge de Santa Luzia O.P., 1. Bischof von Malakka (1558-1576), in NZM, vol. 22, 1966, pp. 270-284.

²⁸ Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, pp. 52-54. Cf. carta de D.Melchior Carneiro para o Papa. Macau, 27 de Outubro de 1568 (ARSI, *Jap-Sin*, 6, fl. 234-235); carta de D.Melchior Carneiro para o Padre Geral. Macau, 1 de Novembro de 1568 (ARSI, *Jap-Sin*, 6, fl. 241-241v).

²⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 6, fl. 262. Este interesse de D.Melchior Carneiro em passar ao Japão era público, pois a 3 de Dezembro de 1570, o padre Cristovão da Costa, ao escrever de Malaca para o Padre Geral, afirmava que por um junco da China “soubemos novas do padre bispo, que estava bem desposto e com desejos de hyr este anno a Japão”. DI, VIII, p. 346.

responsabilidades pastorais³⁰. Mesmo assim, a maioria dos missionários recusaram a ideia, o que, no entender de Cieslik, demonstra que existiriam divergências importantes entre o prelado e muitos daqueles religiosos³¹.

Todavia, importa notar que nem todos os jesuítas se opunham à presença de um bispo. Entre os defensores da vinda de um prelado contavam-se Melchior de Figueiredo³², Luís Fróis³³, Luís de Almeida³⁴, Pedro Ramón, Garcia Garcês e Gregório de Céspedes³⁵.

Entretanto, a 25 de Janeiro de 1576, a Santa Sé promulgou a bula *Super specula militantis Ecclesiae* por que criava o bispado de Macau. O novo bispado abrangia os territórios da China e do Japão³⁶ e embora a sua principal comunidade se encontrasse no Japão, a sua sede era fixada no porto chinês controlado pelos Portugueses. Tendo em conta que as decisões tomadas na Europa não respeitavam a especificidade da missão japonesa, mas antes uma concepção global da dilatação da Cristandade, podemos considerar que foram essencialmente os condicionalismos da expansão lusa na zona que

³⁰ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 163.

³¹ Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, p. 55. Veja-se, a título de exemplo que, logo a 7 de Maio de 1570, o padre Organtino, numa carta para o Geral defendia que se tirasse a Melchior Carneiro o ofício de bispo. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 6, fl. 279-279v.

³² Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 109.

³³ Na sua obra *História de Japão*, Fróis respeitou as teses maioritárias e nunca abordou a questão. Parece-nos, contudo, que deixou a sua opinião de uma forma subtil na boca de um japonês: “Começou Quambioyedono [Kuroda Yoshitaka Simeão], enquanto ali esteve, a entrar em tanto fervor e zelo da conversão que, de noite e de dia, ainda que tivesse grandíssimas ocupações, não falava senão nas cousas de Deus e no desejo que tinha de ver nossa santa lei dilatada, dizendo e repetindo muitas vezes que ele esperava em Deus, tendo bom sucesso nestas guerras, que Quambacu o fizesse por seus serviços senhor de um reino, o qual determinava fazer todo de christãos, e mandar chamar um bispo para lhe entregar a jurisdição eclesiástica”. HJ, IV, p. 281.

³⁴ Cf. carta de 22 de Outubro de 1569. CE, I, fl. 279-281. Numa carta posterior, de 1572, Almeida pedia apenas o envio de sacerdotes (cf. MHJ, p. 89), mas não sabemos se isso significa uma mudança de opinião.

³⁵ Para Fróis, Almeida, Ramón, Garcês e Céspedes vide Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 51. A autora salienta que estes religiosos defendiam a vinda de um bispo deanel. Aos seis religiosos aqui enunciados acrescentavam-se pelo menos mais quatro; segundo Schütte, na consulta de Nagasaki, em 1581, dez religiosos defenderam esta posição. Cf. Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan ...*, vol. 2, p. 221-222.

³⁶ Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, p. 57. Inicialmente os prelados desta diocese intitulavam-se “bispos da China e Japão em Macau”; depois, com a criação do bispado de Funai passaram a denominar-se “bispos da China e Macau”, e, mais tarde, com a criação das dioceses de Pequim e de Nanquim, em 1690, passariam a intitular-se simplesmente “bispos de Macau.

determinaram esta decisão. Afigura-se-nos, assim, que era ainda muito difícil romper com a tradição de só haver sés em territórios onde houvesse a presença efectiva da estrutura político-administrativa do império.

A nova diocese não foi entregue à Companhia, pelo que esta perdia, em parte, o controlo sobre o Extremo Oriente. Não havendo ainda missões na China, os Jesuítas preocuparam-se em resguardar o Japão da alçada episcopal, tentando evitar a passagem do prelado ao arquipélago. As diligências devem ter sido bem sucedidas, pois quando D.Leonardo de Sá partiu de Lisboa, em 1579, seguia para Roma a informação de que o rei, o cardeal D.Henrique (1578-1580), ordenara a D.Leonardo que não fosse ao Japão, sem que os missionários no Japão o aceitassem³⁷. A Coroa cedia, assim, provavelmente, às pressões que lhe haviam chegado da Índia; com efeito, a 16 de Setembro de 1576, Valignano afirmava que a criação do bispado macaense se fosse para o prelado “residir solamente en el puerto de la China, como residió siempre el padre obispo Carnero, es cosa muy buena, mas se á de passar en el Japón y con clérigos seculares, lo tienen aquy por cosa muy nociva”³⁸.

Em 1583 Filipe II confirmou a ordem do cardeal-rei³⁹; ainda assim, D.Leonardo de Sá, em 1585, tentou enviar um visitador episcopal ao Japão, mas a sua iniciativa foi prontamente anulada pelos padres da Companhia⁴⁰. Os bispos de Macau nunca intervieram nas questões japonesas⁴¹.

- A formalização de uma oposição

³⁷ Cf. carta de Sebastião Sabino para o Padre Geral. Lisboa, 31 de Maio de 1579. DI, XI, p. 580.

³⁸ DI, X, p. 898.

³⁹ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 109.

⁴⁰ Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, p. 44.

⁴¹ Ao mesmo tempo que, em Macau, os Jesuítas neutralizavam a iniciativa do prelado, Valignano, na Índia, enviava ordens para que os jesuítas não recebessem nas suas casas qualquer enviado do bispo de Macau. Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 50; esta autora considera mesmo que Valignano não considerou nem D.Melchior Carneiro, nem D.Leonardo de Sá, como autênticos bispos do Japão. Cf. *Ibidem*, p. 43

Como vimos, os Jesuítas foram defendendo, de um modo cada vez mais unânime, o monopólio da missão do Japão; no final da década de 1570-80, esta posição teve que ser sustentada formalmente. Durante a primeira visita de Alexandre Valignano ao Império Nipónico (1579-1582), o assunto foi debatido várias vezes, nomeadamente nas consultas realizadas em Usuki, Azuchi e Nagasaki, e os religiosos acabaram por se manifestar contra o envio de um bispo, tendo mesmo enquadrado este problema na questão mais global da oposição à entrada de qualquer clérigo não jesuíta no arquipélago do Sol Nascente⁴².

O debate foi polémico, pois raramente as possíveis soluções para os problemas receberam opiniões unânimes. Toda a discussão, porém, assentou numa ideia comum: a médio prazo seria inevitável a erecção de uma diocese japonesa⁴³, mas de momento essa era a única hipótese que recolhia uma oposição unânime. Esta atitude, baseada na realidade com que os Jesuítas conviviam quotidianamente, era difícil de explicar ao resto do mundo católico e levantava dúvidas acerca da melhor solução conjuntural. É certamente por isso que as hesitações são uma constante.

Outra questão de fundo que condicionou toda esta discussão prende-se com o relacionamento dos missionários com os prelados de que estavam formalmente dependentes. Como vimos, nem D.Melchior Carneiro nem D.Leonardo de Sá conseguiram intervir no Japão, embora ambos o tivessem

⁴² Toda a discussão sobre a missão nipónica promovida por Valignano ao longo da sua primeira visita ao Japão, em que se inclui esta questão específica do bispo e demais religiosos, foi analisada detalhadamente por Josef Franz Schütte no segundo volume da sua obra *Valignanos mission principles for Japan*. Usando este trabalho sintetizámos as questões relacionadas com o bispo no nosso artigo "Em torno da criação do bispado do Japão" (cf. pp. 160-167).

⁴³ Para lá das referências à inevitabilidade da criação dum bispado no Japão, inseridas no próprio debate, encontramos esta ideia ligada a outros assuntos, nomeadamente à cedência de Nagasaki e Mugi à Companhia. Valignano explicou que tendo em conta a experiência dos religiosos lhes parecera acertado recebê-las, mas "porque el tiempo y la experiencia con las continuas mudanças puede ser bueno tornarlas a deear al señor que las dió, o a la Iglesia quando se hiziere obispado, recibió la Compañia estos dos lugares con condición que los pudiese dexar aún antes de tener respuesta del Padre General". DI, XIII, p. 222.

tentado e a cristandade nipónica estivesse formalmente sob a sua alçada. Neste caso, a argumentação dos missionários do Sol Nascente baseou-se sempre na situação que se verificava *de facto*.

Assim, a principal razão invocada contra a criação de uma diocese que englobasse todo o país era que um bispo do Japão não poderia exercer jurisdição *in foro externo* nos territórios onde a autoridade não estava nas mãos de senhores cristãos⁴⁴; ora esta era a situação que se vivia em todos os bispados do Padroado Português do Oriente, dada a descontinuidade territorial do Estado da Índia, pelo que a criação da nova diocese representava apenas um aperfeiçoamento da grelha episcopal existente, embora se soubesse que o prelado não podia exercer o seu poder em todo o território que lhe fosse atribuído. O que desagradava, evidentemente, aos Jesuítas é que essa nova autoridade observaria *in loco* as suas actividades e poderia intervir. Notamos, assim, que o debate circulava essencialmente em torno da figura do prelado como autoridade eclesiástica e não como pastor de almas.

Uma das alternativas então sugeridas foi a da criação de uma diocese circunscrita a Hizen, na zona ocidental de Kyûshû⁴⁵. A maioria dos cristãos estava concentrada nessa região, pelo que um bispo teria aí mais condições para exercer a sua autoridade e melhores apoios materiais. Os proponentes desta solução não pensavam, aparentemente, que o restante território japonês continuaria assim sob a alçada do bispo de Macau, mas antes que permaneceria na estrita dependência dos superiores da missão. Parece-nos que para eles Igreja missionária e Igreja diocesana eram duas realidades quase incompatíveis.

Outra das hipóteses estudadas foi a de o bispo ser um jesuíta. A maioria, porém, rejeitou-a utilizando sobretudo dois argumentos: podia desentender-se

⁴⁴ Cf. Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan ...*, vol. 2, p. 15.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 16.

com o superior da missão acerca de questões de jurisdição e podia entrar em conflito com os senhores locais, indispondo-os contra os cristãos⁴⁶.

Mais uma vez deparamos com uma argumentação inconsistente. Na verdade, as razões apresentadas afiguram-se-nos insustentáveis, se atendermos às características da missão japonesa. No primeiro caso os religiosos já estavam suficientemente hierarquizados para que pudessem, por exemplo, ocorrer conflitos pontuais entre o vice-provincial e os superiores das missões. O segundo argumento ainda é mais frágil pois esse risco já existia havia muito. Com efeito, os erros de qualquer um dos evangelizadores podiam provocar ataques a todo o corpo missionário e a possibilidade de um bispo, como cabeça da comunidade cristã, provocar a ira dos chefes locais já se podia pôr quer em relação ao vice-provincial, que ocupava o lugar mais alto da hierarquia no país, quer em relação aos superiores das missões⁴⁷.

Também se sugeriu que o bispo fosse um jesuíta, mas não titular do Japão, "sem qualquer jurisdição e vivendo sob a obediência jesuítica", treinando o futuro clero diocesano japonês "mas sem ter de assumir as responsabilidades completas de um bispo"; o prelado poderia ser enviado como um núncio papal⁴⁸. Valignano viria a admitir esta possibilidade, mas apenas a médio prazo⁴⁹.

A oposição à vinda do bispo passava também pelo convencimento de que este viria acompanhado de clérigos seculares, que eram tão indesejados quanto os das outras ordens. A maioria dos religiosos que trabalhavam no Japão tinha sido preparada quando a Companhia se recusava a que os seus

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 16 e 222.

⁴⁷ Note-se a título de exemplo que em 1578, aquando do célebre episódio de Takatsuki, a manutenção das missões já implantadas no centro do Japão estiveram dependentes da capacidade do padre Organtino em cumprir um "pedido" de Oda Nobunaga. Depois, no final da década seguinte, apesar de ainda não estar um bispo no Japão, a pouca habilidade do vice-provincial Gaspar Coelho comprometeu o trabalho missionário.

⁴⁸ Cf. Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan ...*, vol. 2, p. 17.

⁴⁹ "Aunque quando fuere tiempo de hacer clérigos naturales no se excuse en Japón un obispo de anillo". SCJ, p. 142; cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 51.

membros fossem sagrados bispos, e associava o clero secular aos vícios e erros que haviam conduzido a Igreja ao cisma. Valignano partilhava dessa convicção e estendia-a aos bispos.

* * *

No final da sua visita, Valignano vencera todas as hesitações e, no *Sumário de las cosas del Japón*, apresentou o modelo que defenderia tenazmente nos anos seguintes. Os Japoneses eram "diferentísimos" de todas as outras nações, pelo que necessitavam de uma solução especial que não passava pela presença de um bispo estrangeiro no país.

O *Sumário de las cosas de Japón*, era um tratado destinado ao público europeu, e especialmente às autoridades civis e eclesiásticas. Nesse texto, Valignano procurou explicar aos leitores a particularidade da missão nipónica e a conseqüente necessidade de medidas específicas para que a propagação do Cristianismo fosse bem sucedida.

No capítulo 8, abordou a questão do bispo⁵⁰. Encontramos aí resumidas de forma sistemática todas as opiniões contrárias já aqui referidas, divididas pelas três hipóteses estudadas: a criação de uma diocese e o envio de um bispo secular; a mesma situação mas com um bispo jesuíta; o envio de um bispo de anel jesuíta.

Ao defender a inaplicabilidade da primeira solução, o Visitador reforça as suas duras críticas ao clero secular, afirmando que os padres que acompanhassem o bispo "en llegando a Japon luego se han de volver, porque no hay clerigos que quieran aprender tan peregrina lengua y llevar vida tan contraria a su natural, con tanto trabajo y mortificación y sin ninguna ganancia, y si acaso quedasen algunos ni tendran autoridad ni serviran, en el tiempo que alli estuvieren, mas que de dar muchos escandalos y causar mucho descredito a este nombre de obispo y a la religion cristiana, porque la libertad de Japón es muy grande y para vivir bien en el es necesaria mucha gracia de nuestro

⁵⁰ «Como no debe en ninguna manera venir por ahora obispo a Japón», SCJ, pp. 138-142.

Señor"⁵¹. É importante notar que trabalhavam então no Japão vários jesuítas que não dominavam a língua japonesa nem se esforçavam por isso.

No caso da segunda e terceira hipóteses, Valignano insistia que, além de enfermarem dos mesmos inconvenientes da primeira, representavam um acréscimo desnecessário de gastos para a missão e um aumento dos riscos de estalarem conflitos internos.

A solução ideal passava pela formação de clero nativo. Durante a sua estada no Japão Valignano promovera a criação de três seminários, mas calculava-se que a iniciativa só daria frutos no prazo de uma década. Para o Visitador não fazia sentido estar um bispo de anel num país só para ordenar ocasionalmente algum europeu. Neste caso, como em ocasiões anteriores, a defesa apaixonada dos seus pontos de vista leva Valignano a invocar, por vezes, argumentos inconsistentes. Uma das razões que aduziu para justificar a oposição ao envio de um bispo de anel foi que se este morresse não tinha sucessor, porque "a obispo de anillo no es razon nombrar y señalar otros sucesores"⁵². Na verdade, nada impediria a Santa Sé de enviar outro bispo de anel para o Império Japonês.

Valignano defendia que o superior da missão devia receber poderes especiais para administrar todos os sacramentos excepto o da Ordem. Mais tarde, quando os primeiros candidatos japoneses estivessem aptos a receber a ordenação sacerdotal devia ser enviado um prelado ao Japão. O visitador ia mais longe pedindo que os bispos das dioceses vizinhas fossem proibidos de ordenar japoneses, pois entendia que estes não deviam sair do arquipélago. E

⁵¹ SCJ, p. 139. Importa notar que esta visão muito crítica da maior parte dos prelados não era apenas um argumento introduzido artificialmente neste debate para reforçar a posição dos missionários no Japão, mas um sentimento genuíno que Valignano demonstrou em muitas outras ocasiões. Vejam-se, por exemplo, as referências incluídas na carta que escreveu ao Padre Geral a 6 de Dezembro de 1587: "Quanto a lo que V.P. me escrevió, que se quexa de los nuestros el obispo de Malaca, creo que también lo hara assi el obispo de la China mas no se dé V.P. mucho desso, porque no podemos aprobar su modo de vivir, y ellos querian autorisar sua cosas por via de los nuestros, o a lo menos hazerlas sin los nuestros dezirles y darles a entender que no les parecen bien." DI, XIV, p. 726.

⁵² SCJ, p. 142.

quando, finalmente, fosse sagrado o primeiro bispo nativo, este devia ficar inicialmente sob a tutela de um administrador apostólico, o superior jesuíta, e manter poucos contactos com o exterior⁵³.

Valignano, via, assim, a cristandade japonesa como uma entidade jovem e frágil, sem imunidades, facilmente contagiável pelos inúmeros problemas que afectavam o mundo cristão. Enquanto não alcançasse a maturidade, a comunidade nipónica devia evitar os contactos que pudessem "infectá-la". Tanto quanto nos é possível entender o visitador concebia uma Igreja nacional em oposição a uma Igreja colonial, e os Jesuítas seriam o único elo de ligação entre a nova comunidade "bacterologicamente pura" e o resto da Cristandade⁵⁴.

A especificidade da missão nipónica encaixava-se, assim, na especificidade jesuítica. Afigura-se-nos, com efeito, que não eram apenas as condições peculiares em que o Cristianismo se propagava no Japão que justificavam todo este debate. As características dos missionários da Companhia, sobretudo o seu esforço de adaptação cultural e o seu espírito autonomista, estiveram, sem dúvida, na base da fundamentação da posição final de Valignano.

- A criação da diocese de Funai

Quando deixou o Japão, Valignano pensava regressar à Europa com a embaixada dos dáimios cristãos e defender pessoalmente junto das autoridades civis e eclesiásticas europeias os seus pontos de vista. No entanto, quando chegou à Índia, esperava-o a nomeação como provincial, pelo que

⁵³ Cf. Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan ...*, vol. 2, p. 287.

⁵⁴ Parece-nos que, em certa medida, podemos notar nas propostas de Valignano uma concepção semelhante à que levava os seus confrades da vice-província do Brasil a iniciarem a organização dos aldeamentos dos índios, que se desenvolveriam à margem da colonização europeia até meados do século XVIII, quando afrontaram o poder centralizador do marquês de Pombal.

ficou em Goa. A viagem dos jovens japoneses pela Europa foi um sucesso e, como nota Cieslik, criou a falsa ideia de que “o Japão era meio católico e que mais cedo ou mais tarde nasceria aí um novo império cristão, um baluarte contra o poder do Islão e do paganismo”⁵⁵. Retido na Índia, Valignano transmitia insistentemente os seus pontos de vista, mas só foi parcialmente recompensado com a promulgação do breve que assegurava o exclusivo da Companhia sobre Japão; no que toca à questão episcopal, porém, a embaixada acabou por ser o elemento decisivo para que terminassem as hesitações na Europa⁵⁶ e o projecto de criar a primeira diocese japonesa arrancou por 1586.

A carta que Cláudio Acquaviva enviou a Valignano, a 26 de Janeiro de 1587, mostra como a oposição à criação da diocese se tornara insustentável:

"La magestad del rey catolico ha pedido a Su Santidad que se embie un obispo a Japón y por las informaciones que tiene que assi conviene ha hecho instancia que sea uno de la Compañia. Su Santidad me lo ha ordenado y veiendo que no convenia rehuzarlo, primeramente porque no fuera bien recebido, segundo porque todavia Su Santidad nos tornaria a ordenar precisamente o el Rey nombraria otro que en estos principios fuera poco a proposito para llevar adelante essa obra y se seguirian en el los inconvenientes que de alla se han escrito que son muy mayores que ser uno de la Compañia, por esso fue necessario acetarlo. Tercero porque entre las razones que en la consulta hecha en Japón el año 80 a 82 se proponen en contrario porque no se embie obispo, se dize que a lo menos por dies años no era menester obispo. Hecha la cuenta por presto que el alla llege seran passados nueve años desde aquella consulta. Por estas razones para el año nombraremos alguno que sea tratable y tenga las demas partes que conviene".⁵⁷

⁵⁵ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte ...", p. 83.

⁵⁶ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁷ BNVE, *Fondo jesuítico*, Ms. 3884, nº 1.

Perante isto, Valignano acatou disciplinadamente as decisões superiores⁵⁸, embora em cartas posteriores voltasse a manifestar a sua discordância⁵⁹. No entanto, o monopólio jesuítico não foi imediatamente afectado pela criação da diocese, pois o bispo deveria ser um membro da Companhia que levaria no seu séquito apenas outros filhos de Santo Inácio. A existência de clero secular estaria dependente da capacidade de formar clero indígena, o que ía ao encontro das propostas feitas pelo visitador no *Sumário*.

* * *

A criação da diocese japonesa começou a ser preparada, certamente, no final de 1585, pois sabemos que o assunto já constava da correspondência que o cardeal arquiduque Alberto⁶⁰, vice-rei de Portugal (1583-1593), enviou para Filipe II a 18 de Janeiro de 1586⁶¹, e que voltou a ser aflorado em cartas de 8 de Novembro do mesmo ano⁶². Como vimos, a erecção da diocese era um facto irreversível no início de 1587 e, por essa altura, procedia-se às diligências para a nomeação do bispo. O primeiro nomeado foi o padre Pedro da Fonseca⁶³ que, no entanto, recusou em Fevereiro de 1587⁶⁴. A 25 de Julho de

⁵⁸ Cf. carta de Alexandre Valignano para o padre Manuel Rodrigues. Goa, 27 de Novembro de 1587. DI, XIV, p. 662.

⁵⁹ Cf. por exemplo, carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 20 de Janeiro de 1593. DI, XVI, p. 117.

⁶⁰ Alberto (1559-1621) era o sexto filho do imperador Maximiliano II (1527-1576) e sobrinho de Filipe II. Arquiduque da Áustria e arcebispo de Toledo, acompanhou o *Prudente* na sua entrada em Portugal e aqui ficou por vice-rei, quando Filipe II regressou a Espanha. Além de vice-rei, era também legado do Papa. Após a sua estadia em Lisboa, foi enviado para Bruxelas em 1595. Em 1599, depois de obter a necessária dispensa papal, casou com sua prima Isabel Clara Eugénia (1566-1633), filha de Filipe II, em quem o monarca espanhol renunciara os seus direitos sobre os Países Baixos; nascido em Neustadt, morreu em Bruxelas.

⁶¹ Cf. AGS, SP, código nº 1550, nº 8, cit. in BFUP, nº 16, p. 909.

⁶² Cf. AGS, SP, código nº 1550, nº 127, cit. in BFUP, nº 16, p. 931.

⁶³ Pedro da Fonseca (1528-1599) entrou para a Companhia, em Coimbra, a 17 de Março de 1548. Em 1552 começou a ensinar aí Filosofia e foi reitor do colégio coninbricense. Tomou o grau de doutor, em Évora, em 1570. Foi, depois, para Roma, onde desempenhou o cargo de assistente de Portugal entre 1573 e 1581. Regressado a Portugal, foi prepósito da casa de São Roque (1582-1589) e visitador da província portuguesa (1589-1592); nos últimos anos da sua vida, dedicou-se à compilação de várias obras, nomeadamente a *Metafísica*, publicada em 4 volumes (1577, 1589, 1602 e 1612). Dentre os seus discípulos, destaca-se Luís de Molina, por muitos acusado de ser essencialmente o divulgador das ideias do mestre. Cf. HCJAP, II/2, pp. 102-109.

1587, o padre Sebastião de Moraes informava Acquaviva que recebera a 15 de Junho a lista com os novos nomeados e que a enviara para a corte⁶⁵. Pouco depois, a 15 de Agosto, noutra carta para o Geral, Moraes relatava as dificuldades por que passava o processo: os membros do Conselho de Portugal haviam reprovado os nomes da lista e afirmavam “que desean una persona de mucha experiencia madurez y que aya gouernado en la Compañia muchos años en officios de importancia como de provincial, o visitador, o reitor de colegios.” Os conselheiros voltavam a sugerir o nome do padre Pedro da Fonseca e ameaçavam que poderiam eleger um clérigo secular para aquele cargo⁶⁶.

Por esta altura, ainda se discutia igualmente o local onde devia ser estabelecida a sede da diocese, e ponderava-se a possibilidade de a fixar em Arima; numa carta de 12 de Setembro, para Acquaviva, Moraes afirmava que depois de estar escolhido o bispo, devia-se apresentar ao rei “como Sua Santidad quiere que se señale al obispo de Japón lugar çierto que sea cabeça del obispado adonde de ordinario resida y que e que a V.P. se offeresce acomodado pera ello es la ciudad de Arima, polas razones que V.P. apunta”⁶⁷.

Parece, pois, que nunca se pensou em Nagasaki para sede da nova diocese; a cidade fundada pelos mercadores portugueses e que Valignano recebera de Ômura Sumitada não parecia tão própria quanto as capitais de dáimios cristãos.

No final de 1587, foram tomadas, finalmente, as decisões e o provincial de Portugal foi nomeado bispo de Funai. Sebastião de Moraes era uma escolha adequada às exigências do Conselho de Portugal: nascido em 1533, na ilha da Madeira, entrara para a Companhia em Setembro de 1550 e estudara em

⁶⁴ Cf. HCJAP, II/2, p. 474. Pedro da Fonseca contava jamais de 60 anos quando surgiu a sua nomeação, pelo que a recusa traduz a lucidez de saber que dificilmente teria condições para realizar um trabalho eficaz e continuado naquela longínqua diocese.

⁶⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 70, f. 222.

⁶⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 70, fl. 240.

⁶⁷ ARSI, *Lus.*, 70, fl. 252-252v.

Coimbra; aí, fora depois professor de Filosofia. Recebera a ordenação sacerdotal em Évora, em 1560; como era o confessor da infanta D.Maria (1538-1577), filha do infante D.Duarte (1515-1540), acompanhara-a, quando esta casara com Alexandre Farnese, duque de Parma, e estivera junto dela até à sua morte. Em Parma, foi reitor do colégio da Companhia e tornou-se professor de 4 votos em Brescia, a 2 de Fevereiro de 1569. Depois servira durante alguns anos na província de Milão, nomeadamente como visitador, e, a seguir, também fora visitador da província romana. Concluído este trabalho, fora nomeado provincial de Portugal⁶⁸, e regressara ao reino na companhia do padre Luís Cerqueira seu futuro sucessor na diocese nipónica⁶⁹.

Morais estava em Braga quando recebeu a notícia da sua nomeação; na carta que escreveu daí para Acquaviva, a 18 de Dezembro de 1587, manifestava a sua surpresa⁷⁰, pois até então o Geral “no me ha escrito sino que a que Sua Magestad nonbrasse de los que V.P. apuntasse mandasse a su parte in virtud e obediencia que acetassen”. Surpreendido, Moraes enviou de imediato os papéis da sua nomeação para Lisboa, para que os seus consultores lhe dessem os seus pareceres⁷¹.

Como vimos, os religiosos da Companhia tinham já pouco espaço de manobra se desejassem manter o monopólio da missão nipónica, pelo que a nomeação de Moraes foi prontamente ratificada e o novo bispo embarcou para o Oriente passados quatro meses de tomar conhecimento da sua nomeação.

A sua sagração episcopal decorreu em Lisboa, na igreja de São Roque, no Domingo 27 de Março de 1588⁷². Depois, a 1 de Abril, embarcou na nau

⁶⁸ Cf. BA, 49-VI-8, fl. 77-77v; DI, XIV, p. 21*; HCJAP, I/1, p. 472.

⁶⁹ Sobre esta viagem e as relações de Moraes com Cerqueira vide o capítulo nº 7.

⁷⁰ Este estado de espírito é-nos confirmado pelo padre Jerónimo Cardoso, que, na carta que escreveu para o Geral, a 29 de Dezembro de 1587, referia a admiração com que o provincial recebera a nomeação. Cf. ARSI, *Lus.*, 70, fl. 306-306v.

⁷¹ Cf. ARSI, *Lus.*, 70, fl. 298.

⁷² A Eucaristia foi presidida por D.Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa (1585-1625), e co-celebrada por D.Manuel de Seabra, antigo bispo de Ceuta (1576-1585), que era então deão da capela d'el-rei, e por D.Pedro de Castilho, então bispo de Leiria (1583-1604). Segundo o padre Simão Cardoso, a cerimónia “fez se com toda a solennidade possiuel, com musica escolhida

São Cristovão, comandada pelo capitão-mor, João de Tovar, e a armada zarparou passados oito dias⁷³. Levava por companheiros o padre António Rodrigues⁷⁴, e os irmãos António Luís⁷⁵ e Gaspar de Castro, que viria a ser missionário no Japão⁷⁶.

Filipe II deu então ao novo bispo 3.400 cruzados para ajuda de custo da cerimónia de sagração e matalotagem⁷⁷, mas na carta que escreveu ao vice-rei da Índia, a 22 de Março de 1588 recomendava que “se façam com muita diligência as cousas de que lhe fiz mercê para o pontefical contidas na minha provisão, que vos apresentará, porque houve por bem que se fizessem nessas partes por não haver tempo para as levar de cá por as letras deste bispado virem de Roma tão perto da partida destas naus”; na mesma, o monarca indicava que fixara o ordenado do novo bispo em 200.000 réis anuais que “lhe fareis assentar em uma das rendas desse estado em que seja bem pago, e lhe possa ser enviado em todos os anos para sua despesa como é razão que seja”⁷⁸.

A pressa que rodeou a organização a viagem do primeiro bispo titular de Funai foi, contudo, um esforço infrutífero, pois D.Sebastião de Morais faleceu próximo de Moçambique, na noite de 19 para 20 de Agosto de 1588⁷⁹; terá sido

assi de uozes como de instrumentos. Pera os altares e mais cousas necessarias mandou Sua Alteza [o cardeal arquiduque Alberto] emprestar os mais ricos ornamentos de sua capella <e pera ajuda dos gastos mandou dar duzentos cruzados>. Cf. *Caderno das cartas mensaes enuiadas para Roma pelo padre Simão Cardoso do collegio da Companhia de Jesus na casa de São Roque em 1588 e 1589*, BA, 54-XI-38, fl. 7v.

⁷³ Cf. BA, 54-XI-38, fl. 7v.

⁷⁴ António Rodrigues (c.1552-1588) era natural de Montemor-o-Novo; entrou na Companhia, em Évora a 18 de Fevereiro de 1571 e foi ordenado sacerdote por volta de 1583. De 1583 a 1588 foi procurador do colégio de Santo Antão. Morreu na viagem para a Índia. Cf. DI, XIV, pp. 21*-22*.

⁷⁵ António Luís (c.1555-1588) era natural de Lisboa e foi admitido na Companhia, em Coimbra, a 19 de Fevereiro de 1576. Morreu na viagem para a Índia. Cf. DI, XIV, p. 22*.

⁷⁶ Cf. BA, 49-VI-8, fl. 76v.

⁷⁷ Cf. HCJAP, II/2, p. 475; Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 90. Simão Cardoso refere que D.Sebastião de Morais recebeu outros donativos, nomeadamente do arcebispo de Évora que “lhe mandou quinhentos cruzados em dinheiro e hũa carroça carregada de presuntos, vinho, queijos e outras cousas necessarias”. BA, 54-XI-38, fl. 7v.

⁷⁸ Cf. APO, III, p. 159.

⁷⁹ Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, p. 89; HCJAP, II/2, p. 475..

vítima de uma epidemia que se declarou a bordo e que vitimou também dois dos seus companheiros, o padre António Rodrigues, passados dois dias, e o irmão António Luís, a 4 de Setembro⁸⁰.

- A necessidade de enviar um bispo coadjutor para o Japão

A notícia do falecimento do bispo deve ter chegado a Portugal no Verão de 1589. Filipe II reagiu prontamente ao sucedido pois, a 25 de Setembro de 1589, escrevia ao Padre Geral sugerindo o nome de Luís de Moraes, irmão do prelado falecido, para bispo titular e Pedro Martins para seu coadjutor⁸¹.

Perante o desaparecimento precoce do bispo, o monarca apercebeu-se da necessidade de repensar a estrutura episcopal no Extremo Oriente e de dotá-la de meios automáticos de sucessão. O Japão foi, assim, a primeira diocese a ser dotada de um bispo coadjutor⁸², “porque como aquela cristandade era ainda nova, e muito tenra, arriscava-se muito se ficara alguns anos sem bispo”⁸³.

A nomeação dos dois prelados foi, contudo, demorada; o processo começou por ser atrasado pelos superiores da província portuguesa, que recusaram a nomeação do padre Luís de Moraes⁸⁴. Segundo Cieslik, as rápidas mudanças por que passou o Papado entre a morte de Sisto V, a 27 de Agosto de 1590, e a eleição de Clemente VIII, a 30 de Janeiro de 1592⁸⁵, contribuíram

⁸⁰ A viagem e o falecimento dos três religiosos é descrita pelo único sobrevivente do grupo, Gaspar de Castro, em duas cartas que escreveu para o provincial de Portugal, a 3 de Dezembro de 1588. Cf. DI, XV, pp. 128-143.

⁸¹ Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, p. 91; HCJAP, II/2, p. 475.

⁸² Note-se que já havia um esquema montado para impedir que a sé metropolitana de Goa ficasse vacante durante muito tempo sem o recurso à figura do coadjutor; assim, em caso de falecimento do arcebispo de Goa, o bispo de Cochim sucedia-lhe no cargo.

⁸³ Diogo do Couto, *Décadas da Ásia*, década XII, cap. XIX, p. 145.

⁸⁴ Cf. HCJAP, II/2, p. 476.

⁸⁵ Após a morte de Sisto V, a 27 de Agosto de 1590, o Papado mudou de mãos quatro vezes no espaço de 17 meses. Neste período, decorreram os pontificados de Urbano VII (15 a 27 de Setembro de 1590), Gregório XIV (5 de Dezembro de 1590 a 16 de Outubro de 1591) e Inocêncio IX (29 de Outubro a 30 de Dezembro de 1591), até que Clemente VIII inaugurou um pontificado de 13 anos, a 30 de Janeiro de 1592.

para o adiamento da emissão dos documentos da nomeação oficial do novo titular da sé de Funai, que foram despachados por Clemente VIII, logo a 17 de Fevereiro de 1592⁸⁶. A prontidão com que o novo Sumo Pontífice resolveu a questão e alguma correspondência jesuítica dão a entender, todavia, que a demora se deveu sobretudo a hesitações entre os membros do Conselho de Portugal.

A 3 de Setembro de 1591, Acquaviva escrevia ao padre António de Vasconcelos, procurador na corte de Madrid:

“Recebiose la de V.R. de 20 de Julio y por que della entendemos que la resolucion del obispo sino huuiesse quien la solicitasse andaria a la larga nos parece que V.R. la recorde a esos señores del Consejo pera que hauiendo de embiarse obispo de la Compañia se resolan a tiempo que el pueda con cuydado negociar sus cosas etc.”⁸⁷

Como se vê, nesta altura, não havia ainda decisão para a Santa Sé sancionar, pois não estava sequer confirmado que Pedro Martins seria o sucessor de D.Sebastião de Moraes. A 1 de Outubro, Acquaviva continuava sem notícias e pressionava então o padre Cristovão Gouveia⁸⁸ para que o assunto não fosse esquecido na corte⁸⁹. Noutra missiva, de 28 de Outubro desse ano, o Geral da Companhia voltava a pressionar o padre António de Vasconcelos, ao mesmo tempo que se referia à questão do coadjutor pois não se sabia qual dos dois prelados sairia primeiro, o que significa que a nomeação

⁸⁶ Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, p. 91. Cieslik publicou em tradução para alemão as cartas de 17 de Fevereiro de 1592 em que o Papa informava Pedro Martins e o clero de Funai da sua decisão. Cf. *Ibidem*, pp. 93-94. Acquaviva comunicou a Pedro Martins a sua nomeação em carta de 15 de Fevereiro. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 III, fl. 35.

⁸⁷ BNVE, *Fondo Jesuitico*, Ms. 3884, nº 2.

⁸⁸ Cristovão de Gouveia (1542-1622) era natural do Porto, onde nascera a 8 de Janeiro de 1542. Entrou para a Companhia, em Coimbra, a 10 de Janeiro de 1556. Foi o visitador da província do Brasil de 1583 a 1589, e a sua actividade em terras brasileiras levou Serafim Leite a considerá-lo o reorganizador da província e da disciplina (cf. Serafim Leite S.J., *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*, Braga, 1993, p. 240). Mais tarde, foi provincial de Portugal (1597-1600). Faleceu em Lisboa, a 13 de Fevereiro de 1622.

⁸⁹ BNVE, *Fondo Jesuitico*, Ms. 3884, nº 5.

do provincial da Índia ainda não estava definida. Neste texto é levantada uma outra hipótese: a de se erigir um segundo bispado no Japão, mas na mesma carta admitia-se que os membros do Conselho não apoiariam esta solução devido “aos gastos que en la erecion se haran”⁹⁰.

Esta não foi a única hesitação em relação ao modelo adoptado em 1589; numa carta para o vice-rei da Índia, de 26 de Fevereiro de 1595, Filipe II ponderava a possibilidade de suprimir o bispado de Macau, ao mesmo tempo que entendia que o bispo do Japão devia residir aí enquanto durasse a perseguição⁹¹.

A solução sugerida em 1589, vingara entretanto, no final de 1591, ao cabo de mais de dois anos de lentas diligências. Uma carta do padre Amador Rebelo para o Geral, de 19 de Janeiro de 1592 descreve o último episódio deste processo. Os membros do Conselho, contra a expectativa de Acquaviva, haviam admitido “que ouuiesse dos obispos de jappon con iurisdiciones distinctas”; os dois religiosos escolhidos eram os jesuítas Pedro Martins e Cristovão de Gouveia. No entanto, como eram ambos de idade avançada, e Valignano sugerira que o bispo do Japão não devia ter mais de 40 anos, havia sido necessário retirar o padre Cristovão de Gouveia e escolher um outro religioso, com o título de coadjutor e futuro sucessor de Pedro Martins e que sendo “de menos edad” teria “fuerças para poder con los trabajos de tan larga navegacion y hazerse y costumbrarse a las comidas del Japon y frios y trabajos del”. Depois de contactos entre o provincial e o visitador, havia sido então escolhido para coadjutor de D. Pedro Martins o padre Luís Cerqueira⁹².

⁹⁰ BNVE, *Fondo Jesuitico*, Ms. 3884, nº 3.

⁹¹ Cf. APO, III, p. 525; segundo Cieslik era o bispado do Japão que estava em perigo de ser suprimido, o que nos parece resultar de uma leitura errada do documento. Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, p. 58.

⁹² Cf. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 6. Segundo Cieslik, a primeira carta informando o Geral da escolha de Luís Cerqueira como coadjutor de Pedro Martins, foi enviada a 4 de Janeiro de 1592 pelo padre Cristovão de Gouveia. Cf. Hubert Cieslik S.J., “Zur Geschichte ...”, p. 97.

A indigitação de Cerqueira para a sagração episcopal resultou, assim, de um processo rápido levado a cabo pelos superiores da província portuguesa, que foi depois aceite pelas autoridades civis e eclesiásticas. Numa carta de 7 de Fevereiro de 1592, para o padre Pedro da Fonseca, então visitador da província lusitana (1589-1592), Acquaviva dava a entender que não interviera no processo: “Del padre Luis de Cerqueira de que V.R. nos auiza ter electo por coadjutor y futuro sucessor del padre Pedro Martins”⁹³.

* * *

A figura do coadjutor constituía uma novidade e, tanto quanto podemos entender, Cerqueira só sucedeu de facto a D. Pedro Martins como bispo titular de Funai, devido à sua determinação e ao falecimento de Martins logo em Fevereiro de 1598. Com efeito, assim que chegou a Goa, foi interpelado pelo vice-rei, Matias de Albuquerque (1591-1597), que lhe ofereceu o cargo de presidente da Relação de Goa. Cerqueira resistiu às pressões e seguiu viagem para o Extremo Oriente na primeira monção. Depois, já no Japão, recebeu uma carta do rei em que este lhe ordenava que regressasse a Goa, se ainda estivesse em Macau, e que ficasse aí ao serviço do vice-rei ou do arcebispo, que o queria para seu bispo de anel, ou seja como bispo auxiliar. No entanto, quando recebera esta missiva, Cerqueira já estava no Japão e já sabia que era o novo titular de Funai, pelo que as ordens régias ficaram sem efeito⁹⁴.

Esta alteração do rei à sua decisão inicial é compreensível. A nomeação de D. Sebastião de Moraes e depois a iniciativa de nomear de imediato mais dois prelados para o Japão, após a chegada da notícia da morte de Moraes, decorreram quando ainda se ignorava na Europa, em toda a sua amplitude, a nova conjuntura que se vivia no país do Sol Nascente, decorrente do édito anti-cristão de 1587. Passados alguns anos, perante a dificuldade de se colocar um

⁹³ BVE, *Fondo Jesuitico*, Ms. 3884, nº 4.

⁹⁴ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Novembro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 154v.

bispo no Japão, a Coroa corria o risco de ter três bispos concentrados em Macau, como chegou a acontecer no Verão de 1597. Terá sido esta a razão que levou Filipe II a dar novas ordens a Cerqueira, mas no curto espaço de um semestre o Extremo Oriente perdera dois dos seus bispos e D.Luís Cerqueira foi mesmo durante alguns anos o único prelado em toda a Ásia Oriental portuguesa, pois mesmo o bispo de Malaca regressou a Goa, em 1597.

A existência de um coadjutor deve ter criado a impressão que havia como que um *pivot* livre, por não ter uma diocese a seu cargo, que poderia, por isso, ser chamado para outras funções que entretanto parecessem mais urgentes. Com efeito, a Coroa além de ter admitido a hipótese de transformar o coadjutor do bispo de Funai num bispo auxiliar do arcebispo de Goa, também pensou nele para preencher o novo lugar criado com a erecção da diocese de Angamale.

A 1 de Fevereiro de 1599, Cláudio Acquaviva escrevia ao padre Baltasar Barreira⁹⁵ referindo-lhe os inconvenientes que decorreriam de nomear Cerqueira para aquela nova diocese. Ao Geral não preocupava o risco da cristandade japonesa ficar sem bispo durante muito tempo, pois muitas as dioceses ultramarinas corriam riscos semelhantes; Acquaviva salientava antes a insensatez de tal medida:

“Se con breuedad desean proueer Angamale como no se guarda que este es el camino mas cumplido que se han de passar tantos años porque esto se pueda effectuar podendo embiar de aca uno a tomarse alla en spacio de seis

⁹⁵ Baltasar Barreira (1538-1612) nasceu em Sacavém e entrou para a Companhia, em Coimbra, a 21 de Janeiro de 1556. Após os estudos, foi mestre de noviços em Coimbra (1567-1569), depois fez parte do grupo fundador do colégio de Angra, onde permaneceu de 1570 a 1576; trabalhou depois em Angola e seguidamente foi o procurador da província portuguesa junto da corte, em Madrid (1595-1602). Após uma curta estadia em Évora, foi nomeado superior da nova missão de Cabo Verde, em que gastou as suas últimas energias, nomeadamente na evangelização da Serra Leoa. Faleceu na ilha de Santiago, a 4 de Junho de 1612. Cf. Nuno da Silva Gonçalves, *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa, 1996, pp. 114-171.

meses, que podian ser el padre Roz o el padre Jeronimo Xavier personas mui calificadas”⁹⁶.

As autoridades europeias foram certamente sensíveis a estes argumentos, pois Francisco Roz⁹⁷, foi nomeado para a nova diocese, e mais tarde, a 24 de Dezembro de 1602, Valignano manifestava o seu agrado por esta nomeação não só pelas qualidades pessoais do novo prelado, mas também porque “el obispo Don Luis Cerquera está mejor empleado aqui en Jappon”⁹⁸.

Entretanto, a notícia do falecimento de D.Pedro Martins chegou à Europa, pelo que Cerqueira mudou de estatuto e deixou de ser equacionada a sua transferência para funções diferentes das que lhe haviam sido destinadas inicialmente.

* * *

A nomeação oficial de Cerqueira demorou ainda dois anos e o prelado só partiu para o Oriente em 1594, mas as bulas que nomeavam Pedro Martins bispo de Funai seguiram na armada de 1592, e este foi sagrado bispo em Goa, pouco depois da chegada da documentação pontifícia⁹⁹. Depois, partiu para o Extremo Oriente na monção seguinte, em Abril de 1593; ía, de momento, para Macau, pois o seu titular estava aprisionado no Achém, pelo que tanto o arcebispo de Goa como o vice-rei da Índia lhe pediram que substituísse

⁹⁶ BNVE, *Fondo Jesuitico*, Ms. 3884, nº 6.

⁹⁷ Francisco Roz (1559-1624) era natural de Gerona, e entrou para a Companhia em Maio de 1575. Foi ordenado sacerdote em 1584 e partiu para o Oriente nesse ano, a bordo da nau *Reliquias*. Dedicou-se ao trabalho entre a cristandade siro-malabar, e no sínodo de Diamper, em 1599, foi nomeado bispo de Angamale, diocese que recuperou o seu título metropolitano, em 1608, na mesma altura em que a sua sede foi transferida para Cranganor. Sobre o seu trabalho episcopal vide Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, vol. 2, Bangalore, 1988, pp. 75-85.

⁹⁸ Carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Arima, 24 de Dezembro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 110.

⁹⁹ Cf. carta do padre Gaspar Schuren para o reitor de Alcalá. Salsete, 20 de Novembro de 1592. DI, XVI, pp. 6-7.

D.Leonardo de Sá enquanto durasse o seu cativoiro¹⁰⁰. Seria em Macau que Cerqueira encontraria Martins, no Verão de 1595.

¹⁰⁰ Cf. DI, XVI, p. 41*.

7. D.LUÍS CERQUEIRA - DO ALVITO AO JAPÃO

- O jesuíta Luís Cerqueira

D. Luís Cerqueira nasceu no Alvito, em Dezembro de 1551¹⁰¹. Nada se sabe sobre os primeiros 15 anos da sua vida, mas segundo Kataoka, seus pais foram Pedro Cerqueira e Antónia de Sousa¹⁰². No entanto, é muito provável que tenha crescido por terras alentejanas, pois a sua vida em Portugal esteve sempre predominantemente associada a esta região do país e em especial à cidade de Évora. Foi aí que entrou para a Companhia, a 14 de Julho de 1566, para seguir o noviciado sob a direcção do padre Gonçalo do Rego¹⁰³.

A primeira informação sobre Cerqueira encontra-se no catálogo dos padres e irmãos da província de Portugal de 1566: aí é referido um noviço chamado Luis de Siqueira¹⁰⁴; o nome não corresponde exactamente ao seu, mas como se trata de um membro recém-admitido, é aceitável a imprecisão. No mesmo colégio também estava então o futuro bispo D. Pedro Martins¹⁰⁵.

Ainda noviço, em Janeiro de 1568, frequentava a primeira classe do curso de Humanidades; no mesmo curso, mas na segunda classe encontrava-se Afonso de Lucena¹⁰⁶, um futuro missionário do Japão e que aí seria um dos seus amigos mais chegados e mesmo seu confidente.

Cerqueira concluiu o noviciado e fez os primeiros votos ainda em 1568¹⁰⁷. Prosseguiu depois os seus estudos e, a 3 de Janeiro de 1571, encontramos as

¹⁰¹ Ignatia Kataoka afirma que Cerqueira nasceu em 1551 ou 1552, mas uma carta que o bispo enviou para o Geral da Companhia, a 10 de Novembro de 1607, resolve praticamente a questão, pois aí D. Luís afirmava que faria 56 anos no mês seguinte. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 154.

¹⁰² Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone. 1598-1614*, Roma, 1985, p. 67.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 67.

¹⁰⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 43 II, fl. 275.

¹⁰⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 43 II, fl. 268.

¹⁰⁶ Cf. "Catalogo de los nuestros que estan en este colegio de Evora". ARSI, *Lus.*, 43 II, fl. 330. Por esta altura, Pedro Martins era já ouvinte do curso de Teologia.

¹⁰⁷ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 68.

primeiras referências ao seu carácter, que é considerado de “virtuoso e escrupuloso”. No mesmo colégio continuava também Pedro Martins, então já professo de 3 votos, que era considerado “prudente, virtuoso e modesto”¹⁰⁸. No final deste ano, a 18 de Dezembro, Cerqueira era já ouvinte do 3º ano, enquanto Lucena ainda estava no 2º e era referido como tendo “mediocre talento y ingenio por las letras”¹⁰⁹. Pode-se começar a adivinhar aqui o futuro destes dois religiosos; de facto, Cerqueira, além de ter alcançado a mitra, foi professo de 4 votos e doutor em Teologia, enquanto Lucena foi apenas coadjutor espiritual formado e nunca desempenhou um dos cargos mais elevados da hierarquia jesuítica.

A 2 de Janeiro de 1574, Cerqueira já sobressaía entre os estudantes. Já licenciado em Humanidades, estava no segundo ano de Teologia e “es de los mejores”¹¹⁰. Concluiu o curso de Teologia no ano seguinte¹¹¹ e partiu para Roma onde foi desempenhar o cargo de secretário da Cúria¹¹². Esteve dois anos na Cidade Eterna e depois passou a acompanhar o padre Sebastião de Moraes; a sua vida cruzava-se de novo com um futuro bispo do Japão. Regressariam juntos ao Reino, em 1580, tendo atravessado a Itália e a França, e embarcado em Nantes. Sebastião de Moraes desembarcou em Viana do Castelo, mas Cerqueira permaneceu no navio com as bagagens de ambos e pouco depois enfrentou uma fortíssima tempestade¹¹³, experiência que evocaria mais tarde, aquando da sua viagem para o Oriente.

Entre 1581 e 1585, ensinou Filosofia em Évora e, em 1585, foi transferido para Coimbra, onde leccionou Teologia¹¹⁴. O catálogo de 1 de Janeiro de 1586

¹⁰⁸ Cf. “Informacion de los deste colegio de Evora” dada por Manuel Rodrigues. Cf. ARSI, *Lus.*, 43 II, fl. 419.

¹⁰⁹ Cf. “Lista de los del colegio de Evora”. ARSI, *Lus.*, 43 II, fl. 415v.

¹¹⁰ Cf. “Catalogo de los padres y hermanos de la provincia de Portugal”. ARSI, *Lus.*, 43 II, fl. 470.

¹¹¹ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 6.

¹¹² Cf. MHJ, p. 1151.

¹¹³ Cf. BA, 49-VI-8, fl. 77v.

¹¹⁴ Das suas lições ficaram uns opúsculos impressos que se conservam na Biblioteca Pública de Évora. Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 68.

assinala-o na cidade do Mondego¹¹⁵; figurava aí, entre os noviços ouvintes do 2º ano de Humanidades, o irmão Manuel Maraboto¹¹⁶, que, mais tarde, Cerqueira tentaria levar consigo até ao Japão.

Entretanto, no ano anterior, Sebastião de Moraes, agora provincial de Portugal (1580-1588), dava conta ao Padre Geral das qualidades de Cerqueira; Moraes colocava-o entre os membros de elite da província que podiam ser seleccionados a médio prazo para os cargos mais importantes, e manifestava o desejo de o voltar a ter por companheiro. Ao mesmo tempo, explicava as razões por que não o nomeara superior do colégio de Santo Antão e dava a entender que se tratava de um professor qualificado:

“Del padre Luis Cerqueira es bien que V.P. este informado. Es muy escrupuloso y creo que seria matarlo a el y afligir a los subditos meterlo luego en gouierno de un collegio tan grande y de tantos e tan uarios negocios. Yo determinaua de tomarlo a el por compañero quando V.P. lo remitio aun per que assi tomaria platica y autoridad y se quitaria de algunos escrupulos y se haria apto pera el gouierno porque uerdaderamente tiene muy raras partes y dexa de hazerlo solo por no hauer otro que pudiese leyer una de las lecciones de Theologia en Coimbra ni que aya esperança que pueda continuar con credito y nombre en esta facultad”¹¹⁷.

Passado pouco tempo, porém, Moraes pôde concretizar os seus desejos, pois, a 23 de Fevereiro de 1586, informava o Geral que tomava Cerqueira por companheiro¹¹⁸. Passados onze meses, a 25 de Janeiro de 1587, Luís Cerqueira fez a profissão solene de 4 votos na igreja do Espírito Santo do

¹¹⁵ Cf. “Catalogo de los padres y hermanos de a Provincia de Portugal del año 1585”. ARSI, *Lus.*, 39, fl. 7-7v.

¹¹⁶ Manuel Maraboto (c.1568-?) era natural de Tavira, e entrara na Companhia em Setembro ou Outubro de 1583. Foi ordenado sacerdote no final de 1593; depois da sua partida frustrada com D.Luís Cerqueira, sabe-se que em 1597 esteve em Évora, que em 1601 lía Casos de Consciência no colégio do Funchal, onde era consultor do reitor, e que no ano seguinte estava na casa de São Roque. Segundo José Wicki, depois de 1602 o seu nome não consta nos catálogos, mas também não há referência ao seu falecimento. Cf. DI, XVI, pp. 118-119.

¹¹⁷ Cf. ARSI, *Lus.*, 69, fl. 15v.

¹¹⁸ “Declaro tomar por compañero al padre L. Cerquera y creyo le ayudaria ello para quitarle cierta pulsaminidad y scrupulos que tiene por la causa no podria ser superior sin gran molestia de los subditos”. ARSI, *Lus.*, 69, fl. 215.

colégio dos Jesuítas, em Évora¹¹⁹. Sabemos que esteve em Lisboa, pelo menos de Julho a Setembro desse ano; para este período, além da correspondência do provincial, conhecemos uma carta de Cerqueira para Cláudio Acquaviva, em que defendia a continuidade de Moraes à frente da província, embora este andasse cansado¹²⁰. Parece-nos particularmente interessante esta referência de Cerqueira ao estado de saúde de Moraes, numa altura em que nada fazia prever que o provincial fosse o indigitado para a diocese nipónica. Uma idade relativamente avançada e uma saúde fragilizada não eram as melhores capacidades para um religioso ser colocado num bispado situado no outro lado do mundo.

Em Dezembro de 1587, Cerqueira estava em Braga, onde Moraes recebeu a notícia da sua nomeação para bispo do Japão.

Para os anos de 1588 e 1589 dispomos de mais informações sobre a sua itinerância pelo país, dado que seguia o provincial. Assim, no início de 1588 estava em Coimbra e no final de Fevereiro viajou para Lisboa¹²¹; aí, assistiu à sagração episcopal de D. Sebastião de Moraes como primeiro bispo titular de Funai. A província de Portugal passou então a ser dirigida pelo padre João Correia (1588-1592)¹²², que manteve Cerqueira como seu companheiro. Logo em Abril partiram para Évora, tendo regressado a Lisboa a 28 de Junho; a 13 de Setembro partiram para Coimbra¹²³, onde ainda estavam a 1 de Janeiro de 1589¹²⁴. A 19 de Fevereiro de 1589, o provincial e o seu companheiro estavam de novo em Lisboa¹²⁵. Pouco depois, em data incerta, Cerqueira foi substituído

¹¹⁹ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 69; ARSI, *Lus.*, 2, f. 43.

¹²⁰ Cf. carta de Luís Cerqueira para o Padre Geral. Lisboa, 18 de Julho de 1587. ARSI, *Lus.*, 70, fl. 206.

¹²¹ “O padre provincial e seu companheiro o padre Luiz Cerqueira chegarão aqui de Coimbra bem dispostos”. Cf. *Caderno das cartas mensaes enuiadas para Roma pelo padre Simão Cardoso do collegio da Companhia de Jesus na casa de São Roque em 1588 e 1589*, BA, 54-XI-38, fl. 4v.

¹²² Este religioso voltaria a desempenhar o cargo de provincial de Portugal, entre 1600 e 1604.

¹²³ Cf. BA, 54-XI-38, fl. 8v-15v.

¹²⁴ Nesta data, Luís Cerqueira escreveu ao Padre Geral na sua qualidade de companheiro do provincial. Cf. ARSI, *Lus.*, 70, fl. 357-357v.

¹²⁵ Cf. BA, 54-XI-38, fl. 24.

no cargo, certamente pelo padre Francisco de Araújo, e voltou às suas funções de docente em Évora¹²⁶, onde permaneceu até ser nomeado bispo coadjutor do prelado de Funai¹²⁷.

- Uma partida demorada

Cerqueira acompanhara de perto os rápidos preparativos que haviam precedido a partida de D. Sebastião de Moraes, também ele avisado da sua eleição num mês de Dezembro. Assim, já estava em Lisboa a 11 de Janeiro de 1592, pronto para se embarcar¹²⁸. O próprio Cerqueira o comunicava a Acquaviva, a 21 de Janeiro, mas então já admitia que a sua partida teria que ser adiada, pois a documentação pontifícia não deveria vir a tempo; informava também que escrevera para Madrid para que o informassem quando os documentos relativos à sua nomeação saíssem daí para Roma¹²⁹.

A sua nomeação tardia e a prioridade da nomeação oficial do bispo titular, terão contribuído decisivamente para que o seu processo não fosse despachado. A 7 de Fevereiro, Acquaviva informava o padre Pedro da Fonseca de que as bulas para a sacração de Pedro Martins já haviam saído de Roma por correio extraordinário, mas que ainda não havia chegado o processo relativo a Cerqueira¹³⁰. A 20 de Fevereiro, já era seguro que Cerqueira não

¹²⁶ Nas informações do catálogo da província de Portugal de Maio de 1590, consta que Luís Cerqueira fora companheiro do provincial quase três anos (cf. ARSI, *Lus.*, 44 I, fl. 25), pelo que terminou certamente essas funções no início de 1589. Ignatia Kataoka afirma que Cerqueira leccionou em Évora de 1589 a 1592 (cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 68). Francisco de Araújo, por sua vez, era seguramente o companheiro do provincial em Junho de 1590 (cf. BA, 54-XI-38, fl. 36), pelo que supomos que terá sucedido no cargo a Luís Cerqueira.

¹²⁷ No catálogo dos padres e irmãos da província de Portugal de Janeiro de 1592, Cerqueira ainda é incluído entre os membros da Companhia em Évora, onde além de ensinar era “confessor de los hermanos” (ARSÍ, *Lus.* 44 I, fl. 46); no entanto, já não figura no catálogo de Outubro do mesmo ano, nem no de Abril de 1593 (cf. ARSI, *Lus.* 44 I, fl. 38-44 e 59-63), pois nessa altura, apesar de ainda não ter recebido a sacração episcopal, já não fazia parte dos efectivos da província de Portugal.

¹²⁸ Cf. carta do padre Pedro da Fonseca para o Padre Geral. Lisboa, 11 de Janeiro de 1592. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 20. Cerqueira escrevera ao Geral a aceitar a nomeação no dia 4 de Janeiro de 1592. Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 69.

¹²⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 55.

¹³⁰ Cf. BNVE, *Fondo Jesuitico*, Ms. 3884, nº 4.

partiria nesse ano¹³¹, e o próprio o declarava na carta que enviou a Acquaviva a 21 de Março¹³².

Nesta, afirmava que o rei o informara da demora do seu processo, que ainda estaria em Madrid. Pedia então para só ser sagrado na véspera da sua partida¹³³, ao mesmo tempo que solicitava amplas faculdades para os bispos do Japão por serem partes “tão apartadas”; defendia ainda que essas faculdades deviam ser atribuídas tanto ao bispo titular como ao seu coadjutor. Esta carta parece-nos particularmente interessante, pois trata-se de uma das raras referências às expectativas acerca do modo como trabalhariam simultaneamente dois bispos no Japão:

“De ordinario a de residir no en la mesma ciudad com el proprio obispo mas en partes muy remotas por ser aquella christiandad muy grande y esparsida por muchos reynos y islas, y en tierra adonde el recurso al proprio obispo a de ser muy difficultoso por causa de las muchas guerras que quasi continuamente ay”¹³⁴.

Entretanto, dos três religiosos que o deviam acompanhar já estava seleccionado o padre Nicolau Levanto¹³⁵, de quem estava muito satisfeito; o rei, por sua vez, já lhe estipulara o ordenado, mas desejava ainda saber o que se fizera aos 2.400 cruzados que dera a Morais para ornamentos¹³⁶.

Por esta altura, Cerqueira já dava sinais do modo como se iria relacionar com os seus irmãos jesuítas. Segundo Pedro da Fonseca, embora pedisse ao Geral para que este o desobrigasse dos votos de obediência, desejava “saber

¹³¹ Cf. carta do padre Pedro da Fonseca para o Padre Geral. Vale de Rosal, 20 de Fevereiro de 1592. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 78.

¹³² Cf. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 93-94v.

¹³³ Pedro da Fonseca também refere este pedido na sua carta de 20 de Fevereiro.

¹³⁴ ARSI, *Lus.*, 71, fl. 93-93v.

¹³⁵ Na sua carta de 20 de Fevereiro, Pedro da Fonseca considerava Levanto “muy suffiçiente para su compañero”. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 78v. Chegado à Índia, Levanto foi trabalhar para a Costa da Pescaria. Em Dezembro de 1597 estava em Tutocorim e já confessava na língua nativa. Cf. Catálogo dos religiosos da província da Índia. DI, XVIII, p. 854.

¹³⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 94-94v.

de V.P. el modo que deve tener en el tratamiento de su persona y meneo de su casa porque desea en este principio y siempre conformarse con el parecer y voluntad de V.P. como tan bueno religioso y hijo suyo y de la compañía como es”¹³⁷.

Nos meses seguintes, parecia que tudo se conjugava para que partisse na armada de 1593. Na carta que enviou ao Geral, a 11 de Julho de 1592, Cerqueira informava que o seu ordenado e o de D.Pedro Martins haviam sido consignados a rendas de Salsete. Além disso, enviara um memorial à corte a que o monarca respondera assegurando-lhe 550 ou 600 cruzados anuais de tença, e fazendo mais três donativos pontuais: 250 cruzados para livros¹³⁸, 200 para a cerimónia de sagração e outros 200 para a matalotagem¹³⁹.

No início do Outono continuava-se a pensar que Cerqueira partiria na armada de 1593. Assim o afirmava o padre Amador Rebelo, em carta de 1 de Outubro, na qual também solicitava ao Geral que este o informasse sobre o número de religiosos que seguiriam na mesma armada; desejava ainda saber se os companheiros do bispo iriam por conta dos donativos régios ou às custas da província da Índia¹⁴⁰. Data certamente destes meses uma lista existente nos códices da correspondência da província portuguesa conservados no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, em que são enunciadas “as cousas [...] que deve Sua magestade mandar dar ao bispo coadjutor do Japão”. Desta lista fazem parte vários missais, paramentos e alfaias litúrgicas¹⁴¹.

Entretanto, a ligação do novo bispo à Companhia era completa e, a 31 de Outubro, Cerqueira pedia ao Geral uma patente para poder residir nas casas

¹³⁷ ARSI, *Lus.*, 71, fl. 78.

¹³⁸ Este donativo foi oficializado a 22 de Outubro, como se vê por um traslado: ‘Ouue de merce no Tizouro da Casa da India o ditto luis Serqueira relegioso da companhia de Jesu que ora vaj as partes da India por Bispo Coadiutor do bispo de Japão duzentos & sincoenta cruzados pera comprar os liuros nessesarios pera seu estudo os quaes seruirão ao Bispo que ora he do dito Bispado e a ele como seu coadiutor que he e serão sempre dos bispos que pello tempo soçederem no mesmo bispado e o alvará foi feito a vinte e dous d outubro de mil e quinhentos e nouenta e dous’. AN/TT, CJ, maço nº 83, nº 98.

¹³⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 176.

¹⁴⁰ Cf. DI, XVI, pp. 1-5.

¹⁴¹ Cf. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 284.

da Ordem¹⁴². Nesta carta, surgem as primeiras menções aos problemas que atrasariam a partida de Cerqueira, pois este refere que tinha dificuldade em receber dos oficiais régios, as verbas que o monarca lhe concedera.

No entanto, no final de 1592, ainda parecia possível a sua partida na armada seguinte e Acquaviva, a 28 de Dezembro, enviou-lhe finalmente a carta em que lhe pedia oficialmente para aceitar o episcopado¹⁴³. Por esta altura, o provincial de Portugal concedeu-lhe como companheiro, o irmão Manuel Maraboto, seu antigo aluno em Coimbra, e cuja colaboração este pedia desde que recebera a nomeação para a mitra¹⁴⁴.

A 23 de Janeiro, Luís Cerqueira revelava natural impaciência; ainda não recebera todo o dinheiro que lhe era devido e as bulas tardavam; afirmava, então, que se não partisse nesse ano, seria por culpa exclusiva dos oficiais da Coroa. Passado um mês, tudo se mostrava mais complicado, pois de Roma vinham notícias do atraso das bulas por falta de dinheiro, apesar de ter sido enviado um crédito de 500 cruzados; os oficiais régios, por sua vez, adiavam o pagamento das mercês d'el-rei, por o religioso não ter sido ainda nomeado bispo oficialmente. Preso nas teias de várias burocracias, Cerqueira começava a desesperar e afirmava que se as bulas ainda chegassem em Março partiria mal aparelhado¹⁴⁵.

Tanto quanto podemos entender, a própria Companhia não cumpriu a tempo as suas obrigações, pois a 20 de Março, Cerqueira queixava-se que não recebera sequer a patente de Acquaviva¹⁴⁶; afirmava ainda que não haviam chegado os documentos e que ele também não adiantara os preparativos para

¹⁴² Cf. ARSI, *Lus.*, 71, fl. 283.

¹⁴³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 39. A carta encontra-se transcrita integralmente em Ignatia Kataoka, *op. cit.*, pp. 70-72.

¹⁴⁴ "Al padre Luis Cerqueira tengo concedido al hermano Manuel Maraboto para su compañero assy por el padre me lo pedir con instancia como por lo hermano desear mucho esta misión y tener las partes que se desean para ella". Carta do provincial de Portugal para o Padre Geral. Janeiro de 1593. Cf. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 21v.

¹⁴⁵ Cf. carta de Luís Cerqueira para o Padre Geral. Lisboa, 20 de Fevereiro de 1593. ARSI, *Lus.* 72, fl. 56.

¹⁴⁶ Cerqueira só recebera de Acquaviva, a carta de 28 de Dezembro de 1592, em que este o convidava formalmente a aceitar a nomeação para bispo.

partida porque não queria endividar-se mais do que já estava¹⁴⁷. Nesta altura tinha por companheiros o padre Nicolau Levanto e os irmãos Manuel João¹⁴⁸ e Manuel Maraboto, mas perante o adiamento da sua viagem autorizou o padre Nicolau Levanto a partir¹⁴⁹ “para le dar consolación, como en premio de lo que auia trabajado todo este año passado por sus cosas”¹⁵⁰. Entretanto, a 20 de Março, Acquaviva confirmava que as bulas não haviam sido expedidas a tempo por falta de dinheiro¹⁵¹.

Na verdade, a bula *Romanus pontifex*, que elegeu Luís Cerqueira bispo de Tiberíades e coadjutor e sucessor do bispo de Funai tinha a data de 29 de Janeiro de 1593¹⁵², mas o documento só foi emitido mais tarde. Perante o adiamento da partida de Cerqueira, o provincial de Portugal sugeriu ao Geral que Cerqueira aguardasse a armada seguinte em Évora, pois a sua vida em Lisboa estava sujeita a críticas e murmurações:

“[Em São Roque] hace poco mas de nada, y todo se ocupa en buscar y grangear limosnas y tiene [...] que basta y per ventura sobra conforme a nuestro modo y no faltan murmuraciones y nota de algunas demasias; y en algunas cosas que el pretendia [...] no se las concediendo por me parecer que convenia asi. Y en Evora en este interim ajudaria y callentaria aquel collegio con su conversacion y exemplo assi en cosas de virtud como de letras y seria buena occasion si el quisiesse hazer algunos actos que le faltan pera se hazer doctor porque le seria facil y con esto se ocuparia [...] y al grado añadira

¹⁴⁷ Cf. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 75.

¹⁴⁸ Manuel João (c.1565-1596), entrou para a Companhia em 1586 e trabalhava em funções domésticas. Faleceu em Goa, em Maio de 1596. Cf. DI, XVI, p. 37*.

¹⁴⁹ Cf. carta de Luís Cerqueira para o Padre Geral. Lisboa, 17 de Abril de 1593. DI, XVI, pp. 140-141. Na mesma carta, Cerqueira dá conta da chegada do correio enviado de Roma, a 12 de Fevereiro, em que Acquaviva lhe comunicava que iria pedir ao Papa a concessão de faculdades, nomeadamente o uso dos privilégios da Companhia; os respectivos documentos oficiais, porém, ainda não haviam chegado.

¹⁵⁰ DI, XVI, p. 138.

¹⁵¹ Cf. carta de Luís Cerqueira para o Padre Geral. Lisboa, 15 de Maio de 1593. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 100. Nesta carta Cerqueira afirmava que se procurava agora prover tudo atempadamente, a fim de evitar que a situação se repetisse no ano seguinte.

¹⁵² Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 69. A Santa Sé emitiu mais duas bulas com a mesma data, a *Apostolatus officium* repetia a nomeação como bispo de Tiberíades, e a *Sincerae devotionis* dispensava-o de residir na sua sede episcopal. Cf. *Ibidem*, p. 70.

autoridad a la dignidad episcopal y en aquellas partes se estima esto mucho”¹⁵³.

O período que mediou entre a sua nomeação episcopal e a sua partida para a Índia deve ter sido difícil; sem uma ocupação, formalmente já desligado da província portuguesa, preparando-se para uma jornada longa e para a qual sabia que todos os meios angariados nunca seriam demais, impotente para evitar os sucessivos adiamentos da sua partida, tinha de enfrentar ainda o olhar crítico dos seus confrades que, como vimos, tinham uma natural desconfiança relativamente à dignidade episcopal.

Importa ainda referir, que era injusta a acusação de que só se dedicava à angariação de esmolas, pois, como vimos, procurou definir com o maior rigor possível, os poderes que lhe eram confiados e o seu relacionamento com a Companhia. Além disso, ainda recrutou um missionário para o Japão, o irmão Domingos Pereira¹⁵⁴.

É provável que a sugestão do provincial tenha sido aceite. Na primeira metade de Maio, Luís Cerqueira ainda estava seguramente em Lisboa¹⁵⁵, mas depois não temos cartas suas até ao início de 1594 e sabemos que a sua sagração episcopal decorreu em Évora, em Novembro de 1593, em cerimónia presidida por D. Teotónio de Bragança¹⁵⁶, arcebispo de Évora (1578-1602)¹⁵⁷.

¹⁵³ Carta do padre João Álvares, provincial de Portugal (1592-1594), para o Padre Geral. Lisboa, 16 de Abril de 1593. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 82.

¹⁵⁴ Domingos Pereira (c.1572-?) era natural de Lisboa, entrara na Companhia por volta de 1589, e estudava latim em Évora. Segundo o provincial de Portugal “por saber mucho de la arte música y componer en ella muy bien, me pidió el padre obispo de Japón lo embiasse a la India porque el padre provincial de la India se lo concederia para Japón.” (carta do padre João Álvares para o Padre Geral. DI, XVI, pp. 139-140). No entanto, Domingos Pereira nunca foi ao país do Sol Nascente. Chegado a Goa em Maio de 1594, após uma viagem atribulada, ficou no colégio de São Paulo, onde estudou Filosofia e Teologia, entre 1594 e 1600; foi ordenado sacerdote no final da centúria. A sua actividade contínua na Índia está registada até 1633, tendo trabalhado em Retora, na Costa de Tranvacor, em Cochim, Chaul, Goa e Salsete. Fez profissão de 4 votos no final de 1612 ou início de 1613 e foi reitor dos colégios de Chaul e de Rachol, além de ter lido vários cursos de Teologia e de Filosofia. Cf. DI, XVI, pp. 34*-35*.

¹⁵⁵ De 3 a 14 de Maio participou na congregação provincial da província portuguesa, de que foi, inclusivé, o secretário, e a 15 de Maio escrevia de Lisboa para Acquaviva. Cf. carta de João Álvares para Padre Geral. Lisboa, 25 de Maio de 1593; carta de Luís Cerqueira para o Padre Geral. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 105-105v e fl. 100.

¹⁵⁶ D. Teotónio de Bragança (1530-1602) era filho de D. Jaime (1479-1532), o 4º duque de Bragança, e de sua segunda mulher D. Joana de Mendonça. Nasceu em Coimbra, a 2 de

Os derradeiros meses em Portugal foram consumidos nos últimos preparativos e na escolha dos seus companheiros. No início de 1594, só estava garantida a partida do irmão Manuel João; Nicolau Levanto ainda não fora substituído, e no final de 1593, Manuel Maraboto, já ordenado sacerdote, havia sido retirado da sua companhia por pressões familiares, o que provocou uma viva reacção de desagrado por parte do bispo¹⁵⁸; no entanto, nem os seus pedidos nem os do próprio Maraboto¹⁵⁹, conseguiram alterar a situação antes da partida da armada¹⁶⁰.

Assim, passados dois anos da sua nomeação, e a pouco mais de uma semana de embarcar para a Índia, Cerqueira ainda não tinha a sua comitiva definida. A 19 de Março, ainda só estava assegurada a viagem do irmão Manuel João¹⁶¹. Pedira o padre Matias de Carvalho, que fora seu discípulo, que inicialmente lhe fora concedido; este, porém, manifestara o desejo de ficar em

Agosto de 1530, e a 12 de Junho de 1549 entrou para a Companhia de Jesus, contra a vontade de D.Teodósio (?-1563), seu meio-irmão e 5º duque de Bragança. As pressões do duque tiveram efeito, pois pouco depois D.Teotónio foi chamado a Roma, onde Inácio de Loyola o demitiu da Companhia. Regeu uma abadia em Trás-os-Montes e a tesouraria da Colegiada de Guimarães e depois esteve em Salamanca, onde se correspondeu com Teresa de Ávila. A 28 de Junho de 1578, foi nomeado bispo coadjutor de Évora; o desastre de Alcácer-Quibir e a forçada subida ao trono do cardeal D.Henrique tornaram-no de imediato titular da arquidiocese eborense, que governou até ao seu falecimento, em Valladolid, a 29 de Julho de 1602. Foi sempre um grande apoiante das obras da Companhia e manifestou um interesse particular pela missão do Japão. Além das esmolas que deu a D.Sebastião de Morais e a D.Luís Cerqueira, financiou a célebre edição das *Cartas de Japão* impressas em Évora, em 1598. Cf. Fortunato de Almeida, *op. cit.*, vol. 2, pp. 622-623.

¹⁵⁷ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 72. Curiosamente, mesmo depois da sua sagração episcopal, enquanto permaneceu em Portugal, Cerqueira manteve a sua assinatura habitual "Luis Cerqra", e só depois de partir passaria a assinar como bispo de Tiberíades.

¹⁵⁸ Cf. carta do padre Manuel de Sequeira, vice-provincial de Portugal (1593-1594), para o Padre Geral. Lisboa, 21 de Janeiro de 1594. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 148-149.

¹⁵⁹ "El padre Maraboto sentió mucho la recusación y procurava lo possible por no dexar la misión". Cf. carta de Manuel Sequeira para Padre Geral. Lisboa, 11 de Abril de 1594. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 158v. Cerqueira soube, mais tarde, que Acquaviva ainda voltara atrás na sua decisão, mas as cartas com as novas ordens chegaram tarde demais. Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Assistente. Macau, 1 de Janeiro de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 51v.

¹⁶⁰ Manuel Sequeira, na sua carta de 11 de Abril de 1594, refere que "el padre obispo sentió notablemente, y aun replicó que, no obstante el recado de V.P., se le devía conceder". Consulté b con los consultores de la provincia y con muchos otros padres y todos *nemine discrepante* juzgaron que el aviso de V.P. no dexava lugar de interpretación". ARSI, *Lus.*, 72, fl. 158v. Na sua carta de 1 de Janeiro de 1597 para o Assistente, Cerqueira dá a entender que escrevera uma carta muito dura a Acquaviva sobre esta matéria. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 51v. Talvez tenha sido essa carta que levou Acquaviva a alterar a sua decisão.

¹⁶¹ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Lisboa, 19 de Março de 1594. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 154.

Portugal, o que fora aceite pelos consultores da província “por tener madre vieja y dos hermanas donzellas con muy poco remedio”; o mesmo se passara com o irmão Álvaro de Oliveira, também requisitado pelo bispo, mas que permaneceu em Portugal “porque tenía dos hermanas uerfanas de padre y madre sin remedio”¹⁶².

Passada uma semana, a 27 de Março, Cerqueira tinha finalmente definidos os seus acompanhantes: a Manuel João juntavam-se o padre Valentim Carvalho e o irmão Francisco de Paiva¹⁶³. Este é, sem dúvida, um episódio caricato, que demonstra alguma falta de organização, mas que é particularmente significativo por nos mostrar como a partida de religiosos para as terras de missão não era um processo simples; por este caso apercebemo-nos, por um lado, do modo como algumas pessoas interferiam e, se influentes, podiam impedir a partida de familiares; vemos, por outro, que as famílias podiam servir de pretexto para os que não desejavam partir. Trata-se, sem dúvida, de um aspecto marginal, mas importante da história da missionação para o qual não dispomos de muita documentação, pelo que este episódio ganha um interesse especial.

Na última carta que escreveu em Portugal, Cerqueira informava que a armada partiria no dia seguinte “o por toda la semana no faltando el tiempo”¹⁶⁴ e voltava a pedir que lhe fossem concedidos grandes privilégios, fundamentais devido á distância a que se encontrava a sua diocese¹⁶⁵. Nesse mesmo dia, Fabio Bondio, patriarca de Jerusalém e colector apostólico em Portugal¹⁶⁶, concedera-lhe algumas faculdades especiais¹⁶⁷.

¹⁶² carta do padre Manuel de Sequeira para o Padre Geral. Lisboa, 21 de Janeiro de 1594. Cf. ARSI, *Lus.*, 72, fl. 158v.

¹⁶³ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Lisboa, 27 de Março de 1594. DI, XVI, pp. 626-628.

¹⁶⁴ DI, XVI, p.

¹⁶⁵ Cf. DI, XVI, p. 628.

¹⁶⁶ Fabio Bondio foi nomeado colector apostólico em Portugal, a 1 de Outubro de 1592 e ainda estava no país em 1595. Cf. Fortunato de Almeida, *op. cit.*, vol. 2, p. 586.

¹⁶⁷ “Fabio etc.

Fazemos saber que por desejarmos muito a quietaçam das conciencias e saluaçam das almas dos fieis christãos e por outras cousas iustas e respeitos do seruiso de Nosso Senhor que nos

A 30 de Março, a bordo da nau *Monte do Carmo*, comandada pelo capitão-mor Aires de Miranda Henriques¹⁶⁸, D.Luís Cerqueira iniciou a viagem que o levaria até ao país do Sol Nascente¹⁶⁹.

- De Lisboa a Macau

O percurso entre Lisboa e Macau foi bastante rápido, pois Cerqueira chegou ao porto chinês a 7 de Agosto de 1595¹⁷⁰, passados pouco mais de 16 meses desde que zarpara do Tejo. Assim, aparentemente, pouco haveria a dizer desta jornada; no entanto, dispomos de um relato da viagem de Lisboa até Goa, feito pelo próprio Cerqueira, que pouco depois da sua chegada ao Mandovi escreveu ao patriarca de Jerusalém¹⁷¹. Trata-se de um documento interessantíssimo, que refere algumas situações pouco conhecidas no quotidiano da carreira da Índia, e que, tanto quanto sabemos, queda inédito, pelo que o transcrevemos em anexo a este capítulo.

a isso mouem *auctoritate apostolica* etc. damos poder e facultade ao reuerendissimo padre Dom Luis Cerqueira bispo de Tiberiade, coadiutor, e futuro sucessor de Japam, de cuia uida exemplar, virtude e doutrina temos muita confiança e edificação para que no foro interior ele possa absoluer de quaisquer censuras ecclesiasticas e dispensar em quaisquer casos reseruados assi matrimoniais como penitenciais e sobre quaisquer irregularidades, e finalmente fazer tudo aquillo que nos podemos no foro interior fazer conforme as facultades que a nos são concedidas, e allem disso a todos os sacerdotes que ao dito reuerendissimo D.Luis Cerqueira parecer bem de nomear pella dita *auctoritate apostolica* concedemos as mesmas facultades no foro interior, e bem assim que possa ele e N.p. Valentim Carualho da Companhia de Jesu e outros quaisquer sacerdotes que o dito reuerendissimo bispo de Tiberiade bem parecer, sem mais outra licença algũa administrar os sacramentos nas cidades e lugares onde actualmente não ouuer bispo nem prelado residente na mesma cidade e lugar a quem pertence dalla pera isso, e mandamos que sendo necessario esta nossa prouisam se notifique a quem e onde pertencer, e en tudo se cumpra e guarde como nela se contem.

Dada em Lisboa aos 27 de Março 1594”

ASV, *Fondo Confalonieri*, vol. 36, fl. 453

¹⁶⁸ Cf. *Relação das naos e armadas da India com os sucesos dellas que se puderam saber, para noticia e instrucção dos curiozos, e amantes da Historia da India* (ed. de Maria Hermínia Maldonado), Coimbra, 1985, p. 98.

¹⁶⁹ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷⁰ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷¹ Nos primeiros anos, após a sua partida de Lisboa, Cerqueira correspondeu-se com Fabio Bondio. Sabemos que este escreveu a Cerqueira, a 5 de Abril de 1596, e que o bispo recebeu a carta em Macau, de onde respondeu a 23 de Janeiro de 1598. Cf. ASV, *Fondo Confalonieri*, vol. 31, fl. 431.

O texto descreve, de facto, vários episódios curiosos, como o do lançamento de relíquias ao mar a fim de aplacar uma tempestade, ou o da morte de dois marinheiros por causa dos cheiros inalados no porão. Ao longo da viagem, a nau esteve em riscos de sofrer alguns acidentes graves e os marinheiros amotinaram-se numa ocasião, tendo sido a revolta reprimida pela soldadesca que ía a bordo. O bispo refere ainda, sumariamente, o seu trabalho quotidiano e a queda no mar dalguns homens que foi impossível resgatar das águas.

O prelado e o seu séquito gozaram quase sempre de boa saúde mas, em Moçambique, o irmão Manuel João separou-se dos seus companheiros; desembarcara para fazer algumas compras e quando quis reembarcar não o pôde fazer porque, entretanto, a nau fora forçada a afastar-se da costa devido às correntes.

* * *

Em Goa, Cerqueira ficou alojado na casa professa da Companhia¹⁷² e durante a sua estadia nesta cidade Francisco de Paiva foi ordenado sacerdote. Nos poucos meses que passou na Índia, teve que resistir, como vimos, às solicitações do vice-rei para assumir a presidência da Relação de Goa. A chegada de Valignano a Goa, em Março de 1595, terá ajudado o bispo a não ceder às pressões de Matias de Albuquerque¹⁷³. A razão invocada foi, muito provavelmente, que Cerqueira iria de imediato para o Japão, entrando no país discretamente, sem aparato episcopal; Albuquerque enviou essa notícia para a corte¹⁷⁴, e mais tarde, D.Pedro Martins confirmaria este episódio ao referir ao

¹⁷² Cf. DI, XVI, p. 842.

¹⁷³ Cf. carta de Alexandre Valignano para o assistente de Portugal. Goa, 4 de Janeiro de 1596. DI, XVIII, p. 491.

¹⁷⁴ Numa carta régia para o vice-rei da Índia, de 5 de Fevereiro de 1597, lê-se: “E assy me disse o Vissorey que o bispo dom Luis Cerqueira coadjutor e futuro sucessor do bispado de Japão partira na monção de Abril daquele ano para a China para passar de aucto de religioso

rei que na Índia haviam defendido que passasse primeiro ao Japão “o coadjutor que Vossa magestade me mandou”¹⁷⁵.

O bispo deixou Goa a 21 de Abril¹⁷⁶; como o irmão Manuel João não lograra chegar a tempo¹⁷⁷, fora substituído pelo irmão Manuel Ferreira, que estava ao serviço do procurador¹⁷⁸. Entretanto, em Goa, pudera contactar durante mês e meio com Valignano e, rapidamente, conseguiu cativar o homem que mais se batera para que não fosse criada a diocese japonesa e que, em Macau, mantivera um relacionamento difícil com D. Pedro Martins¹⁷⁹.

A 10 de Novembro de 1594, numa carta para Acquaviva, o visitador afirmava que o prelado lhe parecia “verdadeiramente escolhido por Deus com todas as partes que convinha ao Japão”¹⁸⁰; a 4 de Janeiro de 1595 dava conta ao assistente de Portugal das excelentes expectativas que se abriam com a vinda da Europa de um grupo numeroso de missionários com Gil da Mata, a que se acrescentava o seu próprio regresso ao arquipélago e a ida dos dois bispos “especialmente do padre bispo Dom Luis Serqueira”¹⁸¹.

particular e poder acudir à christandade daquelas partes com sacramentos pontificais.” HAG, LM, 4, fl. 761 (carta publicada em APO, III, pp. 683-691).

¹⁷⁵ Cf. carta de D. Pedro Martins para o rei. Macau, 4 de Janeiro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 20, II, fl. 45. Repete a informação em carta para o Geral de 9 de Janeiro do mesmo ano. ARSI, *Jap-Sin*, 20, II, fl. 49.

¹⁷⁶ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Cochim, 1 de Maio de 1595. DI, XVII, p. 43.

¹⁷⁷ O irmão Manuel João chegou a Goa entre Maio e Novembro de 1595. Valignano colocou-o então a ajudar o procurador e indigitado para o Japão, mas a 23 de Novembro queixava-se a Acquaviva que Francisco Cabral pressionava o religioso para ficar na Índia (cf. DI, XVII, pp. 37-44). Manuel João enviou uma carta a Cerqueira na monção de 1596, mas jamais deixaria a Índia, pois faleceu nesse ano. Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o assistente de Portugal, Macau, 1 de Janeiro de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 51-52; carta ânua da província da Índia. Goa, 16 de Dezembro de 1596, DI. XVIII, p. 652.

¹⁷⁸ Cf. DI, XVII, pp. 37-44.

¹⁷⁹ D. Pedro Martins chegou a Macau em Agosto de 1593 e, a 4 de Janeiro de 1594, já Valignano se queixava da conduta do bispo (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 12 I, fl. 158-160). Mais tarde, a 8 de Novembro desse ano, o visitador referia que o relacionamento do bispo com os membros da Companhia melhorara, sobretudo depois de o prelado ter entrado em conflito com os Franciscanos (cf. DI, XVI, p. 772). No entanto, as relações pessoais entre Valignano e Martins não melhoraram muito, pois a 9 de Janeiro de 1596, numa carta para Acquaviva, o bispo afirmava que o visitador “toda a vida governou soberbamente e fez o que quis”, ao mesmo tempo que advertia o Geral para que tivesse em atenção as más relações pessoais entre os dois quando chegassem cartas a Roma criticando a sua conduta. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 49-49v.

¹⁸⁰ Cf. DI, XVII, p. 122.

¹⁸¹ DI, XVIII, p. 490.

- D. Luís Cerqueira em Macau

Cerqueira chegou a Macau a 7 de Agosto de 1595, depois de uma curta escala em Malaca, e alojou-se no colégio da Companhia. Permaneceria três anos nesta cidade antes de poder partir para o Japão, mas não permaneceu ocioso. Nos meses seguintes dedicou-se à realização de práticas espirituais aos irmãos e a pregações na cidade¹⁸² e estudava japonês¹⁸³. A adaptação ao novo meio não terá sido fácil pois, passado ano e meio, confessava que ainda se sentia reíno¹⁸⁴. Aquando do falecimento de D.Leonardo de Sá, a 15 de Setembro de 1597, presidiu as suas exéquias solenes¹⁸⁵.

A 4 de Novembro de 1596, Duarte de Sande¹⁸⁶ referia-se às suas actividades deste modo: “como es doctor theologo y tan uersado en estudios tiene ajudado mucho en este collegio y principalmente con su uirtud y exemplo”¹⁸⁷. Realizou também exames a vários religiosos; em data incerta, não muito depois da sua chegada, a Valentim de Carvalho¹⁸⁸; depois, já em 1598, faria parte do corpo de examinadores que avaliaram as provas finais de

¹⁸² Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Macau, 4 de Janeiro de 1596, ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 47.

¹⁸³ Cf. carta ânua do colégio de Macau. 15 de Janeiro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 118-120v.

¹⁸⁴ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Macau, 1 de Janeiro de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 51.

¹⁸⁵ Cf. carta do padre Manuel Dias para o Padre Geral. Macau, 12 de Novembro de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 95.

¹⁸⁶ Duarte de Sande (1547-1599) era natural de Guimarães e entrou para a Companhia, em Lisboa, em Junho de 1562, e recebeu a ordenação sacerdotal em 1577. Chefiou o grupo de jesuítas que partiu para a Índia em 1578; foi reitor do colégio de Baçaim e, em 1584, tornou-se professo de 4 votos. Em Maio de 1585, partiu para Macau, onde chegou a 31 de Julho. Foi o superior da missão da China entre 1585 e 1597, tendo visitado as residências no interior do Celeste Império entre 1585 e 1587, e de novo em 1591. Faleceu em Macau, no final de Julho de 1599. Está associado à edição do *De missione legatorum japonensium*, sobretudo no arranjo do latim, ainda que o texto seja da responsabilidade de Alexandre Valignano. Cf. RJC, p. 239.

¹⁸⁷ Cf. carta do padre Duarte de Sande. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 24v.

¹⁸⁸ Cf. carta de D.Luís Cerqueira par o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Fevereiro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 158-158v.

Teologia dos padres Diego Pantoja¹⁸⁹, Francisco de Paiva, Francisco Pacheco, Bartolomeu Gomes, e Jerónimo Rodrigues¹⁹⁰.

Para lá destas actividades, Cerqueira trabalhou com D. Pedro Martins na preparação das suas deslocações para o Japão.

* * *

À semelhança de Cerqueira, D. Pedro Martins residiu três anos em Macau, antes de partir para o Japão, mas as suas actividades estiveram sempre rodeadas por uma grande polémica. Martins já tivera dificuldades no seio da própria província, enquanto a governou, e ao chegar a Macau estas persistiram. Ao contrário do que sucedeu depois com o seu coadjutor, D. Pedro Martins instalou-se em casa própria, enquanto os seus companheiros, os padres António Rodrigues¹⁹¹ e Bartolomeu Gomes, e o irmão Gaspar de Castro¹⁹², residiam nas casas da Companhia, embora permanecessem ao seu serviço¹⁹³.

As recriminações contra o bispo não se fizeram esperar, sobretudo por parte dos próprios Jesuítas, que entendiam que Martins não se comportava de

¹⁸⁹ Diego Pantoja (1571-1618) era natural de Valdemoro, e entrou para a Companhia em Villaregio, a 6 de Abril de 1589. Terá sido ordenado sacerdote entre 1593 e 1596. Partiu para o Oriente a bordo da *Conceição*, a 10 de Abril de 1596 e chegou a Macau a 20 de Julho do ano seguinte. Em Março de 1600 estava em Nanquim, e a 24 de Janeiro de 1601 entrou em Pequim. Trabalhou na missão chinesa até 18 de Março de 1617, quando foi exilado e forçado a regressar a Macau; faleceu aí, pouco depois, em data incerta do ano seguinte. Fez profissão de 4 votos em 1604. (cf. RJC, p. 193; MHJ, p. 489). Foi o único jesuíta espanhol que trabalhou como missionário no Celeste Império na primeira metade do século XVII, o que contrasta vivamente com o que sucedia então no arquipélago do Sol Nascente, e que se explica pela rivalidade luso-espanhola que abalou as missões extremo-orientais.

¹⁹⁰ Os outros examinadores foram os padres Valentim de Carvalho, Baltasar de Torres e Duarte Sande. Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 1 de Julho de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 136v.

¹⁹¹ Sobre António Rodrigues (1550-?) não é claro nem o local de nascimento, nem a data e local de admissão na Companhia. No entanto, a 8 de Abril de 1581, embarcou para o Oriente, a bordo da nau *São Salvador*. Foi superior das residências de Diu e de Damão, e depois passou para o Extremo Oriente, na companhia de D. Pedro Martins, na Primavera de 1593. Tornou-se professo de 4 votos em Macau, a 14 de Janeiro de 1596. Trabalhou 14 anos nesta cidade, e terá falecido depois de 1633. Foi o autor de algumas cartas ânuas do colégio de Macau. Cf. RJC, p. 225.

¹⁹² Cf. carta de Francisco Cabral para o Padre Geral. Cochim, 17 de Dezembro de 1593. DI, XVI, p. 571.

¹⁹³ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 8 de Novembro de 1594. DI, XVI, p. 772.

acordo com as regras da sua Ordem, e que mais parecia um secular¹⁹⁴; quer isto dizer que cedo se reacenderam as críticas habituais dos padres da Companhia contra os prelados e clérigos seculares em geral, ao que ajudava certamente a personalidade do próprio bispo, que já fora incapaz de evitar conflitos aquando da sua estadia na Índia. As queixas chegaram rapidamente à Europa, pois a 2 de Janeiro de 1596, já Filipe II aludia ao problema numa carta para o vice-rei da Índia¹⁹⁵.

Parte destas desinteligências devem estar relacionadas com o facto de D.Pedro Martins não se ter imiscuído apenas no governo da diocese macaense, mas também no da própria cidade. A 6 de Janeiro de 1594, por exemplo, informou o rei que o ofício de juiz dos órfãos era exercido pelo ouvidor, e sugeriu que passasse a ser desempenhado por uma outra pessoa, o que foi aprovado pelo monarca em carta de 9 de Março de 1596¹⁹⁶. Esta posição, ainda que defendesse um modelo administrativo mais eficaz, e eventualmente mais justo, ía contra interesses estabelecidos, pelo que se compreende que o prelado gerasse em torno de si vários focos de insatisfação.

Uma carta que escreveu no Japão, a 23 de Outubro de 1596, dá-nos a entender que o seu relacionamento com os homens de negócios e com os oficiais portugueses do Mar da China era conflituoso. Nesta missiva, informava o rei que “os capitães das naos como não uem cá senão a ser mercadores¹⁹⁷, e fazer seus negocios temporais fazem muito pouco ou nenhua justiça nas

¹⁹⁴ Martins era acusado de viver com muitos pajens e de organizar sessões de música. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 113. Este tipo de críticas repercutiram-se no Japão. Veja-se, por exemplo, que a 20 de Outubro de 1596, em carta para o assistente de Portugal, Afonso Lucena afirmava que havia circulado o boato de que D.Pedro Martins queria vir para o Japão separado da Companhia e com grande aparato, o que Lucena reconhecia agora não corresponder à verdade. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 11v. Este tipo de boatos e a sua dimensão exagerada são fáceis de compreender, se nos lembrarmos que Luís Cerqueira, embora levasse em Lisboa uma vida muito mais austera, também fora alvo das críticas dos seus confrades.

¹⁹⁵ Cf. APO, III, p. 569.

¹⁹⁶ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 9 de Março de 1596. APO, III, p. 618.

¹⁹⁷ A 13 de Novembro de 1596, Lourenço Mexia escrevia ao Geral que D.Pedro Martins partira para o Japão “quebrado totalmente con el capitan mayor por una cosa bien leviana, ni fue possible conçertalos, por ser muy apassionado.” ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 26.

desordens dos portugueses, os quais ferem e matão e não são por isso punidos, antes à mesma nao se acolhem como a igreja e nas mãos de quem auia de fazer iustiça delles se hão por mais seguros”. Perante esta situação, os Japoneses queriam castigar os criminosos, e o bispo sugeria que o rei delegasse nele a superintendência da justiça; entendia que não valia a pena enviar um ouvidor porque “haa de ser como os outros e poruentura pior que o capitão porque haa de ser mais pobre”¹⁹⁸.

Este mau ambiente em torno de Martins contrastava vivamente com os elogios que eram feitos constantemente a Cerqueira, quer em Macau¹⁹⁹, quer mesmo no Japão²⁰⁰. É impossível que os dois prelados, não se apercebessem dos sentimentos antagónicos que eles próprios geravam entre os seus confrades. Martins, numa das suas cartas, afirmaria mesmo que Cerqueira era o favorito de Valignano²⁰¹.

D.Pedro Martins e D.Luís Cerqueira tinham uma relação institucional sem paralelo na Igreja Ultramarina portuguesa, e viviam num ambiente em que a maioria dos religiosos preferia o substituto ao titular. Apesar destes condicionalismos pouco favoráveis, estamos certos que o relacionamento entre D.Pedro Martins e D.Luís Cerqueira foi correcto e digno, embora não fosse perfeito e nem sempre tenha prevalecido uma franqueza absoluta²⁰². Nas suas

¹⁹⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 16-16v.

¹⁹⁹ Um exemplo paradigmático desta situação é, sem dúvida, a já citada carta de Lourenço Mexia para Acquaviva, de 13 de Novembro de 1596. Nesta, além de relatar de modo crítico o mau relacionamento de Martins com o capitão-mor, afirmava que o bispo “es mais seglar que de la Compañia”. Cerqueira, por sua vez, “es todo opposito a su condicion, llano, humilde, affable y affiçionado a la mission”. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 26.

²⁰⁰ A 22 de Outubro de 1596, Pasio, numa carta para Acquaviva, afirmava que o desempenho de Martins era melhor do que o esperado, mas que mesmo assim lhe faltava muito do que se esperava de um bispo da Companhia “al modo che dicono tener il vescovo D.Luigi Cerqueera della cui santita vengono molto satisfati li patri che uengono di Amacao e li portuguesi dicono il medesimo”. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 14. A 3 de Março de 1597, noutra para o Geral, Pasio repetiria as mesmas ideias. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 59-60.

²⁰¹ Cf. carta de D.Pedro Martins para o Padre Geral. Macau, 9 de Janeiro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 49-49v.

²⁰² Não dispomos de elementos que nos permitam saber com exactidão como foram as relações pessoais entre os dois prelados, mas a documentação jesuítica, em que encontramos inúmeros conflitos pessoais gravíssimos, não nos revela nenhum incidente entre os dois. Assim, parece-nos seguro que Martins e Cerqueira souberam esconder as dificuldades que eventualmente embaraçaram o seu relacionamento.

cartas não encontramos críticas nem às decisões nem à conduta do outro, ainda que revelem as dificuldades por que passavam.

O primeiro período de convívio dos dois bispos em Macau decorreu entre 7 de Agosto de 1595 e 21 de Julho de 1596, e foi dominado pelos preparativos da viagem que levaria pela primeira vez um prelado ao país do Sol Nascente.

Quando chegou a Macau, Cerqueira manifestou de imediato a sua disponibilidade para ser o primeiro a partir²⁰³, mas Martins adiou a resolução. A 4 de Janeiro de 1596, Cerqueira afirmava que D.Pedro Martins já decidira que só partiria um deles na monção seguinte, mas ainda não sabia qual dos dois seria; reconhecia que não deveriam ir os dois no mesmo navio e, naturalmente, gostava de ser ele a partir²⁰⁴. No entanto, no mesmo dia, Martins informava o rei de que partiria para o Japão na monção seguinte²⁰⁵, pelo que já tomara a decisão, mas ainda não notificara o seu coadjutor. Mais tarde, a 1 de Janeiro de 1597, Cerqueira afirmava que Martins só se decidira a partir para o Japão em Março, quando recebera notícias pela nau do trato²⁰⁶, o que significa que D.Pedro Martins manteve a sua decisão em segredo pelo menos durante dois meses. Nessa mesma carta de 1 de Janeiro, Cerqueira aludia às pequenas dificuldades que marcavam o relacionamento com o seu superior hierárquico:

“Te agora corremos sempre muito bem o padre bispo e eu, nem ha resão pera o contrario pois elle sabe de mim que não pretendo mais que ajudalo e seruilo como sempre farej, ainda que como ja he uelho e não lha faltão condições de uelho sempre me a de custar hum bom pedaço mas esta faço comta que he hũa parte de minha crus”²⁰⁷.

²⁰³ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Macau, 3 de Janeiro de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 48-48v.

²⁰⁴ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Macau, 4 de Janeiro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 47.

²⁰⁵ Cf. carta de D. Pedro Martins para o rei. Macau, 4 de Janeiro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 45. O bispo dava a mesma informação a Acquaviva na carta que lhe escreveu a 9 de Janeiro. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 49.

²⁰⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 51

²⁰⁷ ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 51v.

Estes meses de convívio em Macau deixaram bem claro que Cerqueira estava muito mais próximo das posições de Valignano do que Martins; para lá de residir entre os Jesuítas, o coadjutor partilhava, por exemplo, da mesma ideia relativamente ao monopólio da Companhia sobre o Japão, ao contrário de Martins que admitia a vinda de mendicantes do Padroado Português do Oriente²⁰⁸. Esta diferença de opiniões talvez tenha contribuído ainda mais para que Martins se sentisse isolado, como se depreende de uma carta do vice-provincial Pedro Gomes para Acquaviva:

“Puesto que digo encima que el Señor obispo esta tã conforme com nosotros, todauja el padre pasio y yo estando vn dia platicando con el le oymos dezir, si el padre visitador tornare a Japon, yo me he de yr de Japõ porque he que no podemos estar ambos juntos. El trara al otro obispo y con el estara, y yo me yre y sabre dar razon de mj a su magestad.”²⁰⁹

Parece-nos, que este desabafo de D.Pedro Martins reflecte sobretudo os seus desentendimentos com Valignano, que atingiam Cerqueira por arrastamento; Martins compreendia o seu isolamento e percebia que os seus oponentes tinham um prelado do seu lado o que dificultaria seguramente as relações entre ambos se trabalhassem juntos no Japão.

* * *

No Império Nipónico, o desempenho de D.Pedro Martins ultrapassou as expectativas dos missionários²¹⁰; nos primeiros meses, enquanto não estalou a crise do *San Felipe*, a presença no país pela primeira vez de um bispo foi celebrada festivamente pela cristandade local; Martins pregou várias vezes, a

²⁰⁸ Exemplo claro da sintonia entre o visitador e o bispo coadjutor é o facto de que, no final de 1597, Cerqueira estava a ajudar Valignano na elaboração da *Apologia*. Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 22 de Dezembro de 1597. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 279v.

²⁰⁹ Carta de Pedro Gomes para o Padre Geral. Amakusa, 18 de Outubro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 8.

²¹⁰ Poucos meses depois da sua chegada ao arquipélago nipónico, Martins dava conta do seu contentamento pelo modo como fora recebido pelos religiosos da Companhia. Cf. carta de D.Pedro Martins para o Padre Geral. Nagasaki, 24 de Outubro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 18-18v.

primeira logo no dia seguinte à sua chegada, e foi recebido solenemente em Nagasaki e Arima, onde administrou o crisma a milhares de fiéis; ordenou também de primeira tonsura mais de vinte dógicos e ordenou sub-diáconos cinco irmãos da Companhia, cerimónias nunca antes vistas no Japão. Visitou Hideyoshi a 16 de Novembro²¹¹, levando-lhe um presente de Matias de Albuquerque²¹² e também no Kinai crismou centenas de pessoas, embora sem o mesmo aparato das celebrações realizadas em Kyûshû. Além de se dedicar às suas actividades pastorais, Martins envolveu-se, como vimos, nas questões do governo de Nagasaki e combateu o tráfico de escravos. Finalmente, a sua presença no país criava uma situação nova relativamente aos frades, pelo que o bispo exigiu a sua retirada e excomungou os religiosos desobedientes.

A 5 de Fevereiro de 1597, Martins assistiu de longe à execução dos 26 mártires, e nos dias seguintes emitiu várias certidões e referiu o acontecimento em muitas das suas cartas. Parece-nos particularmente interessante a que escreveu para o Papa, a 23 de Fevereiro, em que critica os o frades enquanto missionários espanhóis desrespeitadores da sua autoridade episcopal e da organização institucional da Igreja, mas em que os louva, ao mesmo tempo, como mártires²¹³; ao elogiá-los, Martins voltou a afastar-se da opinião de muitos dos jesuítas mais influentes, que entendiam que os frades não podiam ser considerados mártires²¹⁴.

Quando estalou a estalou a crise, D.Pedro Martins era uma figura demasiado importante e já conhecida das autoridades nipónicas, para poder permanecer oficialmente no país, e cedo recebeu ordem de expulsão. O

²¹¹ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte ...", p. 95.

²¹² Em Fevereiro de 1597, Pedro Gomes justificava esta visita pelo apoio que havia sido dado pelos governadores de Nagasaki e que se pretendia, deste modo, "que ficasse mais introduzido em Japão com liberdade e quietação que se requer pera hum bispo estar no seu bispado correndo com seu officio e ministerios maxime que porquanto foi soada muito em Japão sua vinda por ser cousa noua e pollo concurso de christãos que ouue de christãos de diuersas partes impossuel era não ter della noticia Taicosama e não o indo o senhor bispo uisitar de indignar grandemente contra elle ficando com isto impossibilitada sua estada em Japão". RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 285.

²¹³ Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 26-26v.

²¹⁴ Desenvolvemos este assunto no capítulo 8.

prelado ainda terá tentado ficar clandestinamente, mas os responsáveis da missão, que eram críticos quanto ao seu desempenho global, consideraram que não era possível escondê-lo. Numa reunião que teve lugar em Nagasaki, a 14 de Março de 1597, os religiosos sustentavam que era demasiado arriscado, mantê-lo secretamente no país²¹⁵. Martins regressou contrariado a Macau, e disposto a regressar rapidamente ao Japão, ainda que clandestinamente, pois deixou em Nagasaki os ornamentos pontificais, alfaias e até alguns criados²¹⁶.

No entanto, segundo Cerqueira, inicialmente o bispo de Funai só pensaria em regressar no ano seguinte, pois era o coadjutor que estava pronto para embarcar em Julho; em 1597, porém, a viagem da nau do trato não se realizou, o que levou Martins a decidir que seria ele a embarcar no navio seguinte²¹⁷. Assim, D.Luís Cerqueira corria o risco de ter que permanecer em Macau por mais dois anos.

Aparentemente, nos meses seguintes jogou-se um derradeiro braço-de-ferro entre Valignano e D.Pedro Martins, que culminou na consulta de 14 de Novembro de 1597; nesta, traçou-se o destino dos dois bispos do Japão: a 7 de Novembro chegara uma embarcação com cartas de Nagasaki, em que os missionários davam conta da intensificação da perseguição; perante isto, Martins convocara a consulta em que estiveram presentes os dois bispos, Alexandre Valignano, e os padres Manuel Dias²¹⁸, Duarte de Sande, Valentim

²¹⁵ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 144. Os acontecimentos são explicados detalhadamente num documento de 14 de Março, assinado por Pedro Gomes. Cf. RAH, *Cortes*, 92666, fl. 285-286v; existe uma cópia desse documento em BL, *Add.*, 9858, fl. 10-15v.

²¹⁶ “Como o bispo D.Pedro estaua determinado a se tornar a Japão nesta primeira monção escondido, e como um padre da Companhia, porque com este intento abalou de lá muito aforrado deixando em Japão seu fato, seus ornamentos e sua gente”. Acta da consulta realizada em Macau, a 14 de Novembro de 1597. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 281.

²¹⁷ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para Monsenhor Fabio Bondio, patriarca de Jerusalém. Macau, 23 de Janeiro de 1598. ASV, *Fondo Confalonieri*, vol. 31, fl. 431-434v.

²¹⁸ Manuel Dias (1559-1639) nasceu em Alpalhão e entrou para a Companhia, em Évora, a 30 de Dezembro de 1576. Embarcou para o Oriente a 13 de Abril de 1585, na nau *Santiago*, e sobreviveu ao naufrágio na costa de Sofala. Já era sacerdote em 1587, quando foi nomeado companheiro do padre Alberto Laercio, mestre dos noviços; foi também companheiro do sucessor de Laercio, o padre Domingos Álvares, mas no final do ano seguinte era superior da residência de Taná. Foi depois superior de Chaul (1590-1593), antes de partir para o Extremo Oriente, na Primavera de 1593. Chegado a Macau, passou a ser o companheiro de Alexandre

Carvalho, Pedro Ramón, Miguel Soares e António Rodrigues. Todos reconheceram unanimemente que D.Pedro Martins, por já ser conhecido no Japão, não deveria passar ao arquipélago, mas que em seu lugar deveria ir D.Luís Cerqueira “como um padre da Companhia, escondido, sem fausto, nem aparato episcopal, porque como não era conhecido em Japão não faria com sua presença, indo escondido, perturbação alguma na cristandade, antes a poderia amparar e ajudar muito”. Os consultores também aprovaram por unanimidade que D.Pedro devia ir a Goa para se encontrar com o vice-rei e discutir com ele os problemas da cristandade nipónica, nomeadamente a desobediência continuada dos frades de Manila²¹⁹.

A acta oficial desta reunião transmite-nos um encontro sereno, pautado pelas iniciativas de D.Pedro Martins e pela unanimidade entre os presentes. Temos, no entanto, algumas dúvidas quanto ao retrato que nos é dado pelo documento. Fala-se de uma intensificação da perseguição, mas não faz sentido que D.Pedro hesitasse então em partir clandestinamente por ser conhecido de Terasawa Hirotaka, governador de Nagasaki, pois esta condição já se verificava anteriormente, e ele próprio só deixara o Japão porque fora obrigado; além disso, embora a iniciativa formal da convocatória da reunião tenha pertencido ao bispo, o próprio documento indicia o forte protagonismo de Valignano, pois as cartas vindas do arquipélago nipónico com as novidades foram enviadas ao visitador e não ao bispo. Por tudo isto, parece-nos que esta reunião marca o culminar de um mau relacionamento entre D.Pedro Martins e os seus irmãos jesuítas, que no espaço de oito meses, e através de duas

Valignano, pelo que seguiu com o visitador quando este partiu para a Índia, em 1594; em Goa, tornou-se professo de 4 votos, a 9 de Julho de 1595. A 20 de Julho de 1597, estava de novo em Macau e a 4 de Agosto foi logo nomeado reitor do colégio da cidade cargo que desempenhou até Março de 1601 e de novo de 1 de Dezembro de 1611 a 1 de Maio de 1615. Desempenhou outros cargos de responsabilidade, alternando estadias no interior da China, nomeadamente em 1602-1609, com outras em Macau. Foi visitador da missão chinesa em 1622, e da província do Japão entre 6 de Abril de 1635 e Outubro de 1639. Faleceu em Macau, a 28 de Novembro de 1639 Cf. DI, XIV, pp. 708-709; XV, pp. 190 e 248; XVI, pp. 144 e 417; XVIII, p. 621; RJC, p. 77; MHJ, p. 1165.

²¹⁹ A acta desta consulta encontra-se em RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 281-282.

consultas, retiraram o prelado do Japão e enviaram-no para a Índia²²⁰. Tudo indica, pois, que Martins foi forçado por todos os outros a mudar de opinião.

Martins não completou, contudo, a sua viagem até à Índia, pois faleceu no estreito de Singapura, a 9 de Fevereiro de 1598; Cerqueira tornava-se automaticamente no novo bispo do Japão, facto de que teve notícia em Agosto desse ano, já no país do Sol Nascente. Com efeito, pouco depois da chegada do bispo, veio ter a Nagasaki um navio oriundo de Malaca, que trazia a bordo o padre Gil da Mata, o procurador da missão que fora à Europa, e mais cinco religiosos; traziam também a notícia do falecimento de Martins, que foi então sabida no Japão²²¹.

As cartas escritas nesta altura por vários membros da missão são unânimes em afirmar que Cerqueira pudera, assim, assumir as funções de bispo titular, o que lhe permitia dirigir a diocese de modo próprio, sem estar dependente da aprovação do seu superior hierárquico. Esta documentação, tal como a acta da consulta que determinara a partida de D. Pedro Martins para a Índia, dão a entender que o controlo dos acontecimentos esteve sempre nas mãos do bispo titular de Funai, mas as dúvidas que expressámos relativamente àquela reunião, persistem para os meses seguintes, que mediaram entre a saída de Martins de Macau e a chegada da notícia da sua morte.

A 2 de Julho de 1598, Cerqueira escreveu a sua última carta em Macau, antes da partida para o Japão. Nesta afirma que parecera ao visitador, e não ao bispo, que ele devia passar ao Japão; referia também a necessidade de estar pelo menos um dos bispos no arquipélago “por não tomarem muitos bem especialmente outros religiosos ter Japão dous bispos da Companhia, e

²²⁰ Na sua carta para o assistente de Portugal de 20 de Fevereiro de 1598, Pedro Gomes, que desconhecia o que se passara nos últimos meses em Macau, manifestava a esperança de que D. Pedro Martins fosse à Índia e que enviasse Cerqueira para o Japão, o que mais reforça a nossa ideia de que a consulta de 14 de Novembro representa uma manobra concertada dos superiores de Nagasaki e de Macau no sentido de se livrarem do bispo incómodo e de colocarem no Japão o seu favorito.

²²¹ Cf. carta de Gil da Mata para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 145-146.

nenhum delles se achar la em tempo que as ouelhas e os ministros do Euangelho que as apascentão estão em tanta afflicção.”²²²

Nesta carta encontramos um pormenor que se nos afigura importante: é a primeira missiva que Cerqueira assina como “o bispo do Jappão”, ao contrário das que escrevera até então em que usara as seguintes assinaturas: “bispo de Tiberiade” ou “Dom Luis Cerqueira”²²³. Trata-se de um pequeno detalhe, que, no entanto, merece alguma reflexão. Como vimos, a partida de D.Pedro Martins para Ocidente foi pressionada pelos Jesuítas que preferiam ter no Japão D.Luís Cerqueira, muito mais acomodado à Companhia. Quando assinou a carta de 2 de Julho, Cerqueira ainda não sabia do falecimento de Martins, mas utilizou uma assinatura que nunca usara anteriormente e que era igual à que Martins usava. Podemos, por isso, admitir que antes de partir para a Índia, Martins passara poderes para Cerqueira ou ficara decidido que não regressaria ao Extremo Oriente; existem ainda outras possibilidades, que nos parecem menos prováveis, como a do coadjutor ter apenas abusado dos seus direitos e usado um título que oficialmente não lhe pertencia, porque sabia que nos anos mais próximos seria ele de facto a autoridade episcopal no Japão.

D.Luís Cerqueira partiu de Macau a 16 de Julho de 1598; levava consigo dois dos seus companheiros, o padre Valentim Carvalho e o irmão Manuel Ferreira, enquanto Francisco de Paiva ficava no colégio macaense; Valignano, por sua vez ia acompanhado do padre Álvaro Dias e do irmão Baltasar Correia; o visitador desejava levar mais religiosos, mas não o fazia devido à pressão a que a missão estava sujeita, pelo que não queria afrontar o *taikô*²²⁴.

Hideyoshi não expulsara os Jesuítas, mas mantinha-os sob uma grande pressão e, em Março de 1598, Pedro Gomes havia enviado para Macau 10

²²² Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Macau, 2 de Julho de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 139-140.

²²³ Sobre as diferentes assinaturas de D.Luís Cerqueira e de D.Pedro Martins vide quadro nº 8.

²²⁴ Cf. cartas de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 1 de Julho de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 134-135v e 136-137v.

religiosos²²⁵ e “mais alguns moços que não são da Companhia”²²⁶; estes eram dógicos que saíram de Nagasaki publicamente “pera com elles fazerem crente ao Terasaua que mandauão mais copia de padres”²²⁷. Por essa altura, Pedro Gomes traçara um quadro muito negro da missão nas cartas que enviara para Macau e para a Europa; receava então que não fosse possível sequer a entrada de D.Luís Cerqueira no país e referia que os religiosos trabalhavam de noite “às escondidas”, pois oficialmente só um pequeno número permanecia no Japão²²⁸; sabemos ainda, que pediu a Valignano que não enviasse mais religiosos. Na mesma ocasião, o padre Rui Barreto aludia ao receio de que os dáimios cristãos fossem todos transferidos para a Coreia²²⁹. Os próprios dáimios tentavam não afrontar demasiado as determinações de Hideyoshi, pelo que haviam decidido que a Companhia não deveria ter residências grandes; os padres que não estavam concentrados em Nagasaki, cerca de 60, andavam aos pares, clandestinamente²³⁰.

* * *

A viagem de Cerqueira demorou 22 dias, pelo que chegou a Nagasaki a 5 de Agosto²³¹. Quando chegaram à vista do Japão, os religiosos mandaram um mensageiro para que um barco os recolhesse e os levasse secretamente para uma casa fora de Nagasaki. No entanto, como “las casas y residencias de

²²⁵ A partida destes dez religiosos não representou verdadeiramente uma baixa do número de missionários, pois como o vice-provincial expicava na sua carta para o Padre Geral de 9 de Fevereiro, o grupo era composto por três padres e sete irmãos; dos três sacerdotes, dois estavam gravemente doentes, um deles - Damião Marín - pereceu mesmo durante a viagem e outro era mestre de estudantes, que podia reforçar os quadros do novo colégio de Macau; dos sete irmãos, três eram muito idosos e os outros estudantes. Assim, o seu envio para Macau não afectou significativamente o corpo de homens que trabalhavam directamente com os fiéis. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 123-124v.

²²⁶ ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 123v.

²²⁷ Carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Macau, 2 de Julho de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 139.

²²⁸ Cf. carta de Pedro Gomes para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Fevereiro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 128-128v.

²²⁹ Cf. carta de Rui Barreto para o assistente de Portugal. Nagasaki, 21 de Fevereiro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, f. 130.

²³⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 134-134v.

²³¹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 16 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 166; carta de D.Luís Cerqueira para o rei. Nagasaki, 24 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 201v.

Arima y Omura todas estauan quemadas”, os superiores da missão preferiram que o visitador e o bispo desembarcassem em Nagasaki às claras, mas sem aparato, e que se instalassem na residência daquela cidade²³². A sua chegada foi inesperada para a maioria dos jesuítas²³³, pois nas mensagens enviadas para Macau em Fevereiro, o vice-provincial dera conta da situação extremamente difícil por que a missão estava a passar.

Quando D.Luís Cerqueira desembarcou, a cristandade japonesa e a missão estavam de facto muito pressionadas pelas autoridades, pelo que os cristãos e os missionários “casi non se podiam alegrar con nuestra venida”²³⁴. Cerqueira ocultaria as suas verdadeiras funções e posição hierárquica durante dois anos, enquanto Valignano, demasiado conhecido no país, se apresentou ao governador de Nagasaki rapidamente. A 16 de Outubro, Terasawa só sabia da presença do visitador, mas nessa altura os dáimios cristãos que lutavam na Coreia já estavam a par da chegada do novo bispo²³⁵, que, entretanto, desenvolvia a sua actividade pastoral e exercia a sua autoridade episcopal.

²³² Cf. carta de Pedro Gomes para o Padre Geral. Nagasaki, 29 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 154.

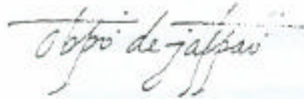
²³³ A 2 de Outubro de 1598, Afonso de Lucena, numa carta para o assistente de Portugal, referia que o bispo e o visitador não eram esperados, porque todos os padres do Japão haviam escrito para que não viesse ninguém. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 160v. Esta ideia é confirmada, por exemplo, pelo padre Belchior de Mora segundo o qual, a sua chegada ocorreria “contra todas as expectativas”. Cf. carta de Belchior de Mora para o Padre Geral. 4 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 243v. da correspondência que conhecemos, o único religioso que não se manifesta surpreendido com o sucedido é o padre Organtino. Cf. carta do padre Organtino. Nagasaki, 24 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 199.

²³⁴ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 16 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 166v.

²³⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 166v.

QUADRO Nº 8
AS ASSINATURAS DOS BISPOS DO JAPÃO

1. Os dois bispos em Macau

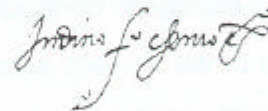



D. Pedro Martins
Carta para o Padre Geral.
Macau, 21 de Janeiro de 1595.
ARSI, *Jap-Sin* 20 II, fl. 43



D. Luís Cerqueira
Carta para o assistente de Portugal
Macau, 1 de Janeiro de 1597
ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 52

2. D. Luís Cerqueira em 1598, antes da notícia do falecimento de D. Pedro Martins



Macau, 2 de Julho de 1598
ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 140

3. D. Luís Cerqueira bispo do Japão



Assinatura normal
Carta para o Padre Geral
Nagasaki, 1 de Março de 1601
ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 81v



Variante em castelhano
Carta para o reitor de Manila
Nagasaki, 1 de Outubro de 1600
ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 68

Anexo nº 1

Carta de D.Luís Cerqueira para Fabio Bondio, patriarca de Jerusalém.

Goa, 18 de Novembro de 1594²³⁶

“Ilustrissimo e reuerendissimo Senhor

Da costa da Guine escreui a V.S. ilustrissima²³⁷ por via de hum nauio vianes que ali encontramos e hia pera o Brasil, donde havia de tornar pera ho Reyno, agora tambem comprirei com minha obrigação dando em sinal que dela tenho, breuemente conta a V.S. da minha nauegação. Chegamos a Goa a 22 de Setembro tendo partido de Lixboa aos 30 de Março; sempre na viagem Deus Nosso Senhor me conservou a saude²³⁸, de maneira que cuidando eu que nunca prestasse para nada no mar pela experiencia que de mim tinha quando fui e vim de Roma²³⁹, passados os primeiros 12. ou 15. dias de enjoamento pregaua e confessaua e me ocupava em outros exercicios em bem das almas como homem mais valente do que eu sou²⁴⁰: em fim homem pode mais que cuida e Nosso Senhor me escolheu pera passar tantos mares deu a lá conforme ao frio. Não nos faltaram todauia perigos graues que é o refresco de que esta nauegação é bem prouida, mas de todos eles nos livrou Deus Nosso Senhor por sua bondade, a que tambem ajudaram não pouco as lembranças que não duvido V.S. ilustrissima de mim teria diante do mesmo senhor.

O primeiro foi logo ao sair da barra de Lixboa onde a nau por ser noua e não obedecer ainda ao leme huera de encalhar nos cachopos e perder se logo ali pola força de água que a eles levava, se não fora o favor da Virgem Nossa Senhora que era o orago da nau por quem chamamos rijamente nos acudisse e a boa diligencia do piloto.

²³⁶ ASV, *Fondo Confalonieri*, vol. 31, fl. 430-430v.

²³⁷ Esta referência parece-nos particularmente interessante pois mostra-nos uma faceta de Cerqueira que perdurará até à sua morte: o envio sistemático de notícias para a Europa, aproveitando todos as oportunidades que se lhe deparavam, tema que analisamos detalhadamente no capítulo 12.

²³⁸ Por outra carta que D.Luís Cerqueira escreveu ao Geral, a 20 de Novembro de 1594, sabemos que do seu grupo apenas o irmão Francisco de Paiva teve uma febre, que passaram após quatro sangrias. Cf. DI, XVI, p. 840.

²³⁹ Refere-se à fortíssima tempestade que sofreu junto à costa portuguesa, quando vinha de Nantes, como vimos atrás.

²⁴⁰ Na carta escrita a Acquaviva, a 20 de Novembro, Cerqueira explica que ele e Valentim Carvalho pregavam alternadamente aos domingos e dias de festa, e ouviam confissões. O irmão Manuel João ajudava os enfermos, enquanto os dois religiosos estudantes, Paiva e Carvalho, “tenían de ordinario un exercicio de Theologia, una hora por la mañana de especulativo y otra a la tarde de moral, a que yo assistia”. DI, XVI, pp. 840-841.

Outro tivemos passado já o cabo de Boa Esperança na paragem da terra de Natal a que alguns chamam adro de Portugal, por ser mui tormentosa e se perderem muitas naus; e foi uma grande tormenta que durou alguns dias; foi necessario por pedir assi os da nau exorcizála e lançar reliquias ao mar. No meio dos exorcismos, os apropriados para semelhantes necessidades, se leuanteu um mar tão grande, e entrou na nau com tão grande fúria, metendo nela como 200 pipas d'agua que parece vinhe nele o demónio indignado de assi o exorcizarem, e tal balanço fez dar a nau que alem das muitas fazendas que nele se perderam, por mais bem arrumadas que ao parecer de seus donos vinham, não faltou quem temesse que adormecesse a nau daquela [?] e se acabasse ali nossa nauegação. Mas parece que se deu Nosso Senhor por satisfeito que perecessem poucos por muitos porque se acabou a tormenta com a morte desastrada de tres homens, dois dos quais caíram juntamente na bomba e se afogaram logo não tanto com água como com o grande mau cheiro dela sem nenhum remedio, senão o que lhes quizeram dar dous marinheiros descendo abaixo, os quais [...] houveram lá de ficar mortos com a veemência do mau cheiro, se bradando os não alaram logo acima meios mortos com umas cordas em que eles primeiro se enlaçaram. O terceiro caso quase no mesmo tempo [caíu] de uma das escotilhas abaixo sem mais dizer palavra. E filosofam alguns que parece foi a morte destes tres homens prognosticada em tres baleias, ou baleatos grandes, que tres dias antes da tormenta chegaram quase a bordo da nau à vista de toda ela; e o que a isto dá alguma aparência é que dous deles, segundo me contaram desapareceram mergulhando por debaixo da nau pela parte da bomba e o terceiro por debaixo da escotilha, e o que mais é de notar, que dous destes mortos brigando entre si foram ocasião de uma grande briga que na nau houve e os homens do mar chamam baleia na qual a nau esteue a ponto de se perder, amotinados os soldados com as armas na mão contra os marinheiros e os marinheiros contra eles fazendo se fortes no castelo da proa; queira Nosso Senhor lembrarse de suas almas como tambem de outros dous ou 3 homens que no discurso da navegação caíram ao mar, sem se lhes poder valer, e de tres outros que logo antes de sair da barra de Lisboa se afogaram soçobrandose com eles o esquife da nau que vinha por popa, no qual se meteram pera dali ferrarem a nau, que só um ferrou de quatro que eram.

O terceiro perigo foi na costa de Chilimane que serão como 70 léguas de Moçambique, onde nos achámos um dia em amanhecendo IV de Agosto junto de terra sem a ter visto até então depois que partimos de Lisboa fazendo nos todos muito ao mar, e lançado logo prumo não se acharam mais que noue

braças de fundo, de modo que se amanhecera uma hora mais tarde davamos ali à costa sem remédio. Lançámos logo ferro com grande pressa e confusão que havia na nau; mas quiz Nosso Senhor que na mesma tarde e outro dia ventasse um terreno com que fizéssemos ao largo e nos tirássemos daquele perigo em que viemos dar pela força das grandes correntes que há naquela paragem ou para melhor dizer nos tirou por sua intercessão o glorioso São Lourenço particular advogado dos ventos, cujo dia era o em que nos vimos neste perigo.

O 4º foi em Moçambique estando surtos defronte daquela ilha porque não entramos dentro do rio assi por ser já tarde 18 de Agosto como por ser orden del rei que fiquem as naus de fora, e ali se proverão do necessario. Estando como digo surtos junto de terra, nos trincou de noite a amarra sem se dar logo fé dela, e como as correntes nos leuauam a terra e a nau arribaua ma, correu graue risco de dar ali a costa, como de facto dera se a maré acertara de encher, assi como neste tempo vazava. Pelo que foi forçado fazermonos logo de noite ao mar andando toda ela bordeando por esperar té pola manhã por alguma gente que andaua em terra, mas correu outra vez a nau tanto risco em um bordo que fez a terra pelas razões que tenho dito das correntes e da nau não arribar bem, que não ousamos mais a fazer bordo a terra de modo que alguns dos pangaios que pela manhã vinham de Moçambique a tomar a nau a não puderam tomar, por estar já muito ao largo e o mar andar grosso para estas embarcações que são muito fracas e pouco seguras e num destes pangaios me foi forçado ficar em terra um meu companheiro com mágoa sua e minha o qual tinha saído com outra gente da nau em Moçambique a negociar certas cousas necessarias, mas espero aqui cedo por ele por via de Melinde. Estes são os perigos de que Deus Nosso Senhor nos liurou os quais depois que homem chega a saluamento desaparecem logo.

Ao presente fico aqui em Goa esperando pela primeira monção que é em Abril que vem pera me embarcar pera Japão e continuar com minha tão comprida peregrinação. E pera que Deus Nosso Senhor se sirua dela a gloria de sua diuina bondade, saluação minha e fruto das almas me lance V.S. ilustrissima se conserve e acrescente pera muita glória sua e consolação dos que somos de V.S.

De Goa 18 de Nouembro de 94

De V.S. ilustrissima

a) Dom Luis Cerqueira bispo de Tiberiade”

IV – D. LUÍS CERQUEIRA, BISPO DO JAPÃO (1598-1614)

D.Luís Cerqueira trabalhou continuamente no Japão durante quinze anos e meio. É essa actividade que importa estudar de seguida, começando por analisar as sucessivas conjunturas que podemos distinguir para estes anos. Trata-se, é certo, de um período relativamente curto, mas profusamente documentado, pelo que é possível detectar pequenas mudanças que nos levam a notar três fases distintas na vida da diocese nipónica.

Interessa-nos, pois, de momento, analisar os principais acontecimentos que decorreram neste período. Ao relacioná-los e agrupá-los podemos distinguir os ritmos da História, apercebendo-nos das expectativas dos religiosos e dos fiéis, dos seus principais problemas, dos seus sonhos mais optimistas e das suas angústias e receios; podemos ver ainda o modo como tentaram acomodar-se à nova situação política do Império Nipónico, e como enfrentaram a crescente hostilidade do *bakufu* e a presença indesejada de concorrentes europeus no arquipélago. Procuramos, assim, compreender melhor o modo como estes anos foram vividos pelo bispo e pelos seus companheiros de missão.

Como se verá, os pequenos cortes, que separam as sucessivas conjunturas, relacionam-se sobretudo com acontecimentos exteriores à comunidade cristã. De facto, o que mais marcou a evolução da Igreja no Japão neste período não foram eventuais problemas internos, nem quaisquer decisões extraordinárias, que alterassem consideravelmente a vivência da religião pelos cristãos. Foi, pelo contrário, a evolução política do Império Nipónico, conjugada com as alterações que se fizeram sentir no Mar da China, que condicionaram decisivamente o destino do Cristianismo nas ilhas do Sol Nascente.

8. O OCASO QUINHENTISTA NO JAPÃO (1598-1600)

Antes de vermos as diferentes fases do episcopado de D.Luís Cerqueira, convém analisar mais detalhadamente os momentos decisivos que se viveram no Japão entre Setembro de 1598 e Outubro de 1600.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Nestes 25 meses, o processo de reunificação política do Império Nipónico sofreu o último grande sobressalto e, pela última vez, esteve em risco de abortar, o que poderia ter lançado de novo o país na guerra civil e na anarquia em que vivera mais de um século. No entanto, um homem, Tokugawa Ieyasu, soube aproveitar as hesitações de muitos rivais e a fraqueza militar ou falta de visão estratégica de outros, e assenhoreou-se do império, que permaneceria nas mãos da sua família por mais de 250 anos.

Deste modo, ao impedir uma nova fragmentação política do Japão, Ieyasu concluiu a obra de Oda Nobunaga e de Toyotomi Hideyoshi e consumou a viragem estrutural, que ganhara contornos mais nítidos ao longo do último quartel quinhentista, e que lançava agora o país do Sol Nascente para uma nova era. Fechava-se, assim, um ciclo na história japonesa, e um outro começava com o raiar da centúria seiscentista.

Estas mudanças profundas afectaram naturalmente as relações luso-nipónicas, em geral, e a Igreja cristã, em particular, pois os *nanban* perderam definitivamente a possibilidade de jogar com as divisões internas dos Japoneses. Foi ainda neste curto período que chegaram ao arquipélago nipónico os primeiros protestantes, o que mais acentuou a viragem estrutural verificada nas relações luso-japonesas. Ao mesmo tempo que se consolidava a centralização política do império, os Portugueses perdiam o monopólio dos contactos com os Nipónicos e deixavam de lhes poder esconder a realidade fragmentária da cristandade europeia.

Estes foram, pois, dois anos particularmente intensos e dramáticos, em que tudo esteve em jogo. Sinal desta situação de grandes incertezas e de rápidas mutações é o facto de a cristandade ter registado então um crescimento extraordinário, com a conversão de cerca de 70.000 almas em pouco mais de ano e meio. Todavia, a vitória de Tokugawa Ieyasu, na batalha de Sekigahara, alterou decisivamente o destino do Cristianismo no Japão.

- A nova conjuntura política

Quando D. Luís Cerqueira e Valignano chegaram ao Japão, Toyotomi Hideyoshi agonizava em Fushimi e faleceu, passados poucos dias. O Império Nipónico ficava

entregue à regência dos cinco anciãos (*gotairô*), que devia governar o país durante a menoridade de Toyotomi Hideyori¹, e que era composta pelos cinco dáimios mais poderosos: Tokugawa Ieyasu, Mōri Terumoto, Ukita Hideie², Maeda Toshiie³ e Uesugi Kagekatsu⁴. Tratavam-se de grandes feudatários que haviam sobrevivido ao consulado de Hideyoshi, e a quem cabia agora tomar as grandes decisões políticas; como eram rivais entre si, esperava-se que se neutralizassem mutuamente, o que permitiria a sobrevivência política do pequeno Hideyori.

Esta regência era assessorada por cinco prefeitos (*gobugyō*), Asano Nagamasa⁵, Masuda Nagamori⁶, Ishida Mitsunari⁷, Maeda Gen'i⁸ e Natsuka Masaie⁹; ao contrário dos

¹ Toyotomi Hideyori (1593-1615) era filho de Toyotomi Hideyoshi e tinha apenas cinco anos, quando seu pai faleceu. Cresceu em Ōsaka, onde dispunha dos rendimentos de três províncias vizinhas, Settsu, Kawachi e Izumi, mas completamente controlado por Tokugawa Ieyasu, que lhe deu a mão de sua neta Senhime. Os insatisfeitos com a política de Ieyasu agruparam-se em torno de Hideyori, mas quando este tentou enfrentar Ieyasu acabou por ser destruído e perdeu a vida, aquando do ataque final das forças do *bakufu* a Ōsaka. Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu, shogun*, Heian, 1990.

² Ukita Hideie (1572-1655), era senhor das províncias de Mimasaka, Bizen e Bitchū, e participara na invasão da Coreia. Após a morte de Hideyoshi apoiou a propagação do Cristianismo nos seus domínios. Em 1600, alinhou contra Ieyasu e participou na batalha de Sekigahara. Beneficiou da clemência do vencedor que o exilou inicialmente para a ilha de Kyūshū, e depois para a ilha de Hachijō, por suspeita de estar a conjurar com os Shimazu contra o *bakufu*. Cf. HGDJ, p. 722; Conrad Totman, *op. cit.*, pp. 71-80; Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi*, Londres-Cambridge (Mass.), 1982, pp. 64-86; 136-157; 255-258.

³ Maeda Toshiie (1538-1599) era um dos principais vassallos de Oda Nobunaga, de quem recebeu a província de Noto, em 1581. Depois aliou-se a Hideyoshi, e em 1583 juntou a província de Kaga aos seus domínios. Dos cinco dáimios que compunham a regência era o que estava mais próximo de Hideyoshi, mas faleceu logo a seguir ao *taikō*, em 1599. O seu filho mais velho, Maeda Toshinaga (1562-1614), aliou-se a Tokugawa Ieyasu. Cf. HGDJ, pp. 348-349; Mary Elisabeth Berry, *op. cit.*, pp. 51, 79-97, 162-163.

⁴ Uesugi Kagekatsu (1555-1623) era senhor das províncias de Sado, e de Echigo, e em 1598 foi transferido para Aizu, o antigo domínio de Gamō Ujisato, na província de Mutsu. Em 1600, constituía a principal ameaça directa aos territórios dos Tokugawa, mas permaneceu inactivo durante a campanha de Sekigahara. Foi depois transferido para Yonezawa, na província de Dewa, e manteve-se sempre fiel ao *bakufu*. Cf. HGDJ, pp. 717-718; Mary Elisabeth Berry, *op. cit.*, p. 127; Conrad Totman, *op. cit.*, pp. 12-84.

⁵ Asano Nagamasa (1547-1611) serviu Hideyoshi desde jovem e tornou-se seu cunhado. Quando Hideyoshi recebeu a província de Ōmi, em 1573, deu-lhe aí uma pequena renda. A sua eficiência e lealdade foram sucessivamente recompensadas, nomeadamente com o governo da província de Wakasa, em 1585 e da de Kai, em 1593. Desempenhou um papel importante na reorganização da administração levada a cabo por Hideyoshi. Após a morte do *taikō* afastou-se rapidamente da vida pública, mas alinhou com as forças de Ieyasu na crise de Sekigahara (cf. Francine Hérail, *Histoire du Japon*, Paris, 1986, p. 286; HGDJ, pp. 24-25). Antonio Cabezas afirma que Nagamasa era cristão (cf. *El siglo ibérico de Japón ...*, p. 289), mas nenhuma das obras que consultámos o confirma.

⁶ Masuda Nagamori (1545-1615) era outro antigo servidor de Hideyoshi, que, em 1598, tinha um feudo no Yamato. Distinguiu-se sempre nas tarefas de logística. Em 1600, opôs-se a Ieyasu, o que lhe valeu a perda dos bens e o exílio interno. Durante a crise de 1615 recusou-se a levar uma mensagem a Ōsaka e seu filho aliou-se a Hideyori, pelo que foi forçado a suicidar-se. Cf. Francine Hérail, *op. cit.*, p. 286; HGDJ, p. 354.

⁷ Ishida Mitsunari (1560-1600) era igualmente um antigo servidor de Hideyoshi; em 1586 fora nomeado prefeito de Sakai, e desempenhou também um importante papel na organização da logística dos exércitos de Hideyoshi, nomeadamente na campanha de 1590 contra os Hōjō. Em 1598 era senhor de Sawayama, em Ōmi. Foi um dos principais organizadores da resistência aos planos hegemónicos de Tokugawa Ieyasu, pelo que este, em 1599, o colocou em prisão domiciliária em Sawayama, acusando-o de ter tentado assassiná-lo. Mitsunari não se atemorizou, chamou aliados e arregimentou o exército que enfrentou as forças de Ieyasu na batalha de Sekigahara. Foi aprisionado, passados poucos dias, e decapitado em Miyako. Cf. Francine Hérail, *op. cit.*, p. 286; Conrad Totman, *op. cit.*, pp. 10-13.

⁸ Maeda Munehisa Gen'i (1539-1602) é citado nas fontes jesuíticas como *guenifoin*. Fora inicialmente servidor dos Oda. Em 1582, salvou o pequeno Oda Hidenobu do ataque de Akechi Mitsuhide ao castelo de

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

anteriores, estes eram homens da estrita confiança de Hideyoshi, que haviam subido na hierarquia político-militar pelos serviços que lhe tinham prestado e que estavam encarregues da administração dos assuntos correntes, desde 1585¹⁰.

No entanto, o arranjo político gizado por Hideyoshi era frágil, e logo a 20 de Outubro, Valignano prognosticava o recomeço da guerra civil, pois os acontecimentos "no le han de salir de la manera que el los traça"¹¹. Mais tarde, a 20 de Fevereiro de 1599, o visitador afirmava que se adivinhavam guerras e revoltas devido às rivalidades entre os regentes¹².

A documentação jesuítica é particularmente útil para este período agitado. Embora os padres conhecessem suficientemente o país para poderem emitir opiniões pessoais, tanto quanto podemos entender, ao explicarem para o exterior a evolução da situação política no Japão, transmitiam expectativas pelo menos muito semelhantes às da população nipónica em geral; assim, os seus testemunhos são particularmente interessantes e úteis para o conhecimento destes anos decisivos que antecederam a tomada de poder pelos Tokugawa.

Passado poucos meses da morte de Hideyoshi, os Jesuítas referiam unanimemente que Ieyasu era a figura principal da regência. Por exemplo, a 26 de Fevereiro de 1599, Critana referia-se-lhe como o "sucessor" de Hideyoshi e como "governador de todo o Japão"¹³; passados poucos dias, Diogo de Mesquita descrevia-o como "el governador mayor que sucedio a taico y esta quasi como señor de todo Japon"¹⁴.

Nijô, onde estava seu pai Oda Nobutada (1557-1582), o primogénito de Oda Nobunaga, e depois juntou-se a Hideyoshi. Era o principal encarregado de estabelecer a ligação com os cortesãos e de organizar as grandes festas. Tinha um feudo em Yakami, na província de Tanba. Era o governador de Miyako, quando Hideyoshi decretou a perseguição dos cristãos, e executou as ordens com brandura. Seus filhos converteram-se ao Cristianismo em 1595. Na crise de 1600, manteve-se neutral e manteve o seu feudo, que transitou em 1602 para seu filho Maeda Munetoshi Paulo, que seria desapossado em 1608, alegadamente por loucura. Cf. Francine Hérail, *op. cit.*, 1986, p. 286; HGDJ, p. 350.

⁹ Natsuka Masaie (?-1600) entrou tardiamente ao serviço de Hideyoshi, mas destacou-se pelos bons serviços que prestou no domínio da organização administrativa e da logística. Tinha um feudo na província de Ômi. Participou na batalha de Sekigahara contra Ieyasu, e após a derrota refugiou-se no seu castelo de Minakuchi, onde cometeu *seppuku*. Cf. Francine Hérail, *op. cit.*, p. 286; Mary Elisabeth Berry, *op. cit.*, p. 139; Conrad Totman, *op. cit.*, pp. 71-79.

¹⁰ Cf. MHJ, pp. 361-362.

¹¹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 187.

¹² Carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 258.

¹³ Cf. carta de António Francisco Critana para o Padre Geral. Nagasaki, 26 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 278-280.

¹⁴ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 7 de Março de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 306v.

- O Cristianismo em expansão

A morte do *taikô* era esperada com ansiedade pelos Jesuítas, havia alguns anos, pois admitiam que o seu desaparecimento levasse ao fim da perseguição¹⁵, e Francisco Peres, a 26 de Setembro de 1598, afirmava "que agora he morto Taicosama com que ficamos em nossa liberdade"¹⁶. Na verdade, o édito anti-cristão não foi revogado, mas a indefinição política que então se viveu tornou momentaneamente o Cristianismo numa questão secundária do ponto de vista da política interna e nenhum dos grandes regentes hostilizou os religiosos, pelo que estes aproveitaram a ocasião para retomarem posições, para tentarem seduzir outros dáimios e para abrir novas missões.

Estes anos turbulentos, assistiram, assim, ao último grande surto missionário no Japão. Por um momento, a missão regressou ao ritmo dos anos áureos da época de Nobunaga; a instabilidade política combinada com o apoio de senhores poderosos mostrava, mais uma vez, ser o modelo ideal para a propagação do Cristianismo no arquipélago do Sol Nascente.

Na correspondência enviada para a Europa logo a seguir à morte de Hdeyoshi, repetem-se as manifestações de regozijo e de esperança; os Jesuítas sentiam-se "desabafados"¹⁷. A 19 de Outubro, Francisco Pasio afirmava que estava na hora de recrutar mais religiosos para a missão, pois "a perseguição está acabada"¹⁸, ideia que era repetida por outros, nomeadamente D.Luís Cerqueira¹⁹ e Organtino²⁰. Valignano notava,

¹⁵ Esta ideia de que a morte de Hideyoshi corresponderia ao fim da perseguição já se nota no início da última década quinhentista. Cf. o nosso estudo "Aspectos do quotidiano dos Jesuítas no Japão na conjuntura de 1587-1593" in *O Cristianismo no Japão no século XVI. Ensaio de história luso-nipónica* (no prelo).

¹⁶ Cf. carta de Francisco Peres para o padre Giovanni Girolamo Centimano, em Macau. Ôsaka, 26 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 151.

¹⁷ Expressão utilizada por Valignano numa carta para Acquaviva, escrita a 20 de Fevereiro de 1599. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 257v. Pouco antes, a 4 de Fevereiro, um outro jesuíta comentava que Hideyoshi "era muy bien despuesto, y robusto, y muy templado en el comer y beber, y sobretudo esta tierra es de tal temple que comumente los hombres de 70 años, estan muy robustos y valientes" pelo que o "desaventurado" poderia ter vivido mais uns doze ou quinze anos. Cf. carta de Belchior de Mora para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 243.

¹⁸ Cf. carta de Francisco Pasio para o assistente de Portugal. Nagasaki, 19 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 181v.

¹⁹ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 25 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 206v.

²⁰ Cf. carta do padre Organtino para o Padre Geral. Nagasaki, 24 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 199.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

então, que se a cristandade crescera mesmo durante a perseguição, podiam-se esperar agora anos de grandes progressos²¹, até porque vários dáimios cristãos tinham grandes rendas²². A informação correu célere para Macau, onde, a 9 de Janeiro de 1599, o padre Manuel Dias informava que já estavam nomeados dez religiosos para seguirem para o Japão na próxima nau do trato²³.

Havia, de facto, razão para tão grande optimismo, pois, logo a 26 de Setembro de 1598, o padre Francisco Peres dava conta dos progressos que se verificavam em Bizen, território governado por um dos regentes, Ukita Hideie, que apoiava a propagação do Cristianismo²⁴. Entre os nobres já convertidos contavam-se um primo do dáimio, Ukita Nobuzumi²⁵, e Akashi Morishige²⁶, cunhado de Hideie. Mais tarde, a 20 de Fevereiro de 1599, Valignano informava Acquaviva, que Morishige, juntamente com outros fidalgos cristãos, haviam jurado fidelidade ao dáimio em nome de Deus e não das divindades nipónicas²⁷.

O suplemento da carta ânua de 20 de Fevereiro de 1599²⁸ dá-nos precisamente uma imagem desta nova conjuntura cada vez mais optimista. A missão ainda tinha poucas residências activadas²⁹, o que era um reflexo das últimas perseguições, mas já se haviam realizado visitas a muitas regiões e cidades. A residência de Miyako, por exemplo,

²¹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 189-189v.

²² Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 25 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 213.

²³ Cf. carta de Manuel Dias para o Padre Geral. Macau, 9 de Janeiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 232.

²⁴ Cf. carta de Francisco Peres para o padre Santimano. Ôsaka, 26 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 152.

²⁵ O seu nome de baptismo seria Paulo ou Tomé. Cf. Johannes Laues S.J., *Takayama Ukon und die anfänge der Kirche in Japan*, Münster Westfalen, 1954, p. 252, nota 95.

²⁶ Akashi Morishige João (?-1618) era vassalo e cunhado de Ukita Hideie e converteu-se ao Cristianismo em 1596, quando se encontrava na Coreia. Tinha o título de *Kamon no suke* pelo que é referido na documentação jesuítica como João Akashi Kamon. Em 1600 combateu contra Ieyasu na batalha de Sekigahara e o seu esquadrão derrotou as forças oponentes, mas perante a derrota do seu partido rendeu-se a Kuroda Nagamasa, um dos senhores cristãos que lutaram ao lado de Ieyasu. Nagamasa manteve Morishige ao seu serviço, mas quando estalou a derradeira crise entre os Toyotomi e os Tokugawa, Akashi Morishige voltou a opor-se a Ieyasu. Escapou à carnificina de Ôsaka, em 1615, e passou os três últimos anos da sua vida na clandestinidade. Cf. HGDJ, pp. 6-7.

²⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 258v.

²⁸ Suplemento à carta ânua de Outubro de 1598, feito pelo padre Francisco Rodrigues. Nagasaki, 20 de Fevereiro de 1599, BL, *Add.* 9859, fl. 19-59.

²⁹ A missão tinha residências apenas nas cidades de Nagasaki e de Miyako e nos territórios de Bungo, Arima, Ômura e Amakusa.

apoiava as comunidades de Sakai e de Ôsaka³⁰, e alguns dos seus religiosos já tinham visitado as províncias de Mino e de Owari.

Além disso, os senhores que se haviam mantido cristãos durante a perseguição requeriam agora padres para os seus domínios, como era o caso de Sô Yoshitomo, dáimio de Tsushima, e esperava-se que os que estavam a regressar da Coreia, fizessem o mesmo; finalmente, outros gentios mostravam interesse pela religião e autorizavam a presença de religiosos no seu território, como era o caso do *tono* de Isahaya. Numa carta escrita no mesmo dia para Acquaviva, Valignano acrescentava que estavam a ser reconstruídas muitas das casas desmanteladas anteriormente³¹.

Nos meses seguintes, os Jesuítas anunciaram avanços sistemáticos, tanto no número de fiéis como no de residências espalhadas pelo país. A 5 de Outubro de 1599, o visitador anunciava que desde Fevereiro desse ano, haviam obtido 40.000 conversões³² e a 26 do mesmo mês, numa carta para o provincial da Índia, referia o modo satisfatório como decorrera a primeira entrevista do padre João Rodrigues Tçuzu com Tokugawa Ieyasu³³.

Nos meses seguintes foram abertas novas residências nomeadamente em Buzen, sob a protecção do dáimio cristão Kuroda Nagamasa, e em Yamaguchi e Hiroshima, nos domínios de Môri Terumoto, o segundo regente a tolerar a propagação do Cristianismo nos seus territórios³⁴; por esta altura construía-se uma igreja em Gifu, a capital dos domínios de Oda Hidenobu, o neto de Nobunaga. Neste período o único revés grave foi a expulsão de 800 cristãos de Hirado. Banidos pelo dáimio local, haviam estado durante quatro meses nas imediações de Nagasaki, às custas da Companhia, e depois Konishi Yukinaga acolhera-os³⁵.

³⁰ No mesmo dia, em carta para o Geral, Valignano afirma que os religiosos de Miyako dividiam-se por esta cidade e por Ôsaka. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 258.

³¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 258.

³² Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor de Manila. Shiki, 5 de Outubro de 1599. ARSI, *Jap-Sin* 13 II, fl. 315v. Noutra missiva, escrita cinco dias depois sobre o estado da cristandade, o visitador realçava a importância destes números, comparando-os com os 7.304 baptismos de adultos que se haviam registado durante todo o ano de 1598. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 54, fl. 75.

³³ Ieyasu mostrara-se "mui benigno pera nossas cousas", mas pedira aos Jesuítas que aguardassem mais algum tempo antes de serem oficialmente restituídos "e por ocasião de diuersas cousas que passarão forão entendendo todos os senhores cristãos que yeyasu não seria contrario a nossas cousas e que poderíamos começar a descansar". BL, *Add.* 9860, fl. 70.

³⁴ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o reitor de Manila. Shiki, 28 de Fevereiro de 1600. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 66.

³⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 327v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Passado um ano sobre a morte de Hideyoshi, Valignano manifestava esperanças de que o impasse político em que se vivia perdurasse, apesar da tensão que pautava as relações entre os governantes. O visitador referia que o país estivera quase dividido em dois bandos³⁶, mas depois a situação desanuviara-se, pelo que o napolitano vaticinava:

"Posto que as cousas do imperio de Jappão não estão de todo assentadas, todauia parece e se tem por certo que ao menos por algum tempo não auera mudança algũa, porque como por hũa parte, todos os senhores de Jappão ficarão tão obrigados a Taycosama, e determinados de sustentar seu filho enquanto yyeyasu gouernar conforme a ordem que dexou Taycosama todos sem contradizer lhe obedecerão, e querendo ele tomar para si o senhorio da tenca Universal então todos lhe contradirão e se causarão grandes guerras. Por outra parte como Yyeyasu agora he de 60. annos e o menino vai por os sete, e elle em seu nome gouerna, e he de todos obedecido, como he prudente e entende que querendo usurpar pera si o imperio da tenca correrá risco de se deitar a perder, querera antes o certo que tem na mão quietamente, ficando com a honra de ser leal de Taycosama que lhe deu tantos reinos que por se a perigo pollo incerto, perdendo a pax e a honrra que agora tem".³⁷

Depois, a 24 de Fevereiro de 1600, Valignano informava o reitor de Malaca de que o Japão permanecia em paz. Ao mesmo tempo, dava notícias ainda mais animadoras sobre o estado da cristandade:

"[Ieyasu autorizou] que cada hum pode escolher a ley que melhor lhe parecer e deu licença aos christãos de nangasaqui que vivão liurementemente como christãos em paaz, e com isto nos damos todos por restituídos, e como tais nos mostramos e somos tidos de todos por onde diuersos senhores gentios e christãos pedirão padres para suas terras e ja se espalharão todos de tal maneira que nenhum ficou de que possamos dispor". Entretanto, o Natal de 1599 celebrara-se "em todas as partes com grande deuoção principalmente em nangasaqui por ficar restituído em sua liberdade, representarão os alunos do seminario hũa deuota obra com tanto aparato e concerto que em toda a parte pudera aparecer"³⁸.

³⁶ Carta de Alexandre Valignano para o provincial da Índia. Shiki, 26 de Outubro de 1599. BL, *Add.* 9860, fl. 70v-72.

³⁷ BL, *Add.* 9860, fl. 82v. Moran chama a atenção para que já em Fevereiro de 1599, Valignano manifestava o seu optimismo pela evolução dos acontecimentos. Cf. J.F.Moran, *The japanese and the jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan ...*, p. 83.

³⁸ Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor de Malaca. Nagasaki, 24 de Fevereiro de 1600. BL, *Add.* 9860, fl. 84-84v.

Pouco depois, Terasawa Hirotaka, o governador de Nagasaki, autorizava a construção de uma nova igreja na cidade sem nenhum tipo de restrições³⁹. Entretanto, a missão já se alargara e tinha agora 30 residências, mas a maioria ainda na ilha de Kyûshû⁴⁰.

O crescimento era geral e, como já referimos, de Fevereiro de 1599 a Outubro de 1600 registaram-se cerca de 70.000 conversões. No entanto, este número extraordinário não foi o resultado duma expansão relativamente uniforme por todo o país. Foi sobretudo a consequência do empenhamento de Konishi Yukinaga em fazer dos seus domínios terra cristã. O seu feudo abrangia uma região cristianizada havia alguns decénios, as ilhas de Amakusa, e a parte meridional de Higo, onde incidiu o esforço evangelizador nestes anos. Em Outubro de 1600, trabalhavam aí 11 padres e 17 irmãos⁴¹, que teriam a seu cargo cerca de 100.000 almas⁴². Valignano passara aí a Quaresma desse ano⁴³, apoiando, assim, o esforço do dáimio e dos religiosos que aí trabalhavam.

A rápida propagação do Cristianismo nesta região resultou, naturalmente, do empenhamento do dáimio e dos seus vassallos principais. Na carta ânuia de 25 de Outubro de 1600, no relato de um episódio passado nos domínios de Yukinaga, encontramos um bom exemplo da intolerância do poder político cristão e da fragilidade de muitas das conversões obtidas num processo deste tipo:

Uma mulher de idade persistira nas suas crenças antigas e guardara uma imagem budista, que escapara, assim, à destruição geral de peças de culto que decorrera, aquando da conversão da aldeia. Quando os padres e os oficiais do dáimio saíram,

³⁹ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 196-197.

⁴⁰ Conforme se pode ver pelo mapa nº 8, 26 destas residências situavam-se na ilha de Kyûshû: a casa reitoral de Nagasaki, com as de Fukahori, Uchime, Hokame e Koga; a casa reitoral de Ômura com as de Kori, Sonogi e Suzuta; a casa reitoral de Arima com as de Arie, Shimabara, Katsusa, Chijiwa e Saigo; a casa reitoral de Shiki com as de Hondo, Kôzûra e Ôyano; a casa reitoral de Uto, com as de Yatsushiro, Notsu e Yabe. Ainda em Kyûshû encontravam-se as residências de Nakatsu, na província de Buzen, Kurume, na de Chikugo e outra nas imediações de Funai, em Bungo. As outras quatro residências localizavam-se em Yamaguchi e Hiroshima, nas províncias de Suô e de Aki, nos domínios de Môri Terumoto, e em Ôsaka e Miyako. Aqui os padres tinham duas casas uma na Miyako "de cima" (*kamigyô*), a parte da cidade em que estava edificado o palácio imperial e outra na Miyako "de baixo" (*shimogyô*), onde os religiosos residiam habitualmente. Cf. carta ânuia de 15 de Outubro de 1600, BA, 49-IV-59, fl. 1-53; IHSJJ, pp. 477-678.

⁴¹ Seis padres e 10 irmãos estavam nas residências das ilhas, subordinadas a Shiki, e 5 padres e 7 irmãos trabalhavam nas residências controladas pela casa reitoral de Uto, na capital de Yukinaga. Cf. carta ânuia de 25 de Outubro de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 20v-24v.

⁴² Cf. carta de Alexandre Valignano para o assistente de Portugal. Nagasaki, 1 de Fevereiro de 1601. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 56v.

⁴³ Cf. carta ânuia de 25 de Outubro de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 26.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

aquela mulher voltou a armar a sua imagem e a adorá-la e quase todos os seus conterrâneos regressaram ao culto budista. Um dógico que fora lá enviado roubou-lhe a imagem e refugiou-se na casa de um cristão. Depois, repreendeu-os lembrando-lhes que eram baptizados e súbditos de um senhor cristão, além de que ele próprio já destruíra aquela derradeira imagem do seu antigo culto. O governador da região preparava-se para aplicar um castigo exemplar aos aldeãos, mas os padres obtiveram o seu perdão; ainda assim, "para que os governadores fizessem algũa demonstraçam de justiça, mandaram publicamente queimar a casa da velha, dizendo que perdoavam aos outros por amor do padre que rogara tam affincadamente por elles, com que ficaram todos atemorizados e dahi por diante muy obedientes a Igreja"⁴⁴.

Estamos certos que este episódio é muito semelhante a outros que tinham decorrido na Europa havia alguns séculos. O apoio do poder político permitia o avanço formal da cristandade e esperava-se que depois o tempo levasse à catequização dos habitantes da região, o que resultara, por exemplo, nos casos de Ômura, de Arima e de Amakusa. Estes territórios haviam sido cristianizados do mesmo modo, e mostrariam, em breve, como a religião cristã já estava arreigada no espírito da população. O mesmo não sucederia em Higo, pois no final de 1600 toda a província estaria submetida a Katô Kiyomasa⁴⁵, um dáimio anti-cristão, o que facilitou o retrocesso de todos os que se tinham baptizado por obrigação.

Nesta altura havia outros dáimios cristãos particularmente zelosos com a propagação da Fé, como era o caso de Oda Hidenobu, pois a carta ânua de 25 de Outubro de 1600 regista a destruição de ídolos no seu território. No entanto, os Jesuítas nunca chegaram a fundar uma residência em Gifu, apesar de terem erguido aí uma igreja e de visitarem a província regularmente⁴⁶. Como a missão não recebeu reforços, em 1599, por ter faltado a nau do trato⁴⁷, Valignano parece ter optado por concentrar os seus

⁴⁴ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 23-23v.

⁴⁵ Katô Kiyomasa (1562-1611) ficou órfão aos três anos e foi criado na casa de Hideyoshi. Após a campanha de Kyûshû, em 1587, recebeu a metade setentrional de Higo. Participou nas campanhas coreanas, e em 1600 apoiou a causa de Ieyasu, tendo atacado as posições de Konishi Yukinaga. Cf. HGDJ, pp. 262-263.

⁴⁶ Segundo esta carta ânua, nos últimos dois anos (1599-1600) um padre e um irmão haviam visitado as províncias de Mino e de Owari por três vezes. Cf. BA, 49-IV-59, fl. 49v.

⁴⁷ A nau não partiu porque não se sabia se o junco de Nuno de Mendonça, o capitão-mor de 1598, ainda estava no Japão; este zarpara de Nagasaki no final de Fevereiro de 1599, e perdeu-se em circunstâncias desconhecidas, pelo que a notícia do seu afundamento demorou a ser confirmada. Boxer sugere ainda que a grande movimentação motivada pelo retorno ao Japão do corpo expedicionário que estivera na Coreia também pode ter contribuído para que Macau não enviasse neste ano um navio a Nagasaki. Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship from Amacon ...*, pp. 61-62.

efectivos disponíveis nos territórios de Konishi Yukinaga, que se localizavam nas proximidades de Nagasaki e das áreas já cristianizadas. Assim, a missão crescia, mas, por enquanto, permanecia concentrada na ilha de Kyûshû.

* * *

Em 1600, o Cristianismo parecia ter condições para se tornar numa grande religião no Japão⁴⁸. Além de ser professado por cerca de 300.000 indivíduos, dentre os quais um número considerável de nobres, existiam então pelo menos 14 dáimios baptizados⁴⁹: Konishi Yukinaga, Ômura Yoshiaki⁵⁰, Arima Harunobu, Kuroda Yoshitaka⁵¹, Itô Suketaka, Môri Takamasa, Kobayakawa Hidekane, Sô Yoshitomo, Oda Hidenobu, Tsutsui Sadatsugu, Hachisuka Iemasa, Tsugaru Nobuhira⁵², Kyôgoku Takamoto e Gamô Hideyuki⁵³. A sua ligação à Igreja e ao Evangelho, assim como o seu peso político não eram uniformes, mas por esta altura todos eles eram apoiantes da actividade dos missionários, ou eram, pelo menos, figuras que geravam expectativas optimistas, que poderiam concretizar-se se a conjuntura política não se alterasse e se a Igreja conseguisse aumentar o número de clérigos no arquipélago⁵⁴.

Além destes, os Jesuítas contavam com apoio do governador de Sakai, que era um irmão de Konishi Yukinaga⁵⁵, e do governador de Miyako, Maeda Munehisa Gen'i, cujos filhos eram cristãos. Estavam no país outros cristãos importantes, por então desterrados,

⁴⁸ A informação que apresentamos de seguida é ilustrada pelo mapa nº 9.

⁴⁹ Não contamos com Terasawa Hirotaka, que já abandonara claramente a comunhão com a Igreja e a hostilizava abertamente.

⁵⁰ Ômura Yoshiaki Sancho (1568-1616) era filho de Ômura Sumitada Bartolomeu, a quem sucedeu. Casou com sua prima Catarina (?-1600), irmã de Arima Harunobu, em 1588. Em 1600, manteve a neutralidade durante a crise, mas foi forçado a abdicar em seu filho Ômura Sumiyori Bartolomeu (?-1619); apesar disso, continuou a governar a casa de Ômura até ao seu falecimento. Apoiou a Igreja até 1606; apostatou neste ano, a pretexto de que os Jesuítas tinham sido os responsáveis por o *bakufu* lhe ter retirado terrenos em torno de Nagasaki para alargar o perímetro da cidade. Cf. ECO, pp. 150-280.

⁵¹ Yoshitaka era o chefe oficial da sua casa senhorial mas seu pai, Kuroda Nagamasa ainda era vivo e era também cristão.

⁵² Como vimos no capítulo 4, Nobuhira era o filho do dáimio Tsugaru Tamenobu, que conservava o poder. Tamenobu não recebera o baptismo, apenas por não ter tido oportunidade de aguardar um padre, aquando de uma deslocação a Miyako, e deixara aí seu filho para ser baptizado.

⁵³ Gamô Hideyuki (1583-1612) era filho de Gamô Ujisato Leão, e casou com Furuhime (1580-1617), a terceira filha de Tokugawa Ieyasu; quando Ujisato faleceu, Hideyoshi transferiu Hideyuki de Aizu para Utsunomiya, na província de Shimotsuke, mas após a batalha de Sekigahara, seu sogro colocou-o de novo em Aizu. Desconhecemos o seu nome de baptismo. Cf. HGDJ, p. 114; Conrad Totman, *op. cit.*, pp. 70 e 84.

⁵⁴ A 13 de Outubro de 1599, Valignano queixava-se precisamente da falta de pessoal pois "não ha padre que não tenha dez, doze quinze e uinte pouoações a seu cargo, padecendo trabalhos intoleraveis em acudir aos doentes, e enterrar os defuntos e confessar cada anno tanta gente e com tudo isto ficão mais de dois terços de christãos sem se poderem confessar." BL, *Add.* 9860, fl. 67.

⁵⁵ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 2 de Março de 1601. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 67v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

mas que poderiam eventualmente recuperar influência, como eram os casos de Takayama Ukon, Oda Nobukatsu e de Ôtomo Yoshimune.

Havia ainda o caso de Hosokawa Tadaoki⁵⁶, daimio de Tango; Tadaoki não era cristão, mas sua mulher, Graça Hosokawa⁵⁷ era uma cristã fervorosa, que se baptizara em 1587 e que promovera o baptismo de seus filhos, Hosokawa Tadatoshi⁵⁸ e Hosokawa Tatsukata⁵⁹, em 1595. No ano anterior, Hosokawa Okimoto⁶⁰, irmão de Tadaoki, recebera igualmente o baptismo, pelo que, parecia possível a propagação do Cristianismo naquela província, pelo menos a médio prazo.

Finalmente, para lá do apoio directo de senhores cristãos, a actividade missionária era então claramente apoiada por Ukita Hideie, um dos regentes do império, além de que os dois daimios mais poderosos também eram tolerantes; Mōri Terumoto permitira mesmo a instalação de residências nos seus domínios, incluindo na sua capital, Hiroshima, e Tokugawa Iyeyasu, embora não tivesse religiosos nas suas províncias, "correm com ele os padres com suas visitas ao modo que faziam primeiro com Nobunaga"⁶¹.

Parece-nos, assim, que faz sentido a ideia com que J.F. Moran termina o seu estudo sobre Valignano, afirmando que o Cristianismo poderia ter vingado no Japão se um senhor cristão se tivesse tornado senhor da *Tenka*. Talvez bastasse, mesmo, que o império não caísse nas mãos de um governante assumidamente anti-cristão para que os missionários tivessem tido ocasião de aprofundar o trabalho que estavam a realizar com assinalável êxito. Ora, tal como é sugerido por Moran, foi precisamente nesta conjuntura

⁵⁶ Hosokawa Tadaoki (1564-1645) era senhor de Tango desde 1580; estava ligado a Akechi Mitsuhide, seu sogro, mas quando este quebrou com Nobunaga, Tadaoki não o seguiu. Em 1600, tinha a sua mulher refém em Ôsaka, e quando Ishida Mitsunari tentou capturá-la, assim como outros familiares dos apoiantes de Iyeyasu, um criado da casa de Hosokawa matou-a, cumprindo ordens do seu senhor que lhe ordenara para que não a deixasse cair nas mãos dos inimigos. Após Sekigahara, recebeu a província de Buzen, em Kyūshū, e apoiou o trabalho missionário aí durante mais de dez anos. Em 1619 abdicou dos seus domínios em nome de seu filho Hosokawa Tadatoshi. Cf. HGDJ, pp. 185-186.

⁵⁷ Graça Hosokawa (1562-1600) é uma figura proeminente da cristandade japonesa. Encontram-se elementos biográficos importantes, para lá de bibliografia dispersa, em Alfons Kleiser S.J., "Doña Gracia Hosokawa", in MN, nº 2, 1939, pp. 609-616.

⁵⁸ Hosokawa Tadatoshi (1586-1641) foi baptizado em 1595, mas não perseverou na Fé, e aplicou as ordens do *bakufu* em Buzen, quando recebeu a província, em 1619. Em 1632 foi transferido para Higo, e participou no esmagamento da rebelião de Shimabara. Cf. HGDJ, p. 186.

⁵⁹ Hosokawa Tatsukata foi baptizado com o nome de João. Cf. Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon ...*, p. 302.

⁶⁰ Hosokawa Okimoto (?-1618) era amigo de Takayama Ukon, e perseverou na Fé. Adoptou seu sobrinho Hosokawa Tatsukata. Cf. Johannes Laures S.J. *Takayama Ukon ...*, pp. 253-254.

⁶¹ Cf. carta ânua de 25 de Outubro de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 5.

que o Cristianismo teve a sua grande oportunidade de se tornar num fenómeno nacional, sobretudo pela mão de Konishi Yukinaga⁶².

Todavia, esta conjuntura extremamente propícia durou pouco tempo, pois com a vitória de Tokugawa Ieyasu na batalha de Sekigahara, o Império Nipónico ficou definitivamente nas mãos de um único senhor e a Igreja perdeu a liberdade de que desfrutou nestes dois anos.

- O bispo na clandestinidade

Durante estes dois anos, D.Luís Cerqueira permaneceu no Japão sem revelar a sua dignidade episcopal às autoridades imperiais⁶³, que, no entanto, era conhecida dos fieis e em especial dos dáimios cristãos de Kyûshû⁶⁴. O bispo manteve mesmo contactos com vários membros da comunidade cristã, assim que chegou a Nagasaki⁶⁵. Isto não o impediu de desenvolver uma acção considerável e em domínios diversificados.

A actividade pastoral foi marcada sobretudo pelas quatro consultas que tiveram lugar entre 4 de Setembro e 23 de Novembro de 1598⁶⁶; além disso, Cerqueira realizou uma série de actos de carácter institucional e caritativo associados à sua função. Iniciou logo uma actividade epistolar intensa⁶⁷, enviando cartas em todas as direcções, a propósito do regresso dos frades⁶⁸, e outras para a Europa com pedidos de apoio

⁶² Cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, p. 191

⁶³ Numa carta para Acquaviva, de 25 de Outubro de 1598, Cerqueira afirmava que a notícia da sua chegada se difundira, mas que se misturara com a da morte de Hideyoshi, pelo que confiava que tudo correria bem (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 206-206v). De facto, a sua posição hierárquica só foi conhecida em Outubro de 1600 quando os Jesuítas a revelaram a Terasawa Hirotaka. Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luí Cerqueira S.J. vescovo del Giappone, 1598-1614*, Roma, 1985, p. 80.

⁶⁴ Em 1599, Ômura Yoshiaki, por exemplo, pediu para que Valignano e Cerqueira o visitassem, mas só o visitador o fez, facto que nos mostra como a presença do bispo era conhecida, mas como os missionários se mantiveram cautelosos. Sabemos também que um dos principais vassallos de Yukinaga (citado como Diogo Sacayemon nas fontes jesuíticas) visitou Cerqueira, ainda em Nagasaki, e que o bispo o crismou nessa ocasião. Cf. carta de Alexandre Valignano para o provincial da Índia. 26 de Outubro de 1599. BL. *Add. 9860*, fl. 77-78.

⁶⁵ O bispo referiu-se a esses contactos, por exemplo, numa carta para o assistente de Portugal, de 20 de Outubro de 1598. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 185-186.

⁶⁶ Analisaremos o trabalho pastoral de D.Luís Cerqueira neste período no capítulo seguinte.

⁶⁷ Analisaremos esta matéria detalhadamente no capítulo 12.

⁶⁸ A 20 de Outubro de 1598, Valignano informava Acquaviva que D.Luís Cerqueira escrevera já ao governador e ao arcebispo de Manila, assim como ao vice-rei da Índia, ao rei e ao Papa, a propósito da entrada dos frades no Japão. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 189-191.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

financeiro para a missão e a diocese⁶⁹; além disso, fez prender e remeteu para Goa dois cristãos-novos, ao mesmo tempo que fazia seguir para Macau outros três homens que levavam uma vida escandalosa em Nagasaki⁷⁰, apoiou o aprisionamento de frei Jerónimo de Jesus⁷¹, preparou memoriais sobre milagres, emitiu certidões sobre o estado da Igreja⁷², auxiliou os exilados de Hirado e outros necessitados⁷³, e prosseguiu o estudo da língua japonesa.

Tanto quanto sabemos, D.Luís Cerqueira nunca falou japonês fluentemente, mas teria seguramente um conhecimento mínimo da língua, que lhe permitiria alguma comunicação directa com os seus fiéis. Valignano, a 26 de Outubro de 1599, explicava precisamente que o bispo, "entendendo quanto lhe importava saber algũa cousa da lingua de Jappão pera poder fazer bem seu officio [...] determinou de se recolher em algũa parte aonde a pudesse aprender [...] dando nos nisto exemplo a todos"⁷⁴. A mudança justificava-se pelo facto de se estar a verificar o regresso do exército que invadira a Coreia, e Terasawa Hirotaka ter aumentado a pressão sobre os missionários⁷⁵.

⁶⁹ Em Fevereiro de 1599, o bispo aproveitou a ida a Roma do padre Gil da Mata como procurador da missão, para o nomear igualmente seu procurador junto da Santa Sé. Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 53.

⁷⁰ Cf. J.F.Moran, *op. cit.*, p. 26. Este autor comenta que os casados de Nagasaki que viviam desregradamente sentiram que uma nova autoridade os vigiava de perto.

⁷¹ Jerónimo de Jesus (?-1601) nasceu em Lisboa, mas tomou o hábito da Ordem Franciscana no convento de São Francisco, em Córdoba. Partiu para as Índias em 1593, e chegou a Manila em Maio de 1594. Dois meses depois integrou o segundo grupo de frades menores que partiu para o Japão. Desembarcou em Hirado, visitou Nagasaki, passou por Miyako, onde participou numa audiência com Hideyoshi, e no final do ano estava de novo em Nagasaki, onde fundou o primeiro convento dos frades menores na cidade. Em 1596, foi transferido para o governo da residência de Ôsaka, mas estava no caminho quando se deu o incidente do *San Felipe*, pelo que não foi aprisionado, mas depois foi forçado a partir para Manila, tendo regressado ao arquipélago filipino, em Outubro de 1597. Determinado, desembarcou clandestinamente em Kuchinotsu, logo em Julho de 1598, e logrou passar para o centro do Japão, onde entabulou negociações com Tokugawa Ieyasu e criou as bases do futuro relacionamento hispano-nipónico; fundou igrejas em Fushimi e Edo e, em Dezembro de 1599 retornou às Filipinas para promover os negócios e estruturar a missão. Voltou ao Japão, em Junho de 1601, mas adoeceu, pouco depois, e faleceu, em Miyako, a 6 de Outubro de 1601. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 170-171.

⁷² A 21 de Fevereiro de 1599, D.Luís Cerqueira emitiu uma certidão em que confirmava que no ano anterior os oficiais do império haviam destruído 137 igrejas dos padres da Companhia, só nos territórios de Ômura, Arima e de Hirado. O prelado baseava-se em vários testemunhos, pelo que este documento era o resultado final de uma actividade relativamente intensa da estrutura burocrática do bispado, que já estava então montada. Cf. RAH, *Cortes* 9/2666, fl. 287. Segundo o padre Pedro da Cruz, esta certidão destinava-se a justificar o pedido de ajuda financeira que seguia então para a Europa. Cf. carta de Pedro da Cruz para o Padre Geral. Nagasaki, 27 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 288v.

⁷³ A 26 de Outubro de 1599, Valignano informava o provincial da Índia, de que a Companhia gastara 800 cruzados só no apoio à comunidade vinda de Hirado, e afirmava que "o senhor bispo deu uma boa ajuda para isso". Mais adiante, o visitador avaliava em 400 a 500 cruzados o valor global das esmolas dadas pelo bispo a pessoas necessitadas. Cf. BL, *Add.* 9860, fl. 76v-78.

⁷⁴ Carta de Alexandre Valignano para o provincial da Índia. BL, *Add.* 9860, fl. 72v.

⁷⁵ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 79.

Escolheram, por isso, os domínios de Konishi Yukinaga, onde estavam mais seguros, tendo passado para Kawachinoura, em Amakusa, no final de Fevereiro de 1599; além de Cerqueira e dos recém-chegados João Pomério e Valentim Carvalho, também Valignano se decidiu a estudar o japonês. Era seu mestre o padre Francisco Rodrigues.

O prelado passara, entretanto, os primeiros sete meses em Nagasaki. Quando chegou, trocou de companheiro, tendo o padre Mateus de Couros substituído Valentim Carvalho; Cerqueira contava, assim, com a colaboração directa de um dos religiosos portugueses que melhor falava a língua local. Foram também dispensados para o seu serviço vários dógicos, alguns dos quais viriam a formar o primeiro grupo de clérigos seculares japoneses.

Depois de ter estado cinco meses em Kawachinoura, D. Luís Cerqueira mudou-se para Shiki, em Agosto de 1599. Estava agora num porto virado para o que os cristãos quase podiam chamar um *mare nostrum*; de facto, daí havia ligações directas, por via marítima, para Nagasaki, para os portos fronteiros de Mogi e do litoral de Arima e para os do litoral de Higo. Em Outubro recebeu a visita de Konishi Yukinaga, que permaneceu aí dois dias⁷⁶. Além do dáimio, muitos outros cristãos haviam visitado o bispo nesta localidade e tinham recebido o crisma⁷⁷. Cerqueira estava então completamente integrado na estrutura jesuítica, como se nota pela carta de Valignano, de 26 de Outubro de 1599:

"O bispo D. Luis Cerqueira esteue todo este tempo, como jaa tenho escripto em nossa casa, e parece que estará assi por algum tempo, porque alem de não dar lugar pera mais o modo de gouerno que tem agora Jappão sustentandosse as leis de Taycosama; como ainda em Jappão não tem clerigos nem os poderá ter tão depressa não pode deixar de estar em nossas casas. E na uerdade elle uiue com tanta união e conformidade com os nossos, e Nosso Senhor o tem dotado de tantas virtudes e boas partes que não somente não nos daa nenhum empacho estando em nossas casas, mas antes nos daa a todos muj grande consolação, e exemplo e os senhores christãos com todos os mais lhe tem feito muito grande amor, e respeito ficando muj satisfeitos todos do seu modo de proceder. E estando desta maneira não deixa de correr muito bem com seu officio conforme ao que o tempo pede, assi com os christãos, como com os portugueses que estão em Nangassaqi da maneira que se escreueo nas cartas passadas." ⁷⁸

⁷⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o provincial da Índia. BL, *Add.* 9860, fl. 82.

⁷⁷ Cf. carta ânua de 25 de Outubro de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 21.

⁷⁸ Carta de Alexandre Valignano para o provincial da Índia. BL, *Add.* 9860, fl. 82.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Noutra carta para o provincial da Índia, escrita na mesma altura, Valignano dava a entender que trabalhava em estreita ligação com o bispo; nesta missiva, o visitador referia-se ao modo como os dois pressionavam simultaneamente as autoridades civis e eclesiásticas relativamente à questão da entrada dos frades no arquipélago⁷⁹. Não foi, todavia, apenas nesta matéria que os dois colaboravam activamente; o mesmo sucedia seguramente noutras, como a preparação do clero nativo.

Acomodado à Companhia, identificado com a política do visitador, D. Luís Cerqueira encarnava o tipo de prelado que Valignano desejara em 1583; de facto, toda a correspondência dá a entender a satisfação do napolitano pelo desempenho do bispo. Muitos outros religiosos manifestavam a mesma opinião assaz positiva, nomeadamente Rui Barreto⁸⁰, Afonso de Lucena⁸¹, Gil da Mata⁸², Francisco Pasio⁸³, Francisco Rodrigues⁸⁴ e Organtino Gneccchi-Soldo⁸⁵, o que parece ter-se divulgado rapidamente na Europa⁸⁶.

Não havia, contudo, uma unanimidade em torno da sua actuação. A 27 de Fevereiro de 1599, o padre Pedro da Cruz, provavelmente o jesuíta mais desenquadrado da política prosseguida pelos dirigentes da missão, criticava o bispo pelo envio da certidão sobre a destruição de igrejas em Ômura, Arima e Hirado no ano anterior, e lamentava o facto de o bispo ainda não ter reconhecido os crucificados de 5 de Fevereiro de 1597 como mártires⁸⁷. No dia seguinte, Diogo de Mesquita afirmava que tentara informar melhor o

⁷⁹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o provincial da Índia. Shiki, 13 de Outubro de 1599. BL, *Add.* 9860, fl. 66-67v.

⁸⁰ Cf. carta de Rui Barreto para o Padre Geral. Nagasaki, 7 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 162-162v.

⁸¹ Lucena, o antigo colega de aulas e amigo pessoal, é um dos religiosos que mais valoriza o trabalho de Cerqueira: "Não sei dizer a V.R. quanto contenta o bispo dom Luis que parece que foi esta eleição feita por Deus e não se podera achar outro tão proprio pera Jappão." Carta de Afonso Lucena para o assistente de Portugal. Ômura, 3 de Outubro de 1598, ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 160v.

⁸² Cf. carta de Gil da Mata para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 145v.

⁸³ Pasio, a 19 de Outubro de 1598, salientava que Cerqueira para lá de ser virtuoso era "tal qual se deseja e espera sejam os bispos da Companhia", elogio que repetia passado um ano. Cf. cartas de Francisco Pasio para o assistente de Portugal e para o Padre Geral (Shiki, 29 de Outubro de 1599). ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 181v e 13 II, fl. 353,

⁸⁴ Cf. suplemento da carta ânua. 20 de Fevereiro de 1599. BL, *Add.* 9859, fl. 23v.

⁸⁵ Cf. carta do padre Organtino. Nagasaki, 24 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 199v.

⁸⁶ Num caderno em que eram anotadas notícias vindas "de várias partes", os jesuítas de Sevilha notavam, a 2 de Maio de 1601, a "grande satisfação" que os seus companheiros manifestavam relativamente a D. Luís Cerqueira. Cf. RAH, *Jesuítas*, Legajo 116, fl. 285.

⁸⁷ Cf. carta de Pedro da Cruz para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 286-291. Grande crítico dos seus confrades, este religioso entendia que as informações contidas na certidão eram falsas ou exageradas e eram feitas "pera encarecer el mal que hizieron los frailes". fl. 288v. Tanto quanto podemos entender, a

bispo sobre a questão dos frades "mas poco aprovecho dizendo que ya todo estaua sabido por la Apologia del padre visitador"⁸⁸. Estas críticas eram, pois, um sinal dos desentendimentos que dividiam a missão jesuítica do Japão por causa do aparecimento dos mendicantes espanhóis no país⁸⁹.

D.Luís Cerqueira esteve uns treze meses em Shiki e depois regressou a Nagasaki no Verão de 1600, fixando-se aí definitivamente; comprou então um terreno ao lado da casa dos Jesuítas "para fazer umas casas em que more com porta por dentro pera se comunicar com os nossos"⁹⁰. Esta mudança para Nagasaki foi decidida ainda antes de se saber o resultado da batalha de Sekigahara, provavelmente no final de Agosto⁹¹, o que nos revela uma mudança de atitude relativamente a Fevereiro de 1599, quando havia deixado aquele porto para se refugiar nos domínios do maior dáimio cristão de Kyûshû. No Verão de 1600, a instabilidade política estava de volta e não era possível adivinhar o desfecho da contenda; perante o reacender da guerra, era preferível o bispo residir na cidade, que oferecia as melhores comodidades, pelo seu carácter lusitano, e que dependia directamente dos oficiais imperiais, pelo que era um local mais seguro do que as terras de um dáimio profundamente empenhado nas campanhas militares em curso. Foi seguramente uma decisão acertada pois, passados poucos meses, o feudo de Konishi Yukinaga foi invadido pelos inimigos e muitos religiosos passaram por momentos difíceis.

visão de Pedro da Cruz sobre este problema é, no mínimo, tão exagerada quanto a do documento que ele criticava, pois há um esforço evidente para minimizar o caso, quando, na verdade, a missão havia sofrido prejuízos avultados. Deve-se referir ainda que esta longa carta é dedicada integralmente a criticar a missão jesuítica seguindo as mesmas considerações que eram feitas pelos Mendicantes.

⁸⁸ Carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 293.

⁸⁹ Desenvolvemos este assunto no capítulo nº 15.

⁹⁰ Cf. carta ânuia de 25 de Outubro de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 3v.

⁹¹ Ignatia Kataoka sugere que o prelado se transferiu para Nagasaki "probabilmente subito dopo la vittoria di Tokugawa Iyeyasu nella battaglia di Sekigahara" (*op. cit.*, p. 79), mas não tem razão, pois Cerqueira chegou a Nagasaki, algumas semanas antes da batalha, que teve lugar a 20 de Outubro de 1600. O equívoco deve-se a esta autora ter confundido o calendário lunar japonês com o calendário solar dos Europeus. De facto, segundo as fontes japonesas, a batalha de Sekigahara feriu-se a 15 de Setembro (cf. Conrad Totman, *op. cit.*, p. 77), o que equivale, contudo, a 20 de Outubro segundo o calendário ocidental; esta situação é evidente pelo facto de as cartas dos Jesuítas, datadas do final de Outubro de 1600 ainda revelarem um desconhecimento do resultado da batalha que acabava de ser travada no centro do país. A carta ânuia de 25 de Outubro refere que o prelado se transferiu depois da chegada da nau do trato (cf. BA, 49-IV-59, fl. 3v), o que sucedeu no dia 13 de Agosto (cf. "Anotações históricas do padre Gabriel de Matos", MHJ, p. 360); a primeira carta, que conhecemos, escrita por D.Luís Cerqueira em Nagasaki, data de 1 de Outubro. Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o reitor de Manila. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 68.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

A 22 de Outubro de 1600, numa carta para o padre João Correia⁹², D. Luís Cerqueira comentava assim o seu regresso a Nagasaki:

" Nouas de mim são ficar bem da saude, lououres a Deus, e neste Nagasaqui, que he a mor pouoação <das que são> todas de christãos que ha em Japão e todos derão muito boas mostras no tempo da perseguição; he este lugar mais acomodado para mim que nenhvm outro por residir aqui de ordinario o padre visitador e o padre vice provincial com os quais se offerecem sempre muitas cousas que consultar tocantes a esta christandade."⁹³

Durante o mês de Outubro de 1600, os Jesuítas começaram a negociar com Terasawa Hirotaka, através de um sacerdote e do irmão Martinho Hara, a aparição pública do bispo⁹⁴. Entre 25 de Outubro de 1600 e 21 de Fevereiro do ano seguinte, D. Luís Cerqueira avistou-se por duas vezes com o governador de Nagasaki, que prometeu o seu apoio ao trabalho dos missionários⁹⁵. Assim, desde o final de 1600, o prelado passou a actuar oficialmente como bispo da Igreja.

- Os primeiros protestantes no Japão

Entretanto, em Abril de 1600, os Jesuítas sofreram um sobressalto com o encalhamento de um navio holandês na costa de Bungo. Tratava-se do *Liefde*, uma das unidades da armada de Jacques Mahu e Simon de Cordes, que zarpara de Roterdão em Junho de 1598, e que demandara a Ásia Oriental pela via do Pacífico⁹⁶. Os poucos sobreviventes, encabeçados pelo piloto inglês William Adams⁹⁷, representavam uma

⁹² João Correia foi provincial de Portugal por duas vezes, de 1588 a 1592 e de 1600 a 1604. Luís Cerqueira fora seu companheiro desde Abril de 1588 até o início do ano seguinte. Quando escreveu esta carta, Cerqueira desconhecia que Correia fora nomeado de novo para o governo da província lusitana.

⁹³ BPE, Cod. CXV/2-7, fl. 121v.

⁹⁴ Cf. carta ânua de 25 de Outubro de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 10.

⁹⁵ Cf. suplemento à carta ânua de 1600. Nagasaki, 21 de Fevereiro de 1601. BA, 49-IV-59, fl. 67. O documento original encontra-se em ARSI, *Jap-Sin*, 54, fl. 101-128v. No caso da correspondência de que existe cópia em arquivos portugueses utilizámos sempre esta alternativa.

⁹⁶ Sobre a viagem desta armada e o destino dos diferentes navios vide William Corr, *Adams, The pilot. the life and times of captain William Adams. 1564-1620*, Sandgate, 1995, pp. 23-37.

⁹⁷ William Adams (1564-1620) nascera em Gillingham. Dos 12 aos 24 anos foi aprendiz de Nicholas Diggins, um construtor naval. Em 1588, comandara um navio de mantimentos, o *Richard Dyffylde* durante a campanha da *Invincível Armada*. Foi o mais influente de todos os sobreviventes do *Liefde* e, em 1610, tornou-se no tradutor oficioso de Tokugawa Ieyasu substituindo nessa função o jesuíta João Rodrigues Tçuzu. Para o conhecimento da biografia de Adams, além do livro de William Corr citado atrás, vide Derek

ameaça que os missionários tentaram neutralizar rapidamente acusando-os de serem piratas.

De facto, o aparecimento do *Liefde*, embora fosse um acontecimento fortuito, que não constituiu uma ameaça imediata para o comércio português no Mar da China⁹⁸, mas a presença dos protestantes em solo nipónico era prejudicial à causa dos religiosos; com efeito, Adams desempenhou um papel importante no desgaste da imagem dos Jesuítas e do Catolicismo⁹⁹.

A 20 de Outubro de 1600, Alexandre Valignano manifestava a sua preocupação com a chegada desta nau e relacionava-a com o avanço geral de Holandeses e Ingleses no Oriente; referia ainda o perigo de os Holandeses divulgarem o uso de artilharia entre os Japoneses "e fação com ela grandes males"¹⁰⁰. Neste mesmo dia, em Sekigahara, Tokugawa Ieyasu usava a artilharia confiscada aos Holandeses¹⁰¹.

Massarella, *A world elsewhere. Europe's encounter with Japan in the sixteenth and seventeenth centuries*. New Haven e Londres, 1990. Encontra-se ainda muita informação na correspondência da feitoria inglesa de Hirado. Cf. EFJ.

⁹⁸ Nesta altura, o comércio português começava a ser prejudicado pelos ataques dos Holandeses às suas linhas de navegação, mas a presença deste pequeno grupo de protestantes no Japão não marcou a abertura do comércio dos Japoneses com os "inimigos do Norte", o que só sucederia em 1609. Além disso, os produtos que vinham no navio não eram particularmente interessantes: "alguns panos de lam, escarlatas, raxas, espelhos, vidros, alambres, coraes e muitos brincos e louçainhas de Frandes de onde elles dizem que são". Carta ânua de 25 de Outubro de 1600, BA, 49-IV-59, fl. 35.

⁹⁹ O cisma protestante conduziu a um antagonismo feroz entre Católicos e Protestantes no período subsequente. Este fenómeno é evidente no Japão, onde Holandeses e Ingleses nunca viram as perseguições e a erradicação da Igreja como o lamentável extermínio de uma cristandade, mas apenas como o fim de uma comunidade papista. A 17 de Fevereiro de 1614, Richard Cocks, o feitor da East India Company em Hirado, afirmava numa carta para Richard Wickham, o agente da companhia em Edo: "Here is reportes that all the papist jesuists, fryres and prists shall be banished out of Japan, as well at Langasaq' as elsewheare, but I dowbt the news is to good to be true." (EFJ, I, p. 134). Veja-se ainda, a título de exemplo, a descrição fria de martírios por Richard Cocks, numa carta escrita em Nagasaki, a 10 de Março de 1620 (cf. EFJ, I, p. 779). Cf. Derek Massarella, *op. cit.*, pp. 333-334. Desenvolvemos este assunto no capítulo nº 19.

¹⁰⁰ Cf. carta de Alexandre Valignano para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Outubro de 1600. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 27.

¹⁰¹ Cf. Diogo do Couto, *Décadas da Ásia*, XII-V-2; C.R. Boxer, *Jan Compagnie in Japan. An essay on the cultural, artistic and scientific influence exercid by the Hollanders in Japan from the seventeenth to the nineteenth centuries*, Haia, 1950, p. 26. Alguns autores como William Corr, têm dúvidas quanto ao uso eventual das peças de artilharia na batalha (cf. William Corr, *op. cit.*, p. 89); não dispomos de meios que nos levem a secundar esta posição, mas parece-nos certo que a presença de canhões em Sekigahara tem uma carácter eminentemente simbólico, e que estes não foram decisivos para a vitória final de Tokugawa Ieyasu. Ieyasu voltou a usar artilharia ocidental nos ataques a Ósaka, em 1614 e 1615. No entanto, só em 1618, no auge da concorrência comercial anglo-holandesa no Japão, os Holandeses se dispuseram a ensinar o fabrico de peças de artilharia aos Nipónicos, mas nos anos seguintes só fabricaram alguns morteiros. Anteriormente, os Portugueses tinham fornecido alguns canhões a Ôtomo Yoshishige, sem que este tivesse retirado alguma vantagem do facto; depois, duas peças ligeiras foram extremamente importantes na vitória das forças de Satsuma e de Arima contra o exército de Ryûzôji Takanobu, quando este invadira a península de Shimabara, em 1584. Cf. o nosso estudo "A introdução das armas de fogo no Japão à luz da *História do Japão* de Luís Fróis", in *Estudos Orientais III*, Lisboa, 1992, pp. 113-129.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

William Adams e os restantes sobreviventes do *Liefde* permaneceram no Japão e constituiriam sempre como que um espinho cravado na missão.

- Os cristãos e a vitória de Tokugawa Ieyasu

No Verão de 1600, a crise política japonesa agudizou-se e o conflito militar tornou-se iminente. Na altura poucos adivinhariam que a campanha em curso levaria á consolidação da reunificação política do império. Os Jesuítas esperavam que a evolução dos acontecimentos os favorecesse e que o país não ficasse nas mãos de um único senhor, como se depreende das referências de D.Luís Cerqueira na carta que escreveu para o padre João Correia, pouco antes de se saber, em Nagasaki, o desfecho da batalha de Sekigahara:

"Agora nos esta o tempo ameaçando guerras por estar todo Japão diuidido em dous bandos; e a causa foy porque Dayfu [Ieyasu] que era o principal de sinco governadores que por morte de Taycô meneauão este imperio, querendo ficar so e absoluto, pouco a pouco hia tirando alguns senhores que lhe poderião estoruar seu intento, e por esta causa se foy ao Quanto [Kantô] pera destruir a hum senhor daquellas partes¹⁰² que não queria uir ao Miaco por seu chamado; os outros governadores parecendo lhe este bom encejo, temendo que se elle tornasse com victoria faria o mesmo a cada hum delles leuantarãose logo entrando nesta liga quase todos os senhores que ha do Miaco pera ca pera estes reynos do oeste, e com muita gente de guerra lhe tem tomados os passos por onde pode subir. Queira Nosso Senhor que tudo redunde em bem desta sua Igreja, como esperamos que redundara polla experiencia que ha que quando ha guerras sempre os padres achão a colheyta el alguns senhores e assi nunca a christandade deixa de ir por diante, o que não he quando ha hum senhor absoluto, o qual se he auerso a ley de Deus, a toda a christandade da trabalho como se uio em taycô."¹⁰³

¹⁰² Referia-se a Uesugi Kagekatsu, um dos membros da regência e senhor de Aizu.

¹⁰³ BPE, Cod. CXV/2-7, fl. 121-121v.

Três dias depois, na carta ânua, encontramos as mesmas expectativas: Ieyasu parecia ter perdido o domínio do centro do Japão, e Fushimi caíra nas mãos dos adversários, que também dominavam Ôsaka¹⁰⁴. Konishi Yukinaga era uma das cabeças da oposição a Ieyasu; este tentara, sem sucesso, atraí-lo para o seu campo.

"O que universalmente agora se entende he, que esta contenda não se ha de acabar tão depressa por ser Daifu muy grande e poderoso e senhor de oito reinos. Mas todavia parece que por agora ficará de todo excluído do governo de Japão¹⁰⁵ por entrar nesta liga tantos e tão grandes senhores, que Daifusama não poderá prevalecer contra eles, mas como nesta liga entrão tantas cabeças, posto que por agora estão todos unidos, será difícil cousa não haver com o tempo paixões entre eles, e assim provavelmente parece que pouco a pouco se irá revolvendo em guerras todo Japão, e que tornara a seu estado antigo em que estava antes de Nobunaga e de Quambacudono se fazerem senhores da Tenka¹⁰⁶. De Miyako para cá está em paz, pois só dois ou três senhores estão com Ieyasu e passam ao Kantô."¹⁰⁷

É, sem dúvida, um texto particularmente interessante, pois mostra-nos qual era a situação preferível para os Jesuítas - a ausência de um poder central forte. No entanto, o que mais nos impressiona é a incapacidade de se prever a vitória rápida e fulminante de Tokugawa Ieyasu, o que mostra como a sua estratégia confundiu os inimigos, na medida em que obteve uma vitória que parecia impossível. Para isso Ieyasu beneficiou sobretudo do que este jesuíta só esperava que viesse a acontecer mais tarde - a incapacidade dos seus rivais em unirem-se¹⁰⁸; de facto, uns acabaram por aliar-se-lhe, e muitos outros, ao hesitarem, deixaram desprotegidos os que não voltaram costas ao conflito, mas acabaram também por cair e perder grande parte dos seus domínios como sucedeu com os Môri.

* * *

Durante a campanha que culminou na batalha de Sekigahara, os dáimios cristãos não formaram um bloco. Como se vê pelo mapa nº 10, as suas posições variaram,

¹⁰⁴ Sobre as campanhas militares de 1600 seguimos Conrad Totman, *op cit.*, pp. 1-88; A.L.Sadler, *The maker of modern Japan. The life of Shogun Tokugawa Ieyasu*, Tôkyo, 1992, pp. 185-223.

¹⁰⁵ D.Luís Cerqueira dá a mesma ideia numa carta para o assistente de Portugal de 20 de Outubro de 1600. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 70.

¹⁰⁶ Valignano transmite a mesma ideia numa carta para o Padre Geral de 20 de Outubro de 1600. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 35.

¹⁰⁷ BA, 49-IV-59, fl. 3.

¹⁰⁸ Pouco depois, a 1 de Março de 1601, numa carta para Acquaviva, D.Luís Cerqueira explicava a vitória de Ieyasu precisamente por este "ser hũa cabeça", além de que dispunha de capitães valorosos e conseguira obter traições entre o campo inimigo durante a própria batalha. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 81.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

embora fosse no campo opositor a Ieyasu que alguns deles se destacavam, nomeadamente Konishi Yukinaga e Oda Hidenobu. Sabemos inclusive que alguns lutaram directamente entre si; Kyôgoku Takamoto, por exemplo, participou no ataque a Gifu, que neutralizou as forças de Oda Hidenobu. Kuroda Yoshitaka, por sua vez, permaneceu em Kyûshû, enquanto seu filho, Kuroda Nagamasa se juntava a Ieyasu em Sekigahara. Yoshitaka combateu ao lado de Katô Kiyomasa, um dos mais ferozes daimios anti-cristãos, contra as forças oponentes a Ieyasu, em que se contava Ôtomo Yoshimune, que procurava recuperar a província de Bungo¹⁰⁹; além disso, invadiu os territórios Kobayakawa Hidekane.

No entanto, o facto de haver alguns cristãos entre os aliados de Ieyasu evitou que a vitória deste significasse uma derrota militar da cristandade. O mapa nº 9 mostra-nos a nova distribuição dos daimios cristãos ou protectores da cristandade no rescaldo do triunfo de Tokugawa Ieyasu. As mudanças são significativas, pois só dois daimios permaneceram tal como estavam antes da guerra - Arima Harunobu e Tsutsui Sadatsugu. Os Ômura que, tal como os Arima, se haviam mantido neutrais¹¹⁰, também conservaram o seu feudo¹¹¹; neste caso, porém, Ieyasu forçou Yoshiaki a abdicar em seu filho Ômura Sumiyori¹¹², o que não impediu Yoshiaki de manter o controlo da sua casa senhorial até falecer, em 1616.

A vitória de Ieyasu levou ao desaparecimento de uma autoridade cristã em Mino (Oda Hidenobu), e no Sul de Higo e em Amakusa (Konishi Yukinaga). No Sul de Hyûga, a morte precoce de Itô Suketaka levou a que o seu filho de 12 anos, Itô Sukeyoshi¹¹³, que

¹⁰⁹ Ôtomo Yoshimune estava então desterrado em Miyako e os governadores (os membros do *gobugyô* que se opunham a Tokugawa Ieyasu), enviaram-no para Bungo. Yoshimune dispunha de um exército de 4.000 homens, mas foi interceptado por Kuroda Yoshitaka e foi aprisionado. Cf. suplemento da carta anual de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 55.

¹¹⁰ Cf. suplemento à carta anual de 1600. Nagasaki, 21 de Fevereiro de 1601. BA, 49-IV-59, fl. 15v.

¹¹¹ Tokugawa Ieyasu chegou a entregar o feudo de Ômura a Terasawa Hirotaka, transferindo Ômura Yoshiaki para as ilhas de Amakusa, mas os senhores cristãos haviam conseguido fazê-lo mudar de ideias e fora Terasawa Hirotaka que ficara com aquelas ilhas. Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 15 de Outubro de 1601. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 73-73v.

¹¹² Ômura Sumiyori Bartolomeu (c.1590-1619) era filho de Yoshiaki e de Catarina, irmã de Arima Harunobu, e foi baptizado quando tinha apenas oito dias. Colocado formalmente na chefia da casa de Ômura, só a exerceu efectivamente durante três anos (1616-1619). Quando Yoshiaki morreu, Sumiyori atenuou de imediato a perseguição aos cristãos e permitiu mesmo que suas irmãs se baptisassem. Faleceu a 13 de Dezembro de 1619. Cf. MHJ, pp. 724-726.

¹¹³ Itô Sukeyoshi (1588-1636) herdou de seu pai o feudo de Obi, no Sul de Hyûga. em 1600, depois de participar na batalha de Sekigahara ainda participou nas campanhas de Kyûshû, contra os Shimazu. Cf. HGDJ, p. 217.

esteve ao lado de Ieyasu em Sekigahara, Ihe sucedesse, mas supomos que o novo daimio não era sequer baptizado.

Tsushima deixava igualmente de estar sob um daimio cristão, na única mudança que resultou então de uma apostasia. Com efeito, Sô Yoshitomo, o genro de Konishi Yukinaga, mantivera uma posição ambígua durante a crise; como governava uma área extremamente sensível do ponto de vista estratégico, por o seu território constituir a guarda avançada relativamente à Coreia, foi mantido no seu feudo por Tokugawa Ieyasu. Nessa altura, Yoshitomo, que pouco antes pedia que enviassem padres para os seus domínios, apostatou e repudiou sua mulher, que se refugiou em Nagasaki¹¹⁴. É um caso evidente de que o seu baptismo fora um acto político para agradar a Konishi Yukinaga, mas isto também significa que se Konishi Yukinaga não tivesse falhado, Yoshitomo, embora não se interessasse pela Fé cristã, teria permitido a evangelização dos seus territórios.

Outro daimio cristão que perdeu os seus domínios foi Kobayakawa Hidekane, que governava quase toda a província de Chikugo, mas, neste caso, o novo senhor de toda a província¹¹⁵, Tanaka Yoshimasa¹¹⁶, viria a manter boas relações com os missionários e a permitir mesmo a abertura de residências no seu território. Mōri Takamasa também foi penalizado, tendo então perdido o seu feudo de Hita e transferido para o de Saeki, muito menos valioso, mas igualmente localizado na província de Bungo¹¹⁷.

Também deixou de haver um daimio cristão em Buzen, mas, tal como sucedeu em Chikugo, o novo senhor da província Hosokawa Tadaoki foi desde logo um protector dos padres¹¹⁸. Neste caso, o antigo daimio de Buzen não fora penalizado, pois tratava-se de

¹¹⁴ Cf. suplemento da carta ânua de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 65.

¹¹⁵ Desde que Hideyoshi dominara a ilha de Kyûshû, a província de Chikugo era governada por Kobayakawa Hidekane, que tinha a sua capital em Kurume, cujo feudo valia 130.000 *koku* anuais, e por Tachibana Muneshige (1567-1642), que tinha a sua sede em Yanagawa, cujo território valia 132.000 *koku*. Ambos os daimios se opuseram a Tokugawa Ieyasu durante a crise de 1600, e foram desapossados dos seus feudos. Muneshige seria depois reabilitado, obtendo, em 1611, um pequeno feudo na província de Mutsu, e sendo depois reinstalado em Yanagawa, em 1620. Cf. George Sansom, *op. cit.*, p. 970; HGDJ, p. 614.

¹¹⁶ Tanaka Yoshimasa (?-1609) servira anteriormente sob as ordens de Oda Nobunaga e de Toyotomi Hideyoshi. Era senhor de Okazaki, na província de Mikawa, desde 1590. Era um dos generais de Ieyasu na batalha de Sekigahara. Com a passagem para Chikugo passou de um rendimento anual de 100.000 *koku* para 325.000. Cf. George Sansom, *op. cit.*, pp. 749 e 972; HGDJ, p. 643; MHJ, p. 527.

¹¹⁷ Enquanto o feudo de Hita valia 60.000 *koku* anuais, o de Saeki valia apenas 20.000 *koku*.

¹¹⁸ Além da província de Buzen, Tadaoki recebeu também um terço da província de Bungo. Cf. suplemento da carta ânua de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 68v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Kuroda Nagamasa, um dos aliados de Ieyasu, que o transferiu para Chikuzen, a outra província até então governada por Kobayakawa Hidekane.

Outros quatro dáimios cristãos alinharam com Ieyasu e foram recompensados por isso: por um lado, Gamô Hideyuki, que foi transferido de Utsunomiya para Aizu, o antigo feudo de seu pai¹¹⁹, e Kyôgoku Takamoto, que recebeu um novo domínio em Tanabe, na província de Tango; por outro, os Hachisuka, que mantiveram o mesmo feudo em Tokushima, mas com a renda aumentada, os mesmo sucedendo com os Tsugaru.

Finalmente, importa registrar que, por um lado, Ukita Hideie também perdera todos os seus domínios e que Akashi Morishige se refugiara em Chikuzen, à sombra do cristão Kuroda Nagamasa; por outro, que os Môri tinham perdido quase todas as suas províncias, pelo que a vasta área aparentemente permeável ao Cristianismo localizada no Sudoeste de Honshû desaparecera quase completamente.

Estas alterações consideráveis tiveram, contudo, efeitos essencialmente políticos; o afastamento de Oda Hidenobu e de Ukita Hideie, e a apostasia de Sô Yoshitomo, significaram que se perdeu então a possibilidade de evangelizar cinco províncias, mas não afectou significativamente a cristandade, pois as comunidades aí existentes ainda eram pequenas. Nestes casos goraram-se sobretudo as expectativas de criação de novas comunidades cristãs relativamente depressa.

Assim, do ponto de vista da cristandade nipónica a vitória de Tokugawa Ieyasu teve duas consequências graves: uma estrutural e decisiva que, todavia, ainda não era perceptível em 1600-1601 - o Japão estava definitivamente nas mãos de um único senhor (a solução política menos desejada pelos Jesuítas), que tinha convicções político-religiosas firmes, nas quais o Cristianismo não tinha lugar; a outra de efeitos mais imediatos, foi a entrega da metade meridional da província de Higo a Katô Kiyomasa, que cedo perseguiu os cristãos, pelo que das dezenas de milhar de almas baptizadas à pressa, nos dois anos anteriores apenas uns milhares perseveraram, e em condições particularmente difíceis.

¹¹⁹ Esta mudança só teve lugar no Verão de 1601, quando Tokugawa Ieyasu autorizou Uesugi Kagekatsu a deixar Aizu e instalar-se em Yonezawa, na província de Dewa, mas mais a Norte. Gamô Hideyuki regressou então a Aizu. No entanto, este feudo deixou de estar ligado a terras com um valor de 1.200.000 *koku*, e ficou apenas com um rendimento anual de 600.000 *koku*. Cf. Conrad Totman, *op. cit.*, p. 84.

9. UMA DIOCESE QUE SE ESTRUTURA (1598-1604)

Conforme vimos atrás, a notícia do falecimento de D.Pedro Martins chegou ao Japão pouco depois do desembarque do seu coadjutor, pelo que "ficaram desatadas as mãos ao senhor bispo Dom Luis"¹²⁰. Com efeito, o prelado, mesmo sendo forçado a manter oculta a sua dignidade episcopal, iniciou de imediato um trabalho destinado a criar as bases de uma Igreja diocesana no Japão. Os primeiros seis a sete anos foram gastos neste trabalho.

Logrando sobreviver às profundas mutações políticas que afectaram o império entre 1598 e 1601, os cristãos conseguiram fazer-se aceitar oficialmente no Japão, ainda que só por uns anos. Entre 1598 e 1604 novas e grandiosas igrejas ergueram-se nas cidades cristãs de Nagasaki, Arima e Ômura, a missão cresceu consideravelmente, as conversões prosseguiram, ordenaram-se os primeiros sacerdotes japoneses e o bispo criou o primeiro núcleo de clérigos diocesanos. Em terra de missão, ganhava forma uma organização eclesiástica e cresciam comunidades cristãs cada vez mais parecidas com as existentes na Cristandade Ocidental.

* * *

D.Luís Cerqueira iniciou rapidamente o seu trabalho e, no espaço de dois meses e meio, reuniu por quatro vezes os membros mais importantes da missão. A 4 de Setembro, discutiu-se o comércio de escravos; a 23 do mesmo mês, debateu-se a presença de frades de Manila no Japão; depois, em Novembro, em dia incerto, teve lugar a mais importante destas reuniões, considerada pelo bispo como "uma consulta a modo de sínodo"¹²¹, em que se tratou da pastoral e da liturgia; finalmente, a 23 deste mês, analisaram-se eventuais milagres relacionados com os corpos dos mártires que haviam sido crucificados em Nagasaki, a 5 de Fevereiro de 1597. Como é salientado por

¹²⁰ Cf. carta de Pedro Gomes para o Padre Geral. Nagasaki, 13 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 143v.

¹²¹ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 54.

Jesús López Gay e por Ignatia Kataoka, estas reuniões resultaram da vontade do prelado em implementar as decisões do Concílio de Trento¹²².

Como se pode ver pelos temas das reuniões, nas duas primeiras estiveram em debate problemas exteriores aos fiéis japoneses, enquanto nas outras duas se analisaram questões relacionadas com a vivência da comunidade cristã do Japão. Assim, nas consultas de Setembro, D. Luís Cerqueira actuou sobretudo como autoridade eclesiástica, marcando posição em relação à actuação dos mercadores portugueses e dos frades espanhóis; criticava-os e procurava discipliná-los. Nas de Novembro, Cerqueira assumiu o seu papel de pastor de almas e procurou normalizar o ritmo do quotidiano da cristandade nipónica, ao mesmo tempo que actuava numa matéria particularmente sensível para a vida das comunidades como é a crença em milagres.

- Uma nova autoridade eclesiástica no Japão

A primeira consulta decorreu a 4 de Setembro, quando se completava o primeiro mês de estadia do bispo no Japão¹²³. Estiveram presentes 15 religiosos¹²⁴ que concordaram unanimemente na necessidade de o prelado "atalhar com censuras eclesiásticas" os que se dedicassem a tal comércio. Na mesma ocasião Cerqueira fez um assento¹²⁵ sobre a matéria que enviou ao rei¹²⁶.

¹²² "Iniziando la sua pastorale, come vescovo del Giappone, fuo suo primo compito urgente dichiarare il suo piano, stabiendo i decreti del Concilio Tridentino in rapporto alla chiesa particolare del Giappone e dando norme chiare di direzione pastorale ai suoi missionari." Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 141. Cf. Jesús López Gay S.J., "La consulta «ad modum synodi» di Nagasaki, 1598", in *Ecclesiae Memoria, miscelanea in onore del R.P. Josef Meteler*, Roma/Friburgo/Viena, 1991, pp. 251-266.

¹²³ Kataoka analisa detalhadamente esta consulta. Cf. *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira vescovo del Giappone, 1598-1614*, Roma, 1985, pp. 228-243.

¹²⁴ Estiveram presentes, além de D. Luís Cerqueira, os padres Alexandre Valignano, Pedro Gomes, Francisco Pasio, Diogo de Mesquita, Belchior de Mora, Afonso de Lucena, Alonso González, Organtino Gnechchi-Soldo, Francisco Calderón, Gil da Mata, Celso Confalonieri, Valentim Carvalho, Rui Barreto e Mateus de Couros.

¹²⁵ O original da acta da reunião, redigida pelo padre Mateus de Couros, companheiro do bispo e, então, também notário eclesiástico, encontra-se em RAH, *Cortes* 9/2666, fl. 273-275v e foi publicado integralmente no livro de Juan Ruiz de Medina S.J., *Origenes de la Iglesia Catolica Coreana desde 1566 hasta 1744, según documentos inéditos de la época*, Roma, 1986, pp. 114-121.

¹²⁶ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 237, nota 198.

Já anteriormente, em 1596, D. Pedro Martins lançara uma excomunhão sobre todos os que realizassem comércio de escravos com japoneses; no entanto, com o falecimento daquele bispo, o efeito coercivo que ameaçava os infractores desaparecera, pelo que era necessário o seu sucessor renovar a ameaça de excomunhão. Conforme é realçado por Kataoka, a rapidez com que a reunião foi convocada, mostra a sensibilidade de Cerqueira para este problema¹²⁷; era, porém, uma preocupação generalizada à maioria dos membros da missão, até porque o comércio de escravos fora um dos argumentos utilizados por Toyotomi Hideyoshi, desde que hostilizara o Cristianismo¹²⁸.

A condenação do comércio de escravos remontava a 1570, quando D. Sebastião promulgara uma "provisão que os portugueses não possam comprar, nem cativar japonês algum: e que os que forem a Japão comprem e vendam por um mesmo peso e balança"¹²⁹. Esta era, contudo, desrespeitada, sob o mais variados pretextos e era corrente o negócio de escravos japoneses no Índico¹³⁰, como se depreende da carta ânua da província da Índia de 29 de Novembro de 1595:

"Seis pessoas, quatro mulheres japoas e dois homens se puzerão em sua liberdade por meo de hum nosso; e tres moças japoas, que estavam vendidas por muito presso, se libertarão pollos mesmos vendedores e as puzerão em liberdade"¹³¹.

Era um comércio que permanecia bastante activo, pois, segundo Valignano, a proibição decretada por Cerqueira provocou "grande sentimento" entre os Portugueses¹³².

¹²⁷ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, pp. 229-230.

¹²⁸ Apesar disso, deu-se pelo menos um caso, em 1594, de envolvimento de um jesuíta na tentativa de fazer sair clandestinamente uma rapariga japonesa destinada a ser vendida como escrava. Segundo Antonio Cabezas, o religioso envolvido no incidente foi o padre Gregório de Céspedes. Cf. Antonio Cabezas, *El siglo ibérico de Japón*, Valladolid, 1995, p. 98.

¹²⁹ Cf. *Leys e provisões que El Rey dom Sebastião nosso senhor fez depois que começou a gouernar. Impressas em Lixboa per Frâncisco Correa ... 1570.*

¹³⁰ Também era prática corrente o comércio de escravos chineses, o que foi proibido por Filipe II, a 11 de Março de 1595. Cf. APO, III, pp. 537-538.

¹³¹ DI, XVII, p. 365.

¹³² Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 193v. A 20 de Fevereiro de 1599, numa carta para o provincial de Portugal, D. Luís Cerqueira referia-se assim ao problema: "O anno passado mandei a Sua Magestade um assento, que aqui se tomou

Nesta matéria, o poder político foi sempre confrontado com a resistência activa dos que tinham interesses nos negócios e que conseguiam corromper, ou pelo menos tolher a acção dos oficiais régios; além disso, este caso concreto mostra-nos, mais uma vez, como era difícil actuar no Japão com o apoio de um rei que estava tão distante. Com efeito, passados três anos e meio, a 26 de Fevereiro de 1602, Filipe III pedia ao vice-rei da Índia que lhe desse a sua opinião sobre o requerimento do bispo do Japão¹³³. O monarca, porém, não esperou por esse parecer, pois no ano seguinte, a 13 de Março, era despachada de Lisboa uma carta régia para Goa em que o monarca ordenava que a lei de D. Sebastião fosse respeitada¹³⁴. No entanto, o Conselho da Índia forçou o rei a alterar a sua posição, como se nota pela carta que Filipe III enviou ao vice-rei de Portugal, a 7 de Dezembro de 1604:

"Vi a consulta do Conselho da India sobre o resgate e catiueiro dos gentios dos reinos de Japão e conformandome em parte com o que nella se contem e vos parece hey por bem e mando que se passe noua prouisão declaratoria das leis feitas neste caso em que se diga que não he minha tenção que ellas se pratiquem e comprehendão os catiuos e possuidos antes da publicação desta noua prouisão, porquanto he uisto compraremse e possuiremse com boa fee. E que outrossi não he minha tenção prohibirse por as ditas leis que os ditos gentios não possam ser catiuos nos casos em que conforme a direito comum por justos e licitos titulos o poder ser. Porem que para que euitem as iniustizas que nisto poderia auer e os que pretenderem que não forão bem catiuos nem com justo e licito titulo possam ter recurso por uia da justiça e alcançar liberdade e possam requerer diante do corregedor do ciuel da Relação de Goa e dos ouuidores das mais fortalezas do estado os quaes conhecerão de suas causas e as determinarão breue e sumariamente conforme a justiça obrigando aos donos dos escrauos a darem caução e fianças bastantes a que os não tratarão mal enquanto as ditas causas durarem, Encomendouos que ordeneis que nesta conformidade se faça por

sobre as injustiças e encargos de consciencia, que concorriam nos captivos dos Japões, e corjas que cada anno d'aqui levavam os portuguezes com uma sede insaciavel, que têm de levar esta gente comprada por pouco mais de nada, fazendo d'isto mercancia, com muito escandalo d'esta christandade." Citada por Kataoka, *op. cit.*, p. 237, nota 198.

¹³³ Cf. carta de Filipe III para o vice-rei da Índia. Valladolid, 26 de Fevereiro de 1602. HAG, LM, 7, fl. 53-53v.

¹³⁴ Cf. carta de Filipe III para o vice-rei da Índia. Lisboa, HAG, LM, 7, fl. 170. A carta foi assinada por Cristovão de Moura, vice-rei de Portugal (1600-1603).

conselho da Índia a dita prouisão por uias e me uenha para a assinar nas primeiras naos." ¹³⁵

Trata-se, em nosso entender, de um documento impregnado de hipocrisia, sobretudo por prever os direitos dos que fossem escravizados injustamente, mas que estes só por mero acaso poderiam fazer valer. O requerimento feito por Cerqueira, em 1598, foi, pois, inviabilizado definitivamente em 1605. Neste ano, o rei enviava a nova ordem para a Índia "per que se modera em parte a do senhor rei Dom Sebastião" ¹³⁶.

No Japão, porém, o bispo permaneceria intransigente nesta matéria. A 15 de Março de 1609, afirmava que mantinha a excomunhão para os que praticassem tais negócios, apesar dos portugueses o pressionarem para que revisse a sua posição ¹³⁷.

* * *

A 23 de Setembro, Cerqueira reuniu uma segunda consulta em que estiveram presentes os mesmos religiosos que haviam assistido à anterior. Desta vez, o tema em questão era a entrada no país dos religiosos franciscanos Jerónimo de Jesus e Luís Gomes ¹³⁸. Os presentes entendiam que os frades contrariavam não só as determinações do breve de Gregório XIII e as ordens régias, mas também a vontade do arcebispo de Manila e do governador das Filipinas "segundo consta por informação certa que de laa ueo". Conformavam-se com a prisão de um dos religiosos, fr. Gomes de São

¹³⁵ BA, 51-VII-15, fl. 10.

¹³⁶ Carta régia para o arcebispo de Goa. Lisboa, 10 de Março de 1605. AN/TT, *São Vicente*, livro 12, fl. 155-155v.

¹³⁷ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o procurador em Madrid. Nagasaki, 15 de Março de 1609. RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 94.

¹³⁸ Luis Gómez Palomino O.F.M. (1567-1634), referido pelos missionários do Japão como Luís Gomes, nasceu em Andalusar a 30 de Agosto de 1567. Formou-se em Direito pela Universidade de Osuna, e depois entrou para a Ordem de São Francisco. Em 1592 foi ordenado sacerdote e ofereceu-se para a vida missionária. Chegou a Manila em 1594. Partiu com Jerónimo de Jesus para o Japão, em 1598, mas foi aprisionado ao desembarcar, e reenviado para Manila. Tentou regressar no ano seguinte, mas a viagem abortou devido a uma tempestade. Fixou-se, finalmente, no Japão em 1602 e trabalhou durante os 30 anos seguintes, essencialmente na região de Miyako. Foi aprisionado em Kansai, em 1632. Morreu na fossa, em Edo, a 6 de Junho de 1634. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 174-175.

Luís, já efectuada, e entendiam que o bispo tinha autoridade para fazer com que aqueles frades deixassem o Japão, ainda que contra sua vontade¹³⁹.

Com esta reunião, o prelado assumia definitivamente uma oposição sistemática às manobras dos religiosos do *Patronato* espanhol; os frades de Manila, porém, jamais abandonariam o bispado até à sua morte.

Fr. Jerónimo de Jesus e o seu companheiro haviam desembarcado em Kuchinotsu, logo a 2 de Julho de 1598. Fr. Gomes de S. Luís e um dógico, um japonês chamado Baltasar, foram aprisionados rapidamente; o frade foi encerrado no tronco de Nagasaki e deportado para Manila nesse mesmo ano, enquanto o dógico foi encarcerado em Amakusa¹⁴⁰. No entanto, o chefe do grupo, Jerónimo de Jesus, conseguiu escapar e passou clandestinamente para a ilha de Honshû; a sua presença chegou ao conhecimento de Tokugawa Ieyasu que o chamou, e que o autorizou a trabalhar no país, desde que cumprisse a promessa de promover a abertura do comércio entre o Kantô, a região onde se situavam os domínios de Ieyasu, e as Filipinas e o México.

A 30 de Maio de 1599, foi inaugurada uma igreja em Edo¹⁴¹, a primeira que se erguia nessa cidade, e pouco depois o frade retornou a Manila acompanhado de um embaixador de Ieyasu. No ano seguinte o governador das Filipinas decidiu apoiar financeiramente frei Jerónimo¹⁴². Passado mais um ano, em 1601, os Franciscanos abriam uma nova residência em Fushimi¹⁴³, ao mesmo tempo que o comércio hispano-nipónico se desenvolvia¹⁴⁴.

¹³⁹ Cf. "Assento feito pelo padre Mateus de Couros, notário do bispado do Japão sobre a vinda de frades das Filipinas". Nagasaki, 23 de Setembro de 1598. BL, *Add. 9860*, fl. 61-62.

¹⁴⁰ Na sua carta de 25 de Outubro de 1598 para Acquaviva, António Francisco Critana manifestava-se contra o modo excessivamente severo como o frade e o seu dógico haviam sido tratados pelas autoridades japonesas com o apoio da maioria dos jesuítas, nomeadamente do reitor de Nagasaki, o padre António Lopes, um dos mais acérrimos opositores da presença dos frades em solo nipónico. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 208-209.

¹⁴¹ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova York, 1991, p. 152.

¹⁴² Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991, p. 80.

¹⁴³ Cf. Neil Fujita, *op. cit.*, p. 152.

¹⁴⁴ Juan Gil mostra-nos que os anos de 1600 a 1605 conheceram uma actividade comercial hispano-nipónica considerável, comprovada pelos registos dos livros da alfândega de Manila. Cf. Juan Gil, *op. cit.*, pp. 81-107.

Em 1602, o monopólio dos Jesuítas rompeu-se definitivamente com a chegada ao Japão de 15 religiosos das três ordens mendicantes oriundos do arquipélago filipino¹⁴⁵. Segundo Juan Gil, o envio destes religiosos deveu-se aos vários pedidos que haviam sido formulados por vários senhores japoneses, sobretudo Tokugawa Ieyasu e Shimazu Tadatsune¹⁴⁶; além disso, era uma forma de Manila tentar assegurar a paz com o Japão¹⁴⁷. Este processo decorreu, contudo, ao arpejo das determinações emanadas da Europa; com efeito, havia ano e meio que Clemente VIII proibira explicitamente que os clérigos do *Patronato* se instalassem no arquipélago do Sol Nascente, mas, apesar das comunicações entre as Filipinas e a Espanha serem habitualmente rápidas, este breve só seria anunciado em Manila no ano de 1604, e mesmo então foi contestado de imediato.

Apesar das muitas cartas que escreveram nesses anos, D. Luís Cerqueira e os superiores da missão jesuítica foram incapazes de travar a entrada dos religiosos de Manila no país. No Japão, como na Europa, a autoridade efectiva dos dignatários da Igreja dependia da cobertura do poder político; ora, eram precisamente alguns dáimios poderosos que chamavam os frades, ao cheiro do trato com as Filipinas, pelo que estes religiosos eram estimulados, simultaneamente, pelos seus compatriotas e pelos grandes senhores japoneses. A autoridade *de jure* de um bispo português era, pois, insuficiente para conter aquela enorme conjugação de interesses.

- A acção pastoral de D. Luís Cerqueira

As reuniões promovidas por Cerqueira, em Novembro de 1598, foram mais viradas para a vida da cristandade nipónica, mas a segunda relacionava-se igualmente com a

¹⁴⁵ Cf. Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas*, Madrid, 1992, pp. 221-231.

¹⁴⁶ Shimazu Tadatsune (1576-1638) era filho de Shimazu Yoshihiro (1535-1619), e em 1602 tornou-se no chefe oficial da casa dos Shimazu. No início deste ano, apresentou-se em Fushimi, onde prestou vassalagem a Tokugawa Ieyasu, tendo então mantido intacto o feudo do seu clã, que valia 605.000 *koku* anuais. Mudou então de nome para Shimazu Iehisa. Mais tarde, em 1609 submeteu o arquipélago de Ryūkyū, que passou a integrar o Império Nipónico. Com os novos rendimentos de que passou a dispor tornou-se num dos dáimios mais poderosos com um rendimento anual de 707.000 *koku*. Cf. HGDJ, p. 570; George Sansom, *Histoire du Japon ...*, pp. 753 e 971.

¹⁴⁷ Cf. Juan Gil, *op. cit.*, pp. 86-88 e 127-128.

disputa luso-espanhola, neste caso a propósito de eventuais milagres que se teriam dado com os corpos dos mártires, crucificados havia 21 meses.

Estiveram reunidos 19 religiosos¹⁴⁸, que tinham de responder aos testemunhos que haviam sido publicitados em Manila, no ano anterior, de que os corpos dos mártires não se tinham corrompido, nem as aves de rapina lhes tinham tocado, e que colunas de fogo tinham sido vistas à noite próximo do local; além disso, havia quem afiançasse que um dos religiosos supliciados, fora visto a celebrar missa depois da crucificação¹⁴⁹. No final, a assembleia desmentiu que tais fenómenos se tratassem de milagres, pois todos tinham explicações naturais¹⁵⁰, apesar de alguns religiosos sustentarem depois que haviam assinado sob coacção, como veremos de seguida.

A 3 de Fevereiro de 1599, os resultados desta reunião foram publicados. D. Luís Cerqueira negou então publicamente a autenticidade dos pretensos milagres; tentava, assim, evitar que os Franciscanos ganhassem prestígio através dos seus mártires, ao mesmo tempo que procurava impedir que outros desembarcassem no Japão; o prelado alinhava, assim, com as teses exclusivistas defendidas pela maioria dos religiosos da Companhia.

Poder-se-ia pensar que a atitude do bispo não tinha um fundo político anti-franciscano, e que se pautava apenas pelo rigor, dado que, de facto, os pretensos milagres não tinham fundamentação muito sólida. No entanto, por a mesma altura, Cerqueira teve uma atitude diferente perante um fenómeno que também não parecia ter condições para ser considerado um milagre, mas que era visto desse modo por inúmeros populares. Em Yatsushiro, nos domínios de Konishi Yukinaga, alguns fiéis teriam presenciado a aparição milagrosa de algumas cruzes, o que, segundo Valignano,

¹⁴⁸ Aos quinze que estiveram presentes nas reuniões de Setembro, juntaram-se, desta vez, os padres Pedro da Cruz, Gregório de Céspedes, António Francisco Critana e João Rodrigues Tçuzzu. Cf. "Assento e resolução que se tomou por vários teólogos, e sentença proferida pelo bispo do Japão sobre um sumário de testemunhas que se fez para averiguar da veracidade de certos milagres acontecidos no Japão". Nagasaki, 23 de Novembro de 1598. BL, *Add.* 9860, fl. 63-65.

¹⁴⁹ Michael Cooper nota que alguns destes sinais são mencionados nos decretos de beatificação e de canonização dos mártires. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 164.

¹⁵⁰ As luzes explicavam-se por ser normal fazerem-se fogueiras ns montes vizinhos naquela época do ano; a ausência das aves de rapina justificava-se pela permanência de muita gente em redor no local da execução, e a conservação dos corpos por causa do frio que se fazia sentir naquela época do ano. Cf. *Ibidem*, p. 165.

teria favorecido inclusive a rápida conversão de muita população na região. A 26 de Outubro de 1599, o visitador explicava ao provincial da Índia:

"O senhor bispo tendo relação do que se passava de muitas peças e fazendo consulta com os padres do que acerca disto se avia de fazer¹⁵¹ se determinou finalmente a não declarar por agora nada, porque como não acontecerão outros milagres mais que as ditas aparições da cruz pareceo a Sua Senhoria e aos outros con que consultou que não avia que tomar por agora nisto outra determinação mais que deixar que o pouo corresse com sua deuoção que tem aquella Santa Cruz e que o tempo uaa mostrando o que mais nisto se deue fazer; ordenando por entretanto que a mesma cruz por ser pequena¹⁵² e o pouo a ir gastando a pouco e pouco pollos pedaços que uão tomando, como por reliquias se emcastasse em outra cruz grande e se colocasse no mesmo lugar com a devida decencia debaixo de hum tecto, posto sobre quatro columnas aberto e patente por todas as quatro partes pera a gente poder continuar com sua deuação"¹⁵³.

Como se vê, o bispo actuou de um modo semelhante nos dois casos do ponto de vista formal, ou seja, não considerou nenhum deles como milagre. No entanto, enquanto na questão relacionada com os mártires o prelado procurava impedir que os fiéis alimentassem a ideia, no que tocava aos acontecimentos de Yatsushiro, não só permitia que a convicção da comunidade se consolidasse, mas também promovia o melhoramento do respectivo santuário.

* * *

Em Novembro de 1598, D.Luís Cerqueira promoveu uma outra consulta, que ele próprio, numa carta para o assistente de Portugal, designou "a modo de sinodo". Nesta missiva, assinada a 20 de Fevereiro de 1599, Cerqueira explicava que aproveitara a reunião em Nagasaki da congregação da vice-província para promover a reunião em que "se asentarão algumas cousas boas e se deu ordem as festas e jejuns, e modo de administrar os sacramentos, que se auião de guardar por ora nesta christandade, tendo

¹⁵¹ Neste caso, desconhecemos qualquer documento oficial que tenha sido firmado por ocasião desta consulta.

¹⁵² tratava-se de uma cruz erguida no local onde teria ocorrido a pretensa aparição.

¹⁵³ BL, *Add.* 9860, fl. 82.

respeito a ser noua e a diuersa disposição que ha em diuersas partes della accomodandonos a cada parte".¹⁵⁴

Desta consulta saíu a formulação do primeiro calendário litúrgico oficial no Japão¹⁵⁵. Tal como é referido na carta que acabámos de citar, houve o cuidado especial de ter em atenção a especificidade de cada comunidade, nomeadamente o modo como as práticas cristãs já estavam enraizadas ou não e também o seu enquadramento político e religioso; neste caso tinha que se ter em atenção se estavam sujeitas a um senhor gentio ou a um cristão, se a comunidade estava integrada numa área cristianizada ou se constituía uma minoria no meio de uma população maioritariamente gentia, ou ainda qual era o clero disponível para as acompanhar.

A cristandade japonesa foi então dividida em três grupos ou categorias:

- Em primeiro lugar a comunidade de Nagasaki, onde havia a maior concentração de clero e em que praticamente toda a população era baptizada, pelo que podia manter uma vivência cristã muito semelhante à de qualquer cidade europeia; foram fixadas então 28 festas que deviam ser observadas pelos cristãos de Nagasaki, além dos domingos: Natal, Circuncisão, Epifania, Anunciação, Páscoa, Santa Cruz, Ascensão, Pentecostes, Corpo de Deus, Santíssima Trindade, Purificação de Nossa Senhora, Visitação, Assunção, Nascimento de Maria, Todos os Santos, S.Miguel Arcanjo, os Santos Apóstolos, S.João Baptista, São Lourenço e Santo Estevão, e ainda os primeiros dois dias da Oitava da Páscoa e do Pentecostes. Os fiéis deviam observar jejum Quinta e Sexta-Feira Santa, assim como nos sábados da Quaresma, nas quatro Temporas, nas

¹⁵⁴ ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 54.

¹⁵⁵ A última reformulação da vida litúrgica havia sido executada por Valignano aquando da sua segunda visita ao arquipélago, e estipulara que os cristãos, além dos domingos, só deviam celebrar o Natal, a Páscoa, a Ascensão, o Pentecostes, o Corpo de Deus, a Assunção e a festa do santo patrono de cada comunidade. Havia sido elaborado então um outro calendáro com mais uma dezena de festas, mas que deveriam ser introduzidas gradualmente e "sin obligacón de guardarlas" (cf. Jesús López Gay, S.J., *La Liturgia en la mision del Japón del siglo XVI*, Roma, 1970, p. 47). Depois, em 1596, D.Pedro Martins limitara-se a acrescentar mais três festas de preceito: a Circuncisão, a Epifania e Todos os Santos (cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 147, nota 13). Note-se ainda que já circulavam calendários litúrgicos no Japão havia muito, e que em 1592 começaram a circular calendários anuais impressos, escritos em japonês e com as datas das festas móveis. Depois da expulsão dos missionários estes calendários continuaram a ser impressos em Macau e introduzidos clandestinamente no Japão, até 1634. Cf. Jesús López Gay, S.J., *La Liturgia ...*, p. 51.

festas dos apóstolos, de São Lourenço, da Assunção e no Natal; à Sexta-Feira e Sábado deviam observar abstinência durante todo o ano ¹⁵⁶.

- Em segundo lugar vinham as comunidades de Arima, Ômura, Amakusa, Hirado e Gotô, que eram consideradas "mais assentadas e ordenadas que outras"¹⁵⁷, mas que estavam dispersas, pelo que os clérigos não podiam prestar um apoio tão sistemático a todos os fiéis, como em Nagasaki . Aqui, as festas de preceito eram reduzidas a 15, além dos domingos: Natal, Circuncisão, Epifania, Páscoa, Ascensão, Pentecostes, Corpo de Deus, Santíssima Trindade, Purificação de Nossa Senhora, Anunciação, Assunção, Nascimento de Nossa Senhora, Todos os Santos, S.João Baptista e S.Pedro e S.Paulo. Relativamente à comunidade de Nagasaki, eram retiradas sobretudo as festas de santos, mantendo oito festas cristológicas e quatro marianas. No que respeitava aos jejuns, a exigência era bem menor do que no caso anterior, pois só era determinado para os dias próprios na Quaresma, nas quatro Temporas e nas vigílias das festas mencionadas.

- As comunidades mais recentes deviam celebrar obrigatoriamente apenas cinco festas: Natal, Páscoa, Pentecostes, Epifania e Ascensão¹⁵⁸. Nestes dias os fiéis deviam observar o jejum ¹⁵⁹.

Deste modo, D.Luís Cerqueira dispensava a maioria dos cristãos da sua diocese de quase todos os preceitos que a Igreja impunha geralmente aos fiéis. A presença do bispo não impedia que o Japão continuasse a ser essencialmente uma terra de missão, pelo que importava não impor preceitos impossíveis de cumprir ou difíceis de suportar

¹⁵⁶ Por a mesma altura, a 29 de Setembro de 1598, numa carta para o Geral da Companhia, o padre Pedro Gomes referia-se também ao carácter especial de Nagasaki, ao afirmar: "acerca de las oblaciones y limosnas que se reciben por las missas, desseamos todos que ala letra se pudiera executar lo que VP ordena, de escojer vn hombre que reciba las limosnas. Mas la tierra aun no esta pera esso; que creo que afuera Nagasaqui no aura otra tierra donde se pueda escojer persona semeiante". ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 154v.

¹⁵⁷ Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵⁸ Como nota López Gay, trata-se somente de festas cristológicas ligadas à Redenção, e duas delas, a Epifania e a Ascensão, além de serem das mais antigas do calendário da Igreja, estavam intimamente relacionadas com a evangelização, a Epifania, em que Jesus foi anunciado aos gentios, e a Ascensão, em que Cristo ordenara o anúncio do Evangelho a todos os povos. Cf. *Ibidem*, p. 47; Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵⁹ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, pp. 143-149.

pelos cristãos e que os desajustassem demasiadamente do quotidiano da população do país¹⁶⁰.

Havia, assim, nesta matéria um esforço de acomodação à conjuntura e não propriamente à cultura local, que López Gay designou como uma "adaptação negativa"¹⁶¹. Com efeito, embora estivessem dispostos a aguardar, a expectativa dos clérigos era a de que, gradualmente, as diferentes comunidades aproximar-se-iam de um ritmo litúrgico semelhante ao de Nagasaki o que equivaleria, em certa medida, a uma europeização dos costumes dos cristãos japoneses¹⁶².

Ainda assim, esta medida aprovada por Cerqueira merece ser destacada, pois trata-se duma novidade ligada, sem dúvida, à sua presença no país. Com efeito, tanto Valignano, em 1592, como D. Pedro Martins, em 1596, haviam tomado decisões sobre esta matéria, mas ambos mantiveram um calendário uniforme para toda a cristandade nipónica. Não sabemos se a criação destes diferentes escalões foi uma iniciativa de D. Luís Cerqueira ou de um grupo de missionários, mas o mérito da decisão pertenceu, indiscutivelmente, ao bispo, que se mostrou consciente do carácter "diferentíssimo" da sua diocese.

Parece-nos ainda pertinente uma outra observação, que se prende com a separação estabelecida entre Nagasaki e as outras cidades cristãs da região, Arima e Ômura. Estas eram as sedes de dois feudos habitados quase só por cristãos e nas duas cidades residiam dáimios que apoiavam a Igreja e que levavam uma vida muito semelhante à de qualquer príncipe cristão. No entanto, estas localidades e os territórios envolventes não eram considerados aptos para um quotidiano demasiado intenso, o que está relacionado, certamente, com o peso de tradições nipónicas e, sobretudo, com o menor número de religiosos que residiam aí. Em Nagasaki, pelo contrário, existia uma

¹⁶⁰ O breve *Romanus Pontifex* de 23 de Setembro de 1595 concedera a Cerqueira o privilégio de dispensar os cristãos da sua diocese dos preceitos que entendesse serem aí inaplicáveis. Cf. Ignatia kataoka, *op. cit.*, pp. 150-151.

¹⁶¹ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 17.

¹⁶² Na Europa, por esta altura, os cristãos tinham mais de 50 festas de preceito, situação que suscitava reclamações. Cf. *Ibidem*, pp. 46 e 49. Parece-nos, contudo que se a Igreja tivesse conseguido generalizar a todos os cristãos nipónicos o calendário litúrgico então aplicado a Nagasaki, poder-se-ia considerar, sem dúvida, que haveria uma acomodação da cristandade japonesa à vivência litúrgica tradicional do Europeus.

pequena comunidade de *casados* e de luso-descendentes, um maior número de clérigos, e a própria cidade crescera, desde a sua fundação, sob uma fortíssima influência dos Portugueses e dos missionários. Nagasaki, era, assim, como que um microcosmos no contexto da civilização nipónica¹⁶³.

Ao mesmo tempo, D.Luís Cerqueira tomou uma outra atitude que deve ser considerada de "adaptação positiva". Determinou então que na festa de Ano Novo, o *shôgatsu*, os cristãos passassem a celebrar uma festa mariana sob a invocação de Nossa Senhora da Protecção, *uon mamorino santa maria*. Os clérigos reconheciam que o Ano Novo constituía uma celebração nacional importantíssima, pelo que, adaptando-se à realidade cultural dos Nipónicos, procuraram um meio de os cristãos poderem participar festivamente sem estarem ligados a ritos gentílicos; neste sentido, os cristãos estavam mesmo dispensados de jejuar nos três primeiros dias das celebrações se estas calhassem na Quaresma¹⁶⁴. Esta decisão enquadrava-se, pois, numa prática antiquíssima, através da qual a Igreja cristianizara muitos dos ritos pagãos na Europa, ao longo do primeiro milénio¹⁶⁵.

Estas determinações mostram-nos como os problemas que se colocavam a Cerqueira eram variados e complexos, e exigiam respostas diferentes, adequadas a cada caso.

* * *

D.Luís Cerqueira também tomou decisões relativamente à administração de vários sacramentos.

Determinou, por exemplo, que o baptismo só fosse administrado por leigos convenientemente credenciados, salvo em casos de extrema necessidade¹⁶⁶. Os Jesuítas haviam autorizado os *kanbô*, auxiliares leigos que apoiavam as comunidades

¹⁶³ Analisaremos esta questão mais detalhadamente no capítulo nº 13.

¹⁶⁴ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, pp. 156-158; Jesús Lopez-Gay S.J., *La Liturgia ...*, pp. 36-38.

¹⁶⁵ Na carta ânua de 25 de Outubro de 1600, Valentim Carvalho afirmava, precisamente, que a instituição desta festa era comparável à que outrora se fizera em Roma, quando os primeiros papas haviam introduzido a celebração de Nossa Senhora das Candeias, no início de Fevereiro, "para desterrar outras cerimonias gentilicas", ou ainda "a festa de Sam Pedro advincula no principio do mez de Agosto, com a qual andando [...] se pos silencio as festas que entam se faziam a Augusto Cesar". BA, 49-IV-59, fl. 22.

¹⁶⁶ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 163.

que não tinham religioso residente¹⁶⁷, a baptizar quando fosse necessário, o que levava os Franciscanos, a acusarem-nos de terem colocado este sacramento nas mãos dos leigos, quando, na verdade, estes só intervinham em casos urgentes. Tratava-se, seguramente de uma matéria complicada, pois quando Pedro Gomes escreveu ao Geral, a 12 de Outubro de 1595, pedindo-lhe para que o Papa sancionasse as práticas da Companhia, Acquaviva respondeu, a 13 de Maio de 1597, afirmando que de momento não lhe parecia conveniente; requeria ainda que os missionários no Japão voltassem a pronunciar-se sobre esta questão, o que adia qualquer resolução por uns quatro a cinco anos. López Gay entende que as medidas tomadas por Cerqueira, em 1598, foram assaz rigorosas¹⁶⁸.

D.Luís legislou igualmente sobre o matrimónio, determinando que mesmo os casamentos celebrados entre pessoas com laços de consaguinidade proibidos pela Igreja deviam ser considerados válidos. Aqui uma vez mais se impunha a tradição local à legislação eclesiástica, pois os religiosos reconheciam que os fiéis "no dejarían de casar y hacer sus partidos, cuando los hallan buenos".¹⁶⁹ Os membros das comunidades mais isoladas estavam mesmo dispensados de celebrarem o matrimónio na presença de um sacerdote, o que mais tarde, em 1612, aquando do início da grande perseguição final, seria generalizado a todos os cristãos, salvo os residentes em Nagasaki¹⁷⁰. O prelado ordenou ainda que se elaborassem assentos de matrimónio¹⁷¹.

O bispo procurou incrementar a administração do sacramento da Extrema Unção, mas como havia poucos sacerdotes, começou por recomendar que se aplicasse somente nos núcleos urbanos¹⁷². Além disso, à semelhança de D.Pedro Martins, Cerqueira administrou frequentemente o Crisma. Kataoka calcula que em Nagasaki, no

¹⁶⁷ Analisamos detalhadamente as funções dos *kanbô* no capítulo nº 16.

¹⁶⁸ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, pp. 76-80.

¹⁶⁹ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 172. É precisamente a continuidade deste tipo de resistências às normas oficiais da Igreja, que distinguia as comunidades de Arima e de Ômura da de Nagasaki, onde o clero podia pressionar mais os fiéis.

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 178-179.

¹⁷¹ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p.

¹⁷² Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 169.

ano de 1601, terão sido confirmados uns 8.000 cristãos¹⁷³. Nas suas deslocações fora de Nagasaki, o bispo administrou este sacramento a milhares de fiéis. Também desempenhou um papel importante no que toca ao sacramento da Ordem, ao defender a ordenação de sacerdotes japoneses.

* * *

Vemos, assim, que passados poucos meses da sua chegada, D.Luís Cerqueira já havia legislado abundantemente, mostrando-se um prelado determinado a desenvolver a sua cristandade. Neste período, revelou um empenhamento na pastoral diferente do do seu antecessor. D.Pedro Martins fizera pequenos arranjos no calendário, mas não tomara medidas de fundo semelhantes às de Cerqueira.

Esta diferença no modo de actuação prendeu-se, seguramente, com as próprias personalidades dos prelados, que não eram iguais. Além disso, as circunstâncias que rodearam o seu desembarque também poderão ter contribuído, ou pelo menos estimulado, as tendências de comportamento de um e de outro. D.Pedro Martins, que era mais apegado aos aspectos exteriores da sua dignidade episcopal, pôde actuar às claras de imediato, visitou rapidamente Arima, e pouco depois partiu para a capital, a fim de avistar-se com Hideyoshi. Os primeiros meses decorreram num ambiente de euforia e de pompa, que eram devidas ao seu estatuto, e que eram acentuadas pela novidade que representava e pela vontade dos religiosos em publicitar a sua chegada. D.Luís Cerqueira, que sempre se mostrou mais discreto, desembarcou clandestinamente, e assim se manteve durante dois anos, pelo que não teve de gastar tempo com visitas rodeadas de aparato e com a preparação de cerimónias grandiosas. Dotado de uma preparação teológica superior, Cerqueira pôde dedicar-se ao lançamento dos fundamentos de uma estrutura diocesana e a uma intensa actividade pastoral.

Depois das decisões de Novembro de 1598, o bispo continuou a desenvolver uma importante actividade nos anos seguintes. A 28 de Fevereiro de 1600, pedia ao reitor de Manila que lhe enviasse livros com que pudesse compor uma suma de Casos de

¹⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 167.

Consciência¹⁷⁴. Não sabemos se este pedido específico foi atendido, mas, em 1603, o prelado fez publicar um texto da sua autoria; tratava-se de um compêndio sobre a contrição traduzido para japonês, *Contrição no ryaku*, e impresso em *romanji*.

Não chegou aos nossos dias nenhum exemplar desta obra, mas o texto foi conservado pela tradição oral dos cripto-cristãos. Segundo Kataoka, este livro revela-nos Cerqueira como um pastor preocupado com os condicionalismos peculiares da sua cristandade. Como sabia que os sacerdotes não podiam acompanhar espiritualmente todos os fiéis, com esta publicação, o prelado criava um meio dos cristãos se poderem reconciliar com Deus, mesmo que não dispusessem de um presbítero para se confessarem. Assim, quem seguisse as instruções do livro, e estivesse verdadeiramente arrependido dos seus pecados, podia considerar-se absolvido; o bispo recomendava, por isso, que quem acompanhasse um moribundo lhe lesse o livro¹⁷⁵.

* * *

Além desta actividade "de gabinete", Cerqueira procurou sempre acompanhar de perto a vida religiosa dos fiéis, e depois da sua presença ser anunciada às autoridades iniciou uma vida pública, que incluiu algumas deslocações fora de Nagasaki.

A primeira missa pontifical foi celebrada em Nagasaki, na Quinta-feira Santa de 1601. Segundo o relato da carta ânua de 30 de Setembro desse ano, a igreja estava cheia, assim como as ruas que desembocavam na sua entrada, e o bispo dera pessoalmente a comunhão quase a mil pessoas; a Eucaristia fora concelebrada pelo visitador, e por Francisco Pasio, o vice-provincial da missão desde o Verão de 1600. O bispo celebrou a missa publicamente noutras ocasiões e, a 15 de Agosto, presidira a nova celebração pontifical na qual se lançara a primeira pedra da nova igreja de Nagasaki¹⁷⁶.

No final de 1601, Cerqueira visitou Arima e aí presidiu a nova missa pontifical, uma semana antes do Natal, quando inaugurou uma nova capela mandada construir por

¹⁷⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 66.

¹⁷⁵ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, pp. 186-189. Esta autora salienta também que foi com base no *contrição no ryaku* que os cripto-cristãos encontraram um meio de se reconciliarem com Deus depois de serem forçados a praticar o *efumi*.

¹⁷⁶ Cf. BL, *Add.* 9859, fl. 159-159v.

Arima Harunobu¹⁷⁷. A celebração eucarística reuniu 25 sacerdotes, entre os quais o visitador, o vice-provincial e os reitores de Arima, Nagasaki e de Ômura; além do dáimio local, também seu primo, Ômura Yoshiaki, estava presente. Gabriel de Matos descreve a cerimónia, relatando que quando o bispo ergueu "na missa o Santissimo Sacramento dispararam grande copia de mosquetes a roda da igreja pola banda de fora; o mesmo fizeram quando acabou a missa"¹⁷⁸. O bispo foi recebido na fortaleza de Arima e celebrou aí o Natal; a sua estadia durou mais de um mês, em que crismou cerca de 10.000 fiéis¹⁷⁹.

No verão de 1602 presidiu à inauguração da nova igreja de Nagasaki, um edifício grandioso¹⁸⁰, que passou a funcionar como a sé catedral do bispado nipónico.

Depois, em Agosto de 1603, por ocasião da festa de São Bartolomeu, o bispo visitou as terras de Ômura. Ômura Yoshiaki construiu uma nova fortaleza, na margem da baía de Ômura, e o novo complexo militar incluía uma igreja, com três retábulos pintados de novo e "o melhor púlpito de Japão". Cerqueira celebrou aí missa pontifical; para abrilhantar a cerimónia vieram de Nagasaki instrumentos musicais, e além do clero local estiveram presentes o vice-provincial e os reitores de Miyako, de Nagasaki e de Arima. Teriam comungado nessa celebração cerca de 1.600 pessoas e, durante a sua estadia, Cerqueira administrou cerca de 14.000 crismas¹⁸¹. Depois, no regresso para Nagasaki, o bispo crismou mais uns 4.500 fiéis que habitavam as aldeias por onde passou¹⁸². No ano seguinte, Cerqueira voltou a deslocar-se a Ômura para a festa de S.Bartolomeu¹⁸³.

¹⁷⁷ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 201.

¹⁷⁸ Carta ânua de 1 de Março de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 88v. Na cópia existente na Biblioteca da Ajuda esta carta tem a data de 1 de Janeiro de 1603; embora a usemos para transcrições, seguimos a data indicada no original. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 54, fl. 218-263.

¹⁷⁹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Arima, 15 de Fevereiro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 101; carta ânua de 1 de Março de 1603, BA, 49-IV-59, fl. 88v.

¹⁸⁰ Sobre esta igreja vide o capítulo nº 13.

¹⁸¹ Cf. carta ânua de 6 de Outubro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 138v-139v.

¹⁸² Cf. carta ânua de 6 de Outubro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 129.

¹⁸³ Cf. carta ânua de 23 de Novembro de 1604. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 30 (encontre-se outra via da mesma carta ânua em ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 61-155).

Assim, o bispo passou a maior parte do tempo em Nagasaki, mas conhecia os principais núcleos cristãos da sua diocese. A 12 de Janeiro de 1603, ainda antes da sua visita a Ômura, Cerqueira referia, precisamente, o seu conhecimento de muitas das regiões, dos fiéis e do clero que aí trabalhava:

"Como por yo tener visitado, y visto buena parte de las mesmas casas, y residencias, y auer estado algun tiempo en las islas de Amacusa en diuersas partes, y en las tierras de Arima, y en estas de Nagasaqui, y tener chrismado en muchas dellas mucha gente, y con grande satisfaction y consolacion de mi alma [...] y también por conoçer presençialmente a los padres y hermanos, que estan en Japon, y auer visto tambien quasi a todos los dojucus que tienen en sus casas y tener frequente comunicacion por cartas de los padres que estan por las dichas residencias"¹⁸⁴.

- A formação do clero indígena

D.Luís Cerqueira foi um dos maiores defensores da rápida formação de um contingente importante de sacerdotes japoneses. Ordenou vários jesuítas e procurou desenvolver o clero diocesano. Cerqueira poderia ter resolvido o seu problema fazendo vir do exterior clérigos diocesanos europeus, mas nunca ponderou essa possibilidade, pois entendia que a sobrevivência da Igreja nipónica passava pela existência de uma cleresia nativa numerosa. Confrontado com inúmeras resistências a essa política, sobretudo durante o governo da missão por Francisco Pasio, e com escassos meios financeiros para sustentar os novos sacerdotes¹⁸⁵, Cerqueira não pôde satisfazer plenamente os seus desejos nesta matéria.

No entanto, assim que chegou ao Japão começou a criar condições para a formação do clero nativo, e na consulta de Novembro de 1598 foi logo decidida a criação de um seminário diocesano, que foi instituído em 1601, e instalado no próprio paço

¹⁸⁴ Certidão do estado da cristandade japonesa. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 154.

¹⁸⁵ Cf., por exemplo, Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 128.

episcopal¹⁸⁶. Também nesta matéria, D.Luís Cerqueira mostrava-se determinado a implementar as decisões conciliares na sua diocese¹⁸⁷.

O primeiro grupo de estudantes era formado por seis japoneses e dois luso-japoneses, alunos do seminário dos Jesuítas que foram cedidos ao prelado. Destes o primeiro a ser ordenado sacerdote, em 1604, foi o luso-japonês Miguel António¹⁸⁸. Cabia, assim, aos Jesuítas o trabalho da formação inicial, pois estes alunos, quando passaram para a alçada do bispo sabiam latim e já haviam estudado Humanidades. Assim, ao entrarem para este seminário deviam aperfeiçoar os estudos anteriores e ganhar uma boa formação teológica e bíblica, pelo que começaram a estudar Casos de Consciência, tendo por mestres os padres Mateus de Couros e Pedro da Cruz¹⁸⁹.

Entretanto, em 1601, haviam recebido a ordenação os primeiros sacerdotes japoneses, os jesuítas Sebastião Kimura e Luís Niabara. A Companhia preparara três religiosos, pois a estes dois devia ter-se juntado Julião Kazariya, que com eles estudara em Macau (1595-1600), aí fora ordenado sub-diácono, e já no Japão acedera com eles ao diaconado, em 1600. A tuberculose, porém, atacara-o mortalmente, e quando os seus companheiros subiram ao altar, em Setembro de 1601, Kazariya já estava em estado quase terminal, extremamente debilitado e sem condições para receber o sacramento da Ordem, vindo a falecer passados três meses.

Na missa em que decorreu a ordenação dos dois japoneses foram também dadas as primeiras ordens menores aos alunos do novo seminário diocesano, pelo que esta foi uma cerimónia carregada de simbolismo, na medida em que marcava o arranque definitivo de um processo criticado por muitos religiosos e que inaugurava uma nova etapa na caminhada da cristandade nipónica. O sermão desta Eucaristia foi

¹⁸⁶ Cf. Jesús López Gay, S.J., "La consulta «ad modum synodi» di Nagasaki, 1598", in *Ecclesiae Memoria, miscelanea in onore del R.P. Josef Meteler*, Roma/Friburgo/Viena, 1991, p. 264; Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 101.

¹⁸⁷ Os primeiros seminários foram criados na segunda metade do século XV, já como fruto do ambiente reformista que antecedeu as grandes reformas do século XVI e o Concílio de Trento. Foram criados sobretudo em Espanha e Itália, mas ainda não tinham programas sistemáticos e não se ensinava a Teologia. A criação de seminários diocesanos fora institucionalizada pelo decreto *Cum adolescentium aetas* de 15 de Julho de 1563. Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 92; Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1985, pp. 81-85.

¹⁸⁸ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 126.

¹⁸⁹ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, pp. 106-107.

precisamente sobre "os graus por onde se sobe ao sacerdócio e o ministerio de cada hum especialmente quão grande era a dignidade sacerdotal"¹⁹⁰.

Durante este período, em que Cerqueira lançou as bases da sua diocese, não se ordenaram muitos sacerdotes japoneses, mas, a partir de 1600, todos os anos clérigos japoneses receberam ordens maiores, pois em 1602 e 1603 António Miguel foi investido, respectivamente, na de sub-diácono e de diácono, e, em 1604, quando António Miguel foi elevado ao sacerdócio, foram ordenados sub-diáconos outros três estudantes do seminário, Paulo Santos, Francisco Murayama e João Lourenço da Cruz, que receberiam depois o diaconado e o sacerdócio em 1605 e 1606, respectivamente.

Ao mesmo tempo, mais de uma dezena de irmãos japoneses estudavam no colégio da Companhia em Macau; o processo era lento, mas mostrava-se irreversível. No entanto, o falecimento de Valignano, no início de 1606 iria retardá-lo ainda mais.

- A missão e o bakufu

Enquanto D. Luís Cerqueira desenvolvia o seu trabalho pastoral, Tokugawa Ieyasu consolidava o seu poder e dava os primeiros passos para transformar a sua vitória pessoal no nascimento de uma nova dinastia xogunal, capaz de dominar o Império Nipónico por um longo período.

Homem pragmático, Ieyasu procurou consolidar a vantagem alcançada em Sekigahara sem novos banhos de sangue e, como refere Conrad Totman, sem que as vitórias militares gerassem novos heróis que teriam de ser recompensados com feudos de grande dimensão¹⁹¹. Depois de reduzir drasticamente os domínios dos Mōri, obteve a submissão de Uesugi Kagekatsu, no Verão de 1601, e a dos Shimazu, na Primavera de 1602¹⁹². O mapa político nipónico sofreu alterações consideráveis no ano subsequente à

¹⁹⁰ Cf. carta ânua de 30 de Setembro de 1601. BL, *Add.*, 9859, fl. 160.

¹⁹¹ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun*, Heian, 1983, p. 84.

¹⁹² Totman realça que Ieyasu, nesta fase da sua carreira, preferiu sempre negociar e subornar a ter que enfrentar inimigos nos campos de batalha, pois o seu objectivo era governar todo o império em paz. Cf. *ibidem*, p. 75. Esta gradual submissão dos últimos resistentes também é retratada pela carta ânua da missão jesuítica de 30 de Setembro de 1601. Aí é referido que "Daifusama" se estava a apoderar do império, mas "sempre professa e da mostras em sua maneira de falar de fazer tudo como governador

batalha de Sekigahara¹⁹³; com estas modificações Ieyasu também conseguiu apropriar-se das minas de prata de Iwami e de Sado, até então nas mãos dos Mōri e dos Uesugi, respectivamente, o que aumentou extraordinariamente os recursos dos Tokugawa¹⁹⁴. Em 1603, lançou definitivamente as bases do poder familiar ao fazer-se nomear xogum.

Logo a seguir à batalha de Sekigahara, o padre Organtino enviou um irmão japonês a visitar Ieyasu; o encontro foi cordial, apesar do seu ressentimento para com os daimios cristãos que o tinham enfrentado, sobretudo Konishi Yukinaga. Pouco depois, outro jesuíta, o padre João Rodrigues Tçuzu, também o visitou e foi recebido igualmente num ambiente de cordialidade; Ieyasu confirmou então a autorização para os Jesuítas terem casas em Miyako e em Nagasaki¹⁹⁵. No entanto, pouco depois manifestou, pela primeira vez, a sua hostilidade para com a religião dos *nanban*, ao anunciar que iria proibir o Cristianismo e que só toleraria a presença de missionários em Miyako e Nagasaki¹⁹⁶. Sabemos que a ideia de estado concebida por Ieyasu, tal como a de Hideyoshi, assentava no *shinkoku*, mas agora com uma componente religiosa mais concreta¹⁹⁷; assim, este anúncio terá sido provavelmente uma forma de avaliar qual seria a resistência que poderia provocar. Ieyasu teve, então, ocasião de verificar que os cristãos tinham um peso considerável, pelo que aceitou a existência das cristandades de Ômura e de Arima¹⁹⁸, ao mesmo tempo que não colocava obstáculos à actividade dos religiosos. O problema do Cristianismo não seria ignorado nos anos seguintes, mas

principal e tutor do filho de Taicosama, ao qual ainda sustenta em seu estado, posto que ele em todo o meneo e governo de Jappão se ha como senhor absoluto. Cangecasu senhor das partes orientais nos ultimos reinos de Jappão já veio a Meaco prestar obediencia", enquanto o daimio de Satsuma ainda tratava das pazes. Cf. BL, *Add.*, 9859, fl. 150v.

¹⁹³ Segundo George Sansom, Ieyasu confiscou 90 dos 204 feudos existentes e reduziu drasticamente outros quatro. Cf. *Histoire du Japon ...*, pp. 970-971.

¹⁹⁴ Cf. Conrad Totman, *op. cit.*, pp. 105-107.

¹⁹⁵ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 199.

¹⁹⁶ Cf. carta anual de 30 de Setembro de 1601. BL, *Add.* 9859, fl. 153.

¹⁹⁷ Cf. Neil Fujita, *op. cit.*, p. 149. J.F. Moran corrobora esta ideia ao referir a inadequação do Cristianismo ao modelo político-social idealizado por Tokugawa Ieyasu: "Each of them [Ieyasu e Valignano] intended, in its own way, to control the men who controlled Japan. Ieyasu's way [...] was to claim absolute authority and require total submission, recognizing no allegiance and no right to appeal to any kind of higher authority or principle, whereas the christian's ultimate allegiance to God entails the rejection of any man's claims to absolute authority. Given the ambitions of Toyotomi Hideyoshi and Tokugawa Ieyasu [...] the suppression of christianity was only to be expected." *The Japanese and the jesuits ...*, p. 114. Sobre esta matéria seguimos também George Elison, *Deus destroyed. The image of christianity in early modern Japan*, Cambridge (Mass.) -Londres, p. 117.

¹⁹⁸ Cf. carta anual de 30 de Setembro de 1601. BL, *Add.* 9859, fl. 154v.

antes tratado com a mesma paciência com que Ieyasu soubera esperar pelo momento exacto para se guindar ao governo de todo o Japão.

Com efeito, em 1600-1601, a sua hegemonia ainda estava a consolidar-se, pelo que não era o momento oportuno para enfrentar a cristandade com um mínimo de riscos. Embora se tivessem dividido na crise política, nada garantia que os senhores cristãos não reagissem em bloco se Ieyasu proibisse o Cristianismo. Além disso, os inimigos dos Tokugawa poderiam aproveitar um aumento da tensão política para desencadear outros focos de instabilidade¹⁹⁹. Um outro factor terá pesado então: Ieyasu não queria perder o comércio com os Portugueses e desejava conhecer as potencialidades dos mercados filipino e mexicano, pelo que não era tempo de afrontar os *nanban*. Assim, do ponto de vista do *bakufu*, a Igreja beneficiaria, de facto, de uma década de paz²⁰⁰, ainda que o estado realizasse várias pequenas manobras que enfraqueceriam gradualmente o peso político dos cristãos. Mais tarde, em 1604, o xogunato recebeu relatórios que indicavam movimentações subversivas de cristãos em Kyûshû²⁰¹, o que é revelador das suspeitas de infidelidade que a cristandade gerava, mesmo que não representasse, só por si, uma verdadeira ameaça militar ao poderio dos Tokugawa.

Em 1601, a missão ainda enfrentou uma pequena crise, quando Terasawa Hirotaka conseguiu que Ieyasu o fizesse dáimio de Ômura, ao mesmo tempo que transferia os Ômura para as ilhas de Amakusa. Avisados a tempo por João Rodrigues Tçuzu, os dáimios cristãos conseguiram neutralizar a influência de Hirotaka, que teve de se

¹⁹⁹ Arnulf Hartmann defende uma ideia semelhante ao afirmar que Ieyasu receava que os cristãos apoiassem Hideyori. Cf. "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, p. 812.

²⁰⁰ Juan Ruiz de Medina considera que é discutível denominar este período como a "idade de ouro da Igreja japonesa", como fez, por exemplo, Josef Franz Schütte. Ruiz-de-Medina baseia o seu comentário precisamente na hostilidade latente que persistiu durante este curto período, antes de Ieyasu assumir definitivamente a ruptura com os missionários (cf. Juan Ruiz de Medina S.J., "La misionación clandestina en el Japón", in RC, Macau, 2ª série, nº 17, 1993, pp. 171-182). Trata-se de uma questão essencialmente interpretativa, pois os argumentos deste autor são perfeitamente válidos, mas também é verdade que foi nestes anos que a cristandade esteve melhor organizada, que teve melhores condições para lançar raízes profundas no Japão e que conseguiu espalhar-se praticamente à escala nacional. Independentemente dos adjectivos que possam ser utilizados, foi, sem dúvida, uma época em que durante algum tempo puderam ser mantidas expectativas razoavelmente optimistas.

²⁰¹ Cf. Conrad Totman, *op. cit.*, pp. 135-136.

contentar com o feudo de Amakusa. Em Ômura tinham-se vivido momentos de tensão e haviam mesmo sido desmanteladas quatro igrejas, antes de chegar a notícia do último volte-face deste episódio²⁰².

Apesar destes pequenos incidentes, a correspondência dos Jesuítas do ano de 1601 transmite-nos a ideia de algum optimismo. A 26 de Fevereiro, D.Luís Cerqueira mostrava-se satisfeito com a nova conjuntura e pedia que enviassem mais religiosos²⁰³; a 2 de Março, Valignano informava que Ieyasu recebera muito bem o padre Organtino²⁰⁴. Em Setembro, na carta ânua, já era referido que Ieyasu estava agora com "boa opinião" sobre os cristãos²⁰⁵ e, no mês seguinte, o visitador afirmava que tudo se estava a aquietar e a remediar melhor do que se esperava²⁰⁶. A 12 de Novembro, o padre Carlo Spinola, em Macau, pedia que lhe enviassem mais livros, pois a perseguição estava acabada²⁰⁷. Neste ano, Tokugawa Ieyasu nomeou o padre João Rodrigues Tçuzu seu representante em Nagasaki, uma nomeação que, como refere Michael Cooper, era irrecusável, mas que teria custos graves para a missão, pois colocava um missionário num posto que suscitava necessariamente invejas e rivalidades²⁰⁸.

A partir de então notamos que a maioria das missivas dos religiosos da Companhia transmitem-nos uma noção muito correcta situação difícil em que se encontravam²⁰⁹. Os missionários sentiam-se aliviados e optimistas ao relacionarem o seu quotidiano com o

²⁰² Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 201.

²⁰³ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 76.

²⁰⁴ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 68v. O padre Organtino foi recebido duas vezes por Ieyasu neste ano e obteve então um terreno para a construção de uma igreja em Fushimi. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 205.

²⁰⁵ Cf. BL, *Add.* 9859, fl. 184.

²⁰⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o assistente de Portugal. Nagasaki, 16 de Outubro de 1601. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 75v. Cerqueira transmitia uma imagem semelhante na carta que endereçou ao provincial de Portugal, em Outubro de 1601. Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, pp. 81-82.

²⁰⁷ Cf. carta do padre Carlo Spinola para o padre Bernardo Rosignolo. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 144.

²⁰⁸ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 204.

²⁰⁹ A 15 de Fevereiro de 1602, Valignano informava Acquaviva que o império estava em paz, o que era bom para o país e para a cristandade, embora fosse perigoso, pois como o senhor da *Tenka* era um gentio, qualquer palavra sua contra os cristãos traria graves consequências para a missão (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 100). A 7 de Março, Diogo de Mesquita mostrava-se mais optimista, pois defendia que Tokugawa Ieyasu era-lhes favorável (cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 1). A 1 de Janeiro do ano seguinte, Francisco Monclaro entendia que Ieyasu só os tolerava por causa do comércio, mas reconhecia que estavam melhor do que na época de Hideyoshi (cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 114).

do tempo de Hideyoshi, mas eram forçados a ser realistas e pessimistas quando observavam as pequenas atitudes que Tokugawa Ieyasu tomava relativamente aos cristãos; este, aquando da chegada do grande contingente de Mendicantes, exigira que os frades não evangelizassem²¹⁰. A 3 de Outubro de 1603, Francisco Pasio afirmava que o xogum não perseguia os cristãos, mas era-lhes "avesso"; na mesma carta mostrava que as perspectivas de expansão da missão eram francamente optimistas e que só não era mais rápida por falta de meios humanos²¹¹, o que se relacionava sobretudo com as dificuldades que afectavam a ligação entre Macau e Nagasaki, e que geraram uma crise financeira na vice-província jesuítica²¹².

Nos anos seguintes persistiu esta situação ambígua, embora a estabilidade política e a cordialidade de Ieyasu permitissem que as expectativas se tornassem mais optimistas; em 1603, ocorreram algumas perseguições ocasionais, mas Terasawa Hirotaka foi afastado do governo de Nagasaki, que transitou para as mãos de governadores cristãos; no mesmo ano, Ieyasu proibiu a conversão de nobres ao Cristianismo, mas tolerava as conversões de gente baixa, assim como permitia a continuidade na Fé de todos os convertidos²¹³. Ieyasu mantinha, além disso, uma relação cordial com os Jesuítas que o visitavam regularmente; durante o ano de 1604 concedeu pelo menos duas audiências a João Rodrigues Tçuzu e uma a Organtino²¹⁴.

No final deste ano, João Rodrigues Girão dá-nos um retrato interessantíssimo da situação política do Japão e do modo como os missionários procuravam adaptar-se-lhe: o império estava em paz e quieto e não havia sequer ninguém que parecesse ser um potencial adversário do xogum; também não havia queixas pelo modo como governava o país, e a "paz universal" proporcionava o desenvolvimento económico. Pela sua política de casamentos, Ieyasu unia os principais senhores do Japão em torno de si e

²¹⁰ Cf. carta de Francisco Monclaro para o Padre Geral. Ôsaka, 1 de Janeiro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 114v.

²¹¹ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 129-130.

²¹² Analisamos este assunto no capítulo nº 16.

²¹³ Cf. carta de Francisco Pasio para o vice-rei da Índia. Nagasaki, 24 de Fevereiro de 1604. BL, *Add.* 9859, fl. 87.

²¹⁴ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 6 de Novembro de 1604. BL, *Add.*, 9860, fl. 89.

assegurava o poder futuro dos Tokugawa. A cristandade japonesa partilhava deste quadro quase idílico e também gozava de paz; no entanto, os religiosos da Companhia mantinham "moderação e resguardo" para não irritar o xogum, que não era nada afeiçoado à religião cristã²¹⁵. O quadro torna-se ainda mais complexo, quando vemos que Ieyasu concedera uma audiência ao padre Organtino que durara mais de duas horas, e que o modo respeitoso como tratava os cristãos provocava o respeito de todos para com o Cristianismo²¹⁶.

* * *

As grandes mudanças políticas que se verificaram no Japão em 1600, afectaram consideravelmente a cristandade a vários níveis. Vimos já que o mapa dos dáimios cristãos sofreu mudanças consideráveis, e observámos também que em Higo, nos antigos domínios de Konishi Yukinaga, os que haviam sido forçados a converter-se à Fé cristã, a tinham renegado rapidamente. Importa notar, contudo, que algumas comunidades se desfizeram sem que se possa afirmar se houve muitas ou poucas apostasias. Sucedeu nesta altura, tal como aconteceria depois, frequentemente, que os cristãos foram forçados a dispersarem-se e os que tinham peso político-social o perderam ao persistirem na Fé. Veja-se, por exemplo, o caso dos vassallos de Konishi Yukinaga²¹⁷ e de Oda Hidenobu²¹⁸: os cristãos que não apostataram, ficaram sem as suas terras e rendas.

Quer isto dizer que quando se afirma que a nobreza de uma determinada região apostatou só porque os vassallos desse senhor deixaram de ser cristãos pode-se estar a cometer um erro grave; o que sucedeu muitas vezes foi que, além dum número variável de apostasias, muitos dos vassallos desse dáimio mudaram e os que eram cristãos

²¹⁵ Cf. carta ânua de 23 de Novembro de 1604. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 1v-3v. Este quadro desenhado pelo cronista jesuíta é confirmado pela historiografia contemporânea, como se vê, por exemplo, pelo estudo de Conrad Totman, que temos citado.

²¹⁶ Cf. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 5v.

²¹⁷ D. Luís Cerqueira refere, por exemplo, o caso dos nobres cristãos de Higo numa carta para o reitor de Manila, de 5 de Março de 1602. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 111. Katô Kiyomasa, o novo senhor do território começara por manter estes nobres com suas rendas, mas ao notar que estes não abandonavam o Cristianismo retirou-lhes as terras e as rendas, obrigando-os a dispersarem-se. Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Arima, 15 de Fevereiro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 100v.

²¹⁸ Cf. Suplemento da carta ânua de 1600. Nagasaki, 29 de Fevereiro de 1601. BA, 49-IV-59, fl. 57v.

perderam o seu estatuto social, tal como sucedera com os Koteda de Hirado, em 1599²¹⁹.

Na carta ânua de 1 de Março de 1603, Gabriel de Matos reconhecia que alguns dos antigos vassallos de Agostinho haviam assinado os papéis da apostasia para poupar a família, mas que muitos outros haviam recusado a ceder²²⁰. Valignano explicava este problema numa carta de 15 de Outubro de 1602 para o reitor de Manila, em que respondia ás acusações dos frades de que os cristãos japoneses eram pouco firmes na Fé:

"Los christianos que tornan atras no lo hazen por falta de maestros, que los ayuden, y amonesten, mas hazenlo porque los obligan a esto sus señores gentiles, y no todos tienen esfuerço para perder sus rentas y tierras y quedar pobres y perdidos con sus mugeres y hijos, y ponerse todos a riesgo de muerte contradizendo a sus señores, especialmente porque aunque ellos entienden que hazen mal (que esto bien se les declara) todavia confiando en que no pierden la fee en lo interior, como cumummente no la pierden, y que despues se arrepentiran"²²¹

Independentemente dos nobres cristãos perseverarem ou não na Fé, a cristandade era atacada duramente, pois a nobreza cristã era eliminada de um ponto de vista sócio-político. Nesta altura, muitos dos refugiados eram acolhidos nos domínios de outros daimios cristãos, o que reforçava a cristandade nesses territórios, mas não impedia o desaparecimento ou pelo menos a menor visibilidade das cristandades que haviam existido nos seus locais de origem. Outros destes exilados perdiam realmente o seu estatuto social ou entravam ao serviço de um senhor gentio que não lhes exigisse a apostasia. Na certidão que emitiu a 12 de Janeiro de 1603, D.Luís Cerqueira referia precisamente que havia então muitos cristãos espalhados, que não formavam um

²¹⁹ Depois de terem sido acolhidos por Konishi Yukinaga, os exilados de Hirado encontraram agora refúgio nos domínios de Hosokawa Tadaoki. Cf. suplemento da carta ânua de 21 de Fevereiro de 1601, BA, 49-IV-59, fl. 68v-69.

²²⁰ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 94.

²²¹ ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 104-104v.

corpo²²², ao mesmo tempo que calculava que os que estavam em contacto regular com a Igreja eram cerca de 200.000²²³.

Os dáimios anti-cristãos não eram tão persistentes no que respeitava aos lavradores, pois estes eram a fonte primordial da sua riqueza. Assim, Terasawa Hirotaka, por exemplo, quando entrou no governo das ilhas de Amakusa, embora pressionasse os seus súbditos cristãos, não os perseguiu, e permitiu mesmo que ficassem três padres no seu território²²⁴.

Estas dificuldades, resultantes do desfecho da batalha de Sekigahara, eram, contudo, compensadas com os apoios consideráveis que os missionários continuavam a receber. Neste período, surgiram mesmo mais dois dáimios cristãos: Maeda Munetoshi Paulo sucedeu a seu pai, Maeda Munehisa Gen'i, que era gentio, como senhor de Yakami, na província de Tanba, enquanto Kyôgoku Takatsugu²²⁵, senhor de Obama, em Wakasa, recebeu o baptismo no mesmo ano. Antes, Kuroda Yoshitaka Simão manifestara o desejo de ser o novo Agostinho²²⁶, e Hosokawa Tadaoki, embora não se convertesse, mostrava-se muito favorável à Igreja²²⁷. Um outro dáimio gentio, Fukushima Masanori²²⁸, o novo senhor de Aki e de parte de Bingo, que se instalava

²²² Na carta ânua de 1604, João Rodrigues Girão sustenta que a cristandade já estava espalhada praticamente por todo o país. Cf. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 4.

²²³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 155.

²²⁴ "[...] não tentou deitar fora dellas os christãos porque como todos sam lauradores e passaram de 10 mil almas oueralhe de ficar a mor parte das ilhas despouoada, mas tiroulhe as igrejas os homes que as vegiam e tem cuidado dellas quando não esta padre de assento [...]. Mandou tambem arrancar as cruzes e fez saber a todos como elle desejava que deixassem a fe". Carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 6 de Novembro de 1604. BL, *Add.*, 9860, fl. 89.

²²⁵ Kyôgoku Takatsugu (1560-1609) era irmão de Kyôgoku Takamoto, que recebera o baptismo anteriormente, mas que abandonara a prática cristã e agora a retomava. Sua mulher também era cristã e terá sido mais firme na Fé que Takatsugu. Cf. carta ânua de 30 de Setembro de 1601. BL, *Add.*, 9859, fl. 175-175v; Michael Cooper, *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 215.

²²⁶ Cf. suplemento da carta ânua. 21 de Fevereiro de 1601. BA, 49-IV-59, fl. 70.

²²⁷ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 15 de Fevereiro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 100.

²²⁸ Fukushima Masanori (1562-1624) fora um vassalo de Hideyoshi, que governara durante 17 anos (1583-1600) o feudo de Kiyosu, em Owari (200.000 *koku*). Após a morte de Hideyoshi, Tokugawa Iyasu atraiu-o para o seu campo casando uma filha adoptiva com Fukushima Masayuki, neto de Masanori. Este participou no ataque a Gifu e na batalha de Sekigahara, o que lhe valeu, depois, a colocação em Aki com um rendimento de 498.000 *koku*. As suas relações com o xogum começaram a deteriorar-se quando resistiu à ordem de reconstruir o castelo de Nagoya. Em 1619 foi acusado de má administração e transferido para Kawanaka-jima, na província de Shinano, com uma renda de 45.000 *koku* anuais. Cf. HGDJ, p. 108; George Sansom, *Histoire du Japon ...*, pp. 970-971; Francine Hérail, *Histoire du Japon ...*, p. 296.

então em Hiroshima, mostrava-se favorável aos padres. Dois dos seus sobrinhos, assim como muitos dos seus vassallos, eram cristãos²²⁹. Finalmente, Maeda Toshinaga²³⁰, senhor de Kaga, Etchû e Noto, protector de Takayama Ukon, dava sinais de maior interesse pelo Cristianismo e permitia que muitos dos seus vassallos se baptizassem²³¹.

A 23 de Novembro de 1604, Girão dava conta dos avanços do Evangelho em todos estes territórios²³². Para lá destes progressos, Girão notava também o aprofundamento da vida cristã da comunidade de Arima; aí, o dáimio e a mulher participavam regularmente na missa e comungavam frequentemente. Além disso, neste ano celebrara-se aí pela primeira vez a festa do Corpo de Deus, por ordem do bispo e do vice-provincial e com parecer do dáimio "por assi o permitir o tempo e a quietação"; a procissão decorreu nas varandas da igreja por causa das condições climatéricas, mas antes, na Semana Santa, o dáimio autorizara que a procissão da Ressurreição se realizasse "por hũa larga e espaçosa rua" e fora acompanhada de "muitos fogos, danças e outras alegres inuenções. Ouue grande disparar de espingardaria dando Arima dono ordens a tudo"²³³.

* * *

Nesta conjuntura ambígua, embora o futuro fosse muito incerto, o presente era promissor e a missão, depois do recuo provocado pelo "grande açoute"²³⁴ que sofreu em 1600, cresceu e consolidou-se nos primeiros anos da centúria seiscentista. Entre Fevereiro de 1601 e Outubro de 1604 os Jesuítas terão obtido cerca de 17.000

²²⁹ Cf. suplemento da carta ânua. 21 de Fevereiro de 1601. BA, 49-IV-59, fl. 69.

²³⁰ Maeda Toshinaga (1562-1614) era filho de Maeda Toshiie, um dos membros do *tairô*. Em 1599, herdou os domínios de seu pai, que constituíam o 4º feudo mais poderoso do Japão, com uma renda anual de 835.000 *koku*. Em 1600 apoiou Ieyasu; no final da campanha acrescentou aos seus domínios a província de Noto, que pertencera a seu irmão Maeda Toshimasa (1578-1633), que alinhara pelo partido derrotado. Toshinaga tornou-se então num dos mais poderosos dáimios do Império Nipónico, com um rendimento de 1.195.000 *koku* anuais, ao mesmo tempo que estreitava os laços com a casa dos Tokugawa ao casar seu irmão mais novo, e filho adoptivo, Maeda Toshitsune (1593-1658) com uma neta de Ieyasu, filha de Tokugawa Hidetada. Cf. HGDJ, p. 349; George Sansom, *Histoire du Japon ...*, pp. 970-971; Conrad Totman, *op. cit.*, pp. 11-21; 59-83.

²³¹ Cf. Johannes Laures S.J., *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan*, Münster Westfalen, 1954, pp. 315-317.

²³² Cf. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 4-6.

²³³ Cf. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 9v-10.

²³⁴ Expressão utilizada pelo padre Francisco Rodrigues na carta ânua de 30 de Setembro de 1601. Cf. BL, *Add.* 9859, fl. 150.

conversões de adultos²³⁵, o que corresponde a uma média próxima das 5.000 por ano. Este não era um número extraordinário, mas era sintomático de uma implantação consolidada e da continuidade de um vivo interesse pela mensagem do Evangelho. Se tivermos em conta que neste período não houve conversões em massa, e que o número de religiosos em acção mal passava da centena, somos forçados a reconhecer a importância dos números assinalados.

Parece-nos também importante realçar que nestes novos apoios que a missão recebia, sobretudo no caso de Maeda Toshinaga e da nobreza secundária em geral, o velho argumento de que a aproximação à Igreja resultaria de expectativas materiais por causa de facilidades na nau do trato, não faz sentido. Toshinaga estava demasiado longe de Nagasaki e os seus vassallos convertiam-se, apesar do daimio não ser cristão, pelo que não o faziam por uma mera atitude seguidista.

Importa notar, finalmente, que as fontes deste período não referem alguns dos daimios cristãos Gamô Hideyuki, Hachisuka Iemasa ou Kyôgoku Takamoto. No entanto, este silêncio não é suficiente para dizer que apostataram ou que se afastaram definitivamente do seio da Igreja. Veja-se, por exemplo, que em 1614, aquando do édito de expulsão, Kyôgoku Takamoto acolheu muitos cristãos no seu feudo; veja-se ainda o caso de Môri Takamasa que, segundo Arnulf Hartmann, apostatou por pressão de Ieyasu, mas que pouco depois se tornou no protector dos Agostinhos²³⁶. No período em análise, temos o caso concreto do renascer de uma vida cristã, pois quando Kuroda Yoshitaka morreu, em 1604, seu filho Kuroda Nagamasa²³⁷, que era baptizado mas vivia

²³⁵ As cartas ânuas registam cerca de 4.000 baptismos de adultos de Fevereiro a Setembro de 1601; uns 4.200 desde então até Dezembro do ano seguinte; mais de 4.000 entre Janeiro e Setembro de 1603; cerca de 4.500 de Setembro de 1603 a Outubro de 1604. Cf. BL, *Add.* 9859, fl. 151v; BA, 49-IV-59, fl. 77v e 120; AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 6.

²³⁶ Cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The augustiniens in the Land of the Rising Sun" ..., p. 807.

²³⁷ Kuroda Nagamasa Damião (1568-1623) era filho de Kuroda Yoshitaka Simeão, e fora baptizado ainda antes do édito anti-cristão de 1587; mantivera, contudo, uma vida desligada do Evangelho. Em 1600, alinhou ao lado de Tokugawa Ieyasu e combateu em Sekigahara, o que lhe valeu um grande aumento do seu património, passando a controlar a província de Chikuzen com um rendimento anual de 523.000 *koku*. Aquando da morte de seu pai, continuou a favorecer os missionários e os cristãos, facto a que não seria estranha a influência de seu tio Kuroda Soyemon Miguel, *tono* de Akizuki. Apostatou definitivamente aquando do édito anti-cristão de 1614. Cf. HGDJ, p. 330; George Sansom, *Histoire du Japon* ..., p. 972; carta ânuia de 15 de Fevereiro de 1607, BA, 49-IV-59, fl. 423.

como gentio, autorizou a continuidade do trabalho dos missionários e reaproximou-se da Igreja.

Assim, apesar das dificuldades, os centros difusores do Evangelho estavam em crescimento, no final deste período: Os Jesuítas, em 1601, perderam quase todas as residências que estavam nos antigos domínios de Konishi Yukinaga²³⁸, e ainda a de Kurume, em Chikugo, e a de Bungo. Em 1602 foi encerrada também a de Yamaguchi, mas foram abertas novas casas em Hakata e em Fushimi²³⁹, e em 1604 foram reabertas as de Hiroshima e de Bungo²⁴⁰; neste ano foi ainda fundada a de Akizuki, na província de Chikuzen. À rede jesuítica acrescentavam-se agora as primeiras posições dos Mendicantes: os Dominicanos em Satsuma, nas imediações de Kagoshima²⁴¹, os Agostinhos em Usuki e os Franciscanos no centro do país e em Edo.

²³⁸ Das sete residências existentes no Verão de 1600, só continuaram abertas as de Shiki e Kozura, em Amakusa.

²³⁹ Registe-se ainda que neste ano de 1602 Tanaka Yoshimasa, daimio de Chikugo, deu à Companhia um terreno para a edificação de uma igreja e de uma residência, em Yanagawa; no entanto, os religiosos só estabeleceriam aí um posto permanente em 1605. Cf. IHSJJ, p. 598.

²⁴⁰ Esta residência não tinha inicialmente local fixo.

²⁴¹ No mapa nº 12 não incluímos o daimio de Satsuma como um protector da Cristandade, pois o acolhimento dos frades de São Domingos procurava apenas atrair os navios de Manila; se os frades obtiveram poucas conversões, independentemente da questão metodológica, parece-nos evidente que esse mau resultado também terá resultado da atitude do daimio para com os seus vassallos.

10. ANOS DE ESPERANÇA (1604-1609)

O período agora em análise marca, em nosso entender, o apogeu da carreira de D.Luís Cerqueira. Durante estes anos, o bispo governou uma Igreja em paz²⁴² e em crescimento, consolidou as instituições eclesiais e a vivência da liturgia, e foi mesmo recebido por Tokugawa Iyeyasu na sua condição de chefe supremo da cristandade nipônica. Além disso, os seus escritos revelam-nos um homem enérgico e determinado. Tanto quanto podemos entender, Cerqueira era ainda um bispo esperançado no futuro da sua comunidade, apesar das dificuldades estruturais com que se debatia. Neste período, a sua principal frustração foi, seguramente, a continuidade da presença dos frades de Manila no país e o apoio cada vez mais evidente que lhes era dispensado pela corte de Madrid²⁴³.

Estes momentos culminantes tiveram lugar quando as relações luso-nipônicas já eram condicionadas pelos novos ventos da conjuntura seiscentista, bem diferente dos da anterior, pelo que enquanto decorreu este verdadeiro "canto do cisne" da Igreja Japonesa sucederam-se vários acontecimentos que anunciavam a grave crise que se abateria definitivamente sobre os cristãos, a partir de 1610.

Estamos, pois, perante uma breve conjuntura marcada pela tranquilidade, certamente a única que nos permite adivinhar o que poderia ter sido a vivência normal do Cristianismo no Japão, se o *bakufu* não tivesse impedido a continuidade da presença institucional da Igreja no país.

²⁴² Esta ideia de que os cristãos gozavam então de um período de paz, apesar de perseguições pontuais, e perfeitamente localizadas, aparece constantemente na documentação jesuítica, como se vê, por exemplo, através das cartas anuais. A 23 de Novembro de 1604, era referido, precisamente, que a cristandade "gozava de paz" (cf. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, 1951, fl. 3), ideia repetida a 20 de Março de 1606, em que se afirmava ainda que Iyeyasu, embora não fosse amigo dos cristãos não os incomodava e não estorvava a dilatação da Fé (cf. BA, 49-IV-59, fl. 283); também a 15 de Fevereiro de 1607 era referido que a Igreja estava globalmente em paz (cf. BA, 49-IV-59, fl. 381), o que era afirmado igualmente nas cartas de 25 de Fevereiro de 1608 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 366) e de 14 de Março de 1609 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 3). Encontramos a mesma ideia na correspondência de D.Luís Cerqueira, como se vê, por exemplo, nas cartas que escreveu ao Geral da Companhia a 10 de Março de 1606 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 117) e a 1 de Março do ano seguinte (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 135).

²⁴³ O documento deste período em que esta frustração melhor transparece é a carta que Cerqueira enviou ao rei a 5 de Março de 1608. Nesta o prelado manifesta abertamente o seu desagrado pela continuidade da presença dos frades de Manila no arquipélago sem que o monarca tomasse uma atitude concludente. Cf. RAH, *Cortes* 9/2666, fl. 263-264. Analisamos esta questão no capítulo nº 15.

- A consolidação do poder dos Tokugawa

Na Primavera de 1605, Tokugawa Ieyasu realizou o sonho que Hideyoshi fora incapaz de concretizar, ao passar o título de xogum para seu filho, Tokugawa Hidetada²⁴⁴, criando assim as condições políticas para que o poder se perpetuasse nas mãos da família.

Hidetada saiu de Edo à frente de um exército de 100.000 homens que, segundo Conrad Totman, demorava 16 dias a passar por um ponto da estrada. Em Miyako recebeu a nomeação oficial e passou a tratar, sobretudo, de problemas administrativos, tais como disputas entre daimios; Ieyasu, por sua vez, manteve a chefia do clã e continuou a dirigir a política do império²⁴⁵. Era nele que os Jesuítas concentravam os seus esforços de sedução e de bom relacionamento com o poder político²⁴⁶, embora também visitassem Hidetada esporadicamente.

²⁴⁴ Tokugawa Hidetada (1579-1632) era o terceiro filho de Ieyasu e sucedeu-lhe no xogunato. Na campanha militar de 1600, acompanhou o pai na movimentação contra os domínios de Uesugi Kagekatsu, mas depois, quando Ieyasu decidiu acometer os inimigos a Sul, separou o seu exército tendo confiado mais de 30.000 homens a Hidetada. Este, porém, atrasou-se durante o percurso e não chegou a tempo de assistir Ieyasu na batalha de Sekigahara. Seguiram-se momentos de tensão, pois inicialmente Ieyasu recusou-se a receber Hidetada. Todavia, acabou por perdoar-lhe a falha e, em 1605, tornou-o no segundo xogum Tokugawa. Segundo Conrad Totman, parte do sucesso da política de Ieyasu deveu-se à conduta de Hidetada que soube manter-se na sombra e foi sempre leal ao pai, evitando o enfraquecimento do clã. Em 1616, Hidetada assumiu as rédeas do poder e iniciou desde logo uma política mais isolacionista. Em 1623, fez passar o título de xogum para seu filho Tokugawa Iemitsu (1603-1651), mas continuou a dirigir o império até à sua morte. Para a biografia de Hidetada seguimos basicamente a obra de Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun*, Heian, 1983.

²⁴⁵ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu ...*, pp. 92-95. As fontes jesuíticas realçam o carácter extraordinário deste acontecimento. João Rodrigues Girão, na carta anual de 20 de Março de 1606 afirma: "Foi isto cousa nova em Japão, e que raramente aconteceu; mas como absoluto senhor que he de todo elle, quis que agora o houvesse; e assim a imitação de hum senhor antigo de Japam por nome Yorimoto [Minamoto Yoritomo (1147-1199)] que nos tempos passados veio do Kanto ao Miaco a tomar a dita dignidade, ordenou que o dito seu filho fizesse o mesmo." BA, 49-IV-59, fl. 281v. A própria evolução dos acontecimentos com a consolidação do poder dos Tokugawa e o passar do tempo sem que a guerra civil se reacendesse é salientado frequentemente. A 3 de Novembro de 1607, por exemplo, Diogo Mesquita afirma que o império vivia numa tranquilidade "que nunca ninguém se lembra de tal cousa". Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 284v.

²⁴⁶ Vários jesuítas avistaram-se com Ieyasu, especialmente João Rodrigues Tçuzu, seu conselheiro especial para o comércio externo, e Organtino e Pedro Morejón que chefiaram sucessivamente a missão de Miyako. Dentre as ofertas dadas a Ieyasu destaque-se a de 1606, "hum relógio grande de horas para por hã das torres da fortaleza o quel mostrava o movimento do sol e da lua e sinalava os dias della". Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 18 de Outubro de 1606. BL, *Add.* 9860, fl. 124. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 215-216.

Processo bem conhecido, o crescimento do poder hegemónico dos Tokugawa, é retratado fielmente pela documentação jesuítica, tanto na sua dimensão política como na estratégica e militar. A estabilidade das novas instituições é referida, por exemplo, por João Rodrigues Girão, na carta ânua de 20 de Março de 1606, quando afirma que o estado secular estava na mesma "que parece se não pode arreçar que em sua vida haverá algũa alteração ou mudança cousa tam acostumada ao annos atras nestes estados"²⁴⁷. Na carta do ano seguinte, era realçada a teia de relações de parentesco que Ieyasu ía tecendo, ao casar membros da sua família com as principais casas senhoriais do Japão²⁴⁸. Entretanto, a 18 de Outubro de 1606, Francisco Pasio informava que Ieyasu fortificava Edo "no fim de Jappão", onde estava a coberto de rebeliões²⁴⁹.

Em 1607, porém, Ieyasu passou por alguns sobressaltos com o falecimento repentino de seus filhos Hideyasu²⁵⁰ e Tadayoshi²⁵¹, na Primavera, e com um incêndio que deflagrou em Dezembro, no seu novo castelo de Sunpu²⁵²; segundo João Rodrigues Girão, Ieyasu só teve tempo de pôr um roupão, pegar na espada e fugir²⁵³.

Esta sucessão de graves incidentes reduziu a solidez do clã dos Tokugawa e levantou a suspeita de que poderiam eclodir rebeliões, segundo o modelo tradicional da *sengoku jidai*. Conforme refere Conrad Totman, no início de 1608, Ieyasu suspeitava que poderia estar a ser preparada uma conjura²⁵⁴, facto que poderá ter influenciado o

²⁴⁷ BA, 49-IV-59, fl. 280v

²⁴⁸ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 380.

²⁴⁹ Carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. BL, *Add.* 9860, fl. 123.

²⁵⁰ Matsudaira Hideyasu (1574-1607) era o segundo filho de Tokugawa Ieyasu; em 1584 foi adoptado por Toyotomi Hideyoshi, que, por sua vez, em 1590, o tornou filho adoptivo do dáimio Yūki Harumoto (1534-1614), senhor de Shimōsa; tomou então o apelido de seu pai adoptivo e tornou-se senhor de Yūki, com um rendimento de 100.000 *koku*. Esteve ao lado de Ieyasu durante toda a campanha militar de 1600 e depois recebeu novos territórios em Echizen, que valiam 741.000 *koku* anuais. Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu ...*, pp. 141-142; HGDJ, p. 355; George Sansom, *Histoire du Japon ...*, p. 971.

²⁵¹ Matsudaira Tadayoshi (1580-1607) era o quarto filho de Ieyasu e foi adoptado por Matsudaira Ietada. Em 1592 recebeu o castelo de Ōshi, na província de Musashi, que rendia 100.000 *koku* anuais. Participou na batalha de Sekigahara, onde defrontou os esquadrões enviados pelo dáimio de Satsuma, e depois foi colocado em Kiyosu, na província de Owari, com uma renda de 520.000 *koku* anuais, ao mesmo tempo que era nomeado governador do castelo de Fushimi. Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu ...*, pp. 141-142; HGDJ, p. 668; George Sansom, *Histoire du Japon ...*, p. 971.

²⁵² Actual Shizuoka, na antiga província de Suruga.

²⁵³ Cf. carta ânua de 14 de Março de 1609. ARSI, *Jap-Sin*, 556, fl. 1v.

²⁵⁴ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu ...*, p. 142. Michael Cooper refere que, aquando do incêndio, "Ieyasu primeiro julgara que rebeldes tinham atacado o palácio, e o velho guerreiro preparou-se para cometer *seppuku* para não cair nas mãos dos seus inimigos" (*Rodrigues, o intérprete ...*, p. 255). Este episódio parece-nos particularmente interessante, por nos mostrar que apesar de dominar o império com

seu olhar cada vez mais crítico para com uma força perturbadora como a religião cristã. Nas remodelações políticas a que procedeu nesse ano, Ieyasu incluiu o afastamento de dois dáimios cristãos, o que julgamos não ter sido uma mera coincidência.

Nos meses seguintes, as informações sobre Ieyasu mudam inclusive de tom, pois a 20 de Outubro de 1609 Francisco Pasio afirmava que ele "da mostras de ir viver pouco"²⁵⁵. O governante só morreu passados sete anos, mas estamos seguramente perante um sinal da mudança conjuntural que estava em curso. Com efeito, os anos tranquilos que os missionários haviam experimentado estavam a terminar. A partir desta data notam-se algumas alterações no modo de conduzir os assuntos de estado; a maior parte dos seus vassallos e conselheiros da época da *sengoku jidai* já haviam falecido e tinham sido substituídos por jovens que rivalizavam entre si²⁵⁶; Ieyasu começaria a interessar-se cada vez mais pelo Confucionismo e procuraria erradicar as últimas ameaças veladas ao poderio da sua família, principalmente Toyotomi Hideyori, mas também os cristãos.

- Um bispo activo

A documentação deste período transmite-nos a imagem de um prelado pleno de vitalidade e profundamente empenhado no apoio à sua cristandade.

A 10 de Março de 1606, Cerqueira afirmava que se encontrava de saúde, apesar de alguns achaques "particularmente de pedra que me dão algum trabalho"²⁵⁷ e, passados vinte meses, acrescentava que esperava viver ainda alguns anos²⁵⁸. Estava, nesta altura, a construir, finalmente, o paço episcopal: umas casas novas, erguidas ao lado das da Companhia, para onde se mudou em Julho de 1607 e onde instalou o

mão de ferro, o veterano da *sengoku jidai*, que certamente nunca terá esquecido o modo como terminara abruptamente a carreira do seu antigo aliado, Oda Nobunaga, continuava receoso e desconfiado.

²⁵⁵ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 15 de Março de 1610 (a carta foi iniciada em 20 de Outubro do ano anterior, mas só foi concluída e despachada nesta data). BL, *Add.*, 9860, fl. 202-204v

²⁵⁶ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu ...*, p. 129.

²⁵⁷ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 114.

²⁵⁸ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Novembro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 154.

seminário diocesano²⁵⁹. Embora passasse a residir em edifício separado, este tinha comunicação pelas traseiras com as casas da Companhia, pelo que o prelado continuava ligado intimamente à sua ordem religiosa. Foi por esta altura que pediu a Roma que a sede da sua diocese fosse formalmente transferida de Funai para Nagasaki²⁶⁰.

Em 1605, Cerqueira publicou o *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae Ministranda*, obra impressa em latim, com um apêndice em japonês, provavelmente dado à estampa mais tarde²⁶¹. Este volume continha o ritual definitivo da missão do Japão²⁶², e Jesús López Gay considera-o "la obra cumbre litúrgica de la primitiva misión del Japón"²⁶³. Segundo este autor, a sua fonte principal foi o *Manual Toledano*²⁶⁴ e a sua publicação foi antecedida pela leitura dos padres António Francisco Critana, Baltasar de Torres, Álvaro Dias e Pedro da Cruz²⁶⁵; quanto à sua importância no contexto da missão e da própria história da Igreja, López Gay afirma:

"Es el primer ritual cristiano no sólo impreso sino aun preparado y escrito en el Extremo Oriente portugués. Sus páginas guardan los primeros intentos de adaptación litúrgica, y nos revelan las primitivas fórmulas sacramentales en lengua japonesa. E uno de los primeros rituales que adoptó las reformas tridentinas. Su composición se llevó a cabo en un tiempo cuando aún no existía el texto oficial romano del Ritual .

[...] Es uno de los primeros rituales litúrgicos de las misiones orientales. Sirve de puente para introducir en el Japón los mejores frutos de la reforma litúrgica del Concilio de Trento. Hay que colocarlo, como ya notamos al hablar de la ordenación litúrgica de la

²⁵⁹ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Outubro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 146. As casas já estavam em construção em Outubro do ano anterior. Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1606. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 120v. Sobre a mudança para o novo paço encontramos também notícias na carta anual de 25 de Fevereiro de 1608. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 388. Ignatia Kataoka refere que a demora na mudança, só efectuada nove anos após a sua chegada ao país, resultou da falta de dinheiro com que o bispo se debatia, aliada à necessidade de arranjar um paço episcopal digno, que não humilhasse a Igreja perante a concepção dos Japoneses acerca do estado em que deviam viver os altos dignatários religiosos. Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone 1598-1614 ...*, pp. 102-103.

²⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 103.

²⁶¹ Ignatia Kataoka chama a atenção para o facto de apenas um dos nove exemplares conhecidos do *Manuale* conter este apêndice. Cf. *Ibidem*, p. 197.

²⁶² Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia en la misión del Japón del siglo XVI ...*, p. 15.

²⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 272.

²⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 275.

²⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 272.

misión, dentro del esfuerzo que se hizo por la adaptación. Muchas de sus páginas tienen presente la situación concreta del país, o abren perspectivas para una mayor adaptación en el futuro. Por esta razón no teme separar-se de muchas normas concretas de los rituales occidentales".²⁶⁶

Vemos, assim, que D.Luís Cerqueira foi, sem dúvida, um prelado particularmente adequado á sua função de bispo em terra de missão, pois esforçou-se por introduzir na sua cristandade as normas mais modernas da Igreja²⁶⁷, mas tendo em conta a realidade concreta do país em que se encontrava²⁶⁸. Quer isto dizer que o bispo procurou adaptar-se a duas realidades novíssimas da Igreja Romana - o modelo pós-tridentino e a formação de comunidades completamente desligadas da civilização europeia²⁶⁹.

Tanto quanto sabemos, as normas promulgadas pelo bispo foram aplicadas em todas as comunidades cristãs do Japão que tinham assistência religiosa regular. Assim, dum ponto de vista da vivência litúrgica, os anos de 1600 a 1614 representam uma continuidade do trabalho desenvolvido pelos missionários no primeiro meio século de vida da cristandade nipónica²⁷⁰.

Ignatia Kataoka chama a atenção, finalmente, para o próprio volume em si mesmo, pois considera que de um ponto de vista tipográfico, o *Manuale* "testemunha a excelente técnica da tipografia cristã de Nagasaki". Esta autora salienta que se trata da única obra

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 273-294.

²⁶⁷ Este esforço leva Ignatia Kataoka a salientar a preocupação do prelado em seguir as normas tridentinas que determinavam um cuidado especial com a uniformidade do culto litúrgico. Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. ...*, p. 190; Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, pp. 10-11.

²⁶⁸ Nesta linha, Lopez-Gay chama ainda a atenção para o facto de que, por terem sido consideradas as limitações próprias da comunidade nipónica, muitos rituais foram simplificados, evitando o "barroquismo litúrgico dos manuais romanos daquele tempo". Cf. *Ibidem*, p. 295.

²⁶⁹ Como vimos no capítulo nº 1, a Igreja Romana ensaiara um esforço missionário em territórios asiáticos nos séculos XIII e XIV, mas nessa altura o processo foi assaz incipiente, pelo que não se colocaram questões metodológicas de fundo, senão a partir da segunda metade do século XVI.

²⁷⁰ Jesús López Gay, ao apresentar a sua obra *La Liturgia en la misión del Japón del siglo XVI ...*, justifica o limite cronológico do seu estudo por entender que no início do século XVII, com a vitória de Tokugawa Ieyasu, se dá um "cambio radical" (cf. *La Liturgia ...*, p.1). Concordamos com este autor, e já o referimos várias vezes neste trabalho, que no início de Seiscentos, precisamente com a chegada ao poder dos Tokugawa, se consumou uma viragem estrutural nas relações luso-nipónicas e na história da Igreja Japonesa. No entanto, essa mudança não afectou de imediato a vivência da liturgia pelos fiéis. Esta, de facto, só foi verdadeiramente afectada com a proibição do Cristianismo e a expulsão dos religiosos, em 1614.

que foi impressa no Japão a duas cores e que as suas partituras "sono le piú antiche partituri musicali della musica europea che esistono nel Giappone"²⁷¹.

A edição do *Manuale* vinha, assim, completar a organização da vida litúrgica da comunidade japonesa levada a cabo por Cerqueira desde que chegara ao Japão; foi, pois, a pedra de toque, do seu trabalho nesta área.

* * *

A publicação do *Manuale* decorreu quando a missão vivia num período de expansão, que parecia consolidar-se nos anos seguintes, pois Tokugawa Ieyasu recebeu, em audiência, D. Luís Cerqueira, em 1606, Francisco Pasio, em 1607, e Francisco Morales²⁷², o superior dos Dominicanos, em 1608²⁷³.

Cerqueira encarou a sua viagem ao centro do império com um misto de entusiasmo e de receio, pois a 19 de Julho de 1606 compilou umas *lembranças* a modo de testamento²⁷⁴.

A visita a Ieyasu fora negociada por Ogasawara Ichian²⁷⁵, o *bugyô* de Nagasaki (1603-1606). Ichian foi um governador favorável aos cristãos, pelo que quando foi

²⁷¹ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. ...*, p. 199.

²⁷² Francisco Morales (1567-1622) nasceu em Madrid, a 14 de Outubro de 1567, e chefiou o grupo de dominicanos que inaugurou a missão dos frades pregadores no Japão. Em 1604, deslocou-se a Nagasaki a fim de curar-se duma doença nos olhos; alojou-se junto dos Franciscanos e avistou-se então pela primeira vez com D. Luís Cerqueira. Permaneceu ininterruptamente no país e, em 1614, foi um dos protagonistas do cisma de Nagasaki, tendo sido o primeiro eleito para o cargo de Valentim Carvalho, mas recebeu ordens do seu superior para renunciar. Foi aprisionado a 15 de Março de 1619. Foi queimado vivo a 10 de Setembro de 1622. Cf. José Delgado Garcia, *El beato Francisco Morales O.P., mártir del Japón (1567-1622). Su personalidad historica y misionera*, Madrid, 1985; BA, 49-IV-60, fl. 79.

²⁷³ Neste caso, a visita do superior dominicano a Ieyasu e a Hidetada resultou das dificuldades que os frades pregadores sentiam em Satsuma, quando o daimio era pressionado pelo *bakufu* para não tolerar o Cristianismo. A visita permitiu aos Dominicanos estabelecerem-se em Nagasaki. Cf. Jacinto Orfanel O.P., *Relaçam das couzas sucedidas em a perseguiçam da Christandade de Japam. Poem se antes a entrada da Ordem de São Domingos em elle com o sucedido desde entonces até à sobredita perseguiçam*. BA, 49-IV-60, fl. 6v (este relato encontra-se publicado em Jacinto Orfanel, *Cartas y relaciones* (ed. de fr. José José Delgado Garcia O.P. e fr. Manuel Gonzalez Pola O.P.), s/l, s/d., pp. 161-199. Tivemos conhecimento tardio desta edição, pelo que as referências a esta *Relaçam* no presente estudo são feitas a partir do manuscrito existente na Biblioteca da Ajuda); Fr. José Delgado Garcia OP, *El beato Francisco Morales O.P., mártir del Japón (1567-1622). Su personalidad historica y misionera*, Madrid, 1985. p. 23.

²⁷⁴ Cf. "Lembranças que o bispo D. Luís Cerqueira deixou por sua morte". RAH, Cortes 9/2666, fl. 261-263. Este documento permite-nos conhecer o nome de alguns dos que o serviam havia já algum tempo, e ter uma noção mais aproximada da *entourage* que rodeava o prelado; sabemos, assim, que entre os seus criados contavam-se João Gomes, que trabalhava para si havia já dez anos, pelo que deve ter entrado ao seu serviço em Macau, e os japoneses Vicente Uracami e Jorge; além destes, tinha por cozinheiro António Rebelo, que era um cativo legítimo, provavelmente de origem coreana.

acusado de cometer irregularidades no desempenho das suas funções, logo caiu em desgraça; foi, por isso, demitido e exilado, no final de 1606²⁷⁶. Este apoio do *bugyô* é um exemplo das boas relações que o bispo mantinha com as principais autoridades de Nagasaki; pouco depois, a 28 de Março de 1607²⁷⁷, o padre Organtino afirmava que Cerqueira era especialmente amigo do principal governador da cidade, Murayama Toan²⁷⁸. Esta informação é particularmente interessante, pois nesta altura Toan já estava em rota de colisão com a Companhia, sobretudo por causa de divergências com o vice-provincial, o que nos mostra que o prelado mantinha canais próprios nas relações com os oficiais japoneses, afirmando nesta matéria alguma independência relativamente à missão jesuítica.

Para visitar Ieyasu, o bispo partiu de Nagasaki na segunda quinzena de Julho; navegou até Ôsaka durante 13 a 14 dias e daí seguiu por via fluvial em direcção a Miyako. Alojou-se sempre nas residências da Companhia, salvo na noite que passou em Taba. No início de Agosto, foi recebido por Ieyasu, em Fushimi, e foi tratado com muita honra, tendo a sua liteira avançado "muito mais que o habitual", segundo João Rodrigues Girão²⁷⁹. O bispo apresentou-se para a entrevista em trajes episcopais e no final da audiência Ieyasu convidou o governador de Miyako a mostrar ao convidado o

²⁷⁵ Ogasawara Ichian, embora fosse o *bugyo* de Nagasaki, só visitou a cidade ocasionalmente, e delegou o governo da cidade em cristãos que aí viviam. Foi Ichian o responsável pela incorporação dos novos bairros de Nagasaki na área sob administração do poder central, subtraindo-os, assim, a Ômura; este incidente que levou Ômura Yoshiaki a acusar João Rodrigues Tçuzu e Francisco Pasio de serem os mentores da decisão, o que levou o daimio a romper com a Igreja e a proibir a presença dos missionários nos seus territórios.

²⁷⁶ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 216.

²⁷⁷ Cf. carta de Organtino para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 279.

²⁷⁸ Murayama Toan António (?-1619) foi o *daikan*, o representante local do governador, de Nagasaki a partir de 1603. Um dos seus filhos, Francisco Toan, foi um dos primeiros sacerdotes seculares japoneses, tendo sido ordenado em 1606. A 8 de Janeiro de 1605, Murayama Toan testemunhou num interrogatório ordenado pelo bispo para averiguar dos comportamentos incorrectos dos frades de Manila. A sua nomeação para o cargo de *daikan* resultou de uma sugestão de João Rodrigues Tçuzu a Ieyasu, mas como responsável pela cobrança de impostos. Toan acabou por entrar em conflito com Tçuzu e com Francisco Pasio devido ao modo como estes dois jesuítas interferiam no comércio da cidade. Após ter rompido com os Jesuítas passou a levar uma vida dissoluta, mas a partir de 1614, assumiu inteiramente a sua condição de cristão; entretanto, passara a favorecer especialmente os religiosos mendicantes. Na crise política de 1614-1615, tomou partido por Toyotomi Hideyori, o que lhe valeu o exílio para a província de Kai, e mais tarde a condenação à morte, no final de 1619, juntamente com vários familiares. Cf. MHJ, pp. 827-828; Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 264-266; ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 75-87.

²⁷⁹ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 386. Segundo Francisco Pasio, o bispo recebera o mesmo tratamento que Ieyasu dispensava aos parentes do imperador. Cf. carta para o Padre Geral. BL, *Add.* 9860, fl. 124.

palácio e castelo de Fushimi, assim como os principais templos de Miyako²⁸⁰. Na comitiva de Cerqueira contava-se João Rodrigues Tçuzu, que foi o seu intérprete. No regresso D.Luís Cerqueira fez escala em Kokura, tendo-se avistado com Hosokawa Tadaoki, o dáimio de Buzen, que continuava a ser tolerante para com o Cristianismo²⁸¹.

Ao analisar os resultados desta viagem, que demorou cerca de dois meses²⁸², Girão entendia que os cristãos ficaram "mais descansados"²⁸³, o que é seguramente verdade, pois o próprio bispo afirmava, em 1607, que se sentia com mais liberdade para actuar²⁸⁴.

Logo a seguir à sua viagem à capital, Cerqueira fez uma nova visita a Arima, no final de Setembro²⁸⁵, tendo percorrido grande parte da península de Shimabara, administrando o crisma a umas 17.000 almas "correndo todas as povoações [e] detendo-se em cada hũa o tempo que era necessário para fazer seu ofício"²⁸⁶. No relato desta jornada encontramos uma descrição interessante que denota o modo como, em certos aspectos, os cristãos japoneses tendiam a aproximar-se das práticas dos Ocidentais:

"Deram os ditos alunos [do seminário] algumas mostras de seu aproveitamento nas letras recebendo no seminário a Sua Senhoria com um diálogo literário que por ser representado por japões em tão peregrina língua como o latim, e com tão diferente

²⁸⁰ Esta viagem de Cerqueira encontra-se descrita detalhadamente na carta ânua de 15 de Fevereiro de 1607. Cf. BA, 49-IV-59, fl. 385-388v. Kataoka resume os principais acontecimentos na sua tese. Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. ...*, pp. 206-208. Cf. Michael Cooper S.J. *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 216-217.

²⁸¹ A 25 de Fevereiro de 1607, João Rodrigues Girão afirmava que, em Buzen, os padres gozavam de plena liberdade "em os cultivar, em celebrar os officios divinos como se fora em terra de senhor cristão, no tanger e no repicar dos sinos, em fazer o enterramento dos defuntos publicamente passando pelas ruas dos gentios sem haver quem faça o menor desacato do mundo, finalmente em tudo o mais que pertence ao culto divino, segundo o costume da Igreja, sem proibição alguma". BA, 49-IV-59, fl. 424v.

²⁸² Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o procurador em Madrid. Nagasaki, 15 de Outubro de 1607. RAH, Cortes, 9/2665, fl. 46.

²⁸³ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 386.

²⁸⁴ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Outubro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 146. Já antes, a 1 de Março, noutra carta para Acquaviva, o bispo referira que "o xogum posto que tem pouca affeição a nossa Sancta Lei e aos christãos, todauia agora estaa melhor nesta parte que nunqua". ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 135.

²⁸⁵ O regresso a Hizen, depois da viagem ao Kinai, teve lugar por meados de Setembro, e, a 10 de Outubro, Cerqueira já assinava cartas em Nagasaki, pelo que a visita a Arima decorreu, seguramente, no final de Setembro e, eventualmente no início de Outubro.

²⁸⁶ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 404.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

modo que eles costumam em suas representações; estimou muito Sua Senhoria, ficando de tudo mui satisfeito e em sinal de satisfação e alegria que recebeu em ver seus engenhos e habilidades, e também a graça com que tudo fizeram, deu seus prémios aos representantes usando também da mesma liberalidade com os mais estudantes de todas as classes que serão por todos noventa alunos, entre grandes e pequenos"²⁸⁷.

No final de 1607, D.Luís Cerqueira realizou uma nova visita pastoral, agora às ilhas de Gotô. A 10 de Outubro desse ano, anunciava a jornada que tinha por principal finalidade poder crismar os fiéis; informava que o *tono*, um antigo cristão, o visitara por duas vezes e autorizara a construção de uma igreja na capital do arquipélago²⁸⁸. Embora não tivesse um padre residente, a comunidade de Gotô era visitada regularmente por sacerdotes idos de Nagasaki²⁸⁹. A viagem foi bem sucedida; Cerqueira "andou pelas aldeias daqueles ilhas crismando os cristãos" e dormia na embarcação que o transportava²⁹⁰.

Também em Nagasaki, D.Luís Cerqueira administrava frequentemente o crisma, tanto aos moradores da cidade como a gente que vinha de fora especialmente para receber o sacramento²⁹¹.

Ao mesmo tempo que desenvolvia uma considerável actividade pastoral, Cerqueira procurava lançar as bases de uma igreja diocesana e, em 1606, já dispunha de quatro sacerdotes seculares, António Miguel, ordenado em 1604, e Paulo Santos, Francisco Murayama e João Lourenço da Cruz, ordenados em 1606. Nesta altura já dispunha também de mais dois diáconos, Miguel Nagaye e Paulo Shime²⁹². No ano seguinte, um

²⁸⁷ BA, 49-IV-59, fl. 403v.

²⁸⁸ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 146.

²⁸⁹ A comunidade dispunha permanentemente de dois *kanbô*, que residiam aí e que podiam baptizar "meninos e adultos em necessidade". Cf. carta ânua de 20 de Março de 1606. BA, 49-IV-59, fl. 295. As visitas regulares de padres de Nagasaki a estas ilhas são referidas em quase todas as cartas ânuas.

²⁹⁰ Terão sido crismados cerca de 3.000 fiéis. Cf. carta ânua de 25 de Fevereiro de 1608. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 389v-390.

²⁹¹ Cf. carta ânua de 14 de Março de 1609. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 8v.

²⁹² Estes dois clérigos são referidos nas "Lembranças que o bispo D.Luís Cerqueira deixou por sua morte", em que o bispo pede que seja dada sustentação aos diáconos "Nagaye Miguel" e "Paulo Xima", porque assim lhes prometera quando os ordenara (cf. RAH, Cortes 9/2666, fl. 262). Não conhecemos outras referências directas a estes dois clérigos, nem mesmo o bispo se lhes refere na carta de 20 de Outubro de 1606 para Acquaviva, na qual lhe dava conta da ordenação sacerdotal de quatro nipónicos e dos preparativos para dar ordens menores a mais quatro. No entanto, passado um ano, Cerqueira dava

destes clérigos recebeu a ordenação sacerdotal e mais quatro seminaristas receberam ordens menores²⁹³.

A nível interno, sabemos que o bispo procurou acompanhar os problemas das comunidades localizadas fora de Nagasaki, correspondendo-se com elas e, muito provavelmente, também com os dáimios que se relacionavam com a Igreja. Este tipo de correspondência, se sobreviveu, não chegou ainda às mãos dos historiadores, mas encontramos várias referências na documentação jesuítica que nos dão conta do empenhamento do prelado no apoio a comunidades e indivíduos perseguidos, ou mesmo aprisionados.

Logo em 1599, Cerqueira terá escrito à comunidade de Hirado consolando-a na hora de novas perseguições²⁹⁴, respondendo à missiva que esta lhe enviara²⁹⁵. Em 1601 escreveu novas cartas de solidariedade aos *tono* de Higo, antigos vassallos de Konishi Yukinaga, que haviam perdido as suas rendas por perseverarem na Fé²⁹⁶.

Já no período agora em análise, o bispo escreveu por diversas vezes a Miguel, Joaquim e João, os três responsáveis da comunidade de Yatsushiro, que foram aprisionados em 1603; Joaquim morreu na prisão, em Agosto de 1606, enquanto os outros dois foram martirizados em Janeiro de 1609, após mais de cinco anos de encarceramento. Durante este período, D.Luís Cerqueira, além de ter contribuído

conta da existência de mais um sacerdote secular. De qualquer maneira, estes dois clérigos desaparecem da documentação e não faziam parte do grupo de sete padres diocesanos existentes em 1614. É muito provável que ambos tenham falecido, pois não encontramos nenhuma referência a abandonos da vida eclesiástica por parte de clérigos seculares, nas muitas cartas em que diversos jesuítas criticaram o clero nativo e a promoção dos japoneses ao sacerdócio. De Miguel Nagaye sabemos que era natural de Isahaya, onde nascera em 1576, e o seu nome figura entre os alunos do seminário de 1585 e 1588; Paulo Shime (seguramente o "Paulo Xima" do documento de 1606), também é referido na documentação jesuítica como tendo sido aluno do seminário entre 1586 e 1588; era natural de Ômura e teria nascido em 1575. Cf. MHJ, p. 266-267.

²⁹³ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Outubro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 146.

²⁹⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 327.

²⁹⁵ Cf. carta de Alexandre Valignano para o provincial da Índia. 26 de Outubro de 1599. BL, *Add.*, 9860, fl. 75.

²⁹⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Arima, 15 de Fevereiro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 100.

consideravelmente com esmolas para a sustentação das suas famílias, escreveu-lhes frequentemente, "principalmente nas festas do ano"²⁹⁷.

Vemos, assim, que também nesta matéria, o bispo foi um pastor empenhado e identificado com as necessidades dos seus fiéis.

* * *

D.Luís Cerqueira perdera, entretanto, o seu principal apoio no Extremo Oriente, Alexandre Valignano, que falecera em Macau, a 20 de Janeiro de 1606²⁹⁸. O visitador embarcara para o porto chinês no início de 1603, mas o bispo correspondera-se frequentemente com ele²⁹⁹. Com o desaparecimento do napolitano, a vice-província ficou desamparada durante quase um decénio, pois o seu superior teve um poder absoluto, somente interrompido pela efémera visitação de Francisco Pasio (1611-1612)³⁰⁰. Nem este, nem Valentim Carvalho, o seu sucessor no governo das missões extremo orientais, se revelaram religiosos com envergadura suficiente para a difícil tarefa que lhes foi incumbida e o seu relacionamento com o prelado foi piorando com o passar do tempo.

Ainda em vida de Valignano, já Cerqueira se manifestava contra o excessivo envolvimento da Companhia no comércio de Nagasaki, no que discordava da própria política do visitador, mas que era sobretudo uma crítica contundente à acção do vice-provincial³⁰¹. No entanto, depois de 1606 a situação tornou-se mais difícil, pois Pasio era um dos principais opositores à formação de clero nativo, pelo que, além de limitar e

²⁹⁷ Cf. Relaçam do martyrio de cinco christãos japoens que foram mortos polla confisam de nosa santa [Fé] em Japam no reino de Fingo o anno de 1609. BL, *Add.*, 9860, fl. 136-200v, especialmente fl. 158 e 163.

²⁹⁸ Na sua carta para Acquaviva de 1 de Março de 1607, atrás citada, Cerqueira afirmava que Valignano era para ele "hum grande aliuiu nesta carga que por muitas razões não deixa de ser arrezoadamente pezada" e a seguir dava a entender as dificuldades por que, certamente, já passara ao pedir: "sera charidade grande ter V.P. lembrança de agora particularmente me encomendar ao padre viçeprouincial desta viçeprouincia, e a quem quer que V.P.a ella mandar por visitador, porque nunca faltarão occasiões e occorrenças em que me sera neçessaria esta recomendação de V.P". ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 136.

²⁹⁹ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 1 de Março de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 136.

³⁰⁰ Valignano apercebeu-se, porventura, do problema que se avizinhava com a sua morte, pois nas lembranças que deixou escritas a 17 de Janeiro de 1606, salientava que as missões do Extremo Oriente necessitavam sempre de visitador. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 229.

³⁰¹ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 260. Analisaremos detalhadamente esta questão no capítulo nº 17.

retardar significativamente, a ordenação sacerdotal de jesuítas japoneses, também dificultou a cedência de alunos do colégio da Companhia para o seminário diocesano³⁰².

A estas divergências de fundo acrescentaram-se atritos pessoais, que levaram os religiosos mais próximos de Cerqueira a defender que o vice-provincial não tratara o bispo com o respeito devido³⁰³; embora ambos fossem "sofredores" e por isso não "botassem fora"³⁰⁴ os seus desentendimentos, é evidente que o mau estar entre as principais figuras da Igreja Nipónica, que se agravaria durante o governo de Valentim Carvalho, perturbou seguramente a vida da missão.

- A expansão do Cristianismo

Período de relativo optimismo, nestes anos a cristandade registou um crescimento mais acentuado que nos anos imediatamente anteriores e posteriores, como se vê pelo gráfico nº 5³⁰⁵.

No início da centúria, os Jesuítas haviam registado pouco mais de 4.000 baptismos de adultos por ano³⁰⁶, mas na nova conjuntura o número de conversões aumentou: 5.500 "entre eles alguns soldados nobres de boa renda e mercadores honrados", em 1605³⁰⁷; 7.956 no ano seguinte³⁰⁸ e cerca de 7.150 em 1607³⁰⁹; depois, em 1608, terão sido baptizados mais de 5.266 adultos³¹⁰, e em 1609 mais de 4.811³¹¹.

³⁰² Na carta que escreveu para Acquaviva, a 10 de Março de 1605, já Cerqueira lhe pedia que, apesar da ajuda que recebia dos superiores da missão, o Padre Geral lhes recomendasse "em me largarem pera clerigos alguns bons sugeitos". (ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 73v). Um pedido deste tipo revela, obviamente, as dificuldades que o bispo já sentia nesta altura, quando o visitador ainda era vivo, mas estava ausente em Macau. Cerqueira fez um pedido semelhante passados dois anos, na sua carta para Acquaviva, de 1 de Março de 1607, texto que analisaremos detalhadamente no capítulo nº 14.

³⁰³ Cf. carta de Afonso Lucena para o assistente de Portugal. 25 de Setembro de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 60v.

³⁰⁴ Expressões utilizadas por Jerónimo Rodrigues na sua carta escrita em Nagasaki, a 15 de Março de 1612, para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 141v.

³⁰⁵ O único ano que escapa a esta regra é o de 1610, em que o número de conversões superou os de 1608 e 1609.

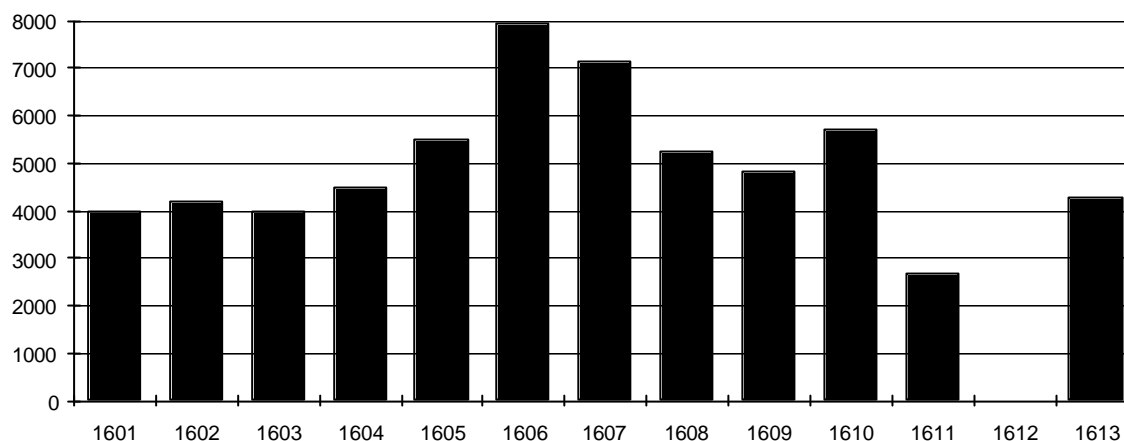
³⁰⁶ As fontes jesuíticas especificam os "baptismos de adultos" para mostrarem o número de convertidos; a estes juntavam-se, anualmente, milhares de crianças, filhas de famílias cristãs, que recebiam o sacramento, assim que houvesse um religioso disponível.

³⁰⁷ Cf. carta anual de 20 de Março de 1606. BA, 49-IV-59, fl. 283.

³⁰⁸ Cf. carta anual de 15 de Fevereiro de 1607. BA, 49-IV-59, fl. 384v. Como vimos, existiam livros de assento de baptismo na missão jesuítica desde 1581, e estes eram obrigatórios desde 1592, facto que justifica a indicação de números tão pormenorizados nalguns anos.

Gráfico nº 5³¹²

Japoneses convertidos pelos missionários da Companhia de Jesus (1601-1613)



Assim, neste período, registaram-se sempre mais conversões que nos anos imediatamente a seguir à crise de Sekigahara, e nalguns casos o número de convertidos quase duplicou relativamente à média da conjuntura anterior. Além do trabalho dos Jesuítas, sabemos que os Agostinhos, por exemplo, obtiveram cerca de 2.000 conversões em Hyûga, entre 1605 e 1607³¹³, e que os Dominicanos registaram um número considerável de adesões em Hizen³¹⁴, o que mais acentua a diferença entre este período e o anterior.

³⁰⁹ Cf. carta anual de 25 de Fevereiro de 1608. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 367.

³¹⁰ Cf. carta anual de 14 de Março de 1609. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 1-72.

³¹¹ Cf. carta anual de 15 de Março de 1610. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 164-231.

³¹² Não indicamos o número estimado para 1612, porque a carta anual de 12 de Janeiro de 1613 só dá cifras parciais, nomeadamente 800 baptisamos em Nagasaki e 190 em Yanagawa (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 184-246), pelo que é impossível apresentar um total tão seguro quanto os que dispomos para os outros anos.

³¹³ Cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The augustinians in the Land of the Rising Sun" ..., p. 807.

³¹⁴ Os Dominicanos começaram o seu trabalho apostólico na província de Satsuma, onde, todavia, nunca obtiveram resultados significativos, sobretudo porque o daimio prosseguia a tradicional política anti-cristã dos Shimazu, mas desejasse, como os seus antecessores, negociar com os *nanban*. Assim, o trabalho dos religiosos da Ordem dos Pregadores foi sempre muito condicionado, pois só a gente do povo estava autorizada a converter-se (cf. HPSR, I, p. 416); em Hizen, pelo contrário, os frades foram bem acolhidos por Nabeshima Naoshige que lhes deu liberdade de acção e aí obtiveram um número considerável de conversões (cf. HPSR, I, p. 496).

Estes resultados justificavam o tom relativamente otimista que encontramos nas cartas ânuas deste período. Na de 15 de Fevereiro de 1607 é realçado especialmente o crescimento da cristandade em Chikugo e Chikuzen³¹⁵; na de 25 de Fevereiro de 1608 é defendida a ideia que continuava a crescer o bom conceito sobre o Cristianismo entre os Japoneses³¹⁶.

Os missionários conseguiram, assim, mais de 32.500 conversões num quinquénio. É certo que a cristandade crescera noutros períodos a um ritmo mais acelerado, mas na presente conjuntura, as adesões à religião cristã nunca resultaram de imposições de senhores feudais, e eram antecedidas de um trabalho catequético então já normalizado³¹⁷. Assim, estes números parecem-nos ser um sinal da vitalidade da Igreja Nipónica e da sua capacidade de crescimento desde que fosse tolerada. Sabemos que, nesta altura, vários dos dáimios que apoiavam as comunidades cristãs, baptizados ou não, estavam envolvidos no comércio com Macau, mas esta associação não pode ser estabelecida para a maioria destes indivíduos.

Importa ainda assinalar que, só por si, estes números não nos garantem que a cristandade estivesse verdadeiramente em crescimento, pois ignoramos o número de apostasias que então se verificaram, e que dificilmente poderão ser quantificáveis. Sabemos, porém, que em Hirado, Yamaguchi, Amakusa e Higo, comunidades mais ou menos numerosas resistiam às pressões dos respectivos dáimios e perseveravam na Fé, tendo sido visitadas clandestinamente, com alguma regularidade, por religiosos da Companhia. A maioria dos habitantes de Ômura também manteve-se fiel ao Cristianismo, pelo que, apesar dalguns abandonos, parece-nos seguro que a cristandade nipónica cresceu realmente neste quinquénio.

As comunidades cristãs aumentavam e desenvolviam-se mesmo nalgumas das principais posições dos Tokugawa. Além de existir uma residência da Companhia em Fushimi, desde 1602, também em Sunpu, a principal residência de Ieyasu, havia uma

³¹⁵ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 434v-435.

³¹⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 366.

³¹⁷ Cf. Jesús López Gay S.J., *El catecumenado en la mision del Japon del s. XVI*, Roma, 1966, pp. 43-51. Vide capítulo nº 3.

pequena comunidade, que contava com alguns dos seus principais oficiais, nomeadamente Goto Shozabaru, o mestre de moeda³¹⁸.

* * *

Este crescimento da cristandade foi acompanhado de um alargamento da rede de focos de missionação, apesar da grave crise financeira que condicionou a actividade dos Jesuítas.

No que respeita à Companhia, notamos que neste período só foram encerradas as residências que existiam no território de Ômura - Ômura, Kori, Sonogi e Suzuta. No entanto, os Jesuítas, a despeito da proibição de Yoshiaki, os religiosos lograram manter duas residências fixas naquele feudo, em Uchime e Hokame. Além destas, abriram mais sete estabelecimentos permanentes: em 1605, a casa de Kanazawa, na província de Kaga; em 1606, a de Yanagawa, em Chikugo; em 1607, a de Urakami, nas imediações de Nagasaki, a de Isahaya, também na proximidade daquela cidade, a de Sashinotsu, em Amakusa, e a de Sakai, nas proximidades de Ôsaka; em 1609 a de Nakatsu, em Buzen³¹⁹.

Os filhos de Santo Inácio consolidavam, assim, a sua implantação em solo nipónico. No caso de Kyûshû, além da ramificação da rede de estabelecimentos em torno de Nagasaki, as outras novas residências tinham particularidades interessantes: a abertura da missão em Yanagawa, por exemplo, garantia-lhes a presença em cinco províncias de Kyûshû. A casa de Buzen, por seu lado, representava um desdobramento importante, semelhante ao que haviam conseguido anteriormente em Chikuzen³²⁰; nestas duas províncias já tinham casas nos dois centros políticos mais importantes de cada uma delas. Merece relevo, igualmente, a nova residência em Amakusa, pois a sua fundação decorreu quando a cristandade estava sujeita à pressão de Terasawa Hirotaka.

³¹⁸ João Rodrigues Tçuzu celebrou a festa da Ascensão de 1608 com esta comunidade, que, segundo Michael Cooper embora não fosse muito numerosa, era coesa. Cf. *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 256.

³¹⁹ Esta nova residência foi fundada na cidade onde estava estabelecido Hosokawa Tadatoshi, o herdeiro do dáimio. Fora baptizado em 1595, mas nesta altura, a documentação não o refere como um cristão.

³²⁰ Nesta província, a Companhia tinha residências em Hakata e Akizuki.

Na ilha de Honshû, por sua vez, os religiosos da Companhia contavam agora com sete casas, um número que supomos nunca ter sido alcançado nem no período áureo de 1580 a 1587³²¹. No Kinai dispunham de cinco residências³²²; além disso, estavam instalados em duas das cidades mais dinâmicas do Japão desta época, Hiroshima e Kanazawa³²³. Esta última foi, ainda, a missão mais distante que os religiosos mantiveram no arquipélago nipónico até à perseguição iniciada em 1614³²⁴.

No que toca aos Mendicantes, o alargamento dos seus locais de intervenção não é tão significativo; ainda assim, todos abriram casas em Nagasaki. Os Agostinhos, inicialmente instalados em Usuki, fundaram ainda um novo mosteiro em Saeki, nos domínios de Môri Takamasa, e estiveram em Agata, na província de Hyûga, entre 1605 e 1607³²⁵. Os Dominicanos, que começaram por fundar uma residência nas imediações de Kagoshima, acabaram por ser expulsos de Satsuma, em 1609, mas trabalhavam desde 1606 nos territórios de Nabeshima Naoshige, primeiro em Hamamachi, e depois na própria capital, Saga, onde se instalaram em 1609³²⁶; após a saída de Satsuma, os frades pregadores avançaram para o Kinai, onde inaugurariam as suas primeiras igrejas no início de 1610³²⁷. Os Franciscanos, por sua vez, actuavam sobretudo no centro do país e em Edo.

³²¹ O catálogo de 1581 assinala quatro residências naquela ilha, a lista de 1582 assinalava seis centros missionários, e a de 1586 também seis (cf. MHJ, pp. 124-125, 144, 209-210).

³²² Os Jesuítas tinham então três residências na província de Yamashiro, duas em Miyako e outra em Fushimi, além da de Ôsaka, na província de Settsu, e agora da de Sakai, na de Izumi.

³²³ Sob o impulso dos dáimios da família Maeda, que desde 1600 constituía a maior casa senhorial do Japão depois da da família xogunal, Kanazawa tornou-se numa das cidades mais importantes do Império Nipónico, ao longo do século XVI. Maeda Toshiie instalou-se aí em 1583, e logo a tornou num polo de desenvolvimento, concedendo facilidades aos que se instalassem aí; a sua obra foi continuada, depois, por seu filho, Maeda Toshinaga. Kanazawa foi a única cidade da costa ocidental de Honshû em que os Jesuítas instalaram uma residência. Sobre a história de Kanazawa neste período veja-se o estudo de James McClain, "Castle towns and daimyo authority: Kanazawa in the years 1583-1630", in *Journal of Japanese Studies*, 1980, vol. 6, pp. 267-299.

³²⁴ A partir de 1615, a Companhia manteve uma missão particularmente activa no feudo de Ôshu, no extremo setentrional da ilha, na província de Dewa.

³²⁵ Cf. Arnulf Hartmann O.S.A., *op. cit.*, p. 807.

³²⁶ Cf. *Relaçam das couzas sucedidas em a perseguiçam da Christandade de Japam. Poem se antes a entrada da Ordem de São Domingos em elle com o sucedido desde entonçes até à sobredita perseguiçam*. BA, 49-IV-60, fl. 3-7; HPSR, I, pp. 494-496.

³²⁷ Os Dominicanos chegaram a Miyako em 1609, e celebraram aí a primeira missa na sua igreja, a 25 de Janeiro de 1610; fundaram, de seguida, uma outra igreja em Ôsaka, que foi inaugurada a 6 de Julho desse ano. CF. HPSR, I, p. 601.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Além das residências dispersas pelo país, as comunidades cristãs floresciam noutros pontos do território. As cartas ânuas da missão jesuítica referem-nos as visitas esporádicas de religiosos a várias províncias para atenderem núcleos cristãos isolados, nomeadamente em Tanba³²⁸, Echizen³²⁹, Owari³³⁰, Harima³³¹, Bizen³³², Bichu³³³, Noto³³⁴, Suruga³³⁵, Tango, Mikasa, Mino, e na ilha de Shikoku.

Alguns cristãos estavam ainda mais dispersos, e só por acaso logravam comunicar com os missionários. Em Mikasa, numa viagem a Edo, por exemplo, João Rodrigues Tçuzu encontrou um cristão isolado, que, no entanto, tinha consigo vários livros impressos e um catecismo manuscrito³³⁶.

* * *

Voltando à missão jesuítica, o vice-provincial aproveitou o bom ambiente criado pela visita de Cerqueira a Ieyasu, para empreender no ano seguinte uma visita ao centro do império. Tratou-se de uma jornada mais aparatosa e mais demorada que a empreendida pelo bispo, pois demorou cinco meses e a comitiva era muito maior³³⁷. Além de se avistar com Ieyasu, Pasio teve encontros com Tokugawa Hidetada, em Edo, e com Toyotomi Hideyori, em Ôsaka. Visitou ainda Kamakura e as minas de prata de Izu. Nos seus encontros com os grandes senhores, o vice-provincial procurou sempre acentuar que o Cristianismo não era uma religião subversiva e que defendia o respeito

³²⁸ Missões a esta província referidas nas cartas ânuas de 23 de Novembro de 1604 e de 20 de Março de 1606.

³²⁹ Missões a esta província referidas nas cartas ânuas de 23 de Novembro de 1604, de 20 de Março de 1606, de 25 de Fevereiro de 1608 e de 14 de Março de 1609.

³³⁰ Missões a esta província referidas nas cartas ânuas de 15 de Fevereiro de 1607 e de 15 de Março de 1610.

³³¹ Missão a esta província citada na carta ânuas de 14 de Março de 1609.

³³² Missões a esta província referidas nas cartas ânuas de 14 de Março de 1609 e de 15 de Março de 1610.

³³³ Missões a esta província referidas nas cartas ânuas de 14 de Março de 1609 e de 15 de Março de 1610.

³³⁴ Missão a esta província citada na carta ânuas de 14 de Março de 1609.

³³⁵ Missão a esta província, e às de Tango, Mikasa e Mino, citada na carta ânuas de 14 de Março de 1610.

³³⁶ Cf. carta ânuas de 20 de Março de 1606. BA, 49-IV-59, fl. 235v.

³³⁷ Numa carta de 14 de Outubro de 1607, enviada para o Padre Geral, Pasio referia que "em todas estas casas ouue missa cantada com solennidade tocandose diuersos instrumentos musicos, mostrandosse aos christãos hũa crus de prata que tem dentro hũa do sancto lenho que VP nos mandou annos ha, ho Agnus Dei grande que tão bem VP nos mandou pello Padre Alberto Laercio com que os christãos se consolarão grandemente". BL, *Add.* 9860, fl. 128.

pelo poder político legítimo de cada estado. No regresso visitou ainda Hiroshima, Kokura, Hakata e Yanagawa e foi sempre bem recebido pelos respectivos dáimios³³⁸.

Como se percebe facilmente esta foi uma viagem muito dispendiosa, cujo custo final foi calculado em cerca de 4.000 cruzados³³⁹, ou seja, aproximadamente um terço do orçamento anual da missão, mas o investimento parecia ter sido proveitoso; o vice-provincial entendia que a visita podia ser entendida como "hûa tacita restituição nossa", pois desde 1587 nunca mais o superior jesuítico fôra recebido pelo poder central³⁴⁰.

Esta aparente abertura dos Tokugawa para com os missionários era geral, pois em 1608, foi a vez de Francisco Morales, o superior dos Dominicanos, ser recebido por Ieyasu e por Hidetada³⁴¹.

- O esplendor da liturgia e da arte sacra

Foi também neste período que as celebrações públicas do Cristianismo atingiram o apogeu; existiam então as maiores igrejas jamais construídas aí e as festas passaram a ser celebradas por vezes na rua, sobretudo em Nagasaki.

Nesta cidade, em 1605, festejou-se pela primeira vez publicamente o Corpo de Deus com uma grande procissão, presidida por D. Luís Cerqueira:

"Primeiramente se enramaram e armaram as ruas por onde havia de passar a procissão fazendo se alguns altares em diversos portos bem paramentados e ornados afora outros que alguns cristãos tinham armados a suas portas com o melhor ornato que cada um podia. Disse missa o senhor bispo, a qual acabada se começou a procissão levando Sua Senhoria o Santíssimo Sacramento debaixo de um palio. Acompanhavam no muitos padres revestidos com suas capas de asperges, e os irmãos e dógicos com

³³⁸ Cf. Michael Cooper S.J. *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 218-223.

³³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 223.

³⁴⁰ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 14 de Outubro de 1607. BL, *Add.* 9860, fl. 127. Por esta altura, o bispo também informava Acquaviva de que a viagem de Pasio ao centro do império "correrá bem". Cf. carta de 10 de Outubro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 145. Parece-nos uma boa síntese dos resultados desta viagem o comentário de Antonio Cabezas: "Su visita a Ieyasu y Hidetada fue un buen golpe propagandístico, animó a las cristiandades de las poblaciones en ruta y, de paso, demostró hasta qué junto Ieyasu toleraba la presencia y actividad de los misioneros". *El siglo ibérico de Japón ...*, Valladolid, 1995, p. 412.

³⁴¹ Fr. José Delgado García O.P., "El beato Francisco Morales ...", p. 23.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

sobrepelizes, e candeias na mão; havia muitos instrumentos musicos, duas charolas bem ornadas, não faltando também outras alegres invençoens acostumadas em semelhantes procissões, mas o que entre tudo mais alegrou foram duas danças de meninos japoens; hũa ao modo de Japam, e outra ao de Europa todos ricamente vestidos, os da dança de Europa a portuguesa, e os da de Japam a japoa, os quaes com uns teatros que pera isso estavam feitos em certos postos aonde se detinha a procissão bailavam diante do Santissimo Sacramento com muita graça e ar. Houve grande desparar da espingardaria. E finalmente muitos outros sinais de alegria"³⁴².

Nesta descrição, tal como na que vimos referente à visita de Cerqueira a Arima, notamos de novo o modo como as cerimónias de estilo europeu coexistiam com outras de tipo japonês; fundiam-se, assim, gradualmente, as duas sensibilidades, o que, a ter tido continuidade, teria permitido, sem dúvida, o desenvolvimento de um modelo próprio de vivência da Fé, ainda que naturalmente influenciado por uma matriz ocidental.

Enquanto em Nagasaki os cristãos manifestavam a sua Fé abertamente e celebravam-na na rua, noutros pontos do país erguiam-se novas grandes igrejas e, em momentos solenes, cantores e religiosos iam reforçar os grupos de clérigos presentes em cerimónias solenes, como sucedeu, por exemplo, na celebração da primeira missa na nova igreja de Yanagawa³⁴³, ou nas cerimónias fúnebres de Kuroda Yoshitaka, que tiveram lugar em Hakata, em 1604³⁴⁴.

Outra igreja grandiosa era entretanto fundada em Miyako. Na capital imperial, os Jesuítas inauguraram um novo edifício com capacidade para mais de 2.000 pessoas. Na sua carta ânua de 15 de Fevereiro de 1607, João Rodrigues Girão acentua o modo como a decoração da igreja seguia "ao modo de Europa"³⁴⁵, mas a sua descrição é assaz incompleta, pelo que nos permite adivinhar que o que ficou por descrever se

³⁴² Carta ânua de 20 de Março de 1606. BA, 49-IV-59, fl. 292.

³⁴³ Cf. carta ânua de 15 de Fevereiro de 1607. BA, 49-IV-59, fl. 423.

³⁴⁴ Cf. carta ânua de 23 de Novembro de 1604. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 46.

³⁴⁵ O autor referia que se acabara de aperfeiçoar a nova igreja de Miyako "pintando se e dourando se o forro da capela mor ao modo de Europa e sobretudo armando se os altares com muito bons retabolos de oleos, pintura para japoens muito nova e nunca vista, e de que grandemente pasmam; tanto que muitos, ou quasi todos julgavam as imagens dos retabolos por estatuas de vulto pela perfeição delas por não haver em japam tal modo de pintar com sombras [...]". Girão destacava ainda um "novo retabolo da Ascensão de Cristo Nosso Senhor com os Apostolos em baixo obra muy prima e bem acabada com sua guarnição de colunas e todo o mais ao modo de Europa; o qual retabolo enche toda a altura da capela que em tal dia [Domingo de Páscoa] se armou de boas peças de seda". BA, 49-IV-59, fl. 434v-435.

aproximaria da tradição japonesa, nomeadamente a cobertura do chão com *tatami* e a ausência de assentos; por isso mesmo, foi omitido, para evitar as habituais reacções desconfiadas dos religiosos e leigos que desconheciam a realidade nipónica e que não estavam sensibilizados para a necessidade de os padres se acomodarem minimamente à civilização que pretendiam evangelizar³⁴⁶.

Segundo Girão, esta nova igreja contribuiu para que o Cristianismo ganhasse um novo crédito e que vários nobres viessem ouvir pregações; o autor acrescentava que em 1606 se tinham baptizado 390 adultos "dos quais a maior parte são moradores do Miaco", o que fazia aumentar a esperança de poder aumentar o ritmo de conversões no futuro³⁴⁷.

Curiosamente, celebrou-se em 1606, nesta igreja, o funeral da filha de Kyôgoku Takatsugu; este aceitara que a cerimónia fosse celebrada pelos cristãos, desde que "igualasse ou ultrapassasse em dignidade qualquer cerimónia budista". Perante uma multidão que encheu a igreja, os estudantes e os religiosos celebraram um *requiem* com música coral e instrumental, que impressionou vivamente todos os presentes, mas que, paradoxalmente, levou a que Ieyasu, pressionado, proibisse os nobres de se converterem³⁴⁸.

- Nuvens no horizonte

Como vemos, entre 1604 e 1609, a Igreja conseguiu viver numa dinâmica de crescimento, que chegou a provocar algum entusiasmo e levou ao reaparecimento de uma réstea de esperança na possibilidade do Cristianismo continuar a ser tolerado pelas

³⁴⁶ Jesús López Gay transmite a mesma ideia ao afirmar que "muchos elementos decorativos exteriores y interiores se inspiraban en el arte religiosa del Japón". *La Liturgia ...*, p. 300.

³⁴⁷ Girão afirmava que os recém-convertidos eram "gente limpa e polida com o que parece que quer Nosso Senhor começar já a abrir e desbastar aquele espesso mato que ate agora esteue tão cerrado e como impenetravel, pois muy poucos se converteram os anos atras, que fossem proprios moradores dele [Miyako], mas eram naturais de outros reinos, e desterrados". BA, 49-IV-59, fl. 436.

³⁴⁸ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 215.

autoridades. No entanto, enquanto os missionários obtinham esses sucessos, outros acontecimentos deixavam adivinhar um destino fatal³⁴⁹.

A missão jesuítica, a mais numerosa e a que condicionava verdadeiramente a decisão do *bakufu* relativamente ao Cristianismo³⁵⁰, vivia já então numa situação ambígua, pois, como é notado por Michael Cooper, "dependia politicamente da vontade de Ieyasu e financeiramente do comércio português"³⁵¹; ou seja, a sua permanência no país do Sol Nascente governado pelos Tokugawa era possível devido ao envolvimento de alguns dos seus religiosos numa actividade contra-natura e que acabou por desgastar a imagem da Igreja.

Além deste problema de fundo, que conheceria mutações profundas nos anos seguintes, notamos, desde 1605, uma série de acontecimentos nefastos; uns levaram a uma diminuição da base de apoio da missão, enquanto outros tornaram o comércio português menos importante.

Em 1605 estalou a crise com Ômura Yoshiaki, na sequência das alterações administrativas realizadas em Nagasaki, no final do ano. Por sugestão do *bugyô*, Ogasawara Ichian, os bairros periféricos da cidade, que estavam sob a jurisdição de Ômura, foram incorporados na cidade³⁵²; embora o daimio fosse compensado com outros territórios, a sua riqueza era incomparável, pois os terrenos urbanizados de

³⁴⁹ Neste período decorreram perseguições sistemáticas aos cristãos em Hirado, Higo, Suô e Nagato, ao mesmo tempo que a cristandade de Amakusa era muito pressionada. Em 1609, também o daimio de Satsuma rompeu definitivamente com o Cristianismo. Este tipo de situações eram habituais desde o início do trabalho misionário no Japão, pelo que não podem ser consideradas como um problema de fundo que tenha contribuído decisivamente para o ataque final do *bakufu*. No entanto, a constância dos cristãos, apesar da hostilidade dos respectivos daimios, poderá ter contribuído para que o xogunato se apercebesse melhor da "irredutibilidade religiosa" dos cristãos.

³⁵⁰ Das três ordens mendicantes, apenas os Franciscanos poderiam entrar nas considerações político-comerciais de Ieyasu, dado o seu envolvimento na tentativa de se estabelecer uma carreira regular entre o Japão e a América. No entanto, pela sua muito maior implantação no terreno e pela sua associação aos grandes fornecedores de seda chinesa, a evolução da missão jesuítica foi a que condicionou verdadeiramente o destino da cristandade nipónica.

³⁵¹ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 266.

³⁵² Após a subordinação da cidade ao poder central, em 1588, esta continuava a crescer, tendo o casario entrado por terrenos pertencentes ao daimio de Ômura. Conforme é notado por Cooper "várias dificuldades administrativas resultavam necessariamente de tal tipo de solução, uma vez que as leis de Nagasaki diferiam das dos territórios circunvizinhos. Desordeiros podiam passar de uma jurisdição para outra conforme lhes convinha, e a manutenção da lei e ordem era seriamente dificultada. Além disso, Nagasaki não possuía fontes próprias de alimentos, madeira, pedra ou mesmo de água potável. Todos estes produtos tinham que ser importados de Ômura, e os funcionários locais não hesitavam em explorar para proveito próprio a situação." Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 212.

Nagasaki asseguravam-lhe rendas consideráveis. Yoshiaki acusou Pasio e Tçuzu de terem sido os responsáveis pela ideia e cortou relações com a Igreja; a 24 de Fevereiro de 1606, expulsou os missionários do seu território e, alguns meses mais tarde, apostatou e abraçou a seita budista de Nichiren³⁵³.

D.Luís Cerqueira desempenhou um papel activo nesta crise; começou por tentar aplacar o dáimio, tendo-lhe escrito assim que soube da ruptura com a Companhia³⁵⁴; depois participou na consulta em que foi decidido que os religiosos que estavam em Ômura deviam acatar oficialmente a ordem de Yoshiaki, embora alguns permanecessem dentro do território para apoiar os fiéis³⁵⁵. Entretanto, logo a 6 de Março, o bispo emitiu uma certidão em que atestava que os Jesuítas não eram culpados da apostasia de Yoshiaki³⁵⁶

Este episódio não provocou um recuo visível da cristandade, pois a grande maioria da população do território continuou a professar o Cristianismo e o próprio dáimio não perseguiu os cristãos, nem obrigou os seus familiares a apostatarem. Neste sentido, a apostasia de Yoshiaki ajuda a demonstrar como a cristianização de alguns territórios nipónicos, ainda que começada pelo método das conversões gerais e forçadas, dera lugar, em pouco mais de uma geração, a uma população verdadeiramente convertida, que permanecia firme na Fé, mesmo quando o seu governante directo a abandonava e hostilizava a Igreja. O sucedido não deixava, por isso, de ser grave, pois a cristandade perdeu uma base de apoio; um dos seus potenciais intercessores junto do *bakufu* desaparecia. Em 1600, Ieyasu não quisera afrontar o bloco cristão, quando este era numeroso e a sua autoridade ainda não estava consolidada; todavia, com o passar do tempo, a diminuição do número de dáimios cristãos terá sido sempre vista com agrado pelos Tokugawa.

³⁵³ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 213.

³⁵⁴ Cooper refere que o bispo chegou a sugerir que o dáimio trocasse os religiosos da Companhia por clérigos diocesanos, o que foi recusado. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 213.

³⁵⁵ Francisco Pasio descreve este acontecimento numa carta que escreveu ao Geral da Companhia, a 9 de Março de 1606. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 240-240v.

³⁵⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 95-96v. Foram enviados treslados desta certidão para Valladolid, Portugal, Índia Oriental e Filipinas. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 240v.

Ainda em 1605, Ieyasu tomou uma outra medida, que não era indiciadora de um bom futuro nem para a Igreja nem para os Portugueses. Com efeito, autorizou então Jacob Quackermaeck, um dos sobreviventes do *Liefde* a viajar até Patane, a fim de convidar os agentes da VOC a virem negociar ao Japão³⁵⁷. Ieyasu procurava, assim, alternativas à nau do trato e aos Jesuítas.

O ano de 1606 trouxe novos problemas para os cristãos. Ogasawara Ichian foi demitido do cargo de *bugyô* de Nagasaki, e para o seu lugar foi nomeado Hasegawa Sahyôye³⁵⁸; enquanto Ichian fora tolerante para com os cristãos, Sahyôye conduziu sempre uma política anti-cristã. Foi também neste ano, como vimos, que Ieyasu proibiu oficialmente que os nobres se convertessem ao Cristianismo, na sequência das queixas desencadeadas pelo sucesso da cerimónia do funeral da filha de Kyôgoku Takatsugu³⁵⁹.

Em 1607, apesar do optimismo que notámos na correspondência de D. Luís Cerqueira, o próprio bispo dava conta de algumas dificuldades no relacionamento com Fukushima Masanori, porque este julgava que não estava a ser favorecido "no negocio da nau"³⁶⁰. Tratou-se certamente de um simples momento de tensão, pois a residência da Companhia continuou a funcionar nos anos seguintes³⁶¹. No entanto, é mais um exemplo do carácter ambíguo de que se revestia a acção dos Jesuítas no Japão.

Em 1608, subtilmente, Tokugawa Ieyasu diminuiu ainda mais o peso político da cristandade ao eliminar dois dáimios cristãos: Maeda Munetoshi foi afastado sob a invocação de ter enlouquecido, e Tsutsui Sadatsugu foi acusado de má administração e exilado³⁶². No ano seguinte morreria outro dáimio baptizado, Kyôgoku Takatsugu³⁶³.

³⁵⁷ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu ...*, p. 104. Vice capítulo nº 19.

³⁵⁸ Hasegawa Sahyôye (?-1617/18) foi simultaneamente governador de Nagasaki e de Sakai, durante nove anos (1606-1615) e foi ainda governador das terras de Arima entre 1614 e 1616. Cf. MHJ, p. 1189.

³⁵⁹ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 215. Este autor entende que o decreto não foi levado muito a sério, mas não deixou de ser mais uma posição anti-cristã do poder central.

³⁶⁰ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Outubro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 145.

³⁶¹ A 15 de Março de 1610, Pasio afirmava mesmo que a Igreja era favorecida em Hiroshima, a capital de Masanori. Cf. BL, *Add.* 9860, fl. 203.

³⁶² Estes eram os dois dáimios que possuíam feudos mais próximos do Kinai, Munetoshi na província de Tanba, e Sadatsugu na de Iga. Ainda que possa ter sido uma mera coincidência, estamos em crer que Tokugawa Ieyasu usou de um pretexto político-administrativo para eliminar os dois senhores cristãos mais chegados à capital imperial e à zona estratégica mais sensível do império.

³⁶³ Tanto quanto podemos entender, Takatsugu deixara de seguir formalmente a religião cristã, embora continuasse a ser um protector da Igreja.

Assim, o mapa político da cristandade, em 1609, estava consideravelmente enfraquecido por comparação com o de 1604, pois desapareciam quatro dáimios cristãos: Ômura Yoshiaki, Maeda Munetoshi, Tsutsui Sadatsugu e Kyôgoku Takatsugu³⁶⁴.

Parece-nos particularmente importante o afastamento de Maeda Munetoshi pois, embora não existisse uma residência de missionários no seu feudo, este era visitado regularmente, e as cartas ânuas de 23 de Novembro de 1604 e de 20 de Março de 1606, assinalam o florescimento de uma comunidade cristã, sob a protecção do dáimio. Após o afastamento de Munetoshi, os missionários não voltaram ao território, pelo que se percebe que a comunidade se desagregou, e podemos suspeitar que o *bakufu* tinha todo o interesse em eliminar politicamente este dáimio "louco", curiosamente o dáimio cristão activo mais próximo da capital imperial.

A observação dos mapas nº 14 e 15, mostra-nos, assim, que o número de residências de missionários cresceu neste período, apesar da base de apoio político da Igreja ter diminuído. Esta evolução, bem diferente da que sustentara os rápidos crescimentos do século XVI, constitui, em nosso entender, mais uma evidência da vitalidade e da "viabilidade religiosa" do Cristianismo no Japão. Suficientemente enraizada no território, a Fé cristã conseguia suportar perseguições localizadas e, embora perdesse seguidores, arrebatava muitos outros, fruto de uma actividade incansável e de uma Mensagem que continuava a ser apelativa para muitos indivíduos.

Estes acontecimentos ajudaram, certamente, Ieyasu a compreender que o Cristianismo não desapareceria do país senão por vontade do poder político. A vontade já existia; faltava apenas encontrar o momento oportuno.

* * *

A 22 de Março de 1609, D. Luís Cerqueira, numa carta para Acquaviva, dava a entender que a conjuntura tornara-se mais difícil³⁶⁵. Depois, a situação ainda se agravou

³⁶⁴ Faleceu neste ano um outro nobre cristão importante, e grande protector da Igreja em Chikuzen - Kuroda Soyemon Miguel, tio de Kuroda Nagamasa, *tono* de Akiizuki. Cf. carta ânuas de 15 de Março de 1610. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 204v.

³⁶⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 194v.

mais com a chegada dos primeiros navios da VOC ao Japão; o *Roode Leeuw* e o *Griffoen*, sob o comando de Nicholas Puyek, fundearam em Hirado no início de Julho³⁶⁶ e, ainda nesse mês, Ieyasu recebeu, em Sunpu, um enviado holandês³⁶⁷. Os representantes portugueses, idos de Nagasaki haviam chegado aí antes do neerlandês, mas só foram recebidos cinco dias depois; conforme é notado por Cooper, estamos perante um momento de ruptura de Ieyasu com os missionários³⁶⁸.

Cerqueira parece ter percebido rapidamente a gravidade da situação, como se nota por uma carta de 10 de Outubro de 1609, dedicada especialmente à chegada dos Holandeses ao arquipélago³⁶⁹. Com efeito, nessa missiva, o bispo começa por prognosticar que se a instalação dos Neerlandeses fosse definitiva, levaria ao fim do comércio luso-japonês e ao fim da presença da Igreja no país. Entendia, por isso que se vivia um momento de "grande aflição", expressão que não usara antes. O prelado salientava que a missão enfrentava simultaneamente o perigo holandês, a ameaça espanhola e a hostilidade do *bakufu*.

Tratava-se, de facto, de uma situação muito difícil mas que se poderia definir talvez, como uma má conjuntura externa à cristandade, pois, apesar de tudo, a missão mantinha as posições do ano anterior e não se dera um ataque directo contra os cristãos. No entanto, as condições que rodeavam a Igreja eram cada vez menos propícias. O incidente com a nau do capitão André Pessoa acentuaria, em breve, esta realidade cada vez mais complexa e difícil.

³⁶⁶ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 83-84.

³⁶⁷ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu ...*, p. 105.

³⁶⁸ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 269.

³⁶⁹ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o rei. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 309-310.

11. O PRENÚNCIO DO COLAPSO (1610-1614)

Os sinais de perigo a que D.Luís Cerqueira se referia em Outubro de 1609 cedo se tornaram realidade, pois no final desse ano deram-se os incidentes com a tripulação da nau do trato, que culminaram no afundamento da mesma, já nos primeiros dias de 1610. A partir de então, embora o trabalho quotidiano da Igreja mantivesse a mesma dinâmica dos anos anteriores, a situação dos cristãos foi-se tornando cada vez mais difícil.

Os religiosos aperceberam-se rapidamente desta nova conjuntura. A 28 de Fevereiro de 1610, Afonso de Lucena manifestava-se contra a possibilidade de se proceder à criação de uma província do Japão, completamente independente da Índia, pois estavam "ao presente pera nos lançarem fora de Japão", e acrescentava que não via então nenhum dáimio que os protegesse se fosse desencadeada uma perseguição semelhante à de 1587³⁷⁰. Por a mesma altura, a 10 de Março, o bispo afirmava que a cristandade estava "muy arriscada"³⁷¹ e, a 15 de Março, Francisco Pasio chamava a atenção para o facto de que, ao envelhecer, Tokugawa Ieyasu ía-se "afeiçoando aos pagodes e cobrando mayor auersão ao sagrado Euangelho"³⁷².

Os anos que se seguiram assistiram ao agudizar desta situação, até que o *bakufu* tomou a decisão desejada havia muito e expulsou os missionários, em 1614.

- A ruptura

³⁷⁰ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 207v-208.

³⁷¹ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 227.

³⁷² Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. BL, *Add.* 9860, fl. 202. Passado um ano, a 11 de Março, o bispo acrescentava que a cristandade estava dependente do comércio "assi porque por respeito delle e não por amor ou afeiçoão que tenham a religião christã os reis de Jappão consentem nelles os ministros do Euangelho". Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o rei. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 255.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

No mesmo ano em que desembarcaram no Japão os primeiros mercadores holandeses, chegaram aí notícias de incidentes graves ocorridos em Macau, envolvendo as tripulações de dois navios nipônicos, um deles pertencente a Arima Harunobu; os marinheiros japoneses, que haviam invernado no porto chinês em 1608, tinham-se envolvido em disputas com a população local e, a 30 de Novembro desse ano, estalara um conflito mais violento que levara as autoridades portuguesas a intervir; nos combates que se seguiram, morreram cerca de 40 japoneses e os demais foram presos e deportados, depois de assinarem um documento em que assumiam a responsabilidade do sucedido.

Quando chegou a Nagasaki, a 29 de Julho de 1609, o capitão-mor da nau do trato, André Pessoa, vinha disposto a explicar o sucedido, mas o melindre da situação levou as autoridades locais a sugerir que o assunto não fosse abordado na visita de cortesia que os *nanban* sempre faziam a Ieyasu quando o *kurofune* vinha ao Japão. Pouco depois chegaram a Sunpu as queixas de Harunobu pelo sucedido em Macau, e Ieyasu deu ordem para que o capitão-mor fosse aprisionado. Este foi avisado a tempo de que lhe preparavam uma cilada e tentou fugir, mas o navio, sem vento para zarpar, foi atacado sucessivamente a 3, 4 e 5 de Janeiro de 1610, até que na noite de 6 de Janeiro deflagrou um incêndio a bordo e, perante a impossibilidade de combater simultaneamente o fogo e os assaltantes, Pessoa fez explodir o navio³⁷³.

D. Luís Cerqueira, que acompanhou todo o processo³⁷⁴, assistiu seguramente aos combates e ao seu trágico desfecho e, como todos os habitantes de Nagasaki, sentiu o impacto da explosão que fez tremer o casario

³⁷³ Sobre este incidente, vide C.R. Boxer, *The christian century in Japan*. Manchester, 1993, pp. 267-285 e Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete. Um jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, 1994, pp. 267-275.

³⁷⁴ Foi, inclusivé, para a residência do bispo que Arima Harunobu convocou André Pessoa, sob o pretexto de se decidir o preço da seda, a fim de o aprisionar. Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 271.

da cidade. Além disso, empenhou-se, de seguida, na defesa da Companhia, a quem foram atribuídas culpas pelo sucedido³⁷⁵.

Este incidente tornou mais tensas as relações luso-nipónicas, mas nesta altura Ieyasu ainda não tinha uma alternativa segura ao comércio com Macau, pelo que não hostilizou os cristãos. No entanto, colocou os Jesuítas sob uma maior pressão e prescindiu dos serviços de João Rodrigues Tçuzu, que foi mesmo obrigado a deixar o Japão³⁷⁶; além disso, tornaram-se mais difíceis as relações entre os religiosos da Companhia e os governadores de Nagasaki, pois os padres eram acusados de terem avisado o capitão-mor da traição que lhe preparavam. Para os missionários, este episódio foi ainda particularmente penoso, por terem perdido imenso dinheiro com o afundamento da nau e por terem visto o ataque a ser dirigido por um dáimio cristão, Arima Harunobu.

De facto, estes acontecimentos parecem demonstrar uma falta de solidariedade entre irmãos na Fé. Há, porém, que distinguir dois problemas diferentes; por um lado, Harunobu defendeu os seus interesses senhoriais e retaliou contra quem o ofendera, ao matar alguns dos seus súbditos; por outro, apoiou a Igreja e empenhou-se pessoalmente na defesa dos religiosos, quando Ieyasu, irritado com o decurso dos acontecimentos, se dispôs a hostilizar abertamente os missionários e os mercadores portugueses³⁷⁷. Assim, Arima Harunobu protegeu simultaneamente os seus interesses particulares e os do Cristianismo no seu país; embora os seus actos tivessem ajudado a debilitar a

³⁷⁵ Uma certidão emitida por Cerqueira, a 18 de Março de 1610, mostra-nos as características desta polémica: "Certifico eu dom Luis Cerqueira bispo do Jappão segundo o testificaram com juramento aos Santos Euangelhos, que sobre este particular lhes dei, alguns portugueses pessoas de crédito que se acharam na nau de Macau ao tempo que foi acometida, que estando o capitão-mor André Pessoa na dita nau, o terceiro dia do acometimento, que foi um antes que a nau se perdesse, praticando com muitos portugueses, disse em preferencia delles, os padres da Companhia tem neste negocio da nau contribuido inteiramente com sua obrigação. E por essa me ser pedida a passei por mim assinada. Em Nagasaqui dezoito de Março de 610. a) O bpo de Jappão". RAH, *Cortes* 9/2666, fl. 105.

³⁷⁶ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 259-266.

³⁷⁷ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 15 de Março de 1610. BL, *Add.*, 9860, fl. 204.

situação da cristandade, a sua conduta foi igual à de qualquer príncipe cristão que guerreasse outro cristão.

Neste mesmo ano, a política interna nipónica conheceu outros desenvolvimentos que se vieram a revelar nocivos para a cristandade. Toyotomi Hideyori, enclausurado em Ôsaka, avaliava as possibilidades de enfrentar os Tokugawa, pelo que começou a sondar alguns dáimios, solicitando-lhes auxílio, nomeadamente Maeda Toshinaga³⁷⁸. Ao mesmo tempo, Hideyori e sua mãe, que tivera até então um comportamento anti-cristão³⁷⁹, passaram a manifestar simpatia para com os cristãos. Esta atitude foi mantida nos anos seguintes³⁸⁰; a missão jesuítica de Ôsaka, por exemplo, era sustentada por Hideyori, e quando a cidade foi atacada pelas tropas fiéis ao *bakufu*, em 1614 e 1615, muitos dos defensores arvoraram bandeiras com símbolos cristãos. Apercebendo-se da crescente hostilidade de Ieyasu para com os cristãos, Hideyori e seus conselheiros procuraram obter o seu apoio. Mais tarde, em 1616, Richard Cocks³⁸¹, o feitor do estabelecimento inglês em Hirado, afirmaria que corria o boato que Hideyori prometera autorizar o regresso dos missionários ao arquipélago nipónico, caso se desembaraçasse dos Tokugawa³⁸². Não sabemos se chegou a haver uma promessa formal desse teor, mas é seguro que a população de Nagasaki e os missionários

³⁷⁸ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun ...*, p. 135.

³⁷⁹ A mãe de Hideyori fora, inclusivé, uma das instigadoras da lei de 1606 por que Ieyasu proibira os nobres de se converterem ao Cristianismo.

³⁸⁰ A 28 de Outubro de 1613, numa carta para o Padre Geral, João Baptista Porro, informava que a sua comunidade de Ôsaka estava em paz, à sombra de Toyotomi Hideyori (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 316), o que não impedira, contudo, que tivesse ocorrido aí o martírio de um cristão, logo no início do verão de 1612. Cf. carta de João Baptista Porro para o Padre Geral. Ôsaka, 15 de Julho de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 150.

³⁸¹ Richard Cocks (1565-1624) nasceu em Stalbrook, em Staffordshire, no seio de uma família de pequenos proprietários. Foi aprendiz de tecelão durante sete anos (1590-1597) e no início do século XVII, trabalhou em Bayonne. Embarcou no *Clove*, uma das unidades da 8ª viagem da East India Company e chefiou a feitoria inglesa de Hirado durante toda a sua existência, entre 1613 e 1623. Faleceu a bordo do *Anne Royal*, nas imediações do estreito de Sunda, a 27 de Março de 1624. Cf. EFJ, II; pp. 1549-1552; Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 139-142, 322-324.

³⁸² Cf. carta de Richard Cocks para Richard Westby, em Bantem. Hirado, 25 de Fevereiro de 1616. EFJ, I, pp. 387-388.

desejavam a vitória de Toyotomi Hideyori, na crise de 1614-1615³⁸³. Houve, pois, neste período, uma aproximação do senhor de Ôsaka à cristandade, que não passou despercebida a Ieyasu e que contribuiu, seguramente, para que o Cristianismo se mostrasse cada vez mais como uma força subversiva indesejável, aos olhos de Ieyasu³⁸⁴.

A 13 de Março de 1611, João Rodrigues Girão relatava que o ano anterior, passada a agitação do incidente com a nau do trato, decorrera de um modo tranquilo e os religiosos haviam trabalhado com relativa liberdade, embora estivessem sempre receosos que o *bakufu* desencadeasse uma perseguição, até porque não tinham vindo navios nem de Macau, nem das Filipinas, o que os tornava menos necessários³⁸⁵. A Companhia enviara um padre a visitar Ieyasu em Sunpu, que fora bem recebido, mas não com a mesma "benevolência" dos anos anteriores³⁸⁶.

O ano de 1611 também foi um ano relativamente calmo, apesar de perseguições pontuais³⁸⁷. Ieyasu procurava recuperar a confiança dos Portugueses e, a 11 de Março, Cerqueira informava que iria, em breve, um jesuíta a Macau³⁸⁸ para tentar que viesse um navio ao Japão; esta viagem era apoiada pelos validos de Ieyasu, mas sem que lhe fosse atribuída nenhuma nomeação oficial³⁸⁹. Como em 1610, além de não ter vindo a nau de Macau, também não tinham aparecido nem navios espanhóis nem embarcações holandesas, os governantes japoneses estavam inquietos e procuravam normalizar as relações com os Portugueses³⁹⁰.

³⁸³ Vide capítulo nº 21.

³⁸⁴ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 170.

³⁸⁵ Cf. carta anual de 13 de Março de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 1-2.

³⁸⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 8v.

³⁸⁷ Cf. carta anual de 10 de Março de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 132v.

³⁸⁸ Tratava-se do padre Rui Barreto, que viria a morrer na viagem de regresso ao Japão, quando o junco japonês em que viajava, na companhia de outros seis religiosos, os padres João Alberto, Simão Antunes, António de Abreu e Domingos Gonçalves, e os irmãos António Costa e Manuel Pinto, foi dar à costa do Fukien e a tripulação e passageiros foram massacrados por piratas chineses.

³⁸⁹ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o rei. RAH, Cortes 9/2666, fl. 255v.

³⁹⁰ Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, pp. 79-80.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Esta situação também criava problemas logísticos à Igreja; na carta de 11 de Março, atrás citada, D. Luís Cerqueira informava que missão está muito carenciada até de vinho para a missa, pelo que "foi necessario mandarmos buscar aos matos çerta especie de uva labrusca mas verdadeira uva e que aqui amadureçem bem da qualse fez algum vinho com que nesta extrema necessidade nos imos remediando o melhor que podemos"³⁹¹.

Em Junho deste ano chegou um pequeno navio comandado por D. Nuno de Sottomayor, que trazia uma embaixada, que, segundo Cerqueira, obteve resultados inconclusivos. No entanto, quando partiu para Macau, em Março do ano seguinte, Francisco Pasio levava uma chapa de Ieyasu que confirmava os anteriores privilégios e liberdades que haviam sido concedidas aos comerciantes portugueses³⁹² e a nau do trato reapareceu em Nagasaki a 17 de Agosto de 1612³⁹³.

Em 1611, que foi um ano calmo para os missionários, Ieyasu intensificou o seu interesse pela religião, dedicando cada vez mais tempo ao estudo de várias seitas budistas³⁹⁴, o que certamente ajudou a aumentar a sua hostilidade para com o Cristianismo. Neste ano, Ieyasu sancionou o desejo do imperador Goyôzei³⁹⁵ em abdicar, e deslocou-se a Miyako à frente de um exército de 50.000 homens. Assistiu então à entronização do jovem Gomizunoô³⁹⁶, a quem seria prometida pouco depois, em 1614, Kazuko, a filha de Hidetada, nascida

³⁹¹ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 256.

³⁹² Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o padre António Colaço, procurador na corte. Nagasaki, 5 de Março de 1612. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 267-270.

³⁹³ Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, p. 80. Segundo João Rodrigues Girão, a chegada da nau do trato, em 1612, aliviou a relação entre os Jesuítas e as autoridades de Nagasaki. Cf. carta para o Padre Geral. Todos-os-Santos, 12 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 253.

³⁹⁴ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun ...*, p. 112. Totman salienta ainda que, apesar deste interesse, Ieyasu acautelou sempre os interesses do estado em relação às ordens religiosas, e regulou a vida dos mosteiros a fim de que não voltassem a desfrutar da influência sócio-política e económica de outrora. Cf. *ibidem*, p. 149.

³⁹⁵ Goyôzei (1571-1617) foi o 107º imperador, entre 1586 e 1611. Cf. Francine Hérail, *Histoire du Japon ...*, p. 315.

³⁹⁶ Gomizunoô (1596-1680) foi o 108º imperador entre 1611 e 1629. Cf. Francine Hérail, *Histoire du Japon ...*, p. 315.

em 1607; os Tokugawa reforçariam, assim, o seu poder ao apertar o cerco sobre a própria casa imperial³⁹⁷.

Além disso, Ieyasu continuava a minar o campo cristão com as suas habituais jogadas de bastidores. Depois de ter eliminado dois dáimios cristãos, em 1608, sob pretextos administrativos, procurava agora controlar a casa de Arima através da sua política de casamentos, e, neste ano, ofereceu em casamento a sua bisneta e filha adoptiva, Kunihime³⁹⁸, a Arima Naozumi³⁹⁹, o herdeiro de Harunobu. Este fora casado com Lúcia, sobrinha e filha adoptiva de Konishi Yukinaga e, após o falecimento desta, casara com Mécia, filha de Ômura Yoshiaki, que também era cristã⁴⁰⁰. Kunihime, pelo contrário era uma grande opositora do Cristianismo⁴⁰¹, mas a casa de Arima não se atreveu a ofender os Tokugawa pelo que Naozumi repudiou Mécia e aceitou a nova consorte. Tratou-se, sem dúvida, de um rude golpe para a Igreja, pois demonstrou a incapacidade dos dáimios em resistirem à política do *bakufu*, e contribuiu, seguramente, para a rápida apostasia de Naozumi⁴⁰².

Em 1611, além das manobras de Ieyasu, um outro incidente fragilizou a missão, pois Hosokawa Tadaoki rompeu com os Jesuítas, no final do ano, após o falecimento do padre Geegório de Céspedes, no mês de Dezembro, o que levou ao encerramento das casas que a Companhia tinha em Buzen. Aquando

³⁹⁷ O casamento de Kazuko com o imperador foi consumado em 1620, e, passados três anos esta deu à luz Meishô (1623-1696), que seria o 109º imperador, entre 1630-1643. Esta união entre o imperador e a filha do xogum repetia o processo de controlo da casa imperial levado a cabo pelo clã Fujiwara entre os séculos VIII e XI. Meishô, foi colocado no trono com sete anos, o que dava uma importância acrescida aos chefes do clã Tokugawa, Hidetada e Iemitsu, respectivamente seu avô e seu tio.

³⁹⁸ Kunihime era filha de Honda Tadamasu (1575-1631) e de uma filha de Tokugawa Nobuyasu (1559-1579), o filho primogénito de Ieyasu. Cf. MHJ, p. 421.

³⁹⁹ Arima Naozumi Miguel, o herdeiro de Arima Harunobu, apostatou quando seu pai caiu em desgraça, em 1612, e passou a ser um perseguidor dos cristãos. Em 1614, porém, foi afastado dos seus domínios e foi transferido para Nobeoka, na província de Hyûga, com uma renda de 53.000 *koku* anuais. Cf. HGDJ, p. 21.

⁴⁰⁰ Cf. MHJ, p. 419.

⁴⁰¹ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with christianity ...*, p. 158.

⁴⁰² Note-se que o golpe urdido por Ieyasu garantia-lhe sempre o desgaste do já reduzido e cercado bloco cristão, pois se os Arima tivessem recusado a sua proposta seriam rapidamente afastados do seu feudo, pelo que a cristandade perderia na mesma um dos últimos dáimios cristãos.

da quebra do dáimio, D.Luís Cerqueira tentou a sua sorte e procurou apaziguá-lo, mas sem sucesso, embora mantivesse boas relações com ele e o fizesse visitar ocasionalmente por um clérigo secular⁴⁰³. Tadaoki não hostilizou a cristandade, mas tornou, naturalmente, a sua vida mais difícil.

Na outra extremidade do Japão, os Franciscanos obtinham um apoio importante, pois o dáimio Date Masamune⁴⁰⁴ autorizou a pregação do Evangelho e a conversão dos seus vassallos e, nos anos seguintes, viria a apoiar os seus vassallos cristãos, a promover mesmo a destruição de ídolos e a enviar uma embaixada a Roma⁴⁰⁵. Os cristãos e os missionários gozariam de paz nos seus domínios até 1620⁴⁰⁶.

A partir de 1612, a situação dos cristãos agravou-se rapidamente. No início do ano foi descoberta uma falsificação de registos cadastrais, pela qual Arima Harunobu se apropriara indevidamente de certos territórios vizinhos aos seus domínios legítimos; os cortesãos envolvidos neste caso, Ôkubo Nagayasu e Okamoto Daihachi, secretário de Honda Masazumi,⁴⁰⁷ eram igualmente cristãos. Para lá do caso concreto de corrupção, revelador de solidariedades "mafiosas" entre os cristãos, este episódio mostrou a Ieyasu que, apesar de todas as proibições existentes, e a despeito das suas manobras políticas, o

⁴⁰³ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 1 de Março de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 234.

⁴⁰⁴ Date Masamune (1566-1636) era filho de Date Terumune (?-1584) e pertencia a um clã de pequena dimensão, que, pela sua localização no extremo setentrional da ilha de Honshû, permanecera independente durante a *sengoku jidai*, sem se subordinar nem se aliar a nenhuma grande casa senhorial. Era senhor de Aizu, quando reconheceu a hegemonia de Hideyoshi, que o transferiu mais para Norte, na província de Mutsu. Masamune, que estabeleceu a sua capital em Sendai, dispunha então dum rendimento de cerca de 600.000 *roku* anuais. Em 1600, alinhou ao lado de Tokugawa Ieyasu e no rescaldo da crise viu a sua posição consolidada e ligeiramente melhorada. Com a instalação dos Franciscanos no Kantô, interessou-se pela sua presença e em 1611 promulgou um édito que autorizava a pregação do Evangelho e que permitia que todos os seus vassallos que o desejassem a converter-se. Sob os auspícios de fr. Luís Sotelo enviou uma embaixada ao Papa e só mais tarde, em 1620, é que fez aplicar nos seus domínios a lei anti-cristã de 1614. Cf. HGDJ, p. 71; Mary Elisabeth Berry, *Hideyoshi ...*, pp. 95-97 e 157; Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu, shogun ...*, pp. 54-67; Lorenzo Perez O.F.M., "El apostolado y martirio del B. Luis Sotelo en el Japón", in AIA, vol. XI, 1924, pp. 353-355; Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 385-425.

⁴⁰⁵ Cf. Lorenzo Perez O.F.M., "El apostolado y martirio del B. Luis Sotelo en el Japón", in AIA, vol. XI, 1924, pp. 353-355; Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 385-425.

⁴⁰⁶ Vide capítulo nº 21.

⁴⁰⁷ Honda Masazumi (1566-1637), era então ministro de Ieyasu.

Cristianismo continuava a espalhar-se pelo país e penetrara mesmo na sua corte, em Sunpu⁴⁰⁸.

Segundo Neil Fujita, estes acontecimentos terão sido decisivos para o rompimento definitivo do *bakufu* em relação à religião cristã⁴⁰⁹. Embora nos pareça que a decisão final resultou de uma conjugação de factores, é evidente que este episódio foi, de facto, muito importante, como se depreende da reacção de Ieyasu.

Okamoto Daihachi foi queimado vivo em Sunpu, a 21 de Abril de 1612⁴¹⁰, e Arima Harunobu, que foi logo preso, foi executado a 5 de Junho desse ano⁴¹¹. Seu filho proibira, entretanto, o Cristianismo nos seus territórios⁴¹², expulsara os padres⁴¹³ e perseguia os cristãos que ousaram enfrentar as suas determinações⁴¹⁴. Os efeitos esperados com o casamento de Kunihime com Naozumi, chegaram certamente mais depressa do que Ieyasu imaginara⁴¹⁵.

As medidas de Ieyasu não se limitaram, à condenação à morte de Harunobu; com efeito, em Março, o *bakufu* proibiu o Cristianismo em Miyako e no, mês seguinte, 14 vassallos de Ieyasu foram banidos de Sunpu, por serem cristãos⁴¹⁶; ordenou ainda que os nobres não protegessem os padres⁴¹⁷. A

⁴⁰⁸ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun ...*, p. 136. .

⁴⁰⁹ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with christianity ...*, p. 159.

⁴¹⁰ Cf. Arcadio Schwade, "O Cristianismo no Japão durante o reinado de Tokugawa Ieyasu (1600-1616)", in *O Século cristão do Japão ...*, p. 473.

⁴¹¹ Cf. MHJ, p. 422; Neil Fujita, *Japan's encounter with christianity ...*, p. 158.

⁴¹² Segundo o padre Francisco Pires, a perseguição começou em Abril. Cf. carta de 19 de Outubro de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 171.

⁴¹³ Em Nagasaki, a 25 de Outubro, Mateus de Couros informava que a Companhia havia perdido mais de 70 igrejas (cf. carta de Mateus de Couros para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 11). Em Arima ficaram então, clandestinamente, quatro sacerdotes, Pedro Marques, em Kuchinotsu, João Baptista Zola em Kanayama, João Fonseca, em Arie, e Luís Niabara, na capital do feudo. Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Nagasaki, 4 de Julho de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 148-149.

⁴¹⁴ Numa carta para o padre Geral, escrita em Nagasaki, a 20 de Março de 1613, D. Luís Cerqueira dava conta do martírio de vários nobres de Arima. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 264.

⁴¹⁵ Parece-nos interessante o comentário de D. Luís Cerqueira sobre estes acontecimentos. Segundo o bispo, todo o processo fora facilitado pelo facto de Naozumi, espicaçado pela nova mulher, estar muito cobiçoso de poder, pois, ao contrário do que era habitual, Harunobu ainda não abdicara. Cf. carta para o Padre Geral, de 10 de Outubro de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 251v.

⁴¹⁶ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun ...*, p. 137.

perseguição no centro do país esteve particularmente acesa no Verão, mas os Jesuítas lograram ainda resistir, pois obtiveram autorização para manter uma residência na capital imperial. Tiveram, mesmo assim, que encerrar a casa em Kamigyô, a parte superior de Miyako⁴¹⁸. Em Nagasaki, porém, as autoridades locais não haviam desencadeado nenhuma acção contra os cristãos, o que, segundo Conrad Totman, surpreendeu Ieyasu e serviu para o convencer ainda mais das potencialidades subversivas do Cristianismo face à autoridade do estado⁴¹⁹.

A 20 de Setembro, Afonso de Lucena afirmava que esta era a maior e mais universal perseguição a que a cristandade alguma vez estivera sujeita⁴²⁰, mas a 10 de Outubro, D. Luís Cerqueira defendia que já estava a abrandar⁴²¹. Mais tarde, a 20 de Março de 1613, o bispo assegurava, de novo, que a perseguição não se reacendera e que, no Kinai, os Jesuítas haviam perdido apenas a residência de Kamigyô⁴²². Em 1612, a Companhia perdera, além desta, as missões dependentes da casa reitoral de Arima, e, momentaneamente, as que tinha em Bungo⁴²³; além disso, mudara a residência de Akizuki para Amagi⁴²⁴ e tinha perdido a oportunidade de fundar

⁴¹⁷ Cf. carta de João Baptista Porro para o Padre Geral. Ôsaka, 15 de Julho de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 150.

⁴¹⁸ Cf. Hubert Cieslik S.J., "The case of Christovão Ferreira", in MN, Tôkyo, nº 29, 1974, p. 4.

⁴¹⁹ Cf. Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun ...*, p. 137. Nesta altura, Ieyasu "averiguó los [cristianos] que había [en Sunpu], y halló catorce caballeros, y algunos de ellos muy principales, a los cuales, por constantes en la fe, desterró con sus mujeres, hijos y criados, enviándoles a decir que, por haberse criado y servido en su casa, no los mataba, pero que luego al punto se fuesen donde más no los viesse. Quitóles todas las rentas, y envió tras ellos un mandato que nadie los acogiese, ni diese posada; con que fue mucho lo que los nobles caballeros de Cristo padecieron". HPSR, I, p. 602.

⁴²⁰ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 153.

⁴²¹ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 162-165.

⁴²² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 264. A 27 de Fevereiro desse ano, Gabriel de Matos dava a mesma ideia, ao afirmar que a missão estava em paz e que a perseguição só se reacendera em Arima; segundo este religioso, os missionários já haviam, inclusivé, recuperado uma das residências perdidas em Bungo no ano anterior. Cf. carta de Gabriel de Matos para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 230.

⁴²³ Numa carta de 28 de Novembro de 1612 para o Padre Geral, o padre João Vicente Antognella afirmava que a perseguição em Bungo fora muito intensa (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 201); ainda assim, a carta ânua de 12 de Janeiro de 1613 registava a conversão de cerca de 500 almas, em Bungo, no ano anterior. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 229v.

⁴²⁴ Cf. IHSJJ, pp. 592-594.

novas residências em Sumpu, Edo e Saga⁴²⁵; na mesma altura, os Franciscanos e os Dominicanos perderam as suas posições no Kinai, e os frades menores também as de Edo⁴²⁶.

A situação dos missionários era, todavia, cada vez mais precária, pois, como referia então Carlo Spinola, os *tono* que haviam protegido a cristandade "ou sam falecidos ou ficaram desterrados nesta perseguição"⁴²⁷. Um padre jesuíta ainda visitou Ieyasu em 1613 e foi recebido cordialmente⁴²⁸, mas o abrandamento das dificuldades foi efémero, pois a 7 de Outubro deste ano, D. Luís Cerqueira informava o Geral da Companhia de que a perseguição agravara-se de novo e que os senhores gentios que mantinham religiosos nos seus territórios estavam atemorizados⁴²⁹. De facto, nos últimos meses de 1613, a presença da Igreja no país estava definitivamente condenada.

Em Outubro, os Jesuítas mantinham abertas, em Kyûshû, as residências subordinadas a Nagasaki, as de Amakusa, e de Bungo; em Honshû, conservavam as de Hiroshima, Miyako de baixo (Shimogyô), Ôsaka, Fushimi e Sakai⁴³⁰. Pouco antes, acabavam de receber ordem de expulsão de Hakata e

⁴²⁵ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o assistente de Portugal. Todos-os-Santos, 12 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 255-256.

⁴²⁶ As fontes contemporâneas, nomeadamente as cartas dos Jesuítas dão-nos esta versão, que é confirmada pelo testemunho insuspeito de William Adams; numa carta escrita em Hirado, a 12 de Janeiro de 1613, o inglês afirmava: "In this land are many christians according to the Romish order. In the year 1612 is put down all the sects os franciscans. The jesuits have what privilege by reason of antiquity there being in Nangasaki many in which place only may be so many as will of all sects &ct, in other places not many permitted". (EFJ, I, p. 78). Mais tarde, o cronista dominicano Diego Aduarte apresentou uma outra versão, defendendo que os Franciscanos haviam conservado, então, a residência em Fushimi e os Dominicanos a de Miyako; ignorava simultaneamente a continuidade das casas da Companhia em Fushimi, Ôsaka e Sakai (cf. HPSR, I, p. 602). Temos, por isso, muitas reservas relativamente a esta informação, mas admitimos que alguns frades tenham permanecido nessas cidades, embora as suas missões estivessem oficialmente encerradas.

⁴²⁷ Carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 21 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 159v.

⁴²⁸ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o assistente de Portugal. Nagasaki, 25 de Julho de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 296.

⁴²⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 298.

⁴³⁰ Cf. carta anual de 16 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 261-276. Em relação à carta anterior, de 12 de Janeiro de 1613 só não é mencionada a residência de Kanazawa (cf. IHSJJ, p. 692), que, provavelmente, foi encerrada antes de Outubro de 1613.

de Yanagawa⁴³¹. Os Dominicanos eram então obrigados a sair dos territórios de Nabeshima Naoshige⁴³².

A todos os factores que temos vindo a enunciar, acrescentara-se o aparecimento em Hirado, a 11 de Junho de 1613, do *Clove*, o primeiro navio inglês a aportar em terras do Sol Nascente⁴³³. John Saris, o capitão do navio, fora recebido por Ieyasu, em Sunpu, a 8 de Setembro, e por Hidetada, em Edo, a 17 do mesmo mês; a 8 de Outubro, Ieyasu conferira privilégios aos recém-chegados⁴³⁴. O *bakufu* dispunha, agora, de dois grupos de comerciantes europeus interessados em negociar que não desejavam evangelizar, e que, além disso, eram inimigos de Portugueses e Espanhóis. Os *nanban* continuavam a ser necessários, pois os novos mercadores ainda não traziam produtos com a mesma qualidade dos que eram transportados na nau do trato, ou mesmo dos que vinham de Manila; no entanto, como a concorrência europeia aumentava, os *nanban* tinham cada vez menos condições para pressionar as autoridades nipónicas e estas podiam tomar as decisões políticas que mais lhes interessavam⁴³⁵. Se William Adams já fora sempre um elemento perturbador, devido ao bom relacionamento que mantinha com Ieyasu⁴³⁶, a chegada de mais protestantes fez crescer o número de vozes anti-católicas no Japão⁴³⁷.

⁴³¹ Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 4 de Outubro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 303-305.

⁴³² Receberam a ordem de expulsão em Setembro de 1613. Cf. HPSR, I, p. 603.

⁴³³ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 106.

⁴³⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 114-115.

⁴³⁵ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, pp. 316-317; Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity ...*, pp. 160-161. Parece-nos interessante notar que os Ingleses perceberam rapidamente que a hostilidade do *bakufu* era dirigida contra a Igreja e não contra os mercadores de Macau, como é notado por Richard Cocks numa carta escrita em Hirado, a 10 de Dezembro de 1614: "The hatred against the spaniards and portingalls is caused by the jesuitts and fryars lately banished, for the emperor cannot indure to hear them named". EFJ, I, pp. 247-248.

⁴³⁶ A 22 de Outubro de 1612, numa carta para o Geral da Companhia, Mateus de Couros realçava que Adams aproveitara a presença de um navio espanhol a sondar os portos do Kantô para lançar novas suspeitas sobre os Espanhóis e sobre os missionários em geral. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 8v.

⁴³⁷ A responsabilidade da presença holandesa e inglesa no Japão para a expulsão dos missionários foi salientada por vários jesuítas, nomeadamente Diogo de Mesquita, a 26 de Fevereiro de 1614 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 33), Pedro Marques, a 6 de Outubro de 1614 (cf.

Também em 1613, Ôkubo Tadachika, dáimio de Odawara⁴³⁸, foi acusado de ser favorável aos cristãos e de estar a preparar uma conjura para afastar Tokugawa Hidetada do xogunato e colocar no posto Tokugawa Tadateru⁴³⁹, seu irmão mais novo. Pouco depois, em 1615, Tadateru demonstraria, de facto, um comportamento indisciplinado, mas desconhecemos qualquer relação especial de Tadachika com o Cristianismo. De qualquer modo, vemos que em várias situações de eventual desafio da autoridade do *bakufu*, como era o caso de Tadateru e também de Toyotomi Hideyori, os cristãos eram associados aos prováveis conjurados⁴⁴⁰.

Prestes a romper definitivamente com os cristãos, neste ano, o *bakufu* mostrou-se mais intolerante que em vezes anteriores, pois quando um franciscano ergueu uma pequena igreja em Asakusa, nos arrabaldes de Edo.

ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 230), João Rodrigues Girão, a 23 de Dezembro de 1614 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 122v), João Mateus Adami, em 4 de Fevereiro de 1615 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 1) e Jerónimo Rodrigues, a 20 de Março de 1616 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16, I, fl. 305). Na sua correspondência, os oficiais da feitoria inglesa referem-se às acusações dos missionários, e Richard Wickham, numa carta escrita em Edo, a 23 de Outubro de 1615, não engeita as responsabilidades na matéria: "The jesuits say that we have been the cause thereof saying that they never were in disgrace until we came hither, and therein in some sort they say not amiss, for the same year we came in they were put out. Yet their consciences know a more efficient cause than the english (yet upon demand, as occasins offered we have done the jesuits little credit here)." EFJ, I, p. 328.

⁴³⁸ Ôkubo Tadachika (1553-1628) era filho de Ôkubo Tadayo (1531-1593), um vassalo de Ieyasu, que combatera sempre a seu lado, e a quem Ieyasu dera o feudo de Odawara, na província de Sagami, em 1590. O território concedido a Tadayo valia 45.000 *koku* anuais, mas mais tarde, foram-lhe acrescentadas novas terras, pelo que Tadachika tinha um rendimento de 70.000 *koku* anuais. Em 1614, os seus bens foram-lhe confiscados e foi exilado para Hikone, onde permaneceu até à sua morte. Cf. HGDJ, pp. 481-482.

⁴³⁹ Tokugawa Tadateru (1592-1683) era o sexto filho de Ieyasu. Em 1610, era senhor de Takata, na província de Echigo, com uma renda anual de 620.000 *koku*. Em 1615 recusou-se a participar no ataque final a Ôsaka e no ano seguinte foi acusado de preparar uma conjura contra Hidetada, ao mesmo tempo que perdia o seu feudo sob o pretexto de má administração. Rapou então a cabeça e abandonou a vida secular. Cf. HGDJ, p. 66; Conrad Totman, *Tokugawa Ieyasu: shogun ...*, pp. 141-142, 182-183.

⁴⁴⁰ Conforme refere Totman, no final de 1613 parecia a Ieyasu "que a actividade missionária se tornara uma força subversiva intolerável, que estava a sabotar os esforços de estabelecer uma ordem estável. A mão dos missionários parecia aparecer por toda a parte: nalguns problemas com dáimios, na corte, e até entre membros da sua casa em Sunpu. Boatos ligavam-nos a problemas no domínio de seu filho, Tadateru, e aos problemas com Ôkubo, um dos seus vassallos em quem mais confiava. Se havia uma chave para os seus problemas, um único *item* a ser isolado e expurgado como um passo para resolver uma série de problemas, parecia ser a expulsão dos missionários e a sua ideologia [...] No final de 1613 já haviam sido desenvolvidas redes de comércio suficientes para não ser necessário tolerar os cristãos. *Tokugawa Ieyasu: shogun*, p. 133.

Os principais responsáveis pela construção da capelinha foram aprisionados e executados a 16 e 17 de Agosto, e passados poucos dias outros cristãos foram igualmente supliciados⁴⁴¹.

Entretanto, os cristãos, tomavam por vezes atitudes que irritavam compreensivelmente o *bakufu*, e que acentuavam a imagem de uma religião verdadeiramente subversiva. Multidões assistiram, em 1613, ao martírio de alguns cristãos em Arima, o que foi entendido como um desafio⁴⁴². Depois, em Dezembro desse ano, um cristão foi crucificado por causa de crimes de delito comum, e não devido à sua religião; no entanto, o seu corpo foi venerado na cruz tal como sucedia nos casos em que os supliciados eram mártires pela Fé⁴⁴³.

No final de 1613, o Natal ainda foi celebrado livremente e com toda a solenidade em Miyako, mas dois dias depois surgiu um primeiro édito que exigia o recenseamento de todos os religiosos⁴⁴⁴; no mês seguinte, o *bakufu* tomaria a decisão final. A 27 de Janeiro de 1614, foi promulgado o édito de expulsão, que foi seguido de um outro, de 14 de Fevereiro, que ordenava a concentração dos religiosos na cidade de Nagasaki⁴⁴⁵.

* * *

Não cremos, que os cristãos tivessem o peso político que o xogunato receava e que Hideyori desejava, mas constituíam, indiscutivelmente, um elemento perturbador. Tokugawa Ieyasu estava "já muito velho, mas vivo", como referia o padre Jerónimo Rodrigues, pelo que a sua decisão final contra

⁴⁴¹ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 6 de Outubro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 295-296. Vide Lorenzo Perez, "Apostolado y martirio del B. Luis Sotelo en el Japón", in AIA, XII, 1925, tomo lxxvii, pp. 167-170.

⁴⁴² Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 18 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 33.

⁴⁴³ Cf. carta de Gabriel de Matos para o Padre Geral. Nagasaki, 21 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 56.

⁴⁴⁴ Cf. Hubert Cieslik S.J., "The case of Christovão Ferreira ...", p. 5.

⁴⁴⁵ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 275. É certamente a este segundo decreto que Valentim Carvalho se refere, quando informa o Padre Geral de que os religiosos de Miyako haviam recebido ordem de expulsão a 14 de Fevereiro. Cf. carta de 19 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 42. Sobre a cronologia global da expulsão dos missionários, de Dezembro de 1613 a Novembro de 1614, vide capítulo nº 21.

os missionários não resultou de um capricho, mas, como reconhecia Rodrigues, era "matéria de estado"⁴⁴⁶.

- A Igreja e a actividade episcopal

Apesar do agravamento gradual da situação, tanto quanto podemos entender, as comunidades cristãs mantiveram uma vida normal enquanto puderam⁴⁴⁷; depois começaram a experimentar a nova realidade da vivência clandestina, mesclada por actos de heroicidade de milhares de indivíduos, enquanto outros se limitavam a manter a Fé ocultamente, e um número indeterminado apostatava. Além disso, as conversões também não pararam, como já notámos no capítulo anterior⁴⁴⁸; esta dinâmica, que prosseguiria mesmo depois da expulsão dos missionários, é registada por vários religiosos: a 20 de Março de 1613, por exemplo, D. Luís Cerqueira calculava que se continuavam a registar 6.000 a 7.000 conversões por ano⁴⁴⁹ e, a 6 de Outubro desse ano, Diogo de Mesquita anunciava que já se haviam baptizado mais de 800 adultos, em Nagasaki, desde Janeiro⁴⁵⁰.

Até ao início da crise de 1612, a Igreja manteve uma dinâmica de crescimento, semelhante à que detectámos para o período anterior⁴⁵¹. A carta ânua de 10 de Março de 1612, por exemplo, dá conta da fundação de novas

⁴⁴⁶ Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 18 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 33v.

⁴⁴⁷ Dentre os muitos exemplos desta vida cristã normal, parece-nos particularmente interessante o das festas grandiosas que se celebraram em Nagasaki, em Agosto de 1611, por ocasião da comemoração da beatificação de Inácio de Loyola. Cerqueira organizou uns autos que duraram dois dias, realizou-se uma procissão solene e missa pontifical. Analisamos detalhadamente este acontecimento no capítulo nº 13.

⁴⁴⁸ Vide gráfico nº 5.

⁴⁴⁹ Cf. Informação do bispo do Japão para o Papa sobre o estado da cristandade do Japão. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 276v. Nestes cálculos, Cerqueira contabilizava também as conversões resultantes do trabalho dos Mendicantes.

⁴⁵⁰ Cf. carta de Diogo Mesquita para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 23v.

⁴⁵¹ A 11 de Março de 1611, por exemplo, Cerqueira comunicava ao rei que a cristandade continuava a crescer, apesar de algumas perseguições e desterros. Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 256.

confrarias em Nagasaki, a do Santíssimo Sacramento e a de São Miguel, sediada numa igreja nova que se fizera num dos cemitérios da cidade e que estava ao cuidado dos Jesuítas⁴⁵².

A Companhia tentava, entretanto, alargar a sua rede de residências, procurando instalar-se junto dos centros decisórios dos Tokugawa. Assim, a 10 de Outubro de 1611, Pasio comunicava a Acquaviva que procurava montar uma casa em Edo⁴⁵³; a 26 de Fevereiro de 1612, repetia a notícia, e acrescentava que se procurava também fundar uma residência na província de Suruga⁴⁵⁴; no entanto, passados poucos meses, o esforço dos missionários concentrava-se na luta pela sobrevivência.

O bispo, por sua vez, a 1 de Março desse ano, dava a entender que mantinha o mesmo dinamismo dos anos anteriores e continuava a desenvolver o clero secular; anunciava então que recebera cinco novos seminaristas⁴⁵⁵ e que desejava partir em Maio para a região de Miyako a fim de crismar "de nouo não somente a christandade daquellas partes mas tambem de todo o Jappão"⁴⁵⁶. A crise que estalou pouco depois, impediu o prelado de realizar esta viagem, mas vemos, assim, o modo como estava empenhado em continuar a sua acção pastoral procurando acompanhar a vida espiritual das comunidades mais distantes e especialmente preocupado com a administração do sacramento do crisma⁴⁵⁷.

⁴⁵² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 136v.

⁴⁵³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 78. Segundo João Baptista Porro, esta tentativa resultava de uma ordem que chegara então de Roma. Cf. carta de João Baptista Porro para o Padre Geral. Ôsaka, 20 de Setembro de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 38.

⁴⁵⁴ Cf. carta de Francisco Pasio para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 123.

⁴⁵⁵ Estes cinco seminaristas receberam as ordens menores antes de Março de 1613 (cf. Informação sobre a Igreja do Japão feita pelo bispo D.Luís Cerqueira para o Papa. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 276-277v). A 22 de Março de 1613, Gabriel de Matos afirmava que estavam "a caminho de serem clérigos". Cf. carta de Gabriel de Matos para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 266v.

⁴⁵⁶ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 232.

⁴⁵⁷ A 15 de Fevereiro de 1615, João Baptista Porro afirmava, a este propósito: "e cosi il uescouo don luiggi questi 10. anni che sto nel Giappone sempre stessa inchiuso in Nagasaqi nella sua casa, e d'indi una sola volta salio quando fu visitare il signore della Tenca, ne visito la sua chiesa; ne era possibile uisitarla con pompa episcopale e acompagnamento in tiempo di quele prosoqutioni e riolte". ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 149v. Ao reduzir exageradamente as saídas do bispo, Porro estava a esquecer-se da visita que o prelado fizera a Arima, em 1606,

Nesta altura, a Igreja diocesana já tinha meios humanos para assegurar algumas estruturas de apoio. O notário eclesiástico, por exemplo, era Jerónimo Iyo, clérigo de ordens menores⁴⁵⁸, enquanto no início da presença do bispo no Japão, o cargo era desempenhado por um jesuíta.

Entretanto, a 5 de Março de 1612, D. Luís Cerqueira informava o rei de que tencionava reunir "algûas iuntas synodaes que se não poderão escusar" e em que já estariam presentes os clérigos das ordens mendicantes⁴⁵⁹, que, entretanto, já haviam visto a sua presença no arquipélago sancionada pela Santa Sé⁴⁶⁰. Tanto quanto sabemos, Cerqueira nunca chegou a realizar estas reuniões, facto que não terá resultado da perseguição, pois, como vimos, Nagasaki permaneceu tranquila até 1614. Assim, neste caso, as divisões internas no seio da missão jesuítica e o mau relacionamento que perdurou entre Jesuítas e Mendicantes terão levado o bispo a adiar tais reuniões, até porque, a partir de então as forças começaram a faltar-lhe⁴⁶¹.

A crise que se anunciava não impedia, inclusivé, os religiosos de se preocuparem com questões de promenor, nomeadamente na busca de um contínuo aperfeiçoamento da vida litúrgica. Parece-nos particularmente curiosa a seguinte passagem de uma carta de Cerqueira para o assistente de Portugal, escrita a 4 de Junho de 1612:

"Hum padre dos que aqui se entendem bem das cerimoniaes ecclesiasticas me pedio mandasse a V.R., huma proposta e que sera com esta, sobre certa duvida acerca da reza. V.R. não tome por trabalho de a mandar perguntar a

quando Porro aí trabalhava; de facto, Cerqueira podia dizer que conhecia as principais comunidades cristãs do Japão, mas teve imensas dificuldades, logístico-financeiras e políticas, em realizar as desejadas visitas pastorais.

⁴⁵⁸ Cf. "Certidão da tradução de uma carta do governador de Nagasaki, entregue em Miyako com ordem condenatória do Cristianismo". Nagasaki, 19 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 49-49v. Jerónimo Iyo desempenhava estas funções pelo menos desde 1613.

⁴⁵⁹ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 269.

⁴⁶⁰ Vide capítulo nº 15.

⁴⁶¹ A 17 de Fevereiro de 1612, Afonso de Lucena afirmava que o bispo ficava com pouca saúde (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 105v) e a 22 de Março de 1613, Gabriel de Matos informava o assistente de Portugal de que Cerqueira "esta ja muito velho" e "muitas vezes atribulado de pedra". ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 266v.

algum mestre de cerimonia dos de fora digo pera experiencia e sciencia destas cousas que não devem faltar em Roma. E escrever me o que la parece e se pratica. E leve me V.R. em conta occupa lo nesta miudeza, mas não pude negar a quem mo pediu."⁴⁶²

A imprensa, que registara uma fortíssima diminuição do ritmo de edições no final do governo de Francisco Pasio, também conhecia uma nova dinâmica, em 1613. Segundo Diogo de Mesquita, em Outubro desse ano acabara de imprimir-se uma nova edição do *Guia dos Pecadores*, e um livro de sentenças em latim para ajudar os pregadores. Martinho Hara estava então a rever a tradução do *Contemptus mundi*, livro de muito agrado dos Japoneses de que se iriam imprimir 1300 exemplares⁴⁶³.

Por esta altura, à semelhança do que sucedera noutras épocas de crise da cristandade nipónica, apareceram cruces milagrosas⁴⁶⁴. Desta vez, ao contrário do procedimento que tivera em caso semelhante sucedido em 1598, perante a nova descoberta, ocorrida no território de Ômura, D.Luís Cerqueira ouviu testemunhas e depois decretou que a cruz era miraculosa e, em Nagasaki, "se fez hua demonstração mui publica fazendoa com procissão mui solene assistindo Sua Senhoria a todos estes officos e eclesiasticos e determina de mandar a Omura pedindo ao tono que deixe fazer hua casa ou hua igrejinha"⁴⁶⁵. Deram-se, entretanto, outros achamentos, pois a 10 de Outubro de 1612 o bispo afirmava:

⁴⁶² ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 245.

⁴⁶³ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 6 de Outubro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 24-24v.

⁴⁶⁴ Segundo Luís Fróis, na noite de Natal de 1589, em Obama, lugar a cerca de três léguas de Arima, um cristão que andava a apanhar lenha vira uma árvore seca e cortara-a; fora buscá-la na manhã seguinte "e tendo cortado hum pedaço do tronco da árvore e fendendo-o pelo meio, em se apartando aquellas duas partes huma da outra vio no meio delle huma cruz mui bem formada de mais de meio palmo de comprido e de cor entre vermelho e preto, sendo todo o mais pao muy alvo como hé de seo natural. E ficando com isto admirado, olhou para outra parte do pedaço e vio da mesma maneira nella imprimida outra cruz". HJ, V, p. 202. Depois, logo em 1598, D.Luís Cerqueira foi confrontado com o aparecimento de outra cruz milagrosa na região de Higo, que, como vimos, ele não sancionou como milagre, embora deixasse correr a devoção.

⁴⁶⁵ Carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. 17 de Fevereiro de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 105.

"No fim do anno passado e principio deste, como ia la se tem escrito, ouue aqui apparecimento de cruces em diuersas partes e nos começamos ia a experimentar os effeitos dells ou o que por ellas Deus Nosso Senhor nos quiz significar trabalhos e perseguições." ⁴⁶⁶

Não cabendo aqui discutir o eventual lado sobre-natural destes episódios, parece-nos importante realçar o modo como estas aparições parecem traduzir o estado de alma, angustiado mas fervoroso, em que viviam então os cristãos japoneses.

Apesar das fortes pressões a que estava sujeita, a cristandade demonstrava uma grande solidez e capacidade de crescimento, desde que o poder político a tolerasse. Consciente dessa força, a 5 de Outubro de 1613, pouco antes da proibição definitiva da profissão do Cristianismo no país do Sol Nascente, D.Luís defendia que a Igreja tinha condições para crescer, se o sucessor de Ieyasu não desenvolvesse a mesma política⁴⁶⁷. Parece-nos que a avaliação do prelado estava tão correcta, do ponto de vista religioso, quanto estava errada a sua expectativa política.

* * *

⁴⁶⁶ Carta de D.Luís Cerqueira para o provincial de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 249. Segundo Diego Aduarte "outra cruz se ahalló este año en la huerta de la iglesia de Todos Santos, que está fuera de la ciudad de Nangasaqui, en otro árbol de la misma especie que el pasado, y otras se hallaron después en el progreso de la persecución, con que el Señor consolaba y prevenía a los suyos, que en la persecución que luego se siguió tanto padecieron" HPSR, I, p. 601.

⁴⁶⁷ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 307-308. A documentação produzida pelos missionários católicos está cheia de exemplos grandiosos e heróicos da Fé dos cristãos japoneses; em regra, cerca de metade dos textos das cartas ânuas dos Jesuítas, por exemplo, é dedicada a relatar episódios que ilustram essa dinâmica. Embora os mártírios e a preservação clandestina da Fé cristã por milhares de indivíduos sejam indiscutíveis, é possível que os investigadores questionem o grau de veracidade desses relatos. Importa notar, contudo, que eles são confirmados por informações veiculadas por documentos de origem protestante, que nos remetem para a mesma ideia que era transmitida por Cerqueira na carta aqui citada. John Saris (c.1579-1643), o primeiro capitão inglês a ser recebido pelas autoridades nipónicas, aquando da sua passagem por Suruga, soubera do caso de uns cristãos que estavam encarcerados para serem executados e que partilharam a cela com um gentio, preso por dívidas. Os cristãos doutrinaram-no de noite e, na manhã seguinte, quando os guardas convidaram os prisioneiros a apostatarem ou avançarem para o suplício, não só todos os cristãos avançaram resolutamente, mas também o preso de delito comum se lhes juntou professando a sua nova fé e morrendo, por isso, na cruz. Cf. EFJ, II, p. 1022.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Além das actividades já referidas, importa salientar que o bispo continuou a promover o clero nativo tendo ordenado mais sacerdotes, tanto seculares⁴⁶⁸ como jesuítas⁴⁶⁹; não era, contudo, um trabalho fácil, pois enfrentava a oposição de muitos religiosos. Duas cartas escritas por Diogo de Mesquita, na Primavera de 1611, dão-nos a entender algumas das dificuldades que toldavam o relacionamento do prelado com os seus confrades. A 24 de Março, Mesquita informava o Padre Geral:

"O senhor bispo uay correndo seu curso com sua cleresia não lhe faltando as uezes trabalhos, mas como esta bem com Toão⁴⁷⁰, o governador, são toleraueis. Com a Companhia e padre Viceprovincial algûas uezes tem desgostos que não se escuzão, posto que alguns podera escuzar contentandose com o que a Companhia lhe faz que serto se lhe acode mediocremente". O admonitor devia adverti-lo "mas dizme que não [ousa] porque não lhe dar no coração como quer que o não toma bem e he colerico mais de necessario"; acrescentava ainda que, no entanto, não havia nada de escandaloso a apontar ao bispo⁴⁷¹.

Pouco depois, a 6 de Abril, noutra carta para Acquaviva, Mesquita dava mais pormenores sobre o assunto:

"[Francisco Pasio] com o bispo alguas ueces tem encontros e desgostos, mas o que vejo e entendo creio que o bispo excede em querer que se lhe faça mais do que se pode e que os padres lhe siruão de clerigos ao que repugnão muito em tantos officos e missas de pontifical e ate eu por querer fauorecer muito ao bispo e forçar aos padres ujm a ser odiado de alguns e por lhe fazer dar aqui algûas igrejas nesta Nangaqui pera freguezias de seus clerigos".

⁴⁶⁸ Neste período, Cerqueira ordenou, pelo menos, mais três sacerdotes seculares, João Luís, Tomé dos Anjos e Pedro Clemente; entretanto, o padre ordenado em 1607 faleceu, ou abandonou a vida eclesiástica, pois o bispo só contava com sete presbíteros diocesanos em 1614, e no final de 1607 dispunha de cinco.

⁴⁶⁹ Neste período foram ordenados presbíteros três jesuítas japoneses: Tomé Tsuji, António Ishida e Mâncio Hirabayashi. Além disso, estavam já encaminhados para o sacerdócio outros quatro religiosos: Martinho Shikimi e Diogo Yuki, que eram sub-diáconos, em 1614, e Constantino Dourado e Melchior Iyo, que eram já diáconos, na mesma altura.

⁴⁷⁰ Murayama Toan. Referimos no capítulo anterior, que Toan rompera com os padres da Companhia, mas não com o bispo e notamos que a situação se mantinha neste período.

⁴⁷¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 13.

Mesquita completava a informação afirmando que, apesar do prelado por vezes se "exceder na colera", "não ha nelle cousa que seja de grande momento e mostra ser zelozo da Companhia, posto que mais cuidão que o he de sua cleresia"⁴⁷²

Estas cartas mostram-nos o subir da tensão entre o bispo e os Jesuítas, que resultava essencialmente, da resistência que Pasio, apoiado pela maioria dos padres europeus, fazia ao desenvolvimento do clero nativo. O prelado desejava criar paróquias em Nagasaki e desenvolver as actividades próprias de um bispo e de uma diocese, pelo que, como não conseguia formar uma cleresia secular numerosa, recorria insistentemente aos serviços dos sacerdotes da Companhia. Notamos também um olhar distante e crítico de muitos jesuítas relativamente ao clero secular, o que se compreende facilmente, pois havia um preconceito tradicional dos filhos de Santo Inácio para com aqueles clérigos, a que se juntava neste caso, o facto de serem todos japoneses, o que desagradava a muitos religiosos europeus.

Além desta divergência, assente em diferentes concepções do desenvolvimento da Igreja Nipónica, Pasio e Cerqueira tinham também desencontros no seu relacionamento institucional, sobretudo por questões de precedência⁴⁷³.

⁴⁷² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 14v.

⁴⁷³ Em carta escrita a 25 de Setembro de 1611, Afonso de Lucena defendia que o vice-provincial não respeitava convenientemente o bispo "e entendemos que enquanto por superior supremo não ão de concordar ambos os dous" (ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 60v). Mais tarde, Mateus de Couros, a 15 de Fevereiro de 1616, recordava o caso e exemplificava: "Quando no principio do anno novo, conforme ao estilo de Japão, mandava elle e o superior da Companhia visitar com presente ao senhor da tenca, querer o nosso Superior que o seu embaixador entrasse e falasse primeiro a el-rei que o do bispo [...], quando sucedia acharse na mesma sala com algum dono [*tono*] o bispo e o superior de Japão querer o mesmo superior polo menos igual lugar ao do bispo e lembrame que por este respeito se sahio huma vez da sala o padre Pasio." (ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 50). A 9 de Novembro de 1611, numa carta escrita ao assistente de Portugal, Pasio reconhecia a existência de dúvidas que o haviam levado a pedir que da Europa o esclarecessem "de como auemos de correr com Sua Senhoria"; defendia, contudo, que não havia desunião entre a Companhia e o prelado. Pasio reconhecia implicitamente as acusações que lhe eram dirigidas, ao afirmar que no seu relacionamento com o bispo acautelara sempre o futuro pois Cerqueira não era "imortal" e o seu sucessor poderia não ser tão unido à Companhia, como era D.Luís, ou podia ser mesmo um outro clérigo, quiçá um frade "e se entam acharem postos costumes e foros prejudiciais a Companhia tornará em grande preuiuso nem tera remedio [...] pello que julgamos que agora neste principio conuem ordenar bem as

Os textos de Diogo de Mesquita dão-nos conta, finalmente, do envelhecimento de Cerqueira; este, com o passar dos anos, sem conseguir implementar o modelo que desejava para a Igreja Nipónica, ter-se-à tornado mais irascível e, aparentemente, mais exigente em relação aos religiosos que o impediam de desenvolver a igreja diocesana. Estes atritos resultavam, igualmente, do desgaste da figura de Pasio que chefiava a vice-província havia muitos anos⁴⁷⁴. A mudança consumou-se em 1611, num ambiente tenso e na mesma altura em que o Extremo Oriente passou a constituir a província do Japão; no entanto, o novo provincial frustrou muito depressa as expectativas da maioria dos missionários, pelo que, nestes anos em que a cristandade foi violentamente atacada pelo *bakufu*, a Companhia passou por uma crise interna gravíssima.

- A crise da missão jesuítica

Em 1611, a situação da cristandade já era, como vimos, muito difícil, e no seio da missão da Companhia, para lá da frustração de muitos japoneses, que viam o acesso ao sacerdócio muitíssimo dificultado, crescia a discordância pelo longo governo de Francisco Pasio. Este, além de chefiar a missão desde o Verão de 1600, já fora o elemento mais influente junto do vice-provincial durante grande parte do governo de Pedro Gomes (1590-1600), especialmente nos últimos anos. Os religiosos portugueses manifestavam-se cansados por dois decénios de governo da missão por estrangeiros⁴⁷⁵, e muitos dos jesuítas,

cousas, aprobeitandonos da capacidade do bispo dom Luis e do amor que tem a Companhia". ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 90.

⁴⁷⁴ Conforme notámos no capítulo nº 2, as missões jesuíticas do Extremo Oriente, caracterizavam-se, neste período, pelo tempo excessivo que cada superior cumpria à frente dos seus destinos.

⁴⁷⁵ Afonso de Lucena, por exemplo, a 20 de Setembro de 1612, já afirmava que Carvalho era um pouco esquivo no relacionamento com os religiosos, mas acrescentava que era preferível a outro que não fosse português. Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 156.

independentemente da sua nacionalidade, criticavam o excesso de conforto de que Pasio se rodeara⁴⁷⁶.

Nesse ano, chegaram novas ordens: Valentim Carvalho passava a provincial, mas Pasio continuava, de facto, como a cabeça das missões extremo-orientais, pois era então nomeado visitador da província. Todavia, a tomada de posse de Carvalho não foi pacífica; quando governara o colégio de Macau, fora criticado por vários religiosos, o que terá provocado hesitações em Roma. Quando recebeu a carta com as nomeações, Pasio encontrou também uma nota que o mandava aguardar outras instruções, que, entretanto, não chegaram, pelo que havia ficado "como às escuras"⁴⁷⁷. A notícia, porém, já era conhecida de alguns religiosos que o pressionaram e provocaram "quase um motim"⁴⁷⁸ e forçaram a reunião de uma consulta, em que também participou D. Luís Cerqueira, e em que os portugueses, apoiados especialmente na posição do bispo, forçaram Pasio a entregar a província a Valentim Carvalho⁴⁷⁹.

Além do papel decisivo que desempenhou na consulta de 1611, Cerqueira fora a figura chave de todo o processo, pois insistira repetidamente junto dos órgãos centrais da Companhia, para que Valentim Carvalho fosse nomeado superior da missão. Veja-se que a 25 de Fevereiro de 1603, já Cerqueira tinha

⁴⁷⁶ Um dos mais críticos, Afonso de Lucena, referia-se a 25 de Setembro de 1611 às "suas comodidades no comer no beber no cubiculo no seruiço e fausto que tem: não faz guardar as regras conuenientemente" (carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 57v). Nesta extensa missiva, as críticas a Pasio ocupam dois fólhos (metade do texto completo), e Lucena remata afirmando que o estado da cristandade era "o mais miseravel infeliz que ategora ouue" (fl. 59v).

⁴⁷⁷ Cf. carta de Francisco Pasio para o assistente de Portugal. Nagasaki, 9 de Novembro de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 89.

⁴⁷⁸ Expressão utilizada por Diogo de Mesquita na sua carta de 18 de Março de 1612 para o Padre Geral. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 18.

⁴⁷⁹ Segundo Afonso de Lucena, o Padre Geral escrevera a Pasio pedindo-lhe que antes de entregar a província a Valentim Carvalho tirasse boa informação do religioso; se este não merecesse o cargo, suspenderia a nomeação, que devia ter vindo secreta, mas que, afinal, chegara pública ao Japão (cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. 10 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 239). Depois, segundo Diogo de Mesquita, inicialmente Cerqueira fora de parecer que Carvalho só fosse empossado quando Pasio partisse para Macau, mas depois mudara de opinião e passara a apoiar a entrega imediata do governo da província a Carvalho, o que fora decisivo para a decisão final (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 18-18v).

más notícias sobre o desempenho de Carvalho à frente do colégio de Macau⁴⁸⁰, o que não o impedia de entender que o seu antigo companheiro era uma boa aposta para o futuro⁴⁸¹ e nos anos seguintes pedira para que ele fosse reenviado para o Japão⁴⁸². A 12 de Julho de 1613, numa carta para o assistente de Portugal, Afonso de Lucena confirmava o papel fundamental do bispo na ascensão de Carvalho à chefia da província:

"Bem sabe V.R. que o senhor bispo fez provincial ao padre Carualho e se não fora a enformação que elle deu ao nosso padre e ao padre Alexandre nunca o fora pola enformação que nosso padre tem delle".⁴⁸³

Valentim Carvalho regressou ao arquipélago nipónico em 1609, e começou então por alinhar com a maioria dos religiosos portugueses nas críticas ao governo de Pasio⁴⁸⁴. Nos primeiros meses de governo da província, antes da partida de Pasio para Macau, Carvalho não desenvolveu uma actividade significativa. Depois, porém, revelou-se um péssimo dirigente e fez a chefia da missão mergulhar no caos.

Emitir juízos de valor sobre a conduta moral de um indivíduo é sempre um acto melindroso, e a crítica contundente ainda o é mais. Numa matéria deste tipo deve-se desconfiar permanentemente das fontes e admitir que os autores

⁴⁸⁰ Entre os críticos de então contava-se o padre Camilo Constâncio, que avisou o Padre Geral, a 24 de Fevereiro de 1606, por carta escrita em Arima. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 207.

⁴⁸¹ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 160.

⁴⁸² Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1606. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 120v.

⁴⁸³ ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 280. Noutra carta para o Padre Geral, de 9 de Fevereiro de 1614, Lucena lembrava um outro episódio em que, mais uma vez, Cerqueira tivera um papel decisivo no encaminhamento de Valentim Carvalho para o cargo de provincial. Em 1610, após o afundamento da nau de André Pessoa, Hasegawa Sahyôye quisera expulsar Carvalho, que era o reitor do colégio de Macau, quando se dera no porto chinês o incidente que provocaria a retaliação japonesa contra Pessoa e os seus homens; Carvalho era considerado o responsável pela morte dos japoneses, por não ter intervido a tempo; teria sido, então D.Luís que intercedera junto do *bugyô* e que evitara, assim, a saída definitiva de Valentim Carvalho do país (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 9). Noutra missiva, escrita em Macau, a 27 de Janeiro de 1615, Lucena lembrava ainda que o bispo recebera uma carta de Acquaviva, em que este lhe dizia que Valentim Carvalho fora feito provincial por sua influência. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 141.

⁴⁸⁴ Cf. carta de Afonso Lkucena para o assistente de Portugal. 10 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 239.

das críticas podiam estar interessados em falsear a realidade. No caso do governo de Valentim Carvalho, porém, a documentação não nos permite ter dúvidas sobre a sua conduta desastrosa, a todos os níveis.

Dispomos de informações coincidentes veiculadas por mais de duas dezenas de religiosos, que transmitem uma única imagem, profundamente negativa. As cartas dos Jesuítas contém inúmeras críticas à conduta de companheiros; no caso concreto do Japão, outros superiores da missão, ou de casas reitorais, foram criticados, sobretudo pelas suas decisões sobre o método missionário ou pelo seu comportamento formal. No caso de Carvalho, porém, as críticas são muito mais graves pois há quase uma unanimidade sobre o péssimo relacionamento pessoal que manteve com a maioria dos seus subordinados e com o bispo.

Os primeiros sinais de uma personalidade maldosa ou de um profundo desequilíbrio aparecem muito cedo. A primeira vítima foi precisamente D. Luís Cerqueira, o mais alto dignatário da Igreja Nipónica, e o homem que elevara Carvalho ao poder. Logo a 18 de Março de 1612, quando, finalmente, o provincial ficava sozinho à frente da missão⁴⁸⁵, Diogo de Mesquita manifestava a suspeita de que a união entre o bispo e o provincial duraria pouco, pois ambos eram "amigos de jurisdição"⁴⁸⁶. Muito provavelmente, Cerqueira esperaria uma atitude relativamente submissa, ou pelo menos respeitosa e colaborante, de quem fora seu companheiro e de quem lhe devia pelo menos a gratidão por o ter protegido das inúmeras críticas que lhe haviam sido dirigidas. Toda a conduta de Carvalho mostra-nos, porém, uma personalidade

⁴⁸⁵ Francisco Pasio partira para Macau em Fevereiro desse ano.

⁴⁸⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 19. Poucos dias antes, a 10 de Março, noutra carta para Acquaviva, Mesquita afirmava: "Aserca da onião e serujço que V.P. encomenda que aja ca da parte dos superiores pera com o senhor bispo, não ha ate gora falta notauel, se lhe acode en tudo muj arrezoadamente, posto que por mais resguardos que aja sempre de quando em quando se offereçe algûa ocasião de desabrimento, naçida de cada hum querer conseruar sua dignidade e jurdição e de cada hum cujdar que mais justiça e rrezão tem que o outro, naquilo que se offereçe, mas como digo, não he cousa notauel nem que desedifique". ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 22.

psicologicamente característica - um indivíduo que se mostra servil para com os superiores e que se vira contra eles assim que assume um cargo com poder efectivo⁴⁸⁷.

Assim, a 19 de Outubro de 1612, o padre Francisco Pires dava conta que o provincial tinha atitudes pouco correctas para com D. Luís Cerqueira⁴⁸⁸ e, pouco depois, Mateus de Couros dava a entender que as queixas sobre a sua conduta pessoal já alastravam no seio da missão:

"O padre provincial Valentim Carvalho vay correndo com seu officio posto que me peza na alma de o acharem já os subditos demasiadamente colerico de condição intractavel."⁴⁸⁹

Aos ataques à conduta pessoal, juntavam-se as críticas ao método missionário, pois, conforme referia Francisco Pires na carta atrás citada, o "fausto" não se alterara com a mudança de superiores⁴⁹⁰. O mesmo religioso, a 8 de Março de 1613, afirmava que os padres portugueses estavam

⁴⁸⁷ Parece-nos exemplar desse tipo de conduta, as queixas apresentadas por Mateus de Couros, numa carta para o assistente de Portugal, de 18 de Março de 1613: "Notava tambem o padre Valentim Carvalho ao senhor visitador Francisco Pasio não correr bem com o senhor bispo e antes de ser provincial se mostrava muito zeloso das cousas de Sua Senhoria. Eu sou boa testemunha que estando elle em Macao por reitor me escrevia ca a Japam pedindome que em tudo o que pudesse favorecesse as cousas tocantes ao senhor bispo e assi por este amor que o padre mostrava a Sua Senhoria se moveo o mesmo senhor bispo a significar a nosso Padre geral e a V.R. que o desejava por superior universal de Japam. Porem depois de provincial notavelmente se mostra esquivo pera Sua Senhoria e muito mais do que se mostrava o padre Francisco Pasio, tanto que rarissimamente lhe comunica cousa alguma do governo, segundo me tem dito o proprio senhor bispo, nem a nada do tocante a esta igreja e em ausencia fala com pouca satisfação de Sua Senhoria" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 13v). Este comportamento muito deferente para com o bispo antes de aceder ao mando supremo sobre a missão é-nos confirmado pela carta de Afonso de Lucena, de 25 de Setembro de 1611, em que este, depois de criticar as atitudes de Pasio, então o visitador, relativamente a Cerqueira, acrescentava: "Verdade he que tem ao padre provincial que he seu grande amigo ho sabe tratar com cortezia e decoro, mas como ha muitas cousas em que se ha de encontrar com o padre visitador nenhuma ajuda nem fauor lhe pode dar o parde provincial". ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 60v.

⁴⁸⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 171v.

⁴⁸⁹ Carta de Mateus de Couros para o assistente de Portugal. 25 de Outubro de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 11.

⁴⁹⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 171v.

envergonhados com o provincial, que ainda se rodeava de mais aparato do que Pasio e tinha sete servidores só para si⁴⁹¹.

Por a mesma altura, Gabriel de Matos afirmava que Carvalho era "seco de condição, donde nace não se lhe chegarem muitos subditos. E tambem he um pouco desconfiado, e por desconfianças andão alguns espinhados, mas elles tem a culpa". Embora neste aspecto não culpasse unicamente o provincial, dava de seguida uma imagem ainda mais negativa do mesmo:

"[Apesar dos conselhos enviados de Roma] que enquanto não tem tanta noticia de Japão se fiye e crea a seus consultores nesta parte. Porque como elle *in spiculatinis* não reconhece senhorio a nenhum dos consultores, porque ou não lerão theologia como elle, ou não tantos annos, no que toca a pratica e conhecimento de Japão, de que os outros tem mais noticia que elle se fizer o mesmo em muitas cousas não ha de assertar".⁴⁹²

O maior crítico de Carvalho foi, contudo, Afonso de Lucena. Este tivera Carvalho durante alguns meses na sua residência semi-clandestina no território de Ômura, pelo que ouvira as críticas daquele ao modo como Pasio governava a missão; era, além disso, amigo íntimo de Cerqueira, pelo que o modo desrespeitoso como Carvalho passou a tratar o bispo tê-lo-à incomodado particularmente. A 10 de Março, Lucena lançou o seu primeiro ataque contundente contra a acção do provincial numa extensa carta que enviou ao assistente de Portugal⁴⁹³; nos três anos seguintes repetiria críticas do mesmo teor, pelo menos em outras 13 cartas⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 234.

⁴⁹² Cf. carta de Gabriel de Matos para o assistente de Portugal. Nagasaki, 22 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 266.

⁴⁹³ Cf., ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 238-242.

⁴⁹⁴ Estas críticas encontram-se nas cartas para o assistente de Portugal de 12 de Julho de 1613, 17 de Setembro de 1614, 7 de Dezembro de 1614, 13 de Maio de 1615, 4 de Setembro de 1615, 6 de Setembro de 1615, 2 de Dezembro de 1615, 7 de Janeiro de 1616 e 2 de Junho de 1616; e nas cartas para o Padre Geral de 16 de Setembro de 1614, 27 de Janeiro de 1615, 12 de Maio de 1615 e 4 de Setembro de 1615. Cf., respectivamente, ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 279-282, 16 I, fl. 81-82v; 16 II, fl. 107-109; 16 I, fl. 189-189v; 16 I, fl. 210-211; 16 I, fl. 236-237v; 16 II, fl. 218-219; 16 I, fl. 262; 16 I, fl. 312; 16 I, fl. 76-78; 16 I, fl. 140-141v; 16 II, fl. 183-186 (esta contém críticas particularmente demolidoras); 16 I, fl. 205-205v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

A partir de então choveram em Roma sucessivas manifestações de desagrado pelo modo como Carvalho chefiava a província, particularmente pelo modo agressivo como tratava os subordinados e o próprio bispo. Além de Francisco Pires⁴⁹⁵, Mateus de Couros, Gabriel de Matos e Afonso de Lucena, também Jerónimo Rodrigues⁴⁹⁶, Diogo de Mesquita⁴⁹⁷, Francisco Calderón⁴⁹⁸, Celso Confalonieri⁴⁹⁹, Francisco Pacheco⁵⁰⁰, Baltasar de Torres⁵⁰¹, João Mateus Adami⁵⁰², Jerónimo de Angelis⁵⁰³, Juan Baptista Baeza⁵⁰⁴, Manuel Barreto⁵⁰⁵, Camilo Constâncio⁵⁰⁶, Francisco Boldrino⁵⁰⁷, João Baptista Porro⁵⁰⁸, Manuel Dias⁵⁰⁹ e João Baptista Zola⁵¹⁰ confirmaram o modo desastrado como Carvalho governou a província; a estes acrescentaram-se ainda João Rodrigues Girão⁵¹¹, Carlo Spinola⁵¹² e Pedro Marques⁵¹³, que, tal como Mateus

⁴⁹⁵ Para lá da cartas já citadas, este religioso repetiu críticas contundentes contra o provincial em cartas para o assistente de Portugal de 26 de Janeiro de 1614, 23 de Outubro de 1614 e 7 de Janeiro de 1616. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 3-4; 16 I, fl. 97-97v; 16 II, fl. 268.

⁴⁹⁶ Cf. carta para o assistente de Portugal. Nagasaki, 14 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 258. Repete críticas noutras cartas para o assistente de 18 e de 19 de Março de 1614 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 33-34, 38) e numa para Acquaviva de 4 de Outubro de 1613 (cf. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 303-305..

⁴⁹⁷ Cf. carta para o Padre Geral. Nagasaki, 2 de Dezembro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 32. A 6 de Outubro de 1614, Mesquita pedia a nomeação de um novo provincial. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 36.

⁴⁹⁸ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 297. Nesta, Calderón pedia a vinda de um visitador; fez, depois, críticas mais explícitas noutra carta para Acquaviva de 1 de Outubro de 1613. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 299-299v.

⁴⁹⁹ Cf. carta para o assistente de Itália. Miyako, 4 de Outubro de 1613. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 301.

⁵⁰⁰ Cf. carta para o Padre Geral. Macau, 31 de Dezembro de 1614. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 90-91. Repete as críticas noutra também para Acquaviva de 15 de Julho de 1615. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 95-95v.

⁵⁰¹ Cf. carta para o Padre Geral. 12 de Setembro de 1614. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 219v.

⁵⁰² Cf. carta para o Padre Geral. Macau, 23 de Janeiro de 1616. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 6.

⁵⁰³ Cf. carta para o Padre Geral. [Fukuda], 31 de Outubro de 1614. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 26v.

⁵⁰⁴ Cf. carta para o assistente de Portugal. 7 de Março de 1618. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 61-61v.

⁵⁰⁵ Cf. carta para o Padre Geral. Macau, 20 de Dezembro de 1614. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 131.

⁵⁰⁶ Cf. carta para o Padre Geral. Macau, 3 de Junho de 1617. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 230.

⁵⁰⁷ Cf. carta para o Padre Geral. 9 de Novembro de 1617. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 144.

⁵⁰⁸ Cf. carta para o padre Geral. 12 de Fevereiro de 1615. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 149v.

⁵⁰⁹ Cf. carta para o Padre Geral. Macau, 6 de Dezembro de 1615. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 253.

⁵¹⁰ Cf. carta para o Padre Geral. Macau, 2 de Janeiro de 1615. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 249-249v.

⁵¹¹ A 10 de Março de 1613, Girão elogiava Carvalho por ter posto fim à participação da Companhia no comércio da nau do trato e ignorava as divisões que já minavam a província (cf.

de Couros⁵¹⁴ haviam começado por tecer elogios à conduta do provincial, para depois passarem a criticá-la.

Contrários à opinião de todos estes religiosos notamos apenas Antonio Francisco Critana⁵¹⁵ e Giacomo Antonio Giannone⁵¹⁶, cujos elogios à conduta pessoal de Valentim Carvalho só podem ser compreendidos por motivações pessoais que não alcançamos.

As críticas que são feitas ao provincial são nalguns aspectos mesquinhas e pontuais, e enquadradas em episódios por vezes caricatos; além disso, em muitos casos são produzidas por religiosos que também eles são alvo de reparos por parte dos seus confrades; é o caso de Mateus de Couros, um dos principais detractores da imagem de Carvalho, mas cuja conduta era criticada por vários jesuítas⁵¹⁷. Isto leva-nos a pensar que as informações sobre o provincial podem nalguns casos ser exageradas. Ainda assim, mesmo usando de todas as cautelas, é indiscutível que Valentim Carvalho demonstrou uma grande inabilidade para o cargo e uma personalidade marcada pelo mau carácter⁵¹⁸.

Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 15 II, fl. 253-253v). No entanto, a 25 de Julho desse ano, já fazia críticas veladas (Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 15 II, fl. 295-296) e a 4 de Novembro de 1614 criticou-o abertamente (Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 16 II, fl. 104).

⁵¹² Spinola elogiou a conduta do provincial em cartas de Julho de 1612 (Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 36, fl. 158v) e de 3 de Outubro de 1613 (Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 36, fl. 161v); nesta última, defendia o provincial "porque trata muito bem os italianos". No entanto, a 27 de Março de 1615, Spinola escreveu uma carta em que criticava duramente o desempenho de Carvalho durante os meses que antecederam a partida dos religiosos para o exílio (Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 36, fl. 172v).

⁵¹³ Pedro Marques elogiou a postura de Carvalho em carta de 24 de Outubro de 1612 (Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 35, fl. 228), mas passados dois anos, a 6 de Outubro e a 8 de Novembro de 1614, redigiu duas cartas muito críticas, especialmente a segunda (Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 35, fl. 230 e fl. 234v).

⁵¹⁴ A 8 de Outubro de 1612, Mateus de Couros ainda escreveu que o provincial desempenhava bem o seu ofício, embora fosse muito criticado (Cf. ARSI , *Jap-Sin*, 35, fl. 3v), mas a partir de então passou a ser um dos seus maiores opositores.

⁵¹⁵ A 19 de Março de 1614, Critana afirmava que Carvalho governava a província com brandura. Cf. carta para o Padre Geral. ARSI , *Jap-Sin*, 35, fl. 152.

⁵¹⁶ Cf. carta para o assistente de Itália. Macau, 24 de Janeiro de 1616. ARSI , *Jap-Sin*, 35, fl. 200.

⁵¹⁷ Cf., por exemplo, carta de Gabriel de Matos para o assistente de Portugal. Nagasaki, 22 de Março de 1613. ARSI , *Jap-Sin*, 15 II, fl. 266-266v.

⁵¹⁸ Neste contexto, em que dezenas de religiosos referem, por exemplo, um ambiente persecutório, a humilhação pública de vários clérigos e uma atitude arrogante para com o bispo, causa estranheza o teor da carta que Critana escreveu a 19 de Março de 1614. Nesta, o

Nem toda a acção do provincial foi seguramente condenável, e coube-lhe, por exemplo, acelerar o processo de formação de clero nativo, o que contribuiu, muito provavelmente, para o agravamento de algumas das críticas, dado que a maioria dos religiosos europeus se opunham a esse processo. Carvalho contava certamente com o apoio dos japoneses, não só por promover vários dos seus ao sacerdócio, mas sobretudo, porque fez do padre Martinho Hara seu companheiro *de facto*, o que também mereceu reparos entre os clérigos ocidentais⁵¹⁹. Os jesuítas nipónicos, porém, não exerciam cargos que os obrigassem a escrever para Roma, pelo que, infelizmente, não deixaram registada a sua opinião acerca da conduta do provincial.

Uma outra figura não aborda este assunto na sua correspondência - D. Luís Cerqueira. Com efeito, o prelado nunca se referiu nas suas cartas às atitudes de Valentim Carvalho. No entanto, o silêncio é, sem dúvida, a maior das críticas que o prelado podia deixar relativamente ao antigo pupilo. Durante anos, Cerqueira elogiou sistematicamente Carvalho, tal como o fazia relativamente a Valignano, e tal como sempre deixava algumas queixas quanto à conduta de Pasio. Quando Valentim Carvalho atingiu o lugar, para que ele próprio o alçara, o prelado manifestou a sua satisfação e esperança numa carta para o provincial das Filipinas⁵²⁰

Depois, a correspondência episcopal deixou de referir aquele que até então, segundo essa mesma correspondência parecia ser o jesuíta mais

autor não defende o provincial das críticas que lhe eram feitas; em vez disso, opta por inventar um ambiente que é desmentido por todas as outras informações de que dispomos: "El padre Valentim Carvalho nosso provincial començo a hazer su officio y visitar la provincia con mucha suavidad, efficacia y satisfacion de todos conforme a sus reglas" (ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 152).

⁵¹⁹ Parte das críticas deviam-se apenas ao facto de se estar a promover um sacerdote japonês, o que desagradava a um sector considerável da missão. No entanto, esta situação traduzia uma atitude de desobediência por parte do provincial, pois este era obrigado a ter um companheiro, e Martinho Hara não o era oficialmente. Quando começara a governar a província, tivera por companheiro o padre Gabriel de Matos, mas depois nomeara-o reitor de Miyako, pois, segundo Jerónimo Rodrigues, "ia estaua enfadado e o padre Matos tambem". Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 34.

⁵²⁰ "O padre provincial fica gouernando esta prouincia, he de esperar de sua prudencia, uirtude e letras e outras boas partes o fara com a deuida satisfação". Carta de D. Luís Cerqueira para o provincial das Filipinas. Nagasaki, 10 de Março de 1612. RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 98v.

brilhante do Extremo Oriente. Após muitos anos de propaganda, seguiu-se, pois, o silêncio, que nos revela, sem dúvida, a amargura e o embaraço do bispo; como poderia queixar-se a Roma do homem que repetidamente havia sido apontado como um mau governante, mas que ele teimara em defender e promover ?

O silêncio do prelado não nos impede, todavia, de termos uma ideia dos problemas graves que marcaram o relacionamento entre o bispo e o provincial. Embora não sejam tantos os religiosos que se referem a este problema específico, quantos os que criticam genericamente o governo de Carvalho, dispomos de um número considerável de testemunhos que dão voz ao silêncio comprometedor das missivas de Cerqueira.

Diogo de Mesquita previra cedo, em Março de 1612, que as duas figuras entrariam em choque; passado um ano surgiam as primeiras informações concretas, nomeadamente de Jerónimo Rodrigues que, a 14 de Março de 1613, referia que o provincial "amansara" então um pouco no seu relacionamento com o bispo⁵²¹; a 18 do mesmo mês Mateus de Couros narrara alguns episódios menos edificantes em que se queixava de o provincial estar mal com ele porque não se recusara a participar numa consulta convocada pelo bispo, conforme Carvalho lhe sugerira⁵²². Entretanto, no dia 10, Lucena escrevera, como vimos, a sua primeira grande crítica à conduta de Carvalho, na qual são referidos os mesmos episódios relatados por Couros. Depois, Francisco Calderón, a 30 de Setembro⁵²³, e Francisco Pires, a 6 de Outubro desse ano, também acusavam o provincial de tratar mal o bispo⁵²⁴. No ano seguinte, mais dois religiosos denunciaram a atitude de Carvalho: Diogo de

⁵²¹ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 258.

⁵²² Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 14.

⁵²³ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 299.

⁵²⁴ Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 312.

Mesquita, em cartas para o Geral da Companhia de 26 de Fevereiro e 6 de Outubro⁵²⁵, e Francisco Pacheco, em carta de 31 de Dezembro⁵²⁶.

A 20 de Março de 1614, numa carta para o Geral, Francisco Calderón referia que, após se saber no Japão do falecimento de Francisco Pasio, em Macau, alguns jesuítas haviam sugerido que Cerqueira lhe sucedesse no cargo de visitador da Companhia⁵²⁷. Supomos que a função episcopal não permitia que assumisse esse cargo, mas a sugestão parece-nos constituir mais um elemento revelador das tensões que grassavam no seio da missão jesuítica, e afigura-se-nos que tal sugestão terá partido do principal grupo de opositores ao provincial, sobretudo Afonso de Lucena, Mateus de Couros, Francisco Pacheco e Francisco Pires, religiosos que mantiveram sempre um relacionamento íntimo com o prelado.

Vários jesuítas referem que um dos últimos actos de Carvalho que afrontou Cerqueira foi ter dado ordem para que fossem alteadas as casas da Companhia contíguas ao paço episcopal, em Nagasaki. Deste modo os edifícios dos Jesuítas ficariam mais altos do que os do prelado e tirar-lhe-iam a vista para a baía⁵²⁸. Episódio caricato, tendo em conta a conjuntura que a Igreja vivia então, para lá de ser uma atitude vexatória em relação ao bispo, é, talvez, um dos exemplos do desccontrolo em que parece ter descambado o governo de Valentim Carvalho, pois neste caso não estamos apenas em face de um caso de melindre pessoal, mas antes perante um dado objectivo - o aumento das casas que a Companhia tinha em Nagasaki; ora, parece-nos que não faz sentido ter consumido energias e gasto dinheiro em grandes obras, quando os cristãos eram perseguidos por todo o país e os missionários eram obrigados a encerrar as residências. Talvez Carvalho estivesse a pensar que os religiosos se concentrariam em Nagasaki, mas não teriam que abandonar o

⁵²⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 33v e 36v.

⁵²⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 90v.

⁵²⁷ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 47.

⁵²⁸ Cf., por exemplo, ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 36v.

país; mesmo assim, parece-nos que se tratou de uma decisão imprópria, tendo em atenção a conjuntura grave que a cristandade enfrentava.

O longo contencioso entre o bispo e o provincial terminou com um novo silêncio de D.Luís à hora da morte, quando o prelado se recusou a nomear um vigário-apostólico que governasse a diocese até à chegada do seu sucessor.

* * *

Vemos, assim, que neste período a cristandade, além de ser perseguida cada vez com mais intensidade pelo poder político, tinha o seu clero profundamente dividido: por um lado, Jesuítas e Mendicantes continuavam a criticar-se mutuamente e a transmitirem esta animosidade às comunidades com que trabalhavam; por outro, os religiosos da Companhia mantinham disputas terríveis entre si. Apesar de todos estes factores perturbadores, o Cristianismo continuou a propagar-se pelo Japão, o que nos mostra a dinâmica extraordinária da Igreja Japonesa a ajuda a compreender a necessidade de intervir sentida pelo *bakufu*.

- A morte do bispo

Em Março de 1613, já Gabriel de Matos dava conta do estado de saúde debilitado de D.Luís⁵²⁹; a meio do Outono, o seu estado agravou-se e passou a queixar-se de dores contínuas nas costas, até que, no início de Fevereiro, apareceu-lhe aí um tumor. O bispo celebrou missa pela última vez, a 2 de Fevereiro⁵³⁰, e faleceu ao cabo de duas semanas, no dia 16; estavam nesse momento junto de si, pelo menos, Afonso de Lucena⁵³¹, o amigo íntimo e muito

⁵²⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 266v.

⁵³⁰ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone 1598-1614 ...*, p. 252.

⁵³¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 9.

provavelmente o seu confessor⁵³², o provincial e o companheiro, Francisco Pacheco.

Nas suas exéquias pregou o padre Vicente Ribeiro⁵³³; a missa foi celebrada por Valentim Carvalho, e estiveram presentes os clérigos de todas as ordens religiosas que estavam na cidade, assim, como muitos membros das confrarias; a cerimónia foi concorrida, e a trasladação do corpo do paço episcopal para a igreja dos Jesuítas percorreu um percurso maior que o necessário, a fim de que a muita gente que acorreu ao funeral pudesse ver a procissão. O seu corpo foi enterrado na casa da Companhia⁵³⁴.

Os seus bens foram guardados, excepto coisas miúdas, e ficaram à espera do sucessor, tendo sido transportados para Macau em Novembro⁵³⁵. A notícia do seu falecimento chegou à Índia em 1615, e em 1616 o vice-rei da Índia comunicou-a a Filipe III⁵³⁶.

Quando a doença se revelou fatal, vários padres alertaram Cerqueira para a necessidade de nomear um vigário apostólico, que governasse o bispado até à chegada do seu sucessor. O prelado, porém, não o fizera; Diogo de Mesquita admitia que D.Luís não se tivesse apercebido da gravidade da doença, mas acrescentava que "pode ser arreceaua deixar sua cleresia encomendada ao padre provincial com o qual de pouco tempo a esta parte aynda mais que dantes não estava bem"⁵³⁷.

⁵³² Kataoka, citando a carta ânua de 1614, refere a presença de três religiosos junto de Cerqueira à hora da morte: o confessor, o companheiro, então Francisco Pacheco, e o provincial (cf. *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J.*, p. 253). Como Lucena afirma que estava presente, e na sua correspondência ressalta evidente a intimidade que mantinha com o bispo, seu antigo condiscípulo dos estudos em Évora, parece-nos muito provável que fosse, de facto, o confessor de Cerqueira.

⁵³³ Kataoka, seguindo Hubert Cieslik, sustenta que foi Martinho Hara quem pregou nas exéquias de Cerqueira (cf. *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J.*, p. 255), mas parece-nos que o testemunho do provincial é claro.

⁵³⁴ Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 54.

⁵³⁵ Vide capítulo nº 20.

⁵³⁶ Cf. carta do vice-rei da Índia para o rei. HAG, LM, 12, fl. 306. Esta carta data de 1617, e nela D.Jerónimo de Azevedo afirma que já comunicara o falecimento de Cerqueira no ano anterior.

⁵³⁷ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 26 de Fevereiro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 33v. O difícil relacionamento entre o bispo e o provincial, foi depois

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

A animosidade entre os dois acabaria por ser bastante prejudicial para a Igreja Japonesa, pois deixaria a responsabilidade da escolha nas mãos dos sete padres diocesanos, absolutamente inexperientes e que seriam rapidamente enredados nas lutas cegas entre Jesuítas e Mendicantes.

D.Luís Cerqueira faleceu no momento em que se iniciava a agonia da cristandade nipónica e já não assistiu ao drama dos últimos meses da presença oficial da Igreja no país nem aos conflitos que perduraram, quer entre os religiosos da Companhia, quer entre frades e Jesuítas. Assim, a morte do prelado coincidiu com um momento de virar de página na história do Cristianismo no Japão⁵³⁸, em que grande parte da obra do bispo caía por terra. Ficava, contudo, a força da Fé, que ele ajudara a espalhar e a consolidar ao administrar o sacramento do crisma a milhares de fiéis.

aproveitado pelos amigos mais íntimos do prelado para lançarem novas críticas contra Carvalho. Afonso Lucena fez as afirmações mais graves, pois, a 27 de Janeiro de 1615, sustentou que, uma semana antes de falecer, D.Luís lhe dissera "se eu morrer desta doença sei que o padre provincial he muita causa de minha morte" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 141). Esta responsabilização de Carvalho pela doença mortal de Cerqueira corria desde o falecimento do bispo, pois logo a 19 de Março de 1614, Jerónimo Rodrigues, numa carta para o assistente de Portugal, afirmara que "não faltou quem dissesse que ajudarão a isso desgostos, muito sentido estaua do padre provincial". Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 38.

⁵³⁸ Analisamos os acontecimentos de 1614 no capítulo nº 21.

V – UM BISPADO DIFERENTE

Vimos, nas páginas anteriores os ritmos da História que marcaram a acção de D. Luís Cerqueira como bispo do Japão. Esta análise não nos proporciona, contudo, uma visão global do trabalho do prelado; preocupados com o tempo curto, privilegiámos, nas páginas anteriores, o acompanhamento das sucessivas conjunturas que condicionaram a vida do bispado nipónico na época de Cerqueira.

Importa, por isso, atender agora ao tempo longo e observar os fenómenos estruturais; os elementos que nos permitem afirmar que a diocese japonesa, independentemente das várias conjunturas por que passou, constituiu sempre um bispado especial.

Eram várias as diferenças de cariz estrutural que distinguiram então a cristandade nipónica, no contexto da Igreja Católica; já abordámos esta questão na segunda parte do presente estudo, ao analisarmos o período anterior à chegada de D. Luís Cerqueira. Nos capítulos que se seguem, voltamos, pois, a esta problemática, agora centrados na figura do prelado. Escolhemos, por isso, quatro temas que nos parecem ser dos mais representativos da especificidade da Igreja Japonesa, e que nos remetem, seguramente, para alguns dos problemas sentidos permanentemente pelo bispo do Japão, a saber:

- a enorme distância a que se encontrava dos centros decisórios, situação que o votava a um grande isolamento e a uma permanente falta de meios financeiros, a que procurou responder através de uma abundante epistolografia;

- os condicionalismos políticos do Império Nipónico, que o levaram a nunca visitar a sede oficial da sua diocese, Funai, e a fixar-se numa cidade muito especial, Nagasaki; o prelado instalou-se na urbe *nanban* e desenvolveu aí com sucesso, uma estrutura eclesiástica diocesana ao criar as primeiras paróquias; além disso, tornou-se num dos notáveis da cidade; era o seu chefe espiritual e o responsável máximo pela comunidade lusa residente, e conseguiu mesmo relacionar-se melhor com as autoridades locais do que os Jesuítas;

- o esforço constante de acomodação cultural, que coexistia com a transmissão de valores civilizacionais do Ocidente cristão, e que, no caso de Cerqueira, foi marcado sobretudo pelo grande empenhamento no desenvolvimento do clero nativo;

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

- as querelas entre Jesuítas e Mendicantes, e o reavivar da velha rivalidade luso-espanhola, que redundaram na entrada dos frades de Manila no arquipélago do Sol Nascente, a que o bispo reagiu empenhando-se activamente na luta pelo monopólio jesuítico da evangelização do país.

12. UMA DIOCESE LONGÍNQUA E DESPROTEGIDA

A grande distância que separava a missão nipónica dos centros de decisão política e eclesiástica contribuiu, como vimos, para que fossem aí experimentados modelos de evangelização mais arrojados; em contrapartida, os missionários não podiam contar com o apoio das estruturas do império, cujas ramificações mal passavam de Malaca. Esta situação levava ao desenvolvimento do método de acomodação cultural e à admissão massiva de clero nativo, mas deixava os religiosos indefesos, quando as autoridades do império hostilizaram o Cristianismo, em 1587. Nessa altura, o controlo exclusivo do comércio da seda pelos mercadores de Macau permitira a continuidade dos religiosos em terras do Sol Nascente¹.

Todavia, no final de Quinhentos, a chegada dos Holandeses à Insulíndia alterou radicalmente a situação². O Estado Português da Índia era uma entidade asiática; desde o governo de Afonso de Albuquerque (1510-1515), a força dos Portugueses assentava nos seus estabelecimentos asiáticos e na sua adequação aos equilíbrios estratégicos regionais. Adaptado à geo-estratégia dos mares orientais, o império luso suportara com relativa facilidade as mutações verificadas no espaço indiano, quando o império de Vijayanagar entrou em desagregação, após a batalha de Talikota, em 1565, e quando o sultanato do Guzerate caiu nas mãos dos Mogores, em 1572. Nessas ocasiões, havia, primeiro, alargado a rede de fortalezas existentes e, depois, desenvolvido novas redes

¹ Vide capítulos 3 a 5.

² Para lá da bibliografia já citada, é importante para esta matéria a obra de George Bryan de Souza, *A sobrevivência do império: os Portugueses na China (1630-1754)*, Lisboa, 1991. Apesar das limitações cronológicas assinaladas no título, o autor analisa também as primeiras décadas seiscentistas. Este trabalho foi depois retomado no seu artigo "Commerce and capital: Portuguese maritime losses in the South China Sea, 1600-1754", in *As relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, (ed. A. Teodoro de Matos e Luís Filipe Thomaz), Macau-Lisboa, 1993, pp. 321-348.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

mercantis fundamentais³; quer isto dizer que, apesar de estar ligado a um reino europeu e de ser dirigido por ocidentais, o Estado da Índia acompanhava com naturalidade o desenrolar da conjuntura asiática.

Independentemente das suas contradições internas, particularmente notórias ao nível do sistema político-administrativo, a Índia Portuguesa era uma das potências regionais dos mares do Oriente e o seu dispositivo militar respondia cabalmente aos desafios que lhe eram colocados pelos rivais. Assim, as suas fortalezas e as suas armadas estavam concentradas no Índico Ocidental, a zona em que a presença lusa era combatida persistentemente por vários potentados. Na Insulíndia, os Portugueses mantinham apenas duas praças-fortes, uma no grande centro nevrálgico da região, Malaca, e outra na extremidade do circuito das especiarias raras, que estava então instalada em Amboino. As muralhas de Malaca, e as esquadras que estavam aí baseadas, eram suficientes para neutralizar o inconformismo dos adversários locais, e o comércio do Mar da China não carecia de uma super-estrutura militar que o protegesse, pois os navios que transportavam as mercadorias tinham meios militares suficientes para os riscos dos percursos. Deste modo, duas zonas que geravam então ganhos importantíssimos para os cofres de Goa, a Insulíndia e o Extremo Oriente, estavam pouco defendidas, de acordo com as necessidades suscitadas pela conjuntura asiática; constituíam, por isso, uma vasta área extremamente vulnerável a um ataque planeado e incisivo de uma outra potência.

Foi precisamente na Insulíndia que os Holandeses concentraram as suas atenções, quando decidiram avançar para o Oceano Índico; podiam aí obter especiarias e asfixiar o comércio luso do Mar da China sem terem que enfrentar o grosso do potencial bélico dos Portugueses⁴. Todo o sistema comercial e religioso organizado em torno do eixo Malaca-Macau foi profundamente afectado pelo aparecimento das armadas batavas e a missão do Sol Nascente não escapou: primeiro, foi directamente atingida nos seus rendimentos e

³ Sobre esta questão, além dos estudos de carácter geral assinalados atrás, seguimos especialmente Geneviève Bouchon, "Sixteenth century Malabar and the Indian Ocean", in *India and the Indian Ocean, 1500-1800* (ed. Ashin das Gupta e Michael Pearson), Calcutta, 1987, pp. 162-184; Luís Filipe Thomaz, "A crise de 1565-1575 na História do Estado da Índia", in *Mare Liberum*, Lisboa, nº 9, 1995, pp. 481-520.

⁴ Sobre a expansão holandesa no Índico, além da bibliografia geral, seguimos os trabalhos de Jonatahn I. Israel *Dutch primacy in world trade, 1585-1740*, Oxford, 1989; C.R.Boxer, *The dutch seaborne empire, 1600-1800*, Londres, 1990, edição original, 1965.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

no seu sistema de comunicações com o exterior; e depois perdeu todo o seu peso negocial junto do xogunato e foi suprimida⁵.

O governo da diocese nipónica por D.Luís Cerqueira decorreu no período em que o assalto holandês ao Mar da China apanhou os Portugueses completamente desprevenidos, e em que as perdas foram assaz significativas⁶, pelo que a insegurança no mar acentuou o isolamento a que a missão já estava naturalmente votada.

- Uma cristandade afastada

Toda a história da missão nipónica foi marcada pela longa distância que a separava não só dos centros decisórios na Europa, mas mesmo a capital regional instalada em Goa. D.Luís Cerqueira cedo se habituou a este problema, pois só a 1 de Janeiro de 1597, é que pôde responder à última carta que o assistente de Portugal lhe escrevera antes da partida de Lisboa, em 1594, assim como às que lhe enviara no ano seguinte⁷.

Só este grande afastamento justifica, por exemplo, que Valentim Carvalho tenha estado à frente da província do Japão por seis anos (1611-1617), apesar dos erros cometidos e do relacionamento truculento que manteve com um grande número de religiosos. Note-se que neste caso, Roma reagiu relativamente depressa, pois as primeiras críticas à conduta de Carvalho como provincial foram enviadas para Macau em

⁵ Ao contrário do que sucedeu aquando das grandes mudanças políticas verificadas na Índia no terceiro quartel quinhentista, na viragem do século os Portugueses não tiveram capacidade de reestruturar o seu império oriental, a fim de o adequar à nova conjuntura estratégica. Conforme é salientado por Paulo Jorge de Sousa Pinto, a reorganização do Estado da Índia, com a criação de um governo autónomo em Malaca, foi equacionada várias vezes, mas esta proposta levantava receios e dúvidas entre os governantes e os oficiais do império pelo que tudo permaneceu inalterado, embora o estudo do problema se tenha arrastado desde o reinado de D.Sebastião pelo menos até 1616. Cf. Paulo Jorge de Sousa Pinto, *Portugueses e Malaicos. Malaca e os sultanatos de Johor e Achém, 1575-1619*, Lisboa, 1997, pp. 80-85; BFUP, nº 38, p. 37, nº 46, pp. 42-50.

⁶ De 1598 a 1613 só se concluíram sete das 16 viagens possíveis da nau do trato, em 1598, 1600, 1602, 1604, 1605, 1606 e 1612 (cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, pp. 60-86). Estas falhas, particularmente graves na segunda parte do período, afectaram sobretudo o comércio dos Portugueses no Extremo Oriente e, por arrastamento, as finanças da missão nipónica. As comunicações entre o Japão e Macau não foram tão afectadas, pois mesmo quando a nau do trato não realizou a viagem, foi possível comunicar com o porto chinês ou com Malaca por meio de embarcações ligeiras "de aviso" ou recorrendo ao serviço de outros mercadores que negociavam entre o arquipélago nipónico e o continente. As comunicações com a Índia foram, contudo, mais afectadas na primeira metade deste período, pois as naus que fizeram a ligação sino-nipónica em 1602 e 1604, foram capturadas pelos Holandeses nos mares da Insulíndia.

⁷ Nesta carta, escrita em Macau, Cerqueira respondia às missivas que o assistente lhe escrevera a 13 de Março de 1594, a 8 de Janeiro de 1595 e a 31 de Janeiro de 1595 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20, II, fl. 51). Estas três cartas seguiram para o Oriente na armada de 1595 e foram despachadas para Macau em Abril de 1596, tendo chegado às mãos do bispo nesse Verão.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Outubro de 1612, pelo que terão chegado a Roma no final do Verão de 1614; depois, as primeiras críticas contundentes saíram de Nagasaki em Março de 1613 e, se vieram pela via das Filipinas, também deverão ter sido recebidas na Cidade Eterna no final do Verão de 1614, ou alguns meses mais tarde; pela via de Macau, as primeiras missivas que desfaziam a imagem do provincial não chegaram a Roma senão em 1615. A demissão de Carvalho foi anunciada em Macau pelo visitador Francisco Vieira, quando este aí chegou no Verão de 1617, pelo que a ordem fora dada, o mais tardar, no início de 1616. Isto significa que Roma demorou muito pouco tempo a reagir às críticas e que procurou pôr fim à crise rapidamente; bastaram os actos praticados nos primeiros meses de governação da província para que os superiores da Companhia decidissem a substituição do provincial; no entanto, por causa da localização da província esse governo durou seis anos⁸.

Parece-nos importante notar que um caso com esta dimensão, não era possível na Europa, não só porque os superiores da Companhia interviriam rapidamente, mas também porque os próprios religiosos sabiam que só podiam actuar impunemente durante algumas semanas, enquanto no Extremo Oriente, o desgoverno durou anos. Note-se, finalmente, que este episódio demonstrou que a separação das missões extremo orientais relativamente a Goa redundou num erro. Com efeito, se o Japão continuasse a constituir uma vice-província, o governo de Valentim Carvalho poderia ter durado apenas metade do tempo, pois caberia ao provincial da Índia resolver o assunto. A estrutura demasiado centralizada que regulava o funcionamento da Companhia resultava na Europa, e revelava-se relativamente eficaz no relacionamento com a maior parte das missões ultramarinas, mas a autonomização de uma área ultra-periférica, como era o Extremo Oriente, revelou-se inadequada

* * *

⁸ Roma também reagiu rapidamente à morte do visitador do Extremo Oriente, Francisco Pasio, ocorrida em Macau, a 30 de Agosto de 1612. A notícia chegou a Roma no final do Verão de 1614, e o seu sucessor, Francisco Vieira, foi nomeado logo em Janeiro de 1615; todavia, só chegou a Macau no Verão de 1617. Vemos, assim, que também neste caso a reacção dos superiores da Companhia foi imediata, mas isso não impediu que a província do Japão estivesse sem visitador durante cinco anos. Afigura-se-nos, contudo, que no que toca à sucessão do visitador a longa distância que separava Roma do Extremo Oriente não é a única razão para tão grande hiato; com efeito, não se tratando de uma demissão compulsiva como foi a de Valentim Carvalho, deviam existir cartas de sucessão, que assegurassem a continuidade do cargo.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

A primeira década seiscentista, marcada pela acção quase impune dos Holandeses no Mar da China⁹, acentuou as dificuldades de comunicação entre o arquipélago nipónico e o exterior. Na viragem do século, as queixas dos missionários no Japão subiram de tom: a 20 de Outubro de 1600, já Valignano se queixava de não receber cartas havia muito tempo e pedia que lhe enviassem cópias pela via de Manila¹⁰. O aparecimento dos "inimigos do Norte" nas águas do Estado da Índia levavam, assim, os Jesuítas a valorizar ainda mais a via de comunicação alternativa, que passava pela utilização do correio do império espanhol. A 5 de Outubro de 1601, Cerqueira afirmava que não recebia cartas da Europa havia quatro anos¹¹, o que era também referido pelo visitador¹².

Neste caso, a correspondência chegou a bordo da nau do trato que fundeou em Nagasaki no Verão de 1602. Nela vinham cartas escritas na Europa nos anos de 1598, 1599 e 1600, e ainda uma redigida em 22 de Janeiro de 1601¹³. Esta chegada de cartas por atacado repetir-se-ia nos anos seguintes; a 10 de Outubro de 1607, por exemplo, o bispo respondeu a cinco cartas do assistente de Portugal, que recebera em Julho desse ano, e que haviam sido escritas entre 1 de Novembro de 1604 e 30 de Janeiro de 1606¹⁴. É evidente que parte dos temas tratados por essas cartas já estavam desactualizados¹⁵ o que reduzia consideravelmente a importância de parte da correspondência, quando esta era fundamental para manter a cristandade nipónica ligada ao resto da Igreja. Note-se

⁹ Embora o Mar da China proporcionasse lucros chorudos para os cofres de Goa, a preocupação inicial dos governantes do Estado da Índia foi a de tentar eliminar o inimigo recém-chegado a partir de Malaca. Se fossem bem sucedidos, poderiam resolver o problema na sua globalidade, pelo que concentraram aí os seus esforços de guerra. A nau do trato continuou, por isso, a realizar desprotegida a sua longa viagem de ida e volta entre a Índia e o Extremo Oriente, e foi muitas vezes uma presa fácil para as armadas neerlandesas, formadas por vários navios ligeiros. Uma das primeiras sugestões de reformulação do modelo de intervenção dos Portugueses no Extremo Oriente surgiu apenas em 1614, quando o vice-rei D. Jerónimo de Azevedo (1612-1617), sugeriu ao rei que a nau do trato passasse a ser escoltada (cf. HAG, LM, nº 12, fl. 13-14). No entanto, a primeira alteração de fundo ao sistema quinhentista só foi aplicada em 1618, quando a ligação entre Macau e Nagasaki passou a ser realizada por várias galeotas, o que diminuía consideravelmente o risco de se perder toda a fazenda. Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, p. 95.

¹⁰ Cf. carta de Alexandre Valignano para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 26.

¹¹ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 99.

¹² Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 24 de Outubro de 1601. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 83.

¹³ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Arima, 24 de Dezembro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 109. Nesta altura o visitador queixava-se que não recebia cartas anuais da Europa desde 1593 (cf. fl. 110).

¹⁴ As outras três cartas haviam sido escritas em Abril, Maio e Dezembro de 1605. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 155.

¹⁵ Veja-se, por exemplo, que entre as cartas que Valignano recebeu em 1602, contava-se uma de Acquaviva de 1599, em que o Geral expressava as suas dúvidas sobre a ordenação de sacerdotes japoneses, mas quando a carta chegou ao arquipélago nipónico, já haviam sido ordenados Sebastião Kimura e Luís Niabara. Cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits...*, p. 162.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

ainda que em plena crise interna da missão, e quando os religiosos acabavam de ser expulsos do Japão, o padre Afonso de Lucena afirmava que não recebia cartas do Geral havia seis anos¹⁶, e que não tinha notícias da Europa havia quatro¹⁷.

A insegurança dos mares condicionou sempre o correio; a 22 de Março de 1609, por exemplo, o bispo enviou ao Geral da Companhia uma cópia da missiva que enviara no ano anterior ao Papa "por não termos aqui boas nouas dos nauios em que então se enuiarão os maços"¹⁸. Mesmo antes da chegada dos Holandeses ao Mar da China, o correio era arriscado, pois a 8 de Outubro de 1597, o padre Rui Barreto queixava-se de que escrevera "tantas" cartas, mas poucas haviam chegado às mãos de Acquaviva¹⁹. Também a via das Filipinas, em que a correspondência viajava a coberto dos assaltos dos Neerlandeses, podia ser insegura, pois além dos riscos de naufrágios ocorriam incidentes como o que relatava o padre Antogletta a 28 de Novembro de 1612: escrevera para Roma, em 1610, pela via de Manila, mas o religioso que levava as cartas falecera no percurso, pelo que não sabia se as suas missivas tinham chegado ao destino²⁰.

O isolamento não era caracterizado apenas pela morosidade das comunicações; esta combinava-se muitas vezes com a falta de apoio e a incapacidade dos religiosos na Europa em satisfazerem os pedidos dos seus companheiros nas missões distantes. Veja-se o caso de Jerónimo de Angelis: quando chegou ao Japão, escreveu ao Geral, no final de 1602, pedindo-lhe que lhe enviassem as obras do padre Suarez, para poder estudar melhor as matérias mais complexas da administração dos sacramentos²¹. No início de 1609, passados seis anos, de Angelis informava que recebera finalmente a resposta à sua carta; a missiva de Acquaviva datava de 1605 e prometia o envio das obras pedidas

¹⁶ Cf. carta de Afonso de Lucena para o Padre Geral. Nagasaki, 19 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 72.

¹⁷ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. Macau, 2 de Dezembro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 236.

¹⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 194.

¹⁹ Cf. carta de Rui Barreto para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 68.

²⁰ Cf. carta de João Vicente Antogletta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 89.

²¹ Cf. carta de Jerónimo de Angelis para o Padre Geral. Arima, 20 de Novembro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 16.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

pelo procurador²². Este, porém, faleceu, pelo que, a 31 de Outubro de 1614, de Angelis ainda não tinha os livros desejados²³.

Não eram só livros que os missionários do Japão desejavam que lhes enviassem regularmente do exterior, pois como referia D.Luís numa carta ao procurador na Índia, estava "esta igreja tão necessitada de tudo"²⁴. Com efeito, da Índia deviam seguir anualmente para o arquipélago nipónico vários produtos, nomeadamente duas pipas de vinho moscatel²⁵, azeite de Portugal, barretes e gorras, relógios ou sabão. O rol das coisas a enviar de Macau era mais extenso, e incluía tecidos variados, agulhas, mel, azeite de coco, louças, especiarias ou presuntos, além de rosários e outros objectos de devoção²⁶. A missão e o bispo contavam, por isso, com uma rede de procuradores, sediados em Macau, Malaca, Goa, Lisboa e Madrid.

* * *

A distância condicionava ainda outras normas de funcionamento da Igreja, nomeadamente a realização das visitas *ad limina*. Sisto V estipulara que no caso do bispo do Japão esta devia ser realizada de 10 em 10 anos. Era, contudo, impraticável o bispo ausentar-se pelo menos durante uns seis anos da sua diocese para prestar contas ao Papa do modo como decorria a vida espiritual da sua comunidade. Consciente desse impedimento, Cerqueira empenhou-se no envio regular para a Santa Sé de relatórios pormenorizados sobre a situação da cristandade nipónica. Além disso, quando a Companhia enviou procuradores à Europa, o padre Gil da Mata, em 1599, e o padre

²² Cf. carta de Jerónimo de Angelis para o Padre Geral. 30 de Janeiro de 1609. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 18.

²³ Cf. carta de Jerónimo de Angelis para o Padre Geral. Nagasaki, 31 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 34, f. 21. Nem todos os religiosos eram tão infelizes; a 20 de Fevereiro de 1601, Francisco Peres agradecia ao Geral os livros que este lhe enviara. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 60.

²⁴ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o procurador da missão do Japão na Índia. Nagasaki, 1 de Janeiro de 1603. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 113.

²⁵ O envio de vinho para para a missão do Japão não decorreu conforme o previsto durante este período, pois a 1 de Janeiro de 1603, por exemplo, D.Luís Cerqueira queixava-se que já no ano anterior pedira ao procurador na Índia que "me ouesse do visorey algum uinho que todos os annos se me emueasse para as missas o que he muito necessario, pois não no ha na terra" (ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 113). O prelado repetiria a queixa a 5 de Março de 1612, tendo então remetido o seu pedido para a corte (cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 270). Em resposta, a 10 de Março de 1614, numa carta para o vice-rei da Índia, o monarca ordenava que se concedesse ao prelado as duas pipas de vinho anuais, e lembrava que já o ordenara a 17 de Janeiro de 1607. (Cf. HAG, LM, nº 15, fl. 102v).

²⁶ Valignano estipulou as listas de materiais que deviam ser enviados anualmente para o Japão a partir de Goa e de Macau. Cf. Artur Teodoro de Matos, "A bagagem e os alimentos nas viagens dos Jesuítas do Japão", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (ed. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 251-258.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Francisco Rodrigues, em 1603, o prelado nomeou-os seus procuradores²⁷; todavia, ambos pereceram na viagem, Mata logo na ligação entre Nagasaki e Macau, e Rodrigues, já à vista de Lisboa, junto a São Julião da Barra.

Pela documentação que dispomos, não sabemos se nessas duas ocasiões o bispo encarregou especificamente os seus procuradores de realizarem visitas *ad limina*, mas em 1613 organizou a documentação necessária para que o assistente de Portugal, em Roma, cumprisse aquela formalidade, em seu nome. Por carta de 15 de Março de 1613, nomeou-o seu procurador junto do Papa; junto com a missiva, o prelado enviava uma informação do estado da igreja japonesa, assim como um "instrumento de provança" que demonstrava como estava legitimamente impedido de fazer pessoalmente a visita²⁸.

- As comunicações com a Europa²⁹

A documentação oriunda da missão nipónica, que chegou aos nossos dias, mostra-nos que os textos disponíveis, embora abundantes, são apenas uma parcela da enorme torrente de missivas que deixava o Japão sempre que um navio partia para Macau, para Manila, ou mesmo para outros portos asiáticos.

Uma parte considerável desses escritos tinha como destino outras cidades asiáticas, principalmente Macau, Manila, Malaca e Goa. No que respeita às urbes do Estado Português da Índia, a maior parte dessa correspondência está perdida, ainda que topemos com muitos indícios da sua existência. Essas missivas transmitiam, por um lado, o mesmo tipo de informação que seguia para o Velho Continente, ou seja, os relatos da evolução da vida da cristandade nipónica e dos próprios missionários, mas continham, por outro, referências a outros problemas ligados ao quotidiano da missão que hoje temos

²⁷ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone 1598-1614 ...*, p. 98.

²⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 260-260v.

²⁹ A análise do relacionamento da missão jesuítica do Japão com as demais missões asiáticas da Companhia é um processo ainda por estudar, pelo menos de um modo detalhado, que exige uma pesquisa específica e que poderá proporcionar resultados interessantes. Os dados obtidos no decurso da investigação para este trabalho despertaram-nos para o tema, mas não são suficientes para o desenvolvimento de um texto suficientemente fundamentado. A maior parte dos elementos que podemos coligir estão relacionados com a correspondência de D. Luís Cerqueira com as autoridades civis e eclesiásticas de Manila, Macau, Malaca e Goa e analisá-los-emos no próximo sub-capítulo.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

dificuldade em reconstituir. Era de Macau, Malaca e de Goa, que os religiosos recebiam as rendas a que tinham direito para a sua sustentação, e muitos bens materiais fundamentais para o seu dia-a-dia. Como as remessas, sobretudo as oriundas da Índia, não eram tão regulares quanto o desejado, a correspondência abordaria esta problemática, assim como assuntos de cariz institucional.

A comunicação com as Filipinas foi igualmente intensa e está melhor documentada; tinha características diferentes da que era enviada para as cidades lusitanas, pois neste caso, a questão dos Mendicantes tinha um relevo especial. Entre a lealdade à Espanha e a obediência à Companhia, os jesuítas de Manila seguiram, em regra, a solidariedade institucional, pelo que procuraram defender os interesses dos seus companheiros do país do Sol Nascente, o que lhes criou naturais dificuldades junto dos seus compatriotas. Pelas cartas enviadas do Japão para as Filipinas, que sobreviveram, podemos nos aperceber do modo como em Nagasaki e Manila os membros a Companhia procuraram desenvolver acções concertadas, assim como da forma como os do arquipélago filipino defendiam a causa do monopólio jesuítico e como avisavam os das ilhas nipónicas acerca das movimentações dos frades.

* * *

No que respeita à Europa, conhecemos sobretudo as cartas que chegaram a Roma³⁰, dirigidas ao Padre Geral ou ao assistente³¹, mas dispomos de muitos indícios que nos mostram que os missionários do país do Sol Nascente se correspondiam com

³⁰ Do Japão seguiam também regularmente cartas para a província de Portugal, de que dispomos apenas de referências dispersas.

³¹ Com a perseguição, perdeu-se uma parte considerável das cartas que seguiram no sentido inverso, de Roma para o Japão. A colecção *Jap-Sin* não dispõe sequer de resumos das missivas enviadas pelo Padre Geral, como sucede, por exemplo, no caso da *Philippiniana*. Apesar de tudo, as cartas despachadas para Roma, pelas muitas respostas que contêm, dão-nos uma ideia das opiniões dos superiores romanos sobre as matérias mais sensíveis da missão. Numa carta de 24 de Fevereiro de 1626, para o Padre Geral, Mateus de Couros dava conta da destruição de muita da documentação que os religiosos haviam preservado até então: "Na casa em que prenderam ao padre provincial alem de muitos liuros e fato de importancia que se confiscou segundo o costume de Japão, se perderam tambem todos os papeis do governo e cartas de V.P. que cá auia, posto que as antigas que tinham vindo ate o tempo em que eu fui provincial as leuou a Macao quando de cá se tornou o padre visitador Francisco Vieira e la estão, ficando somente um cartapacio em que eu tinha feito hum extracto de todas ellas, que agora se perdeu em Cuchinotsu, mas tenho em meu poder outra copia que guardei desde então" (ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 231v). Esta correspondência enviada para Macau deve ter apodrecido antes da intervenção do padre Montanha, em meados do século XVIII, ou perdeu-se após a expulsão da Companhia. No Japão, pouco depois do exílio, ardeu a documentação de um dos cartórios, que ficara em Nagasaki (cf. MHJ, p. 352).

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

muitas outras pessoas³², fossem familiares ou fossem antigos colegas e amigos que haviam ficado na Europa³³, além de companheiros que estavam noutras missões espalhadas pelo mundo³⁴.

Conscientes da morosidade das comunicações e dos riscos que o correio corria durante meses e anos até chegar, eventualmente, ao seu destino, os religiosos, sobretudo os que tinham cargos de responsabilidade e que tinham a obrigação de escrever anualmente para Roma³⁵, enviavam as suas cartas pelas duas vias possíveis, a da Índia e a das Filipinas.

Inicialmente, toda a correspondência com o Velho Continente era realizada pela chamada via da Índia Oriental, ou seja, através das redes de comércio do império português. Tratava-se de um circuito muito demorado, sobretudo porque o correio tinha que se subordinar à lógica mercantil das rotas de navegação. No caso do Japão, isto significa que a comunicação com a Europa demorava, em regra, mais dois anos do que o necessário. Com efeito, embora a viagem padrão demorasse entre dois anos e dois anos

³² Os superiores das missões estavam particularmente sobrecarregados com a correspondência. Em 1585, por exemplo, Alexandre Valignano, então provincial da Índia, tinha à sua disposição seis escribas e chegava a ditar desde a alvorada até à meia-noite (cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, p. 36). Note-se que cada carta escrita na Índia era muitas vezes copiada uma ou duas vezes, e que no Japão cada missiva chegava a ser enviada para a Europa por cinco vias, o que correspondia a muitas horas de trabalho de escribas. A 1 de Janeiro de 1593, o Valignano queixava-se que, ao chegar a Macau, encontrara cerca de 1000 cartas para si (cf. *ibidem*, p. 37).

³³ A título de exemplo, veja-se o caso de Francisco Calderón, que tendo chegado ao Japão, se correspondeu com alguns colegas que deixara em Espanha, nomeadamente os padres Francisco Bernardes e Alonso Deza. Cf. Diego Pacheco S.J., "El padre Francisco Calderón S.J. y los 26 mártires de Nagasaki", in *MHispania*, Madrid, nº XVIII, 1961, pp. 351-367. Outro exemplo curioso, porque diferente, é-nos dado por uma carta de Carlo Spinola, enviada a B. Rossignoli, em que lhe resume toda a sua actividade no arquipélago nipónico desde a sua chegada, em 1602. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 156.

³⁴ A 26 de Fevereiro de 1597, o padre Gregório de Céspedes respondeu a uma carta de Diogo Lopes de Mesa, que estava no México e que lhe enviara uma datada de 24 de Fevereiro de 1596 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 53-54v). Sabemos, também, que Francisco Peres correspondia-se regularmente com o padre Jerónimo Santimano, que estava em Macau (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 151-152v).

³⁵ Da análise global da documentação jesuítica existente no arquivo da Companhia em Roma, deduz-se que os serviços de apoio ao Padre Geral controlavam a correspondência de cada missionário e que o Geral chamava a atenção dos que não cumpriam com as suas obrigações epistolares; a 4 de Fevereiro de 1599, Belchior de Mora confessava a Acquaviva, que na carta deste, que acabava de receber, percebera a repreensão, "aun que tacita" por não ter escrito todos os anos como devia (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 243). Das missões também saíam, por vezes, reclamações para Roma, como no caso da carta que Valignano escreveu ao assistente de Portugal, a 16 de Outubro de 1602, em que o visitador lhe chamava *perguiçoso* "porque se passam anos sem eu ver carta sua" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 75). Note-se ainda que o Geral mantinha correspondência particular com um número considerável de religiosos, e que, no caso do Japão, mesmo depois do início da perseguição, os superiores em Roma continuaram a enviar cartas particulares para os religiosos que permaneciam clandestinamente em terras do Sol Nascente (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, 35, 36 e 37).

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

e meio³⁶, era possível ligar Lisboa a Nagasaki em apenas ano e meio e realizando somente duas etapas; para isso bastava que se estabelecesse uma ligação directa entre a Índia e o Japão, o que era possível, como se verificou com a chegada inesperada do padre Gil da Mata a Nagasaki, em Agosto de 1598. Gil da Mata deixara a Índia poucos meses antes e o piloto enganara-se nos cálculos da latitude, quando já estava no Mar da China, e prosseguiu para Norte depois de atingir o paralelo de Macau, pelo que depois não pôde inverter o rumo e foi obrigado a demandar as ilhas nipónicas³⁷.

Esta ligação não tinha, contudo, viabilidade económica, pois era necessário escalar Macau para obter as sedas e essa operação levava a que só se pudesse prosseguir viagem na monção seguinte. Assim, a especificidade do comércio luso no Extremo Oriente, da mesma maneira que prestava um apoio logístico imprescindível aos missionários, condicionava-o aos seus ritmos próprios, e tornava muito demoradas as comunicações entre o arquipélago do Sol Nascente e a Europa, e mesmo entre aquele e a Índia.

No que respeitava ao despacho, em Roma, da correspondência oriunda da missão do Sol Nascente, o tempo mínimo para uma questão ser respondida por esta via foi sempre de cinco a seis anos³⁸. O mesmo não se pode dizer, todavia, no que respeita ao despacho dos problemas nipónicos pela corte; enquanto Portugal permaneceu independente, o tempo de resposta era, *grosso modo*, o mesmo que no caso dos órgãos centrais da Companhia de Jesus. No entanto, após 1580, os processos de decisão régia tornaram-se ainda mais demorados, na medida em que a maior parte das questões

³⁶ No sentido Nagasaki-Lisboa, a viagem poderia demorar apenas uns 22 a 23 meses, quando os viajantes saíam do porto japonês em Outubro ou Novembro, o que lhes permitia embarcar em Janeiro, em Macau e um ano depois zarpar da Índia em direcção a Portugal, onde chegariam no final do Verão seguinte. Quando a viagem começava no Japão no final do Inverno, demoraria mais uns nove meses, correspondentes ao tempo que era necessário esperar em Macau pela nau com destino à Índia. O padre Gil da Mata, nas vésperas de encetar a segunda viagem à Europa, a 22 de Fevereiro de 1599, esperava chegar a Lisboa no Verão de 1601 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 251v). No sentido Lisboa Nagasaki, a viagem normal, sem acidentes graves, demorava, em regra, uns 27 a 28 meses; zarpando do Tejo, em Março ou Abril, os viajantes partiam da Índia em direcção ao Extremo Oriente passado um ano; chegavam a Macau ao cabo de uns quatro meses de navegação e depois de dez a onze meses de espera partiam finalmente para as ilhas do Sol Nascente.

³⁷ Os incidentes desta viagem são relatados pelos protagonistas nas cartas dos padres Gil da Mata e João Pomério para Acquaviva, redigidas em Nagasaki, respectivamente a 20 e 22 de Setembro de 1598. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 145-145v, e fl.149.

³⁸ Cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, p. 42.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

obrigava à elaboração de pareceres por várias instâncias de poder, umas sediadas na corte e outras em Lisboa, o que retardou consideravelmente muitas respostas.

Estes condicionalismos levaram os Jesuítas a procurar alternativas para a sua correspondência, sobretudo a partir do momento em que a ligação entre Macau e Nagasaki começou a perder a regularidade dos primeiros anos. Tanto quanto podemos entender, a maioria dos navios que saíam daquele porto japonês em direcção ao continente levavam missivas dos religiosos da Companhia, quer se tratassem de embarcações de apoio à nau do trato³⁹, quer fossem navios de mercadores asiáticos.

Com efeito, independentemente do sucesso da viagem da nau do trato, todos os anos houve troca de informações entre Malaca, Macau e Nagasaki⁴⁰; além dos moradores das duas últimas, os patrões dos navios podiam ser japoneses⁴¹ ou chineses⁴², que as mais das vezes não iam para Macau, mas podiam reencaminhar as cartas a partir do seu porto de destino; outras vezes, porém, acediam a fazer um desvio e escalar o porto de Macau para deixarem aí a correspondência⁴³. O aproveitamento da navegação que circulava intensamente pelo Mar da China também era utilizada, nalguns casos, pelos missionários no interior da China, pois a 19 de Abril de 1609, o padre Manuel Dias,

³⁹ Muitas vezes a nau do trato ia acompanhada de navios de menor porte que partiam para Macau a avisar do curso dos negócios e de eventuais atrasos na viagem de retorno. A 2 de Julho de 1598, por exemplo, D. Luís Cerqueira, ainda em Macau, mostrava-se esperançado de que poderia enviar as suas primeiras cartas do Japão num junco que devia retornar a Macau a tempo de ainda encontrar aí a nau que devia seguir em Janeiro para a Índia (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 139-140). Temos, entre outros exemplos, o caso da nau de 1612, que também só deixou Nagasaki no final do Inverno, mas que em Outubro enviou uma pequena embarcação para Macau dando conta da situação (cf. carta de D. Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 10 de Outubro de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 166v).

⁴⁰ Mesmo no caso de anos em que os Portugueses não conseguiram fazer circular barcos de aviso entre Macau e Nagasaki, os moradores destas cidades conseguiam obter informações. Por exemplo, em 1600, a nau do trato permaneceu em Nagasaki e só regressou a Macau em Fevereiro do ano seguinte. No entanto, em Macau, no início de Janeiro de 1601, Manuel Dias tinha notícias da missão nipónica relativas a Fevereiro de 1600, que lhe haviam sido comunicadas pelo reitor de Malaca, e soubera por mercadores chineses que tinham saído de Nagasaki em Outubro, que a nau ainda estava ali fundeada. (cf. carta de Manuel Dias para o Padre Geral. Macau, 17 de Janeiro de 1601. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 44). A 6 de Fevereiro de 1608, em Macau, o padre Diogo Pinto afirmava que "este ano não foi a nao a Japão mas por uia de Sião e dos luções escreuemos ao padre uice prouincial e ca temos resposta" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 306-307). O mesmo se passava em sentido contrário, pois a 17 de Outubro de 1601, Cerqueira informava o reitor de Manila que não viera nau de Macau, mas que haviam tido notícias por um navio que viera da Conchichina (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 107).

⁴¹ A 24 de Fevereiro de 1604, Francisco Pasio afirmava que enviara uma carta ao vice-rei da Índia que fora levada por "huns japões que por uia de Patane vão pera Malaca". Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 87.

⁴² Em 1600, Valignano enviou uma carta ao reitor do colégio de Malaca "por via de Patane sendo os portadores certos chinas ou mouros que de nagasaqui partirão em feureiro". Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 84v.

⁴³ Em Outubro de 1606, D. Luís Cerqueira enviou uma carta a Acquaviva, datada do dia 20 desse mês, e outra a António Colaço, o procurador em Madrid, escrita a 15, por um navio que ia para o Sião, mas que ia primeiro deixar cartas a Macau. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 119; RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 45.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

estando em Nanquim, enviou uma carta para o Geral pela "via de Japão"⁴⁴, aproveitando, assim, a partida de algum navio de mercadores chineses para Nagasaki⁴⁵.

Com a ocupação das Filipinas pelos Espanhóis, o problema das comunicações ganhou uma nova dimensão, pois surgiu uma alternativa à via da Índia Oriental, que logo se revelou mais rápida. A sua utilização deve ter começado na década de 1580-90, quando as ligações entre Manila e Macau começaram a desenvolver-se, apesar das proibições régias, e quando os primeiros navios japoneses demandaram as Filipinas.

A correspondência enviada da China ou do Japão pelas Filipinas, utilizava o galeão de Manila para cruzar o Oceano Pacífico, atravessava depois a América, para ser embarcada, finalmente nos navios da Carreira das Índias; este circuito espanhol não estava tão dependente de ventos de monção pelo que a ligação podia demorar entre 13 a 18 meses⁴⁶, ou seja, menos um ano e meio que a via da Índia, o que permitia obter uma resposta de Roma nuns três anos. Embora não conheçamos evidências documentais que atestem a chegada de uma resposta nesse espaço de tempo, dispomos de muitos exemplos de informações que circularam entre a Europa e o Japão e vice-versa, em pouco mais de um ano⁴⁷. Era obviamente uma diferença de tempo assaz significativa,

⁴⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 330.

⁴⁵ A participação dos Chineses no comércio de Nagasaki estava então a intensificar-se. Vide capítulo nº 13.

⁴⁶ Embora mais rápida que a ligação pela via da Índia, uma viagem do Japão a Sevilha não demorava apenas oito meses como afirma Andrew Ross (cf. *A vision betrayed ...*, p. 13). O galeão de Manila deixava as Filipinas entre meados de Junho e meados de Julho, pelo que podia levar o correio enviado do Japão em Março. A travessia do Pacífico demorava cerca de seis meses, a do continente americano apenas algumas semanas e a do Atlântico cerca de três a quatro meses, com chegada a Sevilha em Maio ou Junho. No sentido inverso, os navios deixavam a cidade andaluza no início do Verão, para um percurso de dois a três meses, e a partida de Acapulco fazia-se em Março, pelo que era possível viajar entre a Espanha e as Filipinas em menos de um ano; também nesta direcção era possível seguir viagem rapidamente para o Japão. Cf. William Lytle Schurtz, *El galeón de Manila*, Madrid, 1992; Bartolomé Benassar, "A explosão planetária", in *História Económica e Social do Mundo* (dir. Pierre Léon) ..., vol. 1, pp. 414-417. Este último autor traça um retrato muito pessimista da ligação entre a Espanha e as Filipinas, afirmando que a realização de uma viagem de ida e volta "é mais perigosa do que a roleta russa" e que "as possibilidades (para um feitor, um governador ou um missionário) de fazer a ida e volta Sevilha-Manila são pequenas" (*ibidem*, p. 415). Independentemente dos casos pontuais de missionários que até fizeram pelo menos Sevilha-Manila-Japão-Manila-Sevilha-Manila-Japão, esta visão assaz pessimista relativamente às possibilidades de um indivíduo sobreviver a estas longuíssimas viagens, não afecta a questão das comunicações, que só eram interrompidas quando a correspondência se extraviava, ou quando os navios que a transportavam se perdiam, o que não foi muito frequente na travessia do Pacífico, no período em análise.

⁴⁷ No sentido Japão-Europa, um dos melhores exemplos, é o facto de o martírio de Nagasaki, de 5 de Fevereiro de 1597, ter sido conhecido, em Sevilha, logo em Junho de 1598; dispomos de outros exemplos, como o de uma carta de D. Luís Cerqueira para o procurador em Madrid datada de 5 de Março de 1608, que foi recebida na capital espanhola, a 20 de Outubro do ano seguinte (cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 265). Para o sentido inverso também temos vários testemunhos: a 16 de Outubro de 1598, Valignano informava Acquaviva, de que já recebera as suas cartas de Abril de 1597 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 166); a 7 de Março de 1599, Diogo de Mesquita informava o Geral de que recebera, em Junho de 1598, as cartas que

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

pelo que os Jesuítas da China e do Japão usaram repetidamente esta via de comunicação durante o período em análise, nomeadamente Alexandre Valignano, que a aproveitou, pelo menos, desde 1594⁴⁸.

O interesse por esta via alternativa gerou, contudo, uma profunda contradição na política de monopólio que os Jesuítas sustentavam relativamente ao Extremo Oriente. Com efeito, os religiosos da Companhia defendiam simultaneamente a impossibilidade das Filipinas comerciarem com a China e o Japão e de os seus missionários passarem para os territórios sob a influência do Padroado Português do Oriente, mas utilizavam e promoviam, ao mesmo tempo, o canal espanhol, o que só era possível se se mantivesse a comunicação entre os dois impérios ibéricos.

Numa carta para o Padre Geral, escrita a 20 de Outubro de 1598, Valignano explicava o seu ponto de vista sobre esta matéria:

"E por dizer a uerdade a V.P. tudo mais destas Philippinas me enfada, e queria que entre Japão e ellas ouuesse hum muro de ferro somente me contenta a prezente com que uem por esta uia as cartas e assi como outras uezes tenho escrito a V.P. a porta deue estar fechada de pedra e cal entre as Phelippinas e nos, quanto ao que toca a ir e uir os nossos, mas sera bom que sempre de Roma e de ca se mandem algúas das uias por esta parte encomendandose muito bem aos superiores de Noua Espanha e Philippinas e ao procurador da corte de Madrid o bom auimento dellas porque na uerdade he de muito proueito pera o bom gouerno de Japão receberemse ao menos hum ano antes as cartas por esta uia"⁴⁹

Por este texto podemos nos aperceber do modo como Valignano se opunha aos interesses de Manila no Japão, mas não resulta claro como é que o visitador conciliava a

lhe haviam sido enviadas de Roma, a 20 de Fevereiro de 1597 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 304); a 10 de Março de 1606, o bispo informava o procurador em Madrid de que lhe havia chegado às mãos, no Verão do ano anterior, a carta que lhe tinha sido escrita a 15 de Junho de 1604 (cf. RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 51); a 10 de Maio de 1612, João Rodrigues Girão acusava a recepção, em Agosto do ano anterior, duma carta do assistente de Portugal, escrita em Fevereiro de 1610 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 143-145).

⁴⁸ Cf. carta de Valignano para o Padre Geral. Goa, 10 de Novembro de 1595. DI, XVII, p. 122. Por esta altura, a circulação de correspondência dos jesuítas portugueses pela via das Índias Ocidentais já devia ser relativamente frequente, pois a 27 de Novembro do mesmo ano, Valignano referia que nas cartas que acabara de receber em Goa, havia assuntos que não estavam esclarecidos, mas admitia que "en la China quisá allaria alguna carta por vía de las Felipinas que nos diesse más alguna luz para esto". DI, XVII, p. 335.

⁴⁹ ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 190. O visitador repetia esta ideia em carta para o assistente de Portugal, em que pedia para que fossem enviadas sempre cartas pela via de Nova Espanha, que chegavam em treze meses, caminho que se devia fechar aos homens, mas que devia ser muito frequente para as cartas "pois nelas não há os inconvenientes que nas pessoas". ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 75-76.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

sua ideia de erguer um muro, com a continuidade da comunicação entre os dois lados dessa barreira⁵⁰. Muito provavelmente, entendia, tal como outros jesuítas, que era possível fazer circular a correspondência entre o Japão e as Filipinas através de chineses e japoneses, ou seja, sem que portugueses ou espanhóis violassem as determinações régias; é esta, pelo menos a ideia que foi exposta em cartas de Gil da Mata, de 3 de Abril de 1596⁵¹, e de D. Luís Cerqueira, de 7 de Março de 1601⁵².

Era, em nosso entender, uma hipótese lógica, do ponto de vista formal, mas inadequada à realidade que se vivia na região, o que levou os padres da Companhia a adaptarem-se à situação, o que era inevitável, sobretudo se tivermos em conta as dificuldades por que passavam todos os circuitos marítimos dos Portugueses, e em especial os da Ásia Oriental. Assim, ao longo do período em análise, combateram sempre a presença dos frades e criticaram veementemente todas as actividades desenvolvidas pelos Espanhóis no arquipélago nipónico; no entanto, aproveitaram, ao mesmo tempo, a existência das relações hispano-nipónicas para obter comunicações mais rápidas e incentivaram mesmo os superiores em Roma, a usarem sempre esta via⁵³.

Em regra, as cartas mais importantes dos superiores da missão e do bispo, assim como as cartas ânuas e os relatos de martírios eram enviados em Outubro ou em Março pela via da Índia Oriental, e em Março, por vezes com pequenas adendas em que se davam as últimas notícias, pela via das Índias Ocidentais.

⁵⁰ Topamos com a mesma ideia numa carta de Afonso de Lucena, de 20 de Outubro de 1596, em que este dedica metade do texto a criticar a presença dos frades em solo nipónico, para depois concluir que "esta mesma carta polla uia das filipinas escreveu tambem a V.R., a qual ira mais sedo hum ano que esta que uaj polla uia da jndia". ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 11-13.

⁵¹ Em carta para o Geral de 3 de Abril de 1596, quando ainda estava em Lisboa, prestes a iniciar a viagem de regresso ao Japão, Gil da Mata manifestava a sua concordância com as provisões régias que procuravam impedir o relacionamento entre as Filipinas e as regiões sob influência lusitana, e, ao mesmo tempo, defendia que "sera importante que V.P. embie todos los recaudos y despachos de Japón por vía de las Philipinas este año que la armada partira de San Juan y cada año va algun navio de japones o chinas de las Philipinas a Japón". DI, XVIII, p. 509.

⁵² Cerqueira defendia a comunicação entre o Japão e a Europa pela via das Filipinas porque "sempre se oferecem navios de japões que vão pera Manilha" (ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 83). Já em Fevereiro de 1599, o bispo enviara uma carta ao assistente pela mão de Gil da Mata, "mas ofrecendose hũa embarcação pera as luções quis enuiar por ella esta uia pois pode chegar mais cedo dous annos". ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 53-54.

⁵³ Valignano, um dos paladinos da luta anti-espanhola, pediu repetidamente que lhe enviassem sempre cópias da correspondência pela via de Manila, como se vê, por exemplo, pelas suas cartas para o assistente de Portugal de 20 de Outubro de 1600 e de 24 de Janeiro de 1604. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 26 e 154v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Note-se, contudo, que mesmo a utilização desta via alternativa, não aliviava muito a sensação de isolamento que era sentida pelos missionários da Companhia e pelo bispo. Se no caso dos canais do império português, a sua fragilidade em face da agressividade de Holandeses e Ingleses levava à perda de muita correspondência, no que respeitava aos do espanhol, a rivalidade que persistia e o claro apoio que as instituições políticas castelhanas davam à causa dos frades, levava os jesuítas do Japão a suspeitarem frequentemente que o seu correio era devassado e mesmo eliminado. A 10 de Outubro de 1607, por exemplo, D. Luís Cerqueira manifestava ao assistente de Portugal a sua estranheza pelas notícias de que chegavam poucas cartas suas a Roma e levantava suspeições sobre os Espanhóis, ainda que, confessadamente, não dispusesse de provas⁵⁴. Já antes, a 18 de Janeiro de 1605, Valignano também se queixara ao assistente por as cartas ânuas da vice-província nipónicas serem demoradas na América, embora neste caso se tratasse de um problema interno da Companhia⁵⁵.

Quando os Espanhóis ensaiaram uma nova rota que ligaria directamente o Japão à América, embora os Portugueses reclamassem contra a sua abertura, os Jesuítas também procuraram aproveitar essa via. D. Luís Cerqueira escreveu ao Geral, a 3 de Junho de 1612, e despachou a missiva para o navio que se aprestava para partir do Kantô, em direcção do continente americano, e a 1 de Julho redigiu nova carta, que

⁵⁴ "Estou espantado das poucas cartas minhas que laa chegão, e alguas dellas muito tarde, com de qua não auer descuido em escreuer em todas as occasiões por muitas vias, e por ambas as partes assi da India Oriental, como das Philippinas, mas tambem não ha que espantar segundo são varios, e continuos os sucessos do mar. Tambem não deixo de arreçar, ainda que não tenho bastantes indicios pera mo persuadir, que a alguas cartas nossas se daa fundo nesta carreira das Philippinas e Noua Espanha". ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 155.

⁵⁵ "En diuersas cartas que neste Macao recebi nestes dous annos de V.R. escritas no anno de 600, 601, 602 me escreue V.R. muito sentido de as cartas annuas que se mandam de Japam per uia de manilla se reterem la em noua Espanha sem passar com as majs cartas a Roma por elles as quererem copiar, e hir mostrando por aquellas partes e por Espanha de que se seguem muitos inconuenientes encomendandome que mandasse dar remedio a esta desordem. E tem V.R. muita razam por na uerdade inda que nom ouuera outra parece desordem grande saberse as nouas de Japam que he prouincia de Portugueses pelas prouincias d espanha primeiro que em Portugal e Roma". (ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 183) Esta utilização das cartas ânuas do Japão pelos jesuítas da Nova Espanha, pode ser vista como uma reacção às muitas acusações que eram feitas à Companhia pela defesa intransigente do seu monopólio sobre o arquipélago do Sol Nascente; mostrando os bons resultados que eram anunciados naquelas cartas, os jesuítas do México e de Espanha talvez procurassem demonstrar a razão da sua política; no entanto, como ressalta do texto de Valignano, essa atitude, que era indiscutivelmente abusiva, pois abriam correio que não lhes era endereçado, feria a susceptibilidade dos Portugueses que, em especial nestes anos, se melindravam facilmente por quaisquer abusos cometidos pelos Espanhóis.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

enviou rapidamente por um "caminheiro" a ver se ainda apanhava as naus antes de zarparem⁵⁶.

* * *

Pensamos que esta problemática em torno das vias de comunicação é um dos exemplos mais importantes das limitações a que a acção evangelizadora da Igreja estava sujeita, e do modo como estava demasiado sujeita à lógica dos impérios ultramarinos.

Do mesmo modo que as comunicações eram mais rápidas, também a deslocação dos próprios religiosos seria facilitada se estes viajassem da Europa para o Japão pela via do Pacífico, mesmo continuando ligados ao Padroado Português do Oriente; aparentemente seria uma mera questão administrativa, em que a Coroa lusa teria que pagar os custos da viagem de cada missionário, o que dificilmente representaria custos muito acrescidos, relativamente às verbas que eram dispendidas para subsidiar as mesmas deslocações, mas pela via da Índia. Esta possibilidade teria, igualmente, assegurado a chegada de mais religiosos ao arquipélago nipónico, pois a via das Índias Ocidentais, além de ser mais curta, não era marcada por tantas mudanças climáticas como a viagem pela Carreira da Índia e pela Insulíndia; assim, parece-nos muito provável que o número de falecimentos em viagem teria sido menor. No entanto, a missão do Japão, até 1614, não despachou sequer pelas Filipinas os procuradores enviados com urgência à Europa, Gil da Mata, em 1599, e Francisco Rodrigues, em 1603.

Do ponto de vista da cristianização tratou-se, pois, de uma oportunidade desperdiçada para otimizar os meios disponíveis e para dotar a missão de mais missionários. O problema estava associado aos sistemas de padroado régio e, sobretudo, às limitações humanas, neste caso a paixão nacionalista, a que os próprios eclesiásticos não conseguiam furtar-se. Na verdade, a questão essencial passava pela rivalidade luso-espanhola, e pelo receio dos clérigos portugueses de verem a missão nipónica absorvida pelo arcebispado de Manila e pelo *Patronato* espanhol. O modo como a correspondência saída do Japão era tratada pelos jesuítas instalados no México ajuda a compreender as dificuldades que persistiam no relacionamento entre membros da Companhia das duas nações.

⁵⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 247-248.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Do ponto de vista da Igreja, nada impedia que religiosos do Padroado Português do Oriente circulassem pelas rotas do império espanhol, ainda para mais numa época em que os dois impérios ibéricos estavam sujeitos ao mesmo rei. Era, porém, evidente, que, por um lado, as autoridades eclesiásticas portuguesas não estavam interessadas em abrir mão da sua prestigiadíssima missão nipónica, embora tivessem imensas dificuldades em provê-la de sujeitos e dos bens materiais indispensáveis; por outro, não agradava aos clérigos espanhóis verem os religiosos portugueses atravessarem as suas dioceses para se irem instalar numa missão que lhes estava inacessível e em que eles também desejavam trabalhar, ainda que ao arpejo do próprio sistema de padroado régio⁵⁷.

Evidentemente que nestas considerações, os interesses específicos do Cristianismo e dos fiéis japoneses nunca foram considerados, ou pelo menos respeitados; a vaidade dos homens e das nações falou sempre mais alto.

- A correspondência do bispo

O tema das comunicações é um dos exemplos do modo como D. Luís Cerqueira se adaptou perfeitamente à especificidade do seu bispado, pois apesar da distância manteve sempre contactos intensos com todas as autoridades e oficiais civis e eclesiásticos com que devia corresponder-se devido ao cargo que exercia, ao mesmo tempo que não esquecia amigos e que mantinha uma actividade epistolar intensa, a nível interno.

Esta preocupação em dar notícias regulares das suas actividades manifestou-se desde a sua saída de Lisboa, pois, quando passou pelas águas da Guiné e encontrou aí um navio que ía para o Brasil logo aproveitou o ensejo para enviar uma primeira carta ao patriarca de Jerusalém⁵⁸. Depois, enquanto esteve na Índia, escreveu "por muitas vias", e em duas monções⁵⁹; isto significa que, além de ter enviado cartas na armada que partiu

⁵⁷ Andrew Ross, que não compreende a diferença entre Portugueses e Espanhóis, entendendo, por exemplo, que os missionários das duas nacionalidades caracterizavam-se todos pela mentalidade dos *conquistadores*, defende erradamente que o impedimento de circulação de missionários para o Japão pela via das Filipinas foi apenas uma questão de dignidade do Padroado Português do Oriente (cf. *A vision betrayed ...*, pp. 90-91). Na verdade, o problema é muito mais complexo e assentava no fundado receio dos Portugueses de verem os Espanhóis interferirem ou assenhorearem-se do governo da missão nipónica.

⁵⁸ Esta carta é referida na que Cerqueira enviou da Índia para o mesmo eclesiástico, a 18 de Novembro de 1594, e que apresentámos na íntegra, no final do capítulo nº 7.

⁵⁹ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Macau, 1 de Janeiro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 47.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

para Portugal em Janeiro de 1595, antes de seguir para Macau, em Abril de 1595, deixou ali outras missivas, que seguiram para o Reino na armada de 1596, o que evidencia as suas preocupações nesta matéria.

Sabemos que, de Macau, Cerqueira voltou a escrever a Fabio Bondio, o patriarca de Jerusalém, mas não sabemos se continuou a fazê-lo, posteriormente; a correspondência particular é, naturalmente, ainda mais difícil de encontrar que a institucional e, no caso de Cerqueira, não temos ideia de quem seriam outros eventuais amigos com que pode ter mantido uma relação epistolar, à excepção do padre João Correia, a quem D. Luís escreveu a 22 de Outubro de 1600⁶⁰. Significativamente, a carta encontra-se em Évora, o que nos remete para as raízes do prelado, a sua terra de origem e o colégio onde estudou e leccionou durante tantos anos. Além disso, na sua correspondência oficial, o prelado nunca faz menção a outras missivas senão às que enviava a outras entidades envolvidas nos mesmos assuntos.

No quadro nº 9, apresentamos a totalidade das cartas assinadas por Cerqueira de que restam exemplares ou de que há referências explícitas noutra documentação. No entanto, as 185 missivas aí assinaladas devem representar uma percentagem relativamente baixa da totalidade das cartas que o bispo enviou, a partir de Abril de 1594. Para isso, basta atentar no conjunto de figuras a quem o prelado escrevia regularmente: ao nível interno da Companhia, escrevia ao Padre Geral, ao assistente de Portugal, ao provincial de Portugal, ao provincial da Índia, ao vice-provincial, depois provincial, das Filipinas, e aos seus procuradores em Macau, Malaca, Goa, Lisboa e Madrid. Além destes, correspondia-se também com o Papa, com o arcebispo de Goa, com o rei⁶¹, com o vice-rei da Índia⁶² e com os moradores de Macau. Finalmente, há que registar a

⁶⁰ Cf. BPE, Cod. CXV/2-7, fl. 121-121v.

⁶¹ Para lá das muitas cartas que se encontram assinaladas no quadro nº 9, afigura-se-nos assaz significativa a referência que encontramos numa carta de Filipe III para o vice-rei da Índia, datada de 23 de Fevereiro de 1605: "Do bispo do Japão não tiue cartas nestas naus e o provincial da Companhia me escreueu que se perderam na nau que os holandeses tomaram, mas que se tinha entendido estarem aqueles reinos quietos". (HAG, LM, nº 6B, fl. 70v). Como se vê, o monarca estranha a falta de carta do prelado, o que nos parece ser sintomático da regularidade com que as suas cartas chegavam à corte espanhola.

⁶² O empenhamento do bispo em manter comunicação e boas relações com os governantes em Goa, é particularmente evidente numa carta que escreveu ao procurador em Madrid, a 10 de Março de 1606. Nesta, Cerqueira informava António Colaço, de que ao ter tomado conhecimento da nomeação de Martim Afonso de Castro como novo vice-rei da Índia (1605-1607), por uma carta que Colaço lhe enviara a 15 de Junho de 1604, e que lhe chegara, passado um ano, pela via das Filipinas, logo escrevera a Martim Afonso

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

correspondência intensa com Alexandre Valignano, quando este esteve em Macau (1603-1606)⁶³, a que se deve ter acrescentado igual actividade com o padre Valentim Carvalho (1601-1609).

Excluindo estes dois últimos, temos 15 personalidades a quem o bispo escreve regularmente, como ele próprio confessa em muitas das suas cartas⁶⁴. Uma carta de 1 de Março de 1607, enviada ao padre Geral, parece-nos particularmente interessante, pois mostra-nos a maior parte desses correspondentes habituais e institucionais. Nesta, ao aludir à apostasia de Ômura Yoshiaki, o prelado refere a Acquaviva que informara sobre esta matéria o assistente, os provinciais da Índia e de Portugal e o procurador de Madrid, e explica ainda que não aludira a este assunto nas cartas que remetera para o Papa, o rei, o vice-rei da Índia e o arcebispo de Goa⁶⁵. Temos, assim, nove das figuras com que se correspondia regularmente; neste caso, ficavam de fora os outros quatro procuradores, que não tinham uma função política semelhante à que era desempenhada pelo religioso instalado junto da corte; também não haviam sido informados os religiosos de Manila e os cidadãos de Macau; no primeiro caso, o melindre da situação ajuda a compreender a discrição, no segundo era escusado explicar por carta o que havia sido debatido em Nagasaki, aquando da estada aí da nau do trato.

Ora, se contássemos uma carta por ano para os 16 anos que Cerqueira esteve no Japão, teríamos pelo menos 240 missivas, mas, como se vê pelo quadro nº 9, o bispo escreveu muitas vezes, num ano, duas e três cartas a um mesmo indivíduo, além de ter mantido correspondência mais ocasional com alguns cardeais e com as autoridades de Manila, por causa da presença dos Mendicantes no país⁶⁶; se a isto acrescentarmos a correspondência com religiosos em Macau, somos levados a concluir que a totalidade das

dando-lhe os parabéns pela nomeação e as boas-vindas às terras do Oriente. Cf. RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 51v.

⁶³ A 1 de Março de 1607, numa carta para o Padre Geral, Cerqueira afirmava que trocara muita correspondência com Valignano enquanto este estivera em Macau. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 136.

⁶⁴ A 20 de Outubro de 1606, por exemplo, numa carta para Acquaviva, afirmava que escrevia anualmente para o rei, o vice-rei da Índia e a cidade de Macau (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 120v), informação particularmente útil no caso dos dois últimos, para os quais só dispomos de referências. Além disso, em muitas das cartas enviadas às personalidades acima indicadas, o bispo faz menção a outras que enviou anteriormente e às que recebeu entretanto, o que testemunha a correspondência activa que mantinha com cada uma delas.

⁶⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 135 e 139.

⁶⁶ Além de ter escrito a alguns cardeais, Cerqueira também enviou cartas por várias vezes aos superiores das três ordens mendicantes, em Manila, ao governador das Filipinas e ao arcebispo; estes, porém, não devem ser considerados entre os correspondentes habituais do bispo.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

cartas assinadas por Cerqueira no Japão, e enviadas para o exterior, deverá ter excedido, largamente, as 300 unidades.

A análise das cartas que chegaram aos nossos dias mostra-nos que o prelado se preocupava sobretudo com as questões institucionais, ligadas à sua autoridade episcopal e ao funcionamento do bispado. Supomos, porém, que o material existente não nos transmite a verdadeira proporção entre os vários assuntos abordados nas missivas, os quais nos dão a entender as principais preocupações do prelado. Com efeito, ao faltarem-nos quase a totalidade das cartas que Cerqueira enviou aos seus procuradores em Macau, Malaca, Goa e Lisboa, o peso das questões políticas, quer o relacionamento com os frades quer com as autoridades nipónicas parecem ter um peso relativo que, muito provavelmente não era tão grande. Como se vê pelo quadro nº 9, o tema que aparece mais frequentemente nos escritos do bispo é o da presença dos frades no Japão; este foi, seguramente, um dos maiores problemas que Cerqueira enfrentou e em que se empenhou denodadamente, mas a falta de meios materiais e financeiros também o afligiu constantemente, embora não esteja hoje tão bem documentado.

Independentemente destes problemas, parece-nos evidente que o bispo evitou, em regra, relatar detalhadamente a situação da missão e a evolução da cristianização do país, matéria que deixava explicitamente para a correspondência do vice-provincial. Cerqueira só dava conta da situação da cristandade ao Papa, embora não deixasse de convidar o Geral a ler também os seus escritos⁶⁷.

Além da correspondência regular, D. Luís Cerqueira teve ainda a preocupação de enviar para Roma relatos de vários martírios. O primeiro foi redigido pelo próprio bispo em

⁶⁷ Nesta matéria nota-se de facto, uma separação institucional: o bispo comunica o estado da cristandade ao Papa, enquanto o superior da missão informa o Padre Geral. No entanto, embora não escrevesse directamente a Acquaviva sobre estas matérias, o prelado não deixava de o convidar a ler os seus escritos, como se vê numa carta de 5 de Março de 1604. Nesta avisava-o de que enviava um relato breve do martírio de Higo para o Papa e que Pasio estava a compor outro, "mui copioso", que talvez não estivesse concluído "a tempo, que possa ir com estes primeiros navios, segundo a pressa com que se partem; pera que V.P. (soccedendo em effeito não ir a do padre Viçe Provincial) não careça da consolação que he certo recebera em saber o particular deste successo [...] poderá V.P. mandar abrir algũa das uias que sobre este particular do martyrio enuio a Sua Santidade e fazer entregar as outras. [...] E aduirto pera que não haja algum embaraço, que em cada hũa das tres uias que eu enuio a V.P. vão dous maços pera Sua Santidade hum em que vay somente a carta sobre os negócios, e neçessidades desta igreja, cuja copia enuio a V.P. e outro em que uay a relação do martyrio, a qual se a de abrir no modo que acima digo [o Geral poderia abrir a via que chegasse em segundo lugar]; este pera que se não abrisse hum maço por outro, leua no principio ou em çima do sobreescrito este sinal #". (ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 208) Passado um ano, a 10 de Março de 1605, Cerqueira mandava o correio para o Papa aberto para que o Geral o pudesse ler, e explicava que não tinha "escreventes" para tanto trabalho. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 73v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Janeiro de 1604 e narra os sucessos decorridos em Higo no mês anterior, em que seis cristãos haviam sido supliciados pela Fé⁶⁸ e depois enviou outras relações em 1606⁶⁹, 1609⁷⁰, 1610⁷¹ e 1613⁷². Na Europa, estes textos foram dados à estampa e correram o mundo ocidental⁷³. O bispo procurava dar a conhecer os feitos heróicos dos seus fiéis e a Companhia aproveitava para propagandear o seu trabalho missionário e para satisfazer o interesse de um vasto público.

O primeiro destes relatos, que não era muito extenso⁷⁴, foi largamente divulgado no Velho Continente, pois entre 1607 e 1609 foi editado pelo menos onze vezes: logo em 1607 apareceu em Roma⁷⁵, Palermo, Parma, Bolonha, Münster⁷⁶, Würzburg, Paris⁷⁷ e

⁶⁸ *Relatio mortis, quam sex japonii christiani pro fide Christi perpessi sunt, scripta, et missa ad Sanctissimum D.N. Clemente Papam VIII a Ludovico Cerqueira Episcopo Japonensi 25 die Februarii anni 1604.* ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 173-193.

⁶⁹ *Relatio mortis quam 19. Augusti, anni 1605, christianus quidam japonius, caecus nominem Damianus pro Christi fidei confessionem Yamagutii in Japonia perpessus est: ad beatissimum P.N. Clementem VIII ab Episcopo Japoniae missa 10 die Martij anni 1606. Additur etiam alia necis christiani cuiusdam nobilis Melchioris nomine.* ARSI, *Jap-Sin*, 21 III, fl. 99-108. Kataoka considera como versão separada o texto que foi publicado na obra *Tre lettere annue del Giappone de gli anni 1603, 1604, 1605 e parte del 1606, mandate dal P. Francesco Pasio, V. Provinciale di quelle parti, al M.R.P. Claudio Acquaviva, Generale della Compagnia di Giesu.* Roma, impresso por Bartolomeu Zannetti, 1608 (cf. *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. ...*, p. 217), mas se se trata de um texto de Cerqueira, tudo indica que seja um aproveitamento do texto original, pois, como vimos, Cerqueira não costumava escrever especialmente ao Geral sobre estas matérias.

⁷⁰ *Relação da morte que seis japões padecerão em Jappão pola Fee de Christo; escrita e enviada a N.S^o Padre Papa Paulo V por dom Luis Cerqueira bispo do Jappão em 5 de Março de 1609.* ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 177-188v. Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. ...*, pp. 217-219.

⁷¹ *Relação da morte que tres christãos jappões padecerão em Jappão polla fee de Christo escrita e enviada a N.S. Santissimo Papa Paulo V pollo bispo de Jappão em dez de março de 1610.* ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 332-332v.

⁷² *Estratto di una relazione del martirio di quattro christiani data in Nangasachi gli 25 di Marzo del 1613 alla S.S. di N.S. Papa Paulo Quinto, da D.Luigi Cerqueira vescovo del Giappone.* Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. ...*, p. 219. Esta autora considera como uma outra relação, a carta que Cerqueira escreveu a Acquaviva, a 6 de Outubro de 1613. Esta é, de facto, dedicada à descrição das perseguições que se abatiam sobre a cristandade nipónica e narra os martírios que haviam ocorrido recentemente em Edo, mas o assunto é misturado com críticas à acção dos frades no Japão (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 295-296). Parece-nos, pois, que este texto não pode ser equiparado aos que foram elaborados especialmente para relatar martírios e que eram enviados juntos com as cartas, mas constituindo um texto à parte.

⁷³ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. ...*, pp. 217-220.

⁷⁴ Segundo Sommervogel tinha apenas 40 páginas. Cf. BCJ, II, col. 1000.

⁷⁵ *Relatione della gloriosa morte, patita da sei christiani giapponesi per la fede di Christo. Alli 25. di Gennaio 1604. Mandato da Monsignor D. Ludouico Cerquera Vescovo di Giappone. Al R. Padre Caludio Acquaviva Generale della Compagnia di Giesu. In Roma, appresso Bartolomeo Zannetti. MDCVII.* Foi editado em Palermo, com o mesmo título por Ant. de Franceschi (cf. BCJ, II, col. 1001); as outras duas edições italianas tinham um título quase igual e foram dadas à estampa em Parma, na casa de Erasmo Viotti, e, em Bolonha, na de Giovanni Battista Bellagamba (cf. AJK, nº 313 e 314).

⁷⁶ *Historische Relacion von sechs adelichen Christen Mann. und weibs Personen, so in japon im Königreich Fingo, von dess heiligens Catholischen Glaubens wegen, den 8 unnd 9 Decembris anno 1603, theils enthaupt, und theils gecreuziget worden. Gezogen aus etlichen Spanischen Schreiben dess Don Luis de Sequeira, Bischoffen zu Nangasaqui in Japon: welche P. Joan Masquera der Societet Jesu zu Toledo anno 1606 in offenen Truck gegeben. Gedruckt zu Münster in Westphalen bey Lamnert Rassfeldt, im Jahr 1607.* (cf. BCJ, II, col. 1000-1001). A edição de Würzburg foi impressa por Georgium Fleischmann (cf. AJK, nº 312).

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Lião; em 1608, em Arras e Cracóvia⁷⁸, e em 1609 em Antuérpia⁷⁹. O título da edição alemã, ao referir que a tradução foi feita a partir de uma versão castelhana, faz-nos admitir que, eventualmente, ainda foram dadas à estampa outras edições desta descrição, e mostra-nos, pelo menos, a grande repercussão que teve no seio da Igreja.

Tratava-se do primeiro relato impresso com a narração de martírios apenas de japoneses, o que pode ter contribuído para que fossem feitas tantas traduções e edições⁸⁰. Além disso, um relato deste tipo constituía um dos géneros literários com maior difusão na Europa seiscentista: era uma obra de cariz religioso⁸¹, que se enquadrava, ao mesmo tempo, numa outra categoria particularmente apetecida e popular, a dos *ocasionais*⁸².

* * *

Às comunicações com o exterior acrescentava-se uma actividade epistolar intensa com os clérigos e os fiéis da sua diocese. O sistema de comunicações no seio da missão jesuítica foi sempre muito eficiente e os religiosos estavam sempre ao corrente do que se passava noutras regiões do império. Infelizmente a maior parte desse enorme manancial de documentação perdeu-se, e restam-nos apenas referências e algumas citações, nomeadamente nas cartas ânuas, além das missivas que foram impressas na Europa logo na centúria quinhentista. Para lá da troca de informações entre os clérigos, os

⁷⁷ *Histoire véritable de la glorieuse mort, que six nobles chrestiens japonais, ont constamment endurée pour la Foy de Iesvs-Christ. Envoyée par Monsieur Louys Cerquera, Evesque du Japon, avec une autre semblable du P. François Passio, là Vice-Provincial de la Compagnie de Iesvs. Au Rev. P. Claude Aquaviva general de la Mesme Compagnie. Maintenant traduite d'Italien en françois.* O texto foi editado em Lião por Jean Pillehotte, em Paris por Claude Chappelet e em Arras, no ano seguinte, pela casa La Rivière. Cf. BCJ, II, col. 1001.

⁷⁸ Sommervogel cita uma obra *Nowinny z Japonu*, como sendo uma tradução desta relação. Cf. BCJ, II, col. 1001.

⁷⁹ *Nieuwe ende waerchtige historie vonses glorieuse Martelaers die in Japonien voor't Catholyck geloove zyn in jaer 1604. Overgloset uyt het françoysche dor L. Makeblyck. 't Hantwerpen, by Hieronymus Verdussen, 1609.* Cf. BCJ, II, col. 1001.

⁸⁰ O único grande martírio no Japão que fora publicitado na Europa fora o de 1597, em que, apesar de terem sido supliciados 20 japoneses, os títulos destacavam a presença dos missionários entre as vítimas.

⁸¹ Os livros religiosos constituíam o principal produto das tipografias, no início do século XVII. Cf. Roger Chartier, "Categorías editoriales y lecturas populares, 1530-1660", in *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, 1993, pp. 93-126, p. 99.

⁸² Roger Chartier chama a atenção para este tipo de publicações, destinada, em regra a relatar cataclismos, crimes ou milagres, que narravam acontecimentos recentes através de uma descrição minuciosa, e cujo título devia sensibilizar o público e estimular a leitura. Os relatos de martírios, que tinham, em regra, uma boa receptividade no Ocidente cristão, podiam ser usados na preparação de seminaristas e para o aprofundamento da vida religiosa de comunidades clericais ou de leigos, mas também podiam servir para captar leitores mais populares, com menos cultura, que focavam a sua atenção apenas nos acontecimentos relatados. Cf. Roger Chartier, "Los ocasionales. La ahorcada milagrosamente salvada", *ibidem*, pp. 203-245.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

superiores da Companhia e o bispo correspondiam-se com vários dáimios, sobretudo os cristãos⁸³ e os gentios que mantinham residências nos seus feudos, e ainda com comunidades ou mesmo com indivíduos isolados.

Além disso, como pastor, Cerqueira procurou ter sempre uma palavra especial para os fiéis que eram perseguidos. Sabemos que escreveu aos cristãos de Hirado, animando-os quando estes foram desterrados, em 1599⁸⁴, e que enviou cartas de consolo aos *tono* cristãos de Higo, antigos vassallos de Konishi Yukinaga, que acabavam de perder todas as suas rendas, por se terem recusado a apostatar⁸⁵. Os cristãos presos pela Fé contaram igualmente em muitas ocasiões com a palavra encorajadora do prelado, como foi o caso dos mártires de Yatsushiro, que enquanto permaneceram encarcerados (1604-1608) receberam várias cartas e presentes de Francisco Pasio e de D. Luís Cerqueira "principalmente nas festas do ano"⁸⁶.

No entanto, a referência mais inequívoca à intensa actividade epistolar que o bispo tinha de manter, encontra-se numa carta de Diogo de Mesquita para o Geral, em que este religioso afirma que Cerqueira e Pasio tinham 18 escrivães ao seu serviço, e que mesmo assim não lhes bastavam; acrescentava ainda que os dois clérigos gastavam muito tempo naquela actividade⁸⁷.

Pouco se sabe sobre estes amanuenses, que desempenharam um papel fundamental no complexo sistema de comunicações dos Jesuítas, mas são frequentes as queixas dos superiores da missão pelas dificuldades em recrutar pessoal competente. De facto, importa lembrar que nesta região não seria muito fácil recrutar portugueses para aquele posto, o que certamente tornaria difícil todo o processo de ditar ou de copiar. A 20

⁸³ A título de exemplo, veja-se que logo em 1599, o bispo recebeu uma carta de Ômura Yoshiaki, em que este lhe pedia que visitasse o seu feudo (cf. carta de Alexandre Valignano para o provincial da Índia. 26 de Outubro de 1599. BL, *Add.* 9860, fl. 78).

⁸⁴ Cf. carta de Francisco Rodrigues para o Padre Geral. 22 de Outubro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 327.

⁸⁵ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Arima, 15 de Fevereiro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 100v. Por a mesma altura, Cerqueira também se correspondeu com outros cristãos de Yatsushiro, que haviam apostatado apenas formalmente, e que, em 1602, lhe escreveram pedindo perdão. Cf. carta ânua de 1 de Janeiro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 99.

⁸⁶ Cf. Relaçam do martyrio de cinco christãos japoens que foram mortos polla confisam de nosa santa [Fé] em Japam no reino de Fingo o anno de 1609. BL, *Add.* 9860, fl. 136-200v (fl. 163). Na relação do martírio, que concluiu a 5 de Março de 1609, o bispo também refere que recebera muitas cartas de Miguel, um dos mártires, enquanto este estivera preso, em Yatsushiro (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 178v), e acrescenta, mais adiante, que lhe escrevera igualmente muitas cartas (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 181).

⁸⁷ Cf. carta de Diogo Mesquita para o padre Geral. Nagasaki, 9 de Março de 1605. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 4.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

de Fevereiro de 1599, por exemplo, o padre Gil da Mata rematava uma carta para o assistente de Portugal com um *post-scriptum*, em que afirmava "V.R. perdoe os borrões que são de hum moço corai que leuo, por não auer outro ajudante"⁸⁸. Passados poucos meses, a 5 de Outubro, Valignano também dava conta das dificuldades por que passava, numa carta para o reitor do colégio de Manila:

"Torno a embiar otra copia de la Apologia que mande hazer depriessa y trasladar en Nangassaqui y va escrita de diuersas manos y por uentura ira com muchos yerros, y aunque alla parece a V.R. conforme a lo que escriue que aqui tenemos mas copia de escriuanos que V.R. ay, nos aquy experimentamos lo contrario porque aun que tenemos muchos hermanos jappones ninguno dellos sabe escreuir en nuestra lengua y los dogicus de la misma manera y aqui no tenemos ningunos hermanos estudiantes portugueses ni castellanos y los padres son pocos y dispersos en diuersas partes y los papeles y cartas que escriuen son muchos, y como Jappon no es tierra de portugueses no se hallan ni escriuanos ni otros forasteros que puedan trasladar, aunque le paguemos a dinero."⁸⁹

Este desabafo do visitador e a referência de Mesquita atrás citada levam-nos a admitir que Cerqueira e Pasio terão criado um corpo de copistas formado por japoneses, em que, no caso do bispo, deviam contar-se, principalmente os seus alunos de seminário. Encontramos outro indício de que deveriam ser japoneses, numa carta do prelado para Acquaviva, em que referia que não lhe enviava uma cópia da relação do martírio ocorrido em Higo, em Dezembro de 1603, "por falta de quem a copiasse em tão breue tempo"⁹⁰. A correspondência com a Santa Sé ressentia-se ainda da dificuldade em traduzir os textos para latim⁹¹.

⁸⁸ ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 253v.

⁸⁹ ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 317v.

⁹⁰ Carta para o Padre Geral. Nagasaki, 5 de Março de 1604. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 208.

⁹¹ Na carta para Acquaviva de 5 de Março de 1604, Cerqueira explicava que a sua relação do martírio de Dezembro de 1603 não ia "num latim tam bom, como fora bem ir. Leue V.P. em conta como tambem o leuara Sua Santidade porque não pretendi mais em tão breue tempo senão que hum padre que me conuerteo o que eu tinha feito em portuguez e tambem enuiu a Sua Magestade fizesse num latim chão que bastasse para se entender o conceito, nem de Jappão tambem se deue de esperar mais" (ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 208). Mais tarde, a 23 de Setembro de 1623, Mateus de Couros recordaria que, enquanto fora companheiro do bispo fora ele que traduzira para latim as cartas para o Papa (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 223). Sobre esta questão é curioso notar que a 21 de Abril de 1614, o assistente de Portugal escrevia de Roma para o padre Diogo Veloso, procurador da província de Portugal e pedia-lhe para que as informações e tratados a enviar para a Cúria Romana fossem despachados já traduzidos em latim, pois os destinatários não compreendiam o português e gastava-se muito dinheiro a traduzi-los " e o que mais importa, o tempo e com elle a ocasião de fazer o negocio com breuidade". Cf. AN/TT, CJ, maço 70, nº 45.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

A dificuldade em dispor de indivíduos aptos a copiarem a correspondência, colocava-se apenas no que repetava à que seguia para o exterior, toda ela em línguas europeias - português, castelhano ou latim, no caso do prelado, e também italiano no caso do vice-provincial⁹². Em contrapartida, os copistas japoneses eram elementos essenciais para o bom funcionamento da missão e da Igreja diocesana, pois todo o correio era escrito em japonês. Pasio falava fluentemente o japonês, mas necessitava de apoio não só para a leitura de textos mais complexos, mas também para a elaboração de cartas, sobretudo as mais cerimoniosas. Cerqueira, que dominava menos a língua nativa ainda estaria mais dependente do trabalho de tradutores.

Tendo em conta, o método metuculoso como os religiosos da Companhia elaboravam os seus arquivos e a necessidade que o prelado e o vice-provincial tinham de comunicar constantemente com os fiéis e os senhores feudais, compreende-se que os dois mantivessem ao seu serviço um número elevado de escrivães.

- Os rendimentos do bispo

O carácter isolado da missão nipónica teve um outro efeito, que dificultou a vida de D. Luís Cerqueira - o atraso sistemático no pagamento das tenças que a Coroa lhe devia, e que deviam ser cobradas na Índia, e daí remetidas para o arquipélago nipónico. Os problemas sentidos pelo bispo eram semelhantes aos que afligiam os Jesuítas: os eclesiásticos, deviam ostentar um estatuto social elevado, deviam presentear frequentemente os seus interlocutores e dispunham de pouquíssimas rendas fixas no país⁹³. Esta situação estimulava os religiosos da Companhia a participarem no comércio da nau do trato, mas o prelado, tanto quanto sabemos, nunca se envolveu nesses negócios.

⁹² Note-se que de muitas destas cartas terão sido feitas umas sete a dez cópias: três seguiam pela via da Índia, duas iam pela das Filipinas, uma ficava arquivada, e, frequentemente, o correio para um determinado correspondente era acompanhado de cópias de outras missivas. Já o referimos no caso da correspondência de Cerqueira para Roma, e dispomos de outro exemplo numa carta que o bispo enviou para o provincial de Portugal a 10 de Março de 1612, e em que lhe referia que enviara ao procurador, em Lisboa, uma cópia da carta que escrevera ao Padre Geral sobre o estado da cristandade. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 249.

⁹³ Na certidão sobre o estado da cristandade nipónica, que concluiu a 12 de Janeiro de 1603, o bispo salientava que não dispunha de nenhuma renda eclesiástica no Japão. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 153v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

A 1 de Janeiro de 1603, Cerqueira queixava-se que ainda não recebera nada dos seus ordenados como bispo titular e só lhe tinha sido paga uma parte do dinheiro que lhe era devido do tempo que fora bispo coadjutor; calculava, então, que a Coroa lhe devia uns 12.000 cruzados⁹⁴. Os ordenados deviam ser pagos pelas rendas de Salsete, mas na Índia exigiam uma certidão em como o prelado não era pago por Malaca, facto que o exasperara, pois as verbas que tinham sido arrecadadas no porto malaio eram ainda referentes a ordenados atrasados que não haviam sido pagos a D. Pedro Martins⁹⁵. Embora manifestasse então algum optimismo, Cerqueira repetiu estas reclamações, passado um ano, pois continuava a não ter recebido nenhum vencimento relativo aos últimos seis anos⁹⁶.

Aparentemente, os vice-reis procuravam cumprir as determinações régias, pelo que supomos que, neste caso, os interesses do prelado eram contrariados pelo aparelho administrativo. Veja-se que pouco antes das reclamações de Cerqueira atrás citadas, o vice-rei Aires de Saldanha (1600-1605) ordenara o pagamento de todos os ordenados que lhe eram devidos⁹⁷, o que ainda não tinha sido executado no ano seguinte. As queixas chegaram à corte e, em 1604, o monarca manifestou o seu apoio à acção do prelado, pois enviou novas ordens para Goa exigindo que os seus ordenados fossem pagos por Salsete⁹⁸, e atribuiu-lhe ainda um subsídio extraordinário no valor de 1000 cruzados⁹⁹.

⁹⁴ Como vimos atrás, o rei outorgara uma renda de 550 a 600 cruzados anuais como ordenado de bispo coadjutor, mas com a passagem a bispo titular, Cerqueira passou a ter direito a 2.000 cruzados anuais. Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o procurador em Madrid. Nagasaki, 15 de Outubro de 1606. RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 45v.

⁹⁵ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o padre Gomes Vaz, procurador em Goa. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 112-112v.

⁹⁶ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Janeiro de 1604. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 169-172.

⁹⁷ Cf. provisão do vice-rei da Índia para que sejam pagos os ordenados do bispo do Japão que se venciam até Dezembro do corrente ano. Goa, 3 de Setembro de 1602. HAG, *Provisões dos vice-reis*, livro 1, fl. 57v.

⁹⁸ Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. Valladolid, 23 de Março de 1604. HAG, LM, nº 9, fl. 48.

⁹⁹ "Eu el rey faço saber aos que este aluara virem que auendo respeito a enformação que tiue das guerras e trabalhos que ouue nas partes de yapão e por esa causa ficarem muitos cristãos desterrados de suas patrias e muito pobres e os socorrer dom luis cerqueira bispo de yapão ey por bem e me praz de fazer merce por esmola ao dito bispo de mil cruzados por hũa vez pera com [elles] poder acodir e remedear e desemparo e necessidades de alguns dos ditos cristãos os quoaes lhe serão pagos no meu feitor de Goa. Pello que mando ao meu viso rey ou gouernador das partes da India que faça fazer paguamento dos ditos mil cruzados ao dito bispo com breuidade por ser pera obra tão pia e de tanto serviço de Noso Senhor [...]" AN/TT, CJ, maço nº 86, nº 97. Em Outubro de 1606 o bispo já tinha conhecimento do donativo, pela via das Filipinas, mas ainda não o recebera. Cf. RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 45v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Apesar do apoio régio¹⁰⁰, o prelado continuou a ser mal apoiado por Goa, embora não possamos esquecer que a Índia passava então pela conjuntura particularmente difícil do enfrentamento da primeira vaga holandesa e que vira repentinamente os contactos com o Extremo Oriente muito limitados. Em 1609, durante os poucos meses do seu governo, André Furtado de Mendonça transferiu o pagamento do ordenado de Cerqueira para o tesoureiro de Goa. O bispo reclamou e o novo vice-rei, Rui Lourenço de Távora (1609-1612), voltou a ordenar o pagamento por Salsete, mas Filipe III discordou "por o rendimento das ditas terras estar aplicado a despesa da Ribeira dos Almazens e mandado que se não faça delle outra"; assim, a 13 de Janeiro de 1613, o monarca recomendava que ordenado do prelado fosse consignado a outra renda de Goa "onde couber sem que se tire dela o que ja estiuer assentado"¹⁰¹, e a 10 de Março do ano seguinte recordava a carta que escrevera em Janeiro de 1607 em que já defendera o pagamento atempado dos ordenados de Cerqueira¹⁰². Entretanto, o rei procurava minorar as dificuldades do bispo e, pelo menos em 1612, atribuiu novo subsídio excepcional a Cerqueira, desta vez no valor de 1000 pardaus xerafins¹⁰³.

Não sabemos quais foram os montantes que D.Luís recebeu ao longo dos 16 anos que esteve no Japão, embora o simples registo dos movimentos da nau do trato nos deixe claro que terá passado vários anos sem receber qualquer quantia do exterior. Tal como sucede com as contas da missão jesuítica, o prelado raramente se refere aos donativos que angariava no país, mas as poucas informações de que dispomos levam-nos a supor

¹⁰⁰ A 17 de Janeiro de 1607, por exemplo, Filipe III voltou a pressionar Goa, para que os ordenados do bispo fossem pagos atempadamente, e os atrasados saldados rapidamente. Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. 10 de Março de 1614. HAG, LM, nº 12, fl. 102.

¹⁰¹ Cf. carta régia para o vice-rei da Índia. Lisboa, 13 de Janeiro de 1613 (AN/TT, CJ, maço 86, nº 160). A questão não era linear, pois a 13 de Janeiro de 1616, D.Jerónimo de Azevedo, o vice-rei, defendia que as consignações sobre as rendas de Salsete relativas a vários pagamentos, nomeadamente os dos bispos de Angamale e do Japão não eram revogados pelas provisões régias que lhe haviam sido enviadas (cf. HAG, LM, nº 12, fl. 238v-239). Embora já não afectasse directamente D.Luís Cerqueira, importa notar que a 2 de Janeiro de 1619, a Coroa emitiu novo alvará que confirmava o pagamento dos ordenados do bispo do Japão por Benaulim, em Salsete; neste documento era referido que os pagamentos haviam sido suspensos em 1614, ou seja ainda antes de se conhecer na Índia o falecimento de Cerqueira (cf. AN/TT, CJ, maço 86, nº 94).

¹⁰² Cf. HAG, LM, nº 12, fl. 102.

¹⁰³ Desta vez, Filipe III justificava a sua decisão apenas na boa informação que tinha do bispo e no conhecimento das dificuldades porque ele passava. Cf. AN/TT, CJ, maço 86, nº 95.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

que recebeu alguns e que conseguiu mesmo assegurar rendimentos para algumas das igrejas que entregou aos seus padres diocesanos¹⁰⁴.

Independentemente das verbas obtidas, é certo que o bispo teve que suportar sempre muitas despesas e que se queixou frequentemente para a Europa. Os pedidos insistentes de ajuda levaram mesmo a que o rei despachasse o assunto para o Conselho da Índia. A 13 de Janeiro de 1607, seguia de Lisboa para Madrid uma consulta em que o Conselho defendia que o monarca devia escrever ao vice-rei "que se informe do que sera necessario pera sua sustentassão e lhe faça dar porque sendo obra tão pia não conuem que se espere pella informação que ouer de uir daquellas partes"¹⁰⁵. Esta deliberação mostra-nos que em Lisboa se compreendia os problemas provocados pela distância e se tentava minorá-los; no entanto, ao fazê-lo, os conselheiros estavam a passar a responsabilidade para os governantes em Goa, e estes estavam demasiado pressionados pelo assalto holandês ao Índico, pelo que a cristandade japonesa se lhes afigurava um problema marginal, como se vê pela decisão de desviar para a Ribeira de Goa, as rendas de onde devia sair o ordenado do prelado.

Além de escrever regularmente para a Índia sobre esta matéria, o bispo também informava frequentemente as autoridades europeias sobre a sua situação. Os últimos anos, quando a nau do trato apareceu menos vezes em Nagasaki, parece ter constituído um período mais difícil. A 15 de Outubro de 1606, Cerqueira informava António Colaço, que fizera muitos gastos na sua viagem à capital¹⁰⁶, e a partir de então as suas queixas subiram de tom constantemente.

A 10 de Outubro de 1607, informava o Geral que tinha dívidas no valor de 4.000 taéis¹⁰⁷, o que era já uma verba significativa, pois equivalia a 6.000 cruzados, o valor do ordenado de três anos. A 10 de Março de 1610, repetia que vivia com gravíssimas dificuldades financeiras¹⁰⁸, e em Março de 1612 transmitia uma imagem desesperada, ao

¹⁰⁴ Numa carta de 5 de Março de 1612, Cerqueira informava o procurador em Madrid que Murayama Toan, em 1611, mandara edificar uma igreja a que atribuiu renda perpétua. Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 267-270. Além disso, segundo Jesús López Gay, o bispo instituiu em Nagasaki a cõngrua como solução para a sustentação do clero secular. Cf. "La consulta *ad modum sinodum* ..", p. 264.

¹⁰⁵ BA, 51-VIII-18, fl. 124v.

¹⁰⁶ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 45v.

¹⁰⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 146.

¹⁰⁸ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o cardeal de Santa Cecília. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 225. Cinco dias antes, numa missiva para o Papa, Cerqueira também dava conta das suas dificuldades, afirmando que estava sem dinheiro. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 211v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

afirmar que muitas vezes tinha de tirar o pão da boca para dar a outros; afirmava então que tinha que sustentar o clero diocesano, que gastava muito dinheiro em deslocações¹⁰⁹, nas prendas que enviava regularmente a Ieyasu e nas esmolas que tinha de dar. Assim continuava a não poder construir um seminário para clérigos, e pedia ao procurador em Madrid que pressionasse o rei, a fim de que este, por sua vez, ordenasse ao vice-rei da Índia que lhe pagasse os ordenados¹¹⁰.

Parece-nos, pois, que, independentemente, dos montantes que lhe chegaram a ser pagos, D.Luís Cerqueira nunca foi devidamente apoiado do ponto de vista financeiro. Nos primeiros anos, com a vinda regular da nau do trato a Nagasaki, e com o recebimento dos ordenados atrasados de D.Pedro Martins, a situação não foi tão difícil, pois, aparentemente, foi sempre ajudado pelos mercadores macaenses; depois, com o aumento das dificuldades de tesouraria sentidas em Goa e com o apertar do cerco pelos Holandeses às redes mercantis portuguesas da Ásia Oriental, tudo se tornou mais difícil.

Neste caso, ao contrário do que sucedeu na questão dos frades, o bispo nunca se teve de queixar de falta de ajuda por parte do rei, mas o apoio político que este lhe dispensou foi ineficaz, na medida em que as suas decisões eram executadas, ou não, a uma grande distância e em função de prioridades e de uma conjuntura em que a cristandade nipónica e o seu pastor não desempenhavam um papel minimamente importante.

¹⁰⁹ Este argumento parece-nos forçado, pois a última saída de Cerqueira que temos documentada foi a viagem às ilhas de Gotô, em 1607.

¹¹⁰ Cf. cartas de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal (1 de Março de 1612, ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 125v) e para o procurador em Madrid (5 de Março de 1612, RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 267-270).

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

QUADRO Nº 9

CORRESPONDÊNCIA DO BISPO D.LUÍS CERQUEIRA 111

I

Cartas de D.Luís Cerqueira escritas entre Abril de 1594 e Julho de 1598

Nº Ordem	Data	Destinatário	Fonte	Referência	Vs. frades	Bispado	Missão	Clero nativo	Império Japonês	Viagem
1	Maio 1594	Patriarca de Jeruslém	-	ASV, <i>Fondo Confalonieri</i> , vol 31, fl. 430	-	-	-	-	-	x
2	11 Nov. 1594	Patriarca de Jerusalém	ASV, <i>Fondo Confalonieri</i> , vol 31, fl. 430-430v	-	-	-	-	-	-	x
3	20 Nov. 1594	Padre Geral	DI, XVI, pp. 839-843	-	-	x	-	-	-	x
4	Janeiro 1595	Assistente de Portugal	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 47.						
5	Abril 1595	Assistente de Portugal	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 47.						
6	1 Maio 1595	Padre Geral	DI, XVII, pp. 42-44	-	-	-	-	-	-	x
7	4 Jan. 1596	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 47.	-	-	x	x	-	-	x
8	1 Jan. 1597	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 51-52.	-	-	x	x	-	-	-
9	3 Jan. 1597	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl. 48-48v.							
10	23 Dez. 1597	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl. 114.	-	-	x	-	-	-	x
11	Jan. 1598	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl. 201.						

111 Apresentamos neste quadro os temas mais frequentes nas cartas de D.Luís Cerqueira. Na sua correspondência são aflorados, por vezes, outros assuntos, que no entanto, pelo seu carácter esporádico não nos pareceu necessário considerar nesta análise. Nalguns casos não indicamos nenhum tema, o que resulta, em regra, de nesses casos só possuímos a referência à carta, sem que seja feita alusão aos assuntos que eram aí tratados. Finalmente, importa salientar que no caso das missivas de que sabemos apenas a existência, não é absolutamente seguro que não sejam abordados outros assuntos, o que torna pouco fiável uma análise estatística rigorosa dos temas tratados pelo bispo do Japão na sua correspondência.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

12	23 Jan. 1598	Patriarca de Jerusalém	ASV, <i>Fondo Confalonieri</i> , vol 31, fl. 431-434v	-	x	x	x	-	x	x
13	2 Jul. 1598	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl. 139-140.	-	x	x	x	x	-	x

II

Cartas enviadas pelo bispo D.Luís Cerqueira do Japão para o exterior

Nº Ordem	Data	Destinatário	Fonte	Referência	Vs. frades	Bispado	Missão	Clero nativo	Império Japonês	Protestantes
14	Out. 1598	Arcebispo de Goa	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.193v	-	x	-	-	-	-
15	Out. 1598	Vice-rei da Índia	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.193v	-	x	-	-	-	-
16	Out. 1598	Superior dos Franciscanos em Manila	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.185v	x	-	-	-	-	-
17	Out. 1598	Arcebispo de Manila	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.185v	x	-	-	-	-	-
18	1 Out. 1598	Governador das Filipinas	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 I, fl.164-5	-	x	-	-	-	-	-
19	10 Out. 1598	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.204-v	-	-	-	x	-	-	-
20	20 Out. 1598	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 I, fl.185-6	-	x	x	-	-	-	-
21	23 Out. 1598	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.194	-	-	-	x	-	-	-
22	24 Out. 1598	Rei	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.201-3v	-	x	x	x	-	-	-
23	25 Out. 1598	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.206-v	-	x	x	x	-	-	-
24	26 Out. 1598	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 13 II, fl.214	-	-	x	-	-	-	-
25	Fev. 1599	Papa	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.53	x	-	-	-	-	-
26	20 Fev. 1599	Rei	-	Igna. Kataoka, <i>op.cit.</i> , p. 113	x	-	-	-	-	-
27	20 Fev. 1599	Provincial de Portugal	-	Igna. Kataoka, <i>op.cit.</i> , p. 237	-	x	-	-	-	-
28	20 Fev. 1599	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.53-4	-	x	x	-	-	-	-
29	20 Fev. 1599	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.55-55v	-	x	-	x	-	-	-

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

30	26 Out. 1599	Reitor de Manila	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.59	-	x	-	-	-	-	-
31	28 Out. 1599	Padre Gil da Mata S.J.	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.61-62	-	-	x	-	-	-	-
32	28 Out. 1599	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 64	-	-	x	x	-	-	-
33	28 Fev. 1600	Reitor de Manila	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 66	-	x	-	x	-	-	-
34	Março 1600	Assistente de Portugal	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.70						
35	Out. 1600	Padre Geral	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.70v			?			
36	Out. 1600	Reitor de Manila	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.68	?					
37	1 Out. 1600	Reitor de Manila	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.68	-	-	-	-	-	x	-
38	8 Out. 1600	Governador das Filipinas	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.68; LE, II, p. 103	?				x	
39	20 Out. 1600	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.70-v	-	x	-	x	-	-	-
40	22 Out. 1600	Padre João Correia S.J.	BPE, Cod. cxv/2-7, fl121-v	-	-	x	x	-	x	x
41	Fev. 1601	Superior dos Franciscanos em Manila	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.109	x	-	-	-	-	-
42	1 Março 1601	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 81-v	-	-	-	x	-	x	-
43	2 Março 1601	Governador das Filipinas	AGI, <i>Filipinas</i> , 6, nº 175	-	x	-	x	-	-	-
44	7 Março 1601	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.83	-	x	-	x	-	-	-
45	Out. 1601	Provincial de Portugal	-	Ignatia Kataoka, <i>op. cit.</i> , pp. 81-82						
46	Out. 1601	Cardeal Belarmino	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.105	x	-	x	-	-	-
47	Out. 1601	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.99	x	-	-	-	-	-
48	5 Out. 1601	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.85-88v	-	x	x	x	-	-	-
49	5 Out. 1601	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.99-v	-	x	x	x	x	-	-
50	8 Out. 1601	Governador das Filipinas	AGI, <i>Filipinas</i> , 19, nº 25	-	-	-	x	-	x	-
51	10 Out. 1601	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.101-v	-	x	-	x	-	x	-

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

52	17 Out. 1601	Reitor de Manila	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.107-8v	-	x	x	x	-	-	-
53	18 Out. 1601	Superior dos Franciscanos em Manila	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.109-10	-	x	-	-	-	-	-
54	1602	Procurador em Goa	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> , 14 I, fl. 112v	-	-	-	-	-	-
55	1602	Vice-rei da Índia	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> , 14 I, fl. 112v	-	x	-	x	-	-
56	1602	Vice-rei da Índia	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> , 14 I, fl. 112v	-	-	x	-	-	-
57	Jan./Fev. 1602	Fr. Gomes de São Luís O.F.M.	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 111.	x	-	-	-	-	-
58	5 Março 1602	Reitor de Manila	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl.111-v	-	x	-	x	-	-	-
59	Out. 1602	Governador das Filipinas	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.114a	x	-	-	-	-	-
60	22 Out. 1602	Vice-provincial Filipinas	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.114a-116v	-	x	-	-	-	-	-
61	Nov. 1602	Arcebispo de Goa	-	BL, <i>Add</i> , 9860, fl. 91	x	-	-	-	-	-
62	9 Nov. 1602	Vice-provincial das Filipinas	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 67-67v	-	-	-	-	-	x	-
63	Jan. 1603	Padre Geral	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.157	x	-	x	-	-	-
64	Jan. 1603	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.157	x	-	x	-	-	-
65	Jan. 1603	Vice-rei da Índia	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> , 14 I, fl. 112v	-	x	-	-	-	-
66	Jan. 1603	Eventual sucessor	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> , 21 I, fl. 155-158	-	x	-	-	-	-
67	1 Jan. 1603	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 126-126v	-	x	x	x	-	-	-
68	1 Jan. 1603	Procurador em Goa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 14 I, fl.112-113	-	-	x	-	x	-	-
69	Fev. 1603	Cardeal Belarmino	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.157	x	-	x	-	-	-
70	20 Fev. 1603	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.157	-	x	-	x	-	-	-
71	20 Fev. 1603	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.158-v	-	-	-	x	-	-	-
72	25 Fev. 1603	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.160-v	-	-	-	x	-	-	-

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

73	27 Fev. 1603	Procurador em Madrid	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 369-370	-	x	-	-	-	-	-
74	23 Mar. 1603	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.167-v	-	-	-	x	-	-	-
75	Set. 1603	Alexandre Valignano	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 14 I, fl.145v	-	-	x	-	-	-
76	Jan. 1604	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.170	x	-	-	-	-	-
77	Jan. 1604	Papa	-	BL, <i>Add.</i> 9860, fl. 93v.	x	-	-	-	-	-
78	Jan. 1604	Procurador em Madrid	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.170	x	-	-	-	-	-
79	20 Jan. 1604	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.169-172	-	x	x	x	x	-	-
80	Março 1604	Papa	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.208	-	x	x	-	-	-
81	5 Março 1604	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 I, fl.208	-	-	-	x	-	-	-
82	Out. 1604	Alexandre Valignano	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 14 II, fl.184v	x	-	-	-	-	-
83	Nov. 1604	Assistente de Portugal	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 14 I, fl.186v	x	-	-	-	-	-
84	Nov. 1604	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.73	x	-	-	-	-	-
85	Nov. 1604	Padre Geral	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.73	x	-	-	-	-	-
86	20 Nov. 1604	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 20 II, fl. 211-16	-	x	x	x	-	-	-
87	20 Nov. 1604	Arcebispo de Goa	BL, <i>Add.</i> 9860 fl.91-96v	-	x	-	-	-	-	-
88	Março 1605	Procurador em Madrid	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.73	x	-	-	-	-	-
89	Março 1605	Assistente de Portugal	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.73	x	-	-	-	-	-
90	Março 1605	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.117	x	-	-	-	-	-
91	6 Mar. 1605	Arcebispo de Manila	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 87-89v	-	x	x	-	-	-	-
92	10 Mar. 1605	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.69	-	x	-	-	-	-	-
93	10 Mar. 1605	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.73-74	-	x	x	-	-	-	-
94	Out. 1605	Vice-rei da Índia	-	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 51v	-	-	-	-	-	-
95	Out. 1605	Assistente de Portugal	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 114	x	-	-	-	-	-

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

96	Nov. 1605	Padre Geral	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.117	x	-	-	-	-	-
97	Nov. 1605	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 117	x	-	-	-	-	-
98	Jan. 1606	Alexandre Valignano	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 117	-	-	x	-	-	-
99	Março 1606	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 114	x	-	-	-	-	-
100	Março 1606	Procurador em Madrid	-	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 45						
101	10 Mar. 1606	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 111-13	-	x	-	x	-	-	-
102	10 Mar. 1606	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.114-14v	-	x	-	x	-	-	-
103	10 Mar. 1606	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 117-v	-	x	-	x	-	x	-
104	10 Mar. 1606	Procurador em Madrid	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 51-52	-	x	x	x	-	-	-
105	Out. 1606	Provincial do Malabar	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.123	-	-	x	-	x	-
106	Out. 1606	Rei	-	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 46						
107	15 Out. 1606	Procurador em Madrid	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 45-46	-	x	x	x	x	x	-
108	20 Out. 1606	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.119-20v	-	x	x	x	x	x	-
109	22 Out. 1606	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 123	-	x	x	-	-	x	-
110	Março 1607	Procurador em Madrid	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 135	-	-	x	-	-	-
111	Março 1607	Provincial da Índia	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 135	-	-	x	-	-	-
112	Março 1607	Provincial de Portugal	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 135	-	-	x	-	-	-
113	Março 1607	Arcebispo de Goa	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 135						
114	Março 1607	Vice-rei da Índia	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 135						
115	Março 1607	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 143-v	-	-	-	-	x	x	-
116	1 Mar. 1607	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 135-7v	-	x	x	x	x	x	-
117	1 Mar. 1607	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 139-v	-	x	-	x	-	x	-
118	10 Out. 1607	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.145-6v	-	x	x	x	x	x	-

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

119	Nov. 1607	Cardeal Burghesio	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 155v	x	-	-	-	-	-
120	Nov. 1607	Procurador em Madrid	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl.265	-	-	x	-	-	-
121	Nov. 1607	Rei	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl.263-4	x	-	x	-	-	-
122	4 Nov. 1607	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.147-51	-	x	-	-	x	-	-
123	10 Nov. 1607	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.153-4v	-	x	x	-	-	-	-
124	10 Nov. 1607	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl.155-8	-	x	x	x	x	x	-
125	5 Mar. 1608	Rei	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl.263-4	-	x	-	x	-	-	-
126	5 Mar. 1608	Procurador em Madrid	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl.265	-	x	-	x	-	-	-
127	5 Mar. 1608	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.159-160	-	x	-	-	-	-	-
128	5 Mar. 1608	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.163	-	x	-	-	-	-	-
129	5 Mar. 1608	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.165-166	-	x	x	-	-	-	-
130	Set. 1608	Padre Geral	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.190						
131	Out. 1608	Provincial de Portugal	-	Vitor Ribeiro, <i>Bispos Port.</i> , p. 41						
132	Out. 1608	Rei	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.170	-	-	x	-	-	-
133	15 Out. 1608	Padre Geral	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.190						
134	15 Out. 1608	Padre Geral	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.191	x	-	-	-	-	-
135	15 Out. 1608	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.169-70v	-	x	-	x	-	-	-
136	5 Mar. 1609	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.192	-	x	-	x	-	-	-
137	5 Mar. 1609	Papa	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.190v	x	-	x	-	x	-
138	5 Mar. 1609	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl.190-191	-	x	-	x	-	-	-

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

139	5 Mar. 1609	Provincial de Portugal	Vitor Ribeiro, <i>Bispos Port.</i> , pp. 41-44	-	-	-	x	-	-	-
140	10 Mar. 1609	Rei	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 261-2	-	x	-	-	-	-	-
141	15 Mar. 1609	Procurador em Madrid	RAH, <i>Cortes</i> 9/2665, fl. 93-94v	-	x	x	x	-	-	-
142	22 Mar. 1609	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 194-5	-	x	-	-	-	x	-
143	10 Out. 1609	Rei	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 309-10	-	x	x	-	-	-	x
144	Out. 1609	Governador das Filipinas	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 309-10	-	-	-	-	-	x
145	Out. 1609	Capitão de Malaca	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 309-10	-	-	-	-	-	x
146	Out. 1609	Vice-Rei da Índia	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 309-10	-	-	-	-	-	x
147	Out. 1609	Capitão de Macau	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 309-10	-	-	-	-	-	x
148	12 Out. 1609	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 202-3v	-	x	-	-	-	-	-
149	15 Out. 1609	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 204	-	x	-	x	-	-	x
150	Março 1610	Rei	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 255	-	-	x	-	-	x
151	5 Mar. 1610	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 209-212	-	x	-	x	-	x	-
152	10 Mar. 1610	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 227-227v	-	x	x	x	-	-	x
153	10 Mar. 1610	Cardeal de Santa Cecília	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 225	-	x	-	x	-	-	-
154	11 Mar. 1611	Rei	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 255-256	-	x	-	x	-	-	x
155	1 Mar. 1612	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 15 I, fl. 125-126	-	x	-	-	-	-	-
156	1 Mar. 1612	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 231-232	-	x	x	-	x	-	-

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

157	1 Mar. 1612	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 234-236	-	x	-	x	x	x	-
158	5 Mar. 1612	Rei	-	Vitor Ribeiro, <i>Bispos Port.</i> , pp. 45-56	-	x	-	x	-	-
159	5 Mar. 1612	Procurador em Madrid	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 267-270	-	x	x	x	-	-	-
160	10 Mar. 1612	Provincial das Filipinas	RAH, <i>Cortes</i> 9/2665, fl. 97-98v	-	x	-	x	-	-	x
161	15 Mar. 1612	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 242	-	x	-	-	-	-	-
162	16 Mar. 1612	Conselho da Índia	BAHC, nº 1, 1950, nº 51	-	x	-	-	-	-	-
163	1 Maio 1612	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 243	-	-	x	x	-	-	-
164	3 Jun. 1612	Padre Geral	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 247	-	?	-	-	-	-
165	4 Jun. 1612	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 245	-	-	-	-	-	?	-
166	1 Jul. 1612	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 247-248	-	-	-	-	-	x	-
167	Out. 1612	Rei	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 174	-	-	-	-	-	-
168	10 Out. 1612	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 15 II, fl. 166-166v	-	-	x	x	-	x	-
169	10 Out. 1612	Provincial de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 249-249v	-	-	-	x	-	-	-
170	10 Out. 1612	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 I, fl. 251-254v	-	-	-	x	-	x	-
171	Nov. 1612	Assistente de Portugal	-	ARSI, <i>Jap-Sin</i> , 15 II, fl. 260	-	-	-	-	-	-
172	15 Nov. 1612	Rei	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 174-176	-	x	-	-	-	-	x
173	15 Nov. 1612	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 265	-	x	-	-	-	-	x
174	15 Fev. 1613	Papa	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 III, fl. 268-275	-	x	x	-	-	-	-
175	Mar. 1613	Provincial das Filipinas	-	RAH, <i>Cortes</i> 9/2665, fl. 101	-	-	-	-	-	-

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

176	15 Mar. 1613	Assistente de Portugal	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 15 II, fl. 260-260v	-	-	x	-	-	-	-
177	20 Mar. 1613	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 15 II, fl. 264-265	-	x	-	x	-	x	-
178	20 Mar. 1613	Rei	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 257-258v	-	x	-	x	-	-	-
179	Out. 1613	Provincial das Filipinas	-	RAH, <i>Cortes</i> , 9/2665, fl. 101						
180	5 Out. 1613	Rei	RAH, <i>Cortes</i> 9/2666, fl. 259-260v	-	x	x	x	-	x	x
181	5 Out. 1613	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 15 II, fl. 307-308	-	-	-	x	-	x	-
182	6 Out. 1613	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 295-296	-	x	-	x	-	x	-
183	7 Out. 1613	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 298-298v	-	-	-	x	-	x	-
184	13 Out. 1613	Padre Geral	ARSI, <i>Jap-Sin</i> 21 II, fl. 300-300v	-	-	-	x	-	-	-
185	30 Out. 1613	Provincial das Filipinas	RAH, <i>Cortes</i> 9/2665, fl. 101-105	-	x	-	x	-	x	-

13. NAGASAKI, UMA CIDADE ESPECIAL¹¹²

Nagasaki constitui um fenómeno único no contexto do urbanismo japonês, pois as suas raízes lusitanas perduram no seu traçado acidentado¹¹³ e nos vários memoriais, dispersos pela cidade, que hoje evocam o seu passado cristão e fortemente influenciado pelos Portugueses.

Nos séculos XVI e XVII, a sua especificidade era muito mais acentuada, pois o seu porto era o principal elo de ligação do arquipélago japonês ao exterior e a população, que chegou a ser totalmente cristã, desenvolvera a denominada *nagasaki bunka*: uma cultura própria, profundamente marcada pela civilização europeia em geral, e pelo Cristianismo, em particular. Assim, Nagasaki foi escolhida, naturalmente, por D. Luís Cerqueira para sede do seu bispado, e foi aí que o prelado passou a maior parte do tempo.

No centro histórico da cidade, nas imediações do *kenchô*, o actual governo distrital, podemos nos aperceber do plano dos bairros originais e do espaço onde outrora se ergueram os edifícios da Companhia de Jesus, o paço episcopal e a grande igreja de Nossa Senhora da Anunciação, a sé de Cerqueira. São muitos os itinerários históricos que nos permitem estudar as origens da cidade. Por exemplo, caminhando pela recém-denominada *rua Luís Fróis* é possível fazer o percurso que ligava o Colégio à Misericórdia; aí podemos nos aperceber das defesas naturais do primeiro povoado. Transportados pelas abundantes informações que nos chegam pela documentação, a cidade pode ganhar uma dimensão especial; apesar do tráfego intenso e do casario moderno, é possível sentir a Nagasaki *nanban*.

¹¹² Conforme procuramos demonstrar neste capítulo, a história de Nagasaki é um tema interessantíssimo, não só no contexto das relações luso-nipónicas, mas também no da história dos Descobrimientos Portugueses e no da própria história do Japão, e até no que respeita à história do Cristianismo. Curiosamente, o estudo dos seus primeiros tempos, os anos da *Nagasaki nanban*, não tem despertado grande interesse entre os historiadores. Apesar da documentação ser abundante, o único investigador ocidental que desenvolveu um trabalho sistemático foi o jesuíta Diego Yuuki. Encontramos muitas referências dispersas por diferentes autores sobre aspectos pontuais da história desta cidade, mas a lacuna persiste. Não cabe nestas linhas colmatá-la, mas parece-nos indispensável olhar, ainda que de relance, para a sede da diocese nipónica. Com base nas abundantes informações existentes na documentação, e auxiliados por alguns estudos monográficos, tentamos, assim, apresentar um esboço da história das primeiras décadas de Nagasaki, uma cidade especial, única, que é um elemento indispensável deste processo histórico "diferentíssimo" que estamos a analisar.

¹¹³ Sobre esta matéria é fundamental o trabalho de Carlos Francisco Moura, "Nagasaki, cidade portuguesa no Japão", *Stvdia*, Llsboa, nº 26, 1968, pp. 115-148.

- Fundação, crescimento e administração da cidade

O processo que culminou na fixação do término da rota da nau do trato no fundo da baía de Nagasaki e na conseqüente criação de uma povoação junto ao novo porto constituiu um dos momentos marcantes da história das relações luso-nipónicas¹¹⁴.

O primeiro estabelecimento nas proximidades da cidade teve lugar na era Jô (1222-1224), durante o reinado do imperador Gohorikawa (1221-1232), quando um samurai chamado Nagasaki Kotaro Kazasuna se instalou numa das encostas sobranceiras à baía¹¹⁵; vinha de uma outra localidade também denominada Nagasaki, mas situada na província de Izu¹¹⁶. Mais abaixo, junto ao mar, viviam pescadores. Quando os Portugueses entraram em contacto com Ômura Sumitada, a região estava nas mãos de Nagasaki Jinsaemon Sumikage, descendente de Kazasune, vassalo e genro de Sumitada¹¹⁷.

A aproximação dos Jesuítas a Ômura Sumitada foi a consequência da expulsão de Hirado. Interessado no comércio da nau do trato, seduzido pelo Evangelho, o dáimio cedeu o porto de Yokoseura, cujas características como ancoradouro eram excelentes, mas que eram prejudicadas pela sua deficiente localização estratégica, na medida em que se localizava nos confins dos domínios de Sumitada e estava demasiado exposto aos

¹¹⁴ Para o conhecimento do processo que levou à fixação dos Portugueses em Nagasaki, parecem-nos fundamentais os estudos de Diego Pacheco S.J., *El hombre que forjó a Nagasaki. Vida del P. Cosme de Torres*, Madrid, 1973; "Historia de una cristiandad:Yokoseura", in *MHisp*, Madrid, vol. 21, 1964, pp. 137-172; "The founding of the port of Nagasaki and its cession to the Society of Jesus", in *MN*, Tôkyo, nº 25, 1970, pp. 303-322 (reeditado e traduzido para português em edição bilingue, publicada em 1989 pelo Centro de Estudos Marítimos de Macau).

¹¹⁵ Trata-se da colina onde posteriormente os Jesuítas fundaram uma igreja, em 1567, e onde depois foi edificado o seminário de Todos-os-Santos. Hoje, no seu lugar, ergue-se o templo Shuntokuji.

¹¹⁶ Cf. Aloysius Chang, *The chinese community of Nagasaki in the first century of the Tokugawa period (1603-1688)*, dissertação apresentada à St. John's University, Nova York, 1970, pp. 30-31. Segundo este autor, o nome da cidade fundada pelos Portugueses derivou do do *tono* e não da coincidência de se encontrar no fundo de um comprido (*naga*) cabo (*saki*). O mesmo autor indica, contudo, uma série de nomes por que a localidade era conhecida antes da chegada dos *nanban* que eram diferentes do definitivo. Deduz-se, assim, que a cidade deve seguramente o seu nome actual aos Portugueses, mas parece-nos impossível assegurar se o topónimo resultou do acidente geográfico ou do nome do *tono*. É seguro, contudo, que logo no primeiro documento em que lhe é feita menção, uma carta do irmão Miguel vaz, escrita em 1568, o lugar é denominado "Nagasaqui". Cf. Diego Pacheco S.J., *A fundação do porto de Nagasaki*, Macau, 1989, p. 9.

¹¹⁷ Nagasaki Jinsaemon Sumikage Bernardo (?-1621), era, nas palavras de Diego Pacheco, "um proeminente vassalo de Ômura Sumitada". Permaneceu em Nagasaki até 1605, mas foi então afastado deste feudo e recusou a alternativa que Ômura Yoshiaki lhe propôs, pelo que passou ao serviço do dáimio Tanaka Yoshimasa; em 1620 regressou a Ômura, tendo recebido uma pequena renda em Yokoseura. Cf. Diego Pacheco S.J., *A fundação do porto de Nagasaqui* ... p. 23, nota 7.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

ataques dos seus rivais na região. Por isso mesmo, Yokoseura só funcionou como término da nau do trato por duas vezes, em 1562 e em 1563, e nesse ano foi arrasada pelos inimigos de Sumitada.

Seguiu-se um período difícil, em que os Portugueses não encontravam um porto satisfatório na orla costeira de Ômura, até que, em 1570, foi escolhida a baía de Nagasaki, após a observação do padre Melchior de Figueiredo¹¹⁸. Embora encravado entre montanhas e densamente arborizado, o fundo da baía era o local ideal para a ancoragem da nau do trato, pois era amplo, fundo e estava muito bem protegido dos tufões. Localizado numa zona mais pacífica do feudo de Sumitada, Nagasaki ainda hoje parece uma versão melhorada e aumentada da pequena enseada de Yokoseura¹¹⁹.

O *tono* era um dos vassallos de Sumitada que haviam recebido o baptismo junto com o dáimio¹²⁰, e os Jesuítas já trabalhavam nas redondezas, nomeadamente em Fukuda, e junto ao castelo de Jinzaemon, onde se instalara o padre Gaspar Vilela, no final de 1568¹²¹.

Perto do novo ancoradouro ergueu-se de imediato o casario que albergou os primeiros habitantes de Nagasaki: cerca de 1500 pessoas distribuídas por seis bairros, Shimabaramachi, Ômuramachi, Bunchimachi¹²², Hokauramachi, Hiradomachi e Yokoseuramachi, que ocupavam uma superfície de cerca de 8.000 *tsubo*, uns 32.000 metros quadrados¹²³. No topo meridional, junto ao mar, os Jesuítas assentaram arraiais. Ergueram aí a primeira igreja, e depois construíram nessa zona, actualmente ocupada

¹¹⁸ Cf. Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 35; HJ, II, pp. 376-377.

¹¹⁹ Sobre os interesses e os protagonistas que levaram á fundação de Nagasaki parece-nos essencial a síntese de Diego Pacheco: "Assim, havia muitos aspectos na fundação da cidade e porto de Nagasaki. Almeida foi o primeiro missionário e Vilela construiu a primeira igreja. Bernardo Nagasaki Jinzaemon favoreceu os missionários e forneceu-lhes terras e materiais para construir a igreja. O navio de Macau provocou a necessidade do porto; Figueiredo sondou a baía e guiou a população cristã; Tomonaga Tsushima organizou o planeamento da cidade. Mas na sombra de tudo isto aparecem as figuras de Ômura Sumitada, o doador generoso que executou o plano, e Cosme de Torres que sugeriu a ideia e deu os passos necessários para a sua concretização. Os seus nomes estão intimamente ligados com a fundação de Nagasaki." *A fundação do porto de Nagasaki ...*, p. 15.

¹²⁰ Cf. Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 38.

¹²¹ Cf. Diego Pacheco S.J., *A fundação do porto de Nagasaki ...*, p. 13.

¹²² Enquanto os outros bairros tomaram os nomes das terras de origem dos seus fundadores, este tomou o nome do mercador que custeou a sua construção. Cf. Herbert Plutschow, *Historical Nagasaki*, Tôkyo, 1983, p. 10.

¹²³ Segundo Aloysius Chang, o *tsubo* equivale a 3,95 jardas quadradas, o que corresponde a pouco mais de 4 metros quadrados. A cidade original tinha a forma de um rectângulo com pouco mais de 500 metros de comprimento e uns 60 metros de largura.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

pelo *kenchô*, as suas residências e o colégio. Foi também aí que, mais tarde, D. Luís Cerqueira estabeleceu o paço episcopal e o seminário diocesano.

As obras decorreram na Primavera de 1571¹²⁴, sob a direcção de Tomonaga Tsushima¹²⁵ e prosseguiram nos anos seguintes, pois a cidade cresceu rapidamente, à sombra do comércio e da prática do Cristianismo. Com efeito, a cidade atraía, simultaneamente, homens de negócios, interessados nos produtos carreados pela nau do trato, e cristãos desejosos de viver livremente a sua Fé¹²⁶; a estes, cedo se juntaram algumas dezenas de portugueses, que se fixaram na terra e criaram famílias lusonipónicas. Em 1579 já existiriam umas 400 casas¹²⁷, e a carta anual de 1585 refere que se convertiam anualmente mais de 300 pessoas; como os habitantes eram todos cristãos, este número constitui um indício do ritmo de crescimento da cidade. Este fenómeno é-nos mostrado por Fróis, quando este, ao relatar os acontecimentos de 1585, refere que a igreja de Nagasaki já fora "acrescentada" duas ou três vezes, e que se decidira então edificar um grande edifício que albergasse as multidões que desejavam assistir à missa nos domingos e dias santos¹²⁸.

Por esta altura, Nagasaki já não se confinava aos seis bairros originais. O casario espalhava-se, descendo para o mar, a Noroeste, e subindo o vale do rio Nakashima, a Nordeste; em 1588 foram demarcados 20 novos bairros. Estes primeiros 26 bairros constituíram a *uchimachi*, a cidade interior¹²⁹ - a área que foi subordinada inicialmente ao poder central, na sequência do édito anti-cristão de 1587.

A cidade continuaria a crescer nos anos seguintes, avançando para terrenos pertencentes ao feudo de Ômura, surgindo assim, pouco a pouco, os *sotomachi*, que significa, literalmente, "os bairros de fora"¹³⁰. Por volta de 1590, Nagasaki contaria com

¹²⁴ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 18.

¹²⁵ Cf. Diego Pacheco S.J., *A fundação do porto de Nagasaki ...*, p. 11.

¹²⁶ Ao núcleo fundador, juntou-se, logo em 1572, um grupo de desterrados de Gotô, composto por cerca de 300 pessoas, chefiadas por Gotô Harumasa Luís. Cf. Jesús López Gay, S.J., *El catecumenado en la misión del Japón del siglo XVI*, Roma, 1966, p. 115.

¹²⁷ Número sugerido por Alexandre Valignano. Cf. Diego Pacheco S.J., *A fundação do porto de Nagasaki ...*, p. 12.

¹²⁸ Cf. HJ, IV, p. 120.

¹²⁹ Cf. Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 36.

¹³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 62.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

uns 5.000 habitantes, número que subiu para 15.000 em 1600¹³¹, e que atingiu os 25.000 em 1611¹³². A cidade continuou a crescer a um ritmo acelerado nos anos seguintes e já ultrapassava seguramente os 30.000 habitantes, em 1614¹³³.

Como era comum nas povoações nipónicas, cujas casas eram construídas sempre em madeira, também Nagasaki cedo conheceu o poder devastador do fogo. O primeiro grande incêndio terá sido o que ocorreu em Fevereiro de 1584¹³⁴; depois, já na época de Cerqueira, deflagrou um grave incêndio na parte mais antiga da cidade, em Outubro de 1601, que durou cerca de cinco horas e queimou o casario de dez ruas principais. As chamas terão avançado de Norte para Sul, a partir do antigo fosso oriental por alturas da Misericórdia¹³⁵; quando começavam a consumir as suas casas, que se situavam no extremo meridional, o vento mudou de direcção pelo que a maior parte dos edifícios da Companhia escapou incólume, embora os religiosos sofressem prejuízos avaliados em 3.000 cruzados¹³⁶, em que incluía algum "do melhor fato [...] do senhor Bispo D. Luís"¹³⁷. Cidade dinâmica, as obras de recuperação estavam concluídas no final de 1602¹³⁸.

Notamos o gradual alargamento do casario, por exemplo, através das referências ao seminário de Todos-os-Santos. Situado na zona onde havia residido o *tono*, estaria a mais de um quarto de légua dos limites da cidade, no final do século XVI¹³⁹; depois, na

¹³¹ Cf. Carlos Francisco Moura, "Nagasaki, cidade portuguesa no Japão" ..., p. 145. Herbert Plutschow estima um crescimento mais acentuado ao longo da última década do século XVI, pois calcula que existiriam 2.000 habitantes em 1590 e 20.000 em 1600. Cf. Herbert Plutschow, *op. cit.*, p. 19. Estes números parecem-nos, contudo exagerados. A carta ânuia de 20 de Outubro de 1595 calcula que existiriam na cidade 7.000 a 8.000 almas de confissão (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 88v) e a de 25 de Outubro de 1600, estima a existência de umas 10.000 (cf. BA, 49-IV-59, fl. 6), números que nos remetem para um total não muito distante do que apontamos no texto.

¹³² Cf. Arcadio Schwade, "O Cristianismo no Japão durante o reinado de Tokugawa Ieyasu (1600-1616)", in *O século cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, Lisboa, 1994, p. 465. Marius Jansen faz uma estimativa semelhante, pois considera que a população de Nagasaki rondaria os 25.000 habitantes em 1609. Cf. Marius Jansen, *China in the Tokugawa world*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1992, p. 13. Para o ano de 1609 é particularmente interessante a descrição existente na *Narração breve do número das casas, da gente, da renda, e gastos da Companhia de Japão*. CF. MHJ, pp. 519-522.

¹³³ Parece-nos, no entanto, exagerada a estimativa de João Rodrigues Girão, que, a 26 de Fevereiro de 1615, apontava para 50.000 habitantes. Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-sin*, 16 II, fl. 169-170v.

¹³⁴ Cf. C.R.Boxer, *The Great Ship* ..., p. 47.

¹³⁵ Cf. "Anotações históricas" do padre Gabriel de Matos. MHJ, p. 366.

¹³⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 100v; carta ânuia de 1 de Janeiro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 81.

¹³⁷ MHJ, p. 367.

¹³⁸ Cf. carta ânuia de 1 de Janeiro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 98.

¹³⁹ A 1 de Julho de 1598, Valignano situava Todos-os-Santos a um quarto de légua de Nagasaki (cf. carta de Alexandre Valignano para o padre Nicolau Pimenta, BPE, cxv/2-7, pasta 4, fl. 50-51v), e a 20 de Fevereiro de 1599 referia-se-lhe como "aldeia de Todos-os-Santos" (cf. carta para o Padre Geral. ARSI,

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

carta ânua de 25 de Fevereiro de 1608 é referido como "lugar vizinho a esta cidade e quasi contiguo"¹⁴⁰; mais tarde, a 18 de Março de 1613, Mateus de Couros situava-o "nos arrabaldes de Nagasaki"¹⁴¹ e, passado ano e meio, Afonso de Lucena defenia-o como "uma casa nossa no fim desta cidade"¹⁴².

Vemos, assim, que Cerqueira viveu em Nagasaki num período de grande dinamismo e de extraordinário crescimento; deste, também é testemunho uma carta sua de 5 de Março de 1612, em que dava conta da fundação de 4 novas igrejas na cidade, só a partir de 1611¹⁴³.

Esta rápida expansão deveu-se, essencialmente, ao seu papel extraordinário no desenvolvimento do comércio externo japonês. Fundada para acolher a nau vinda de Macau, a cidade tornou-se numa escápula do comércio intercontinental, pois foi, simultaneamente, o término das extensas redes de comércio marítimo portuguesas e das rotas chinesas¹⁴⁴. Com efeito, na época de D. Luís Cerqueira, várias dezenas de juncos chineses vinham negociar a Nagasaki¹⁴⁵. Além disso, junto à cidade ergueram-se os estaleiros em que foram construídos muitos dos navios japoneses que demandaram o Sueste Asiático¹⁴⁶ providos do célebre selo vermelho, o *goshuisen*. Finalmente, apesar dos esforços dos Espanhóis para estabelecerem relações regulares com outras regiões do arquipélago, Nagasaki foi ainda o principal porto de comércio entre o Japão e as Filipinas.

* * *

Cidade cosmopolita, porta do Japão para o exterior, Nagasaki destaca-se ainda hoje por ter crescido segundo um modelo estranho aos Japoneses, mas semelhante ao de qualquer cidade lusíada. Enquanto as demais urbes nipónicas constituem, em regra, uma

Jap-Sin, 13 II, fl. 258). A 1 de Janeiro de 1603, o autor da carta ânua estimava a distância em meia légua (cf. BA, 49-IV-59, fl. 77v), o que nos parece exagerado.

¹⁴⁰ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 386v.

¹⁴¹ Cf. carta de Mateus de Couros para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 13.

¹⁴² Cf. carta de Afonso Lucena para o Padre Geral. Nagasaki, 16 de Setembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 77v.

¹⁴³ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o procurador em Madrid. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 267-270.

¹⁴⁴ Cf. Marius Jansen, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁴⁵ Aloysius Chang calcula que por volta de 1614 vinham regularmente a Nagasaki 60 a 70 navios chineses. Cf. Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 96.

¹⁴⁶ Cf. Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 95. Estes navios devem ter constituído um exemplo do carácter especial de Nagasaki, pois se, como afirma Chang, tinham as dimensões dos juncos chineses, eram navegados com as técnicas desenvolvidas pelos Portugueses; sabemos mesmo que algumas destas embarcações eram pilotadas por portugueses.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

grande quadrícula assente num terreno plano, Nagasaki desenvolveu-se seguindo "um traçado espontâneo" e foi construída "em terreno acidentado"¹⁴⁷. Encravada entre montanhas, com comunicações difíceis por via terrestre com as regiões vizinhas de Hizen, Nagasaki foi escolhida pelo seu porto extraordinário. Aos navegantes que vinham de Macau, interessava sobretudo a rota marítima, pelo que teria de ser a localidade a adequar-se às conveniências do comércio oceânico.

Assim, desde o início, Nagasaki ganhou um carácter único no contexto japonês. Parece-nos particularmente interessante notar que os Nipónicos, inicialmente, procuraram contrariar o destino acidentado da cidade, pois aquando da fundação procederam a trabalhos de terraplanagem e construíram os primeiros bairros com arruamentos em quadrícula; depois, porém, a cidade avançou pelo vale inclinado do rio Nakashima e, mais tarde, começou a galgar as colinas envolventes, pelo que hoje a sua origem portuguesa ressalta facilmente.

Note-se ainda que, se o modelo urbano começou por seguir a tradição sino-nipónica, a sua localização estratégica remete-nos de novo para as práticas habituais dos Portugueses. Estes ergueram quase sempre os entrepostos e as cidades do império em pequenas ilhas junto à costa ou nos estuários de grandes rios; quando o tiveram de fazer em terra firme, procuraram sempre criar dispositivos que isolassem o mais possível as suas posições; detentores de um grande poder naval, tentavam limitar os riscos de um assédio por via terrestre.

Embora Nagasaki não pertencesse ao império lusíada, foi construída sob a influência de homens que conheciam e haviam experimentado os benefícios desta opção estratégica. Percebe-se, assim, que quando Nagasaki foi atacada pelas forças de Isahaya, pouco depois da sua fundação, os seus habitantes se pudessem defender segundo o velho modelo lusitano, isolando o casario quase como se fosse uma ilha: segundo Luís Fróis "determinaram tomar hum forte fazendo huma tranqueira de madeira, e cortando huma lingua de terra ficou depois a povoação [...] em fortaleza"¹⁴⁸.

* * *

¹⁴⁷ Cf. Carlos Francisco Moura, "Nagasaki, cidade portuguesa no Japão" ..., pp. 116-117.

¹⁴⁸ HJ, II, p. 391.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

A cidade começou por estar integrada no feudo de Ômura Sumitada, mas este, em 1580, cedeu o governo à Companhia de Jesus¹⁴⁹. Valignano aceitou a oferta na condição de poder devolver a cidade ao daimio se recebesse ordens nesse sentido, e justificava-a às autoridades civis e eclesiásticas europeias por poder vir a ser a urbe ideal para a sede de uma futura diocese japonesa. Os padres da Companhia não administravam a cidade directamente¹⁵⁰ e só a governaram durante seis anos, mas foi nesse curto período que o vice-provincial Gaspar Coelho fez construir uma fusta para defesa da cidade e que a dotou de defesas militares consideráveis, com muita artilharia, que se revelaram depois comprometedores para a Companhia¹⁵¹. Entretanto, ainda quando era apenas superior das missões em torno da cidade, já Gaspar Coelho se empenhara activamente na sua fortificação¹⁵².

Em 1586, Nagasaki foi invadida pelas forças de Satsuma e, pouco depois, foi resgatada por Toyotomi Hideyoshi que, logo a seguir, promulgou o primeiro édito anti-cristão e confiscou a cidade; depois, mandou derrubar as suas muralhas¹⁵³ e estebeleceu definitivamente a sua dependência directa do poder central, a 27 de Abril de 1588¹⁵⁴. O primeiro governador foi Ryuzôji Masaie¹⁵⁵ (1589-1590) que logo foi sucedido por Nabeshima Naoshige¹⁵⁶ e Môri Katsunobu (1590-1591)¹⁵⁷. Estes criaram um corpo

¹⁴⁹ Cf. Diego Pacheco S.J., *A fundação do porto de Nagasaki ...*, pp. 16-22. Sumitada cedeu ainda o pequeno porto de Mogi, no outro lado do cabo; este porto permitia que os religiosos contactassem directamente, por via marítima, com as cristandades de Amakusa e de Arima, numa época em que o istmo que ligava a península de Shimabara a Kyûshû estava ocupada por senhores feudais inimigos de Sumitada, que prosseguiram uma política anti-cristã.

¹⁵⁰ Cf. Andrew Ross, *A vision betrayed ...*, p. 61. Francisco Cabral, numa carta para o assistente de Portugal, de 10 de Dezembro de 1596, referia que o governador de Nagasaki, em 1587, era um cristão chamado Bento. Cf. DI, XV III, p. 615.

¹⁵¹ Cf. Jesús Lopez-Gay S.J., *El catecumenado ...*, p. 130.

¹⁵² "E o padre Gaspar Coelho, superior do Ximo, foi às terras de Vomura persuadindo e ajudando os cristãos para que fizessem forte o porto de Nangazaqui." HJ, III, p. 138.

¹⁵³ Cf. HJ, IV, p. 418.

¹⁵⁴ Cf. Ignatía Kataoka, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁵ Ryûzôji Masaie (1556-1607) era filho de Ryûzôji Takanobu, e sucedeu-lhe no feudo de Saga, em 1584. Toyotomi Hideyoshi confirmou-lhe os seus domínios em 1587, mas em 1590 entregou-os a um seu antigo vassalo, Nabeshima Naoshige. Cf. HGDJ, p. 522; IHSJJ, pp. 728-729.

¹⁵⁶ Nabeshima Naoshige (1537-1619) era vassalo de Ryûzôji Takanobu, mas após a morte deste, em 1584, foi-se tornando autónomo, e, em 1587, apoiou a invasão de Kyûshû por Hideyoshi, o que lhe valeu tornar-se daimio de Saga, em 1590, apropriando-se, assim, do feudo do seu antigo suzerano. Os seus exércitos participaram nas duas campanhas da Coreia; em 1600 alinhou pelo partido de Tokugawa Ieyasu, e impediu que o seu filho Nabeshima Katsushige (1581-1657), se juntasse ao campo adversário, pelo que Ieyasu lhe confirmou as suas possessões, que valiam 357.000 *koku* anuais. Nos anos seguintes colaborou activamente com o *bakufu* na construção de fortalezas entre Fushimi e Edo. Cf. HGDJ, p. 418; Francine Hérail, *Histoire du Japon ...*, p. 295; George Sansom, *Histoire du Japon ...*, pp. 712-754.

¹⁵⁷ Môri Katsunobu (?-1601) era um servidor de Toyotomi Hideyoshi, de quem recebeu o feudo de Kokura, em Buzen. Embora não se tivesse convertido foi tolerante para com os cristãos, e os Jesuítas tinham, em

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

auxiliar formado por cinco *otona*, todos cristãos¹⁵⁸. Depois, em Setembro de 1592, Hideyoshi aperfeiçoou o sistema tornando Nagasaki num município especial, à semelhança de Miyako, Ôsaka e Sakai¹⁵⁹, e o *bugyô* passou a ser Terasawa Hirotaka (1592-1603).

Em 1603, foi nomeado um novo *bugyô*, Ogasawara Ichian, que só visitou a cidade ocasionalmente, pelo que o governo efectivo foi confiado a um *daikan*, ou administrador residente, Murayama Toan, e a quatro *machidoshiyori*, que eram todos cristãos¹⁶⁰. Esta conjuntura altamente favorável ajuda a explicar que os anos seguintes tenham constituído um período particularmente tranquilo e de expansão da Igreja. Em 1606, Ogasawara Ichian foi substituído por Hasegawa Sahyôye, mas os governadores locais continuaram a ser cristãos.

Durante a sua permanência no Japão, D. Luís Cerqueira constituía uma outra autoridade, pois cabia-lhe a jurisdição sobre os *nanban*, durante a ausência do capitão-mor¹⁶¹, situação que foi muito frequente durante o período do seu episcopado, na medida em que a nau do trato não realizou a ligação entre Macau e Nagasaki por várias vezes. Esta jurisdição era limitada¹⁶², mas tornava o prelado numa figura influente na vida da cidade, embora a comunidade portuguesa não fosse particularmente numerosa. No

1600, uma residência na sua capital. Na crise de Sekigahara opôs-se a Ieyasu e foi exilado para Tosa, onde faleceu, no ano seguinte. Cf. HGDJ, p. 407.

¹⁵⁸ Cf. MHJ, p. 522.

¹⁵⁹ Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, p. 57.

¹⁶⁰ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 216; Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 62. Segundo este autor os quatro *machidoshiyori* pertenciam às famílias Machida, Takagi, Takashima e Goto. Cf. *ibidem*, p. 63. Chang refere que os bairros que constituíam a *soto machi* eram administrados por dois *nenkoshi*, cargos que, supomos, só terão sido instituídos após a inclusão de toda a cidade sob o governo xogunal, em 1606. No entanto, as informações veiculadas pela documentação não confirmam totalmente este modelo; a 17 de Março de 1615, Jerónimo Rodrigues referia que Murayama Toan era "governador do *machi* de fora de Nagasaki" (cf. MHJ, p. 623).

¹⁶¹ Esta autoridade já fora delegada ao bispo do Japão no tempo de D. Pedro Martins, mas depois a Coroa confirmou-a por alvará de 18 de Março de 1604, em que o rei ordenava aos capitães-mores da nau do trato que ajudassem o prelado na manutenção da ordem e que fizessem sair do Japão qualquer europeu que fosse desterrado pelo bispo (cf. HAG, LM, nº 6A, fl. 13). Passados poucos meses, a 30 de Dezembro de 1604, o monarca voltou a manifestar a sua preocupação, numa carta que enviou aos governadores de Portugal "sobre a conveniência de haver capitão na cidade de Macau, assim como os há nas cidades e fortalezas da Índia, pois por não haver ali capitão resulta não terem os bispos apoio para cumprirem os seus deveres, não só ali como no Japão (cf. BFUP, nº 22, p. 537). A 10 de Março de 1609, D. Luís Cerqueira lembrava ao monarca as prerrogativas e recordava ainda que esta autoridade lhe fora atribuída por provisão do vice-rei da Índia (cf. RAH. Cortes 9/2666, fl. 261v). Mais tarde, a 1 de Março de 1612, o bispo afirmava que não queria continuar a ser juiz secular dos Portugueses na ausência do capitão-mor (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 126).

¹⁶² Veja-se, por exemplo, que os frades instalaram-se em Nagasaki contra a vontade do bispo, mas com a autorização oficial de Tokugawa Ieyasu. Cf. capítulo nº 15.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

entanto, o seu número crescia consideravelmente durante vários meses do ano com a presença da tripulação do *kurofune*.

- Uma cidade portuária

Francisco Cabral, o antigo superior da missão, que se tornara um crítico da acção da Companhia no país do Sol Nascente, aproveitou esta característica específica de Nagasaki para lançar mais uma crítica á missão nipónica ao afirmar que "os piores cristãos são os que vivem na cidade onde vai a nau e navios dos portugueses"¹⁶³, devido ao mau exemplo da vida desregrada dos comerciantes e marinheiros, situação que beneficiava do pouco empenho dos padres em lhe pôr cobro. Cabral considerava ainda que "pelo contrário os que vivem no sertão dentro, onde não chega este mau exemplo, vivem em simplicidade recebendo e guardando a doutrina que os padres lhes dão"¹⁶⁴.

Luís Fróis confirma as informações de Francisco Cabral sobre os problemas levantados pelos mercadores e marinheiros, mas sem fazer os mesmos juízos sobre os cristãos da cidade:

"Porque como os costumes e modo de proceder dos portuguezes hé totalmente oppozito, sobrevinhão todos os annos muitas discordias, brigas, arroidos entre huns e os outros, e era necessário temperá-los com tal prudencia e madureza, que nem huns nem outros ficassem formando juizo que o padre favorecia ou se inclinava mais a huma parte que a outra. E como alli há grandes desordens e solturas na vida e largueza da consciencia, ninguem pode saber inteiramente quam immensas são as angustias e trabalhos que se alli padecem, senão quem prezencialmente o vir ou experimentar"¹⁶⁵.

Esta indisciplina também gerava conflitos entre tripulações; a 10 de Novembro de 1607, D.Luís Cerqueira relatava a ocorrência de confrontos entre portugueses e

¹⁶³ Carta de Francisco Cabral para o assistente de Portugal. Goa, 10 de Dezembro de 1596. DI, XVIII, p. 617.

¹⁶⁴ DI, XVI, p. 617.

¹⁶⁵ HJ, V, p. 211. Esta indisciplina foi também sentida por D.Pedro Martins, que se queixou ao rei em carta de 23 de Outubro de 1596, que analisámos no capítulo nº 7.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

espanhóis que haviam mesmo terminado com a morte de alguns dos intervenientes¹⁶⁶. O bispo via-se forçado, muitas vezes, a recorrer à sua autoridade religiosa para manter a população *nanban* disciplinada; recorreu, por exemplo, à ameaça de excomunhão para evitar a proliferação do jogo de dados, e teve que manter sempre em vigor igual penalização para impedir o recomeço do comércio de escravos.

Numa carta escrita por Cerqueira, em 15 de Março de 1609, e enviada ao procurador em Madrid, encontramos uma das referências mais elucidativas e interessantes sobre estes problemas; aí, o bispo revela-nos alguns dos principais problemas levantados pelos ocidentais e, à semelhança do que haviam feito outros religiosos, como Francisco Cabral ou Luís Fróis, critica especialmente o mau exemplo que davam aos cristãos japoneses:

"Japão fica todo em muita paz. Também a tiuemos este anno aqui polla graça de Deus em Nagasaqui. Como não veo a nao de Macao, e pollo consequente não uierão muitos portuguezes, e parece que nesta monção ouue ay algũa mais eleição nos que se deixarão embarcar pera Jappão não uindo gente tão inquieta e perturbadora da paz como na passada, tiuemos aqui algũa quietação. Muito importa auer ay a eleição que digo, doutra maneira não podera deixar de se seguir muitos inconvenientes.

Posto que este anno não brigarão as pessoas, brigaram todauia as bolsas pollo muito jogo que aqui ouue entre os portuguezes e espanhoes, em que se perdeu boa quantidade de prata, de que soube tarde, que se mais cedo o soubera mais cedo procurara remedialo. Huns e outros tem culpa, mas ainda mais os espanhoes polla particular inclinação que tem a este uiçio segundo elles mesmos o confessão. E como huns e outros não se contentam com quaisquer jogos, senão com os mais crueis de todos que leuão como dizem couro e cabelo, e isto seja em grande prejuizo não somente do remedio da vida dos iugadores e das mulheres e filhos, o qual remedio elles vem buscar a Jappão, mas também do fato das partes que alguns trazem a seu cargo pera o beneficiarem, e não pera o lançarem a perder, e deste desaforo se sigua pouca edificação nestes nouos christãos assi por o iogo de dados ser em Jappão infame (e este he o que os espanhoes e portuguezes aqui mais usauão) antes rigurosamente prohibido so pena de morte; como porque se uee que com o mau exemplo dos nossos europeos se uão metendo neste Nagasaqui entre os mesmos jappoens alguns iogos preiudiciaes, antes nesta nação não acostumados (que estes são os bons costumes que lhes ensinão) o que não he pouco pera sentir em hũa christandade noua. Como isto assi seja assi como nos

¹⁶⁶ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 156v. O bispo presta a mesma informação noutra missiva para o mesmo religioso, enviada a 5 de Março de 1608. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 165.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

annos passados puz aqui no tempo da nao hũa escomunhão (a qual a çidade de Macao me agradeço depois muito) que nenhum europeu iogasse certos iogos preiudiciaes, do que se seguiu emenda e proueito do fato proprio e do das partes; assi este anno renouei a mesma escomunhão não achando outro remedio pera euitar estes inconuenientes, e lhes prohiby çertos iogos que se iulgão por notauelmente preiudiciaes e destruidores do proprio fato, roubadores do alheo, permitindolhes outros menos preiudiciaes. E posto que alguns mal acostumados e que tomão o iogo mais por uida e offiço de ganhar o fato alheo que por intertimento, o sentirão e ainda alguns delles quebrarão a escomunhão depois de posta, todauia ouue emenda e os que quebrarão a escomunhão fizeram com humildade sua penitência, em fim posto que lhe não soube bem aproueitoulhes a mezinha da qual tinham assas de necessidade. agora iogão e desenfadãose sem se roubarem huns aos outros mas nem por isso morrem."¹⁶⁷

Importa referir, contudo, que este tipo de situações era comum em todas as grandes cidades portuárias e os grupos de japoneses que demandavam os portos de Manila e de Macau, por exemplo, criavam situações semelhantes. Em 1605 tiveram lugar confrontações violentas entre espanhóis e nipónicos, junto aos muros de Manila, que se repetiram no ano seguinte¹⁶⁸. Já antes, a 16 de Abril de 1597, Filipe II determinara que os japoneses que estivessem em Macau não poderiam usar espada¹⁶⁹, o que não impediu as graves desordens de 1608 e as suas nefastas consequências no Japão, em 1610.

- O quotidiano da cidade *nanban*

O dia-a-dia em Nagasaki era seguramente diferente do que era vivido nas demais localidades nipónicas, pois era a única que se podia designar verdadeiramente como uma cidade cristã¹⁷⁰ e era marcada, simultaneamente por uma fortíssima influência cultural europeia.

¹⁶⁷ RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 93v. Como referimos atrás, nesta carta, o bispo também refere a necessidade de manter a excomunhão contra quem levasse moças e moços japoneses para o exterior, e alude ainda às pressões que lhe faziam os mercadores portugueses para que levantasse esta excomunhão (cf. fl. 94).

¹⁶⁸ Cf. LE, III, pp. 24-25.

¹⁶⁹ "Dom Felipe [...] ey por bem e me praz, e por esta mando e defendo que da publicação dela em diante nenhũ japão de qualquer qualidade e condição que seja que na dita cidade de Machao resedir ou a ella for ter [...] traga nem possa trazer catana grande nem pequena inda que seja em companhia de seu senhor [...]". APO, III, pp. 763-764.

¹⁷⁰ No início do século XVII, Arima também tinha potencialidades para ser uma "cidade cristã", mas faltava-lhe, como vimos, clero em quantidade suficiente, para que a Igreja pudesse implementar aí um quotidiano semelhante ao que era vivido em Nagasaki.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

São muitos os exemplos que podemos tirar da documentação para ilustrar estas características. Fróis, por exemplo, afirma que "como em todo Japão não há outro lugar onde haja comodidade para se curarem os [religiosos] fracos e doentes que em Nangazaqui, aonde assim pelo concurso dos portuguezes, como por nelle morarem diversos portuguezes, se achão alguns remedios e comodidades apropriadas a rossa natureza"¹⁷¹. Na carta ânua de 23 de Novembro de 1604, João Rodrigues Girão, por sua vez, referia que todas as igrejas da cidade já tinham sinos pelo que "esta cidade se vay parecendo muito com as da cristandade"¹⁷². Além disso, dois grandes relógios estavam montados nas torres da igreja de Nossa Senhora da Anunciação e na da Misericórdia, pelo que o ritmo da vida diário era marcado pelo toque dos sinos e dos relógios¹⁷³.

Também o dialecto local era marcado por um muito maior número de estrangeirismos, sobretudo relacionados com a Fé cristã e com as celebrações litúrgicas¹⁷⁴. Foi, igualmente, em Nagasaki, que os Japoneses começaram a escrever sobre técnicas trazidas para o país pelos *nanban*. É o caso do *Genna Kokaisho* (*Livro náutico da era de Genna*), escrito em 1618, ou do *Bangai-shuyo* (*Colectânea sumária dos conhecimentos médicos*), aparecido em 1619.

Nagasaki foi também o local em que decorreram as primeiras tentativas de adaptação de plantas oriundas da Europa e da América. A 28 de Outubro de 1599, o padre Diogo de Mesquita informava o reitor de Manila sobre os seus esforços nessa matéria. Referia, por exemplo, que trouxera consigo de Lisboa uma figueira, que sobrevivera à viagem, que ele plantara e que dava agora muitos frutos. De Manila recebera uma oliveira, que também começava a dar fruto, e Mesquita voltava a pedir que,

¹⁷¹ HJ, V, p. 421. O mesmo autor, ao relatar o interesse que chegou a haver na corte de Hideyoshi por trajes de estilo ocidental, refere que "os alfaiates de Nagasaqui não têm vagar, porque todos são ocupados e vão para o Meaco". HJ, V, p. 508.

¹⁷² AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 32v-33.

¹⁷³ No que toca ao relógio da Misericórdia sabemos que ainda funcionava e tocava em Fevereiro de 1616. Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. Nagasaki, 15 de Fevereiro de 1616. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 51.

¹⁷⁴ Referimo-nos à importância da influência portuguesa na língua japonesa no capítulo nº 4. No que respeita ao vocabulário litúrgico, quase não houve adaptações, mas apenas a japonização de inúmeros termos de origem portuguesa, tal como sucede hoje com a adaptação sistemática de vocábulos ingleses. Mesmo conceitos pré-existentes, como imortal (*immorutaru*), história (*isutoriya*) ou juramento (*juramento*), entre outros, foram alvo deste fenómeno. Cf. Armando Martins Janeira, *O impacte português sobre a civilização japonesa ...*, pp. 331-335. Ora, tendo em conta que os habitantes de Nagasaki seguiam um quotidiano cristão, facilmente se deduz que na sua maneira de falar usariam um número de estrangeirismos muito superior ao da maioria da restante população nipónica.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

do México ou do Perú, lhe enviassem cerejeiras, pessegueiros e "alguna buena casta de uvas"¹⁷⁵.

Os hábitos alimentares de Portugueses e de Japoneses cruzaram-se igualmente; até à chegada dos *nanban*, os Nipónicos tinham por hábito "não comerem carne de animais caseiros, os quais têm por imundos como é o porco, galinha, vaca [...]"¹⁷⁶. Passadas umas décadas, João Rodrigues Tçuzu dava conta da evolução:

"Onde vai a nau e navios do trato criam estas cousas para lhes venderem e já muitos ali comem estas cousas e os mercadores que concorrem de várias partes a tratar com eles, e alguns senhores, e outros com capa de dizerem ser mezinha, e cousa nova com que já não é tão horrendo, e abominável no reino como ao princípio que nos botavam em rosto por opróbrio, dizendo, que comíamos vaca e animais caseiros e ainda carne de gente"¹⁷⁷.

Era, muito provavelmente, esta especificidade que levava o padre Gabriel de Matos a afirmar que João Rodrigues Tçuzu andara "dez ou onze annos entre elles"¹⁷⁸.

* * *

Os textos dos religiosos tendem a acentuar o carácter cristão da cidade, e são frequentes as expressões que definem Nagasaki como o nervo principal da cristandade nipónica. Por exemplo, a 10 de Março de 1613, Diogo de Mesquita chamava-lhe a "Roma do Japão"¹⁷⁹; antes, a 20 de Março de 1606, João Rodrigues Girão já a referia como o centro de vida cristã do país¹⁸⁰.

Desde a sua fundação, a cidade era habitada praticamente só por cristãos¹⁸¹ e na carta ânua de 1585 é mesmo dito que não se permitia a residência aí aos gentios¹⁸².

¹⁷⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 348v.

¹⁷⁶ João Rodrigues Tçuzu, *História da Igreja do Japão*, texto citado por Paula Ferreira Santos, "João Rodrigues. Um retrato do Japão. Da Geografia e da Natureza", in RC, Macau, nº 17 (II série), 1993, p. 152.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 152.

¹⁷⁸ Cf. carta de Gabriel de Matos para o assistente de Portugal. 22 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 266.

¹⁷⁹ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 21.

¹⁸⁰ Cf. carta ânua de 20 de Março de 1606. BA, 49-IV-59, fl. 291v,

¹⁸¹ A documentação jesuítica insiste sempre na ideia de que Nagasaki era habitada só por cristãos, mas parece-nos que devemos ter algumas cautelas, sobretudo para os anos em que a cidade já contava com dezenas de milhar de habitantes. É sempre possível que uma pequena minoria não professasse a Fé cristã; como era um centro populacional em franco crescimento, haveria sempre entre os recém-chegados alguns gentios cuja conversão poderia ser mais difícil.

¹⁸² Cf. BL, *Add.*, 9859, fl. 2v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Ignatia Kataoka e Jesús López Gay chamam a atenção para o facto de a cidade ter sido desde o início um refúgio de cristãos¹⁸³, o que ajudou a conferir-lhe um carácter especial, e, provavelmente, uma vivência da Fé mais fervorosa por parte da maioria dos seus habitantes. Apesar de o Cristianismo não merecer o apoio do *bakufu*, de que a cidade estava directamente dependente, a esmagadora maioria dos que vinham fixar residência em Nagasaki, convertiam-se á religião cristã. As cartas ânuas testemunham o rápido crescimento por que a cidade continuava a passar, ao referirem os baptismos de adultos aí celebrados anualmente: mais de 800 por ano, segundo as cartas de 20 de Março de 1606¹⁸⁴, 14 de Março de 1609¹⁸⁵, 15 de Março de 1610¹⁸⁶ e de 12 de Janeiro de 1613¹⁸⁷, e um número excepcional acima das 1300 almas na de 13 de Março de 1611¹⁸⁸. A pujança do Cristianismo manifestava-se também pelo número e dimensão das suas igrejas. Vimos atrás que entre 1611 e 1612 foram construídas quatro novos edifícios; antes, em 1608, fora construída uma nova igreja da Misericórdia, maior que a anterior¹⁸⁹.

Os ganhos gerados pelo comércio permitiam um maior apoio a gente necessitada, nomeadamente aos exilados que afluíam regularmente à cidade. Em 1595, por exemplo, os Jesuítas ajudavam 670 pessoas que se haviam refugiado aí por motivos religiosos¹⁹⁰. Compreende-se, assim, que o vice-provincial Pedro Gomes se referisse a Nagasaki como "o nosso refugio e ninho principal de onde dependem todas as outras casas"¹⁹¹. A riqueza da cidade reflectia-se no interior da sua igreja principal, particularmente rico, devido aos muitos donativos que lhe eram feitos¹⁹².

¹⁸³ Cf. Ignatia Kataoka, *op. cit.*, p. 16; Jesús Lopez-Gay S.J., *El catecumenado ...*, p. 115.

¹⁸⁴ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 290v.

¹⁸⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 7v.

¹⁸⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 171v.

¹⁸⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 191v.

¹⁸⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 4.

¹⁸⁹ Cf. carta ânuia de 14 de Março de 1609. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 8.

¹⁹⁰ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 245. Conhecemos vários casos de exílios de grupos numerosos: em 1599, chegaram a Nagasaki cerca de 600 cristãos ligados aos Koteda de Hirado, que haviam, finalmente, sido expulsos pelos Matsuura; em 1601 e 1602, instalaram-se aí muitos cristãos expulsos de Higo (cf carta ânuia de 1 de Janeiro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 98); em 1609, veio para a cidade o principal cristão de Satsuma com os seus criados (cf. BA, 49-IV-60, fl. 7v) e, no final de 1612, foi a vez de um capitão de Arima com toda a sua gente e fato (cf. carta de D.Luís Cerqueira ao Padre Geral. Nagasaki, 20 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 264).

¹⁹¹ Cf. carta de Pedro Gomes. 14 de Março de 1597. RAH, *Cortes* 9/2666, fl. 296v.

¹⁹² A 10 de Março de 1613, numa carta para o assistente de Portugal, Afonso de Lucena, ao referir o padre Francisco Luís, um dos religiosos que se incompatibilizara com o provincial, afirmava que aquele era prefeito da igreja de Nagasaki e "a trazia tã rica e chea de ornamentos e prata que nos espanta como pode auer tantas cousas". ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 239v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Depois, a presença de Cerqueira tornou-a também num local de romaria:

"Como o senhor bispo reside aqui de ordinario he muy grande o concurso dos christãos de varias partes a nossa igreja assim pera se chrismar como tambem pera ouvir os divinos officios que com a presença de Sua Senhoria se fazem nela com maior solenidade e aparato"¹⁹³.

Parece-nos que as causas para o seu rápido crescimento, enunciadas por Mateus de Couros na carta ânua de 6 de Outubro de 1603, definem de um modo feliz um modelo que era, de facto, especial, em que a dinâmica comercial se combinava com a religiosa:

"Assim como esta povoação se vai cada vez mais dilatando, e estendendo em casarias e moradores, acolhendo se a ela muitos desterrados e outros que por ser aqui a principal feira e escala de Japão acham maior comodidade para suas mercancias, assim tambem acodem muitos pobres e necessitados pela fama que os cristãos têm entre os gentios de serem maviosos e misericordiosos"¹⁹⁴.

Tanto quanto sabemos, era a única cidade nipónica em que os cristãos já estavam organizados em paróquias. Em Setembro de 1601, o povo da cidade já estava dividido por bairros "a maneira de freguesias, dando a cada padre seu bairro"¹⁹⁵. As paróquias começaram a ganhar forma, a partir de 1605; neste ano, foi ordenado o primeiro clérigo secular, a quem foi de seguida atribuída "como paróquia" a igreja de Nossa Senhora do Monte¹⁹⁶; depois, em 1607, o bispo institucionalizou as primeiras cinco de que três foram entregues a clérigos seculares e as outras a padres da Companhia¹⁹⁷; em 1609 o seu número subiu para oito¹⁹⁸, de que quatro estavam subordinadas a padres diocesanos.

¹⁹³ Carta ânua de 20 de Março de 1606. BA, 49-IV-59, fl. 291v.

¹⁹⁴ BA, 49-IV-59, fl. 125. Nesta mesma carta, o autor realçava que a Misericórdia de Nagasaki dera mais de 1.100 cruzados em esmolas e que além do hospital dos Lázarus, que existia havia um decénio, tinha sido agora fundado um outro, o de Santiago, com capacidade para 50 doentes e destinado a tratar de doenças comuns. Este hospital iria funcionar no primeiro ano às custas de um cristão que se oferecera para tal, e tinha uma igreja que fora edificada com uma esmola do bispo. Cf. BA, 49-IV-59, fl. 125-125v.

¹⁹⁵ Cf. carta ânua de 30 de Setembro de 1601. BL, *Add.* 9859, fl. 158v.

¹⁹⁶ Cf. carta ânua de 20 de Março de 1606. BA, 49-IV-59, fl. 290v.

¹⁹⁷ Segundo a carta ânua de

¹⁹⁸ Cf. Jesús López Gay S.J., "La consulta *ad modum sinodum* ...", p. 264.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Segundo Diogo de Mesquita, a cidade contaria, em 1611, com dez igrejas¹⁹⁹, em que se incluíam seguramente as de Nossa Senhora do Monte, dos Lázaros²⁰⁰ e de Todos-os-Santos, que se situavam nas imediações da cidade. Dentre estas sobressaía a igreja de Nossa Senhora da Anunciação, inaugurada em Setembro de 1601 pelo bispo; tinha três naves "com suas varandas ao redor da maneira que usamos em Japam por ficarem assim mais comodas e aprasiveis aos olhos dos japoens"²⁰¹. A sua inauguração foi um grande acontecimento:

"Houve vesporas em pontifical o dia precedente com muita solenidade em as quaes saíram vinte e dous padres que de diversas partes se ajuntaram revestidos em capas" No dia seguinte a missa fora presidida pelo bispo e também haviam estado presentes o visitador e o vice-provincial. De tarde "houve diversas representações em lingua de japam que os mesmos christãos fizeram; entraram nellas os filhos dos principais cidadoes desta cidade muy ricamente vestidos."²⁰²

No ano de 1603, foi-lhe acrescentada uma torre com três sinos e um relógio "grande e bem lavrado que afora demonstrar as horas que estão assinaladas com letras latinas e japoas, mostra tambem o curso quotidiano do Sol, enchentes e minguentes da Lua, que para os japões como he cousa nova, folga muito de ver aquele artificio e se espantam da delicadeza dos engenhos da gente da Europa"²⁰³.

Como vimos atrás²⁰⁴, foi nesta cidade que se realizou a primeira grande procissão solene do Corpo de Deus, em 1605. Seguiram-se outras manifestações semelhantes, que acentuavam o carácter cristão do povoado, nomeadamente algumas relacionadas com a particularidade de se tratar de um porto, como foi o caso da procissão realizada pelos tripulantes da nau que fundeou aí a 14 de Agosto de 1606. Havia deixado Macau a 19 de Julho, e no dia 31 tinham sido apanhados por um tufão; uma vaga virara o navio, a

¹⁹⁹ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 24 de Março de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 12.

²⁰⁰ Em 1594, os Jesuítas construíram um hospital fora da cidade, nas imediações de Nishizaka, a futura colina dos mártires. É certamente a sua igreja que é referida como a "dos Lázaros [...] fora da cidade" na carta ânua de 25 de Outubro de 1600. Cf. BA, 49-IV-59, fl. 6v.

²⁰¹ Cf. BA 49-IV-59, fl. 7v.

²⁰² Carta ânua de 1 de Janeiro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 79v-80.

²⁰³ Carta ânua de 6 de Outubro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 124v.

²⁰⁴ Vide capítulo nº 10.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

ponto da vela do traquete ter ficado submersa, e este permanecera adornado durante uns três quartos de hora, mas depois havia-se reequilibrado. Chegados a Nagasaki, os viajantes atravessaram descalços o casario e levaram, em procissão, a vela do traquete à igreja de Nossa Senhora do Monte, cumprindo o voto feito aquando da tempestade²⁰⁵.

Dentre as muitas festas religiosas, cuja celebração envolveu grande parte da cidade, merece especial referência a celebração da beatificação de Inácio de Loyola, a 7 de Agosto de 1611; pela sua grandiosidade, os festejos e as cerimónias litúrgicas constituíram uma importante manifestação pública de Fé, particularmente significativa, por ter decorrido quando a política do *bakufu* relativamente ao Cristianismo começava a endurecer²⁰⁶.

- Os estrangeiros

A esmagadora maioria dos habitantes de Nagasaki eram, naturalmente, japoneses, mas a cidade contava, na época de Cerqueira, com dois grupos de estrangeiros importantes, os Portugueses e os Chineses, a que se juntavam uma comunidade coreana e as tripulações que aí vinham sazonalmente. Se a cidade já se destacava pelo facto de ser habitada quase só por cristãos, estes grupos de estrangeiros que aí permaneciam ou que a visitavam regularmente contribuíam, sem dúvida, para acentuar a sua especificidade.

* * *

Tanto quanto sabemos, os *casados* de Nagasaki nunca foram estudados sistematicamente; agentes privados do comércio, viviam numa cidade onde a Coroa portuguesa não tinha nenhum entreposto que produzisse documentação oficial, pelo que a sua existência não ficou registada em muitos documentos. Talvez não fosse difícil identificá-los se a documentação eclesiástica, nomeadamente a dos cartórios, tivesse

²⁰⁵ Cf. Carta ânua de 15 de Fevereiro de 1607. BA, 49-IV-59, fl. 379-380.

²⁰⁶ O correio de D. Luís Cerqueira despachado no Outono de 1611 perdeu-se completamente, pelo que não dispomos do relato destes festejos pelo bispo. Possuimos, contudo, referências importantes numa carta de Francisco Pasio para o Padre Geral, escrita a 10 de Outubro de 1611 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 78v), e de uma *Relação das festas ...* (BL, *Add.*, 9860, fl. 209-209v), que nos parece particularmente interessante pelo modo como mostra o envolvimento da cidade nas celebrações, assim como a dimensão da cleresia na *Roma do Japão*. Por essa razão apresentamos a sua transcrição integral no anexo nº 2, no final deste capítulo.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

chegado até nós, mas, como é sabido, a esmagadora maioria desses papéis foi consumida por fogos acidentais ou acendidos pelos oficiais do *bakufu*²⁰⁷.

Sabemos, ainda assim, que a maior parte desses homens se dedicava ao comércio marítimo e que foram, em certa medida, os responsáveis pela intensificação das relações entre o Japão e as Filipinas, rota que desejaram controlar, tal como os comerciantes macaenses procuraram dominar as ligações entre a China o arquipélago filipino. Constituíam, como vimos, um grupo relativamente indisciplinado; D. Luís Cerqueira cedo se queixou ao rei, relatando-lhe que a justiça entre os portugueses era "muito frouxa" e que quando não estava presente o capitão-mor, viviam aí "sem lei nem rei"²⁰⁸.

É provável que o cruzamento de mais informação, nomeadamente documentos relativos a Macau e a Manila, permita um aprofundamento do conhecimento desta comunidade de portugueses que se instalou nos confins do império lusíada. Embora muito dispersos, os dados que encontrámos na documentação jesuítica, proporcionam-nos alguns elementos interessantes, que ajudam a compreender um pouco melhor a cidade em que o bispo residiu.

Não sabemos muito sobre os primeiros portugueses que se instalaram na cidade após a sua fundação, embora seja seguro que houve aí famílias luso-nipónicas desde a sua fundação²⁰⁹.

Um dos nomes mais referidos na documentação, e que nos remete para um estabelecimento em Nagasaki relativamente precoce, é o de António Garcês, que se terá instalado aí por volta de 1585²¹⁰. Já regularmente à corte levar os presentes dos capitães da nau do trato²¹¹; a 28 de Outubro de 1599, Valignano referia-se-lhe como um "português

²⁰⁷ Com efeito, na época foram produzidos, em Nagasaki, centenas ou mesmo milhares de documentos que, se tivessem sobrevivido, constituiriam elementos preciosos para uma reconstituição mais aproximada da comunidade *nanban*; além dos documentos registados no cartório episcopal, grande parte da população poderia ser conhecida através dos assentos de baptismos e de casamentos.

²⁰⁸ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o rei. Nagasaki, 24 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 203.

²⁰⁹ Luís Fróis, ao relatar os primeiros anos da história de Nagasaki refere a presença de vários portugueses e especificamente de "huma mulher japoa cazada com hum portuguez". HJ, II, p. 390.

²¹⁰ Cf. "Interrogatório que o padre vice provincial da Companhia de Jesus nos reinos de Jappão apresenta pera por elle serem perguntadas as testemunhas que appresenta a fim de se entender a verdade do que se contem na informação e reposta que por mandado do Reverendissimo senhor Dom Luis Cerqueira bispo de Jappão da <a> alguns arzeoados e papeis de que teue noticia pellos quaes os religiosos das Felipinas e outras pessoas das ditas partes pretendem mostrar ser subreticio o breue do Papa Clemente 8º em que manda que não uenhão nem esteião em Jappão reliyosos das Felipinas", ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 80v.

²¹¹ Estas idas à corte são referidas no *interrogatório*, e sabemos, concretamente, que foi o encarregado de levar a Hideyoshi os presentes da nau de 1596, em que chegou ao Japão D. Pedro Martins. Cf. Michael Cooper, *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 115. Cooper afirma que Garcês era natural de Macau, e que teria uns

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

honrado" bem conhecido em Manila²¹². Garcês era já nesta altura um homem poderoso, capaz de armar navios por sua conta; neste ano de 1599, enviou uma embarcação sua às Filipinas, sob o comando de outro *casado*, Francisco Martins. Sabemos que, neste caso, o navio regressou próspero de Manila²¹³, e que em 1604 continuava nesta actividade²¹⁴.

Se no caso de Garcês podemos supor que seria um luso-asiático, outros casos são inequívocos, nomeadamente Francisco Gouveia um "mestiço português", nas palavras de Alexandre Valignano, filho de português e japonesa, segundo António de Morga²¹⁵. Casado, morador em Nagasaki, possuía navio próprio com que, em 1599, foi combater para o Camboja, onde perdeu a vida²¹⁶.

Outro nome com que topámos por mais de uma vez foi com o de Vasco Dias, um português interessado no comércio com Manila, a quem fr. Pedro Baptista se referia numa carta de 11 de Setembro de 1595 como sendo um homem a quem os Franciscanos deviam "muitíssimo", e que, nessa ocasião, levava para as Filipinas a carta que Baptista escrevera ao provincial²¹⁷. Vasco Dias não devia, contudo, desempenhar um papel activo nas lutas luso-espanholas, pois também transportava correspondência dos Jesuítas²¹⁸. Terá feito várias viagens entre o Japão e as Filipinas; em Outubro de 1599, aprestava-se para iniciar em Nagasaki aquela que seria, pelo menos, a sua terceira viagem²¹⁹.

Outros homens que armaram navios para as Filipinas foram, em 1595, Manuel Luís²²⁰ e, em 1599, Pedro Gomes e Pedro Lopes²²¹.

50 anos em 1596, o que é impossível, pois, quando Martins chegou ao Japão, os Portugueses só frequentavam Macau havia 40 anos. Esta alusão a Macau não deixa, contudo, de ser interessante, pois ajuda-nos a supor que alguns destes homens eram de sangue luso-asiático e nascidos no Extremo Oriente.

²¹² Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor do colégio de Manila. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 352.

²¹³ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o reitor de Manila. Nagasaki, 17 de Outubro de 1601. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 107.

²¹⁴ cf. carta de fr. Diego Bermeo para o governador das Filipinas. Miyako, 23 de Dezembro de 1604. AGI, *Filipinas*, 79, nº 77.

²¹⁵ Cf. SIF, p. 157.

²¹⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor de Manila. 28 de Outubro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 351. Moran afirma que Gouveia era um luso-japonês (cf. *The japanese and the jesuits ...*, pp. 84-85), o que é possível, mas não resulta inequívoco das fontes que conhecemos.

²¹⁷ Cf. carta de fr. Pedro Baptista para fr. Juan de las Garrovillas, provincial das Filipinas. AIA, IV, p. 226.

²¹⁸ Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor de Manila. 5 de Outubro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 315.

²¹⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 316v. Vemos que Vasco Dias partiu seguramente de Nagasaki em 1595 e em 1599; ora se um dos seus regressos a este porto ocorreu em 1598, significa certamente que entre 1596 e 1597 estivera uma outra vez em Nagasaki.

²²⁰ Cf. carta de fr. Pedro Baptista para o governador das Filipinas. Nagasaki, 6 de Março de 1595. AIA, IV, p. 217.

²²¹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor de Manila. 5 de Outubro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 315.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Algumas certidões que chegaram aos nossos dias dão-nos mais alguns nomes, mas com pouquíssimas informações. Assim, o primeiro instrumento oficial sobre o martírio de 5 de Fevereiro de 1597, elaborado em Nagasaki entre 13 e 19 desse mês, contém, entre outras, as assinaturas de Simão do Casal, Salvador de Figueiredo e Manuel Rodrigues, todos casados e moradores no Japão, e de Francisco Rodrigues Pinto, o único que é referido explicitamente como morador em Nagasaki²²². Num processo sobre o estado da cristandade japonesa no final de 1602 é mencionado Martim Gouveia, casado e morador em Nagasaki, que estava em Macau em Outubro de 1603 e que figurou como testemunha de certificação das assinaturas constantes nesse processo²²³. No *interrogatório* de 1605, por sua vez, encontramos outros nomes como o de Gervásio Garcês, que moraria em Nagasaki desde 1595²²⁴, Jerónimo Barbosa, que fora a Manila em 1604²²⁵, e Francisco Martins Pereira²²⁶. Finalmente, numa certidão de 19 de Março de 1614, relativa à tradução da carta que o governador de Nagasaki entregara em Miyako com a condenação definitiva do Cristianismo, surge o nome de Miguel Pinto²²⁷.

Os *casados* foram naturalmente prejudicados pela evolução da política do *bakufu*, relativamente à Igreja, pois acabaram por ser expulsos da cidade, não sem que antes alguns deles pagassem com a vida o apoio que prestaram aos missionários clandestinos. É o caso, por exemplo, de Domingos Jorge, natural da diocese de Braga²²⁸, mercador que se casara com a japonesa Isabel Fernandes. O padre Carlo Spinola e o irmão Ambrósio Fernandes foram apanhados na sua casa e Domingos Jorge foi queimado vivo a 18 de Novembro de 1619²²⁹, enquanto sua mulher e seu filho, Inácio Fernandes, pereceram no grande martírio de Nagasaki, de 22 de Setembro de 1622²³⁰.

Aos portugueses acrescentaram-se, tardiamente, alguns espanhóis. A sua fixação em Nagasaki foi sempre combatida por D. Luís Cerqueira, mas em 1609 figuravam alguns

²²² Cf. BL, *Add.* 9860, fl. 13-23.

²²³ Cf. BL, *Add.* 9860, fl. 45.

²²⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 81v.

²²⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 79v.

²²⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 85.

²²⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 49-49v.

²²⁸ Cf. BA, 49-IV-60, fl. 90v.

²²⁹ Domingos Jorge foi executado na companhia do irmão Leonardo e de outros caseiros. Cf. BA, 49-IV-60, fl. 88-88v.

²³⁰ Cf. Juan Ruiz-de-Medina S.J., "Un jesuita de Madrid arquitecto de la iglesia de São Paulo, Macao", in RC, Macau, nº 21 (II série), 1994, pp. 37-50, nota 81.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

espanhóis entre os jogadores de dados criticados pelo prelado. Além disso, Arnulf Hartmann refere o apoio prestado, em 1620, por Alvaro Muñoz ao franciscano Luis Flores e ao agostinho Pedro Zuñiga, e a ajuda dada, em 1631, por Juan Ribera ao agostinho Tomé Jihioye²³¹.

* * *

Durante quase quatro décadas, o pequeno núcleo de casados portugueses e respectivas famílias, constituíram o único grupo de estrangeiros residentes em Nagasaki. No entanto, com o fim da intervenção militar japonesa na Coreia e com o desenvolvimento do comércio externo nipónico, um outro grupo de mercadores começou a fixar-se na cidade, os Chineses. Os juncos de comerciantes chinas visitavam Nagasaki desde muito cedo, mas com a crise da última década quinhentista haviam-se afastado²³². Depois, algumas dezenas de juncos passaram a negociar neste porto; não dispomos de informações sobre o volume de mercadorias que transportavam, mas, tendo em conta os esforços de Tokugawa Ieyasu para preservar o comércio com os incómodos *nanban*, somos levados a admitir que não seria muito significativo.

No entanto, com o avançar dos anos a presença chinesa na cidade foi-se intensificando e, em 1603, foi instituído o cargo de *ôtsuji*, o tradutor oficial de chinês²³³. Nesta altura a comunidade chinesa ainda era muito reduzida. Segundo Aloysius Chang, até 1608 só residiam em Nagasaki uns 20 mercadores chineses²³⁴, mas a carta ânuia de 15 de Fevereiro de 1607 dá-nos a entender a existência de uma comunidade mais numerosa:

"Há também aqui bom número de chinas cristãos; este ano se procurou como ouvissem mais de raiz as cousas de Deus de um cristão que na China esteve em nossa casa, o qual além de as saber muito bem, sabia também a língua da China para lhes poder declarar na sua mesma língua explicando-lhe particularmente o catecismo impresso em língua, e caracteres sínicos e ensinando-lhe as orações que vão tomando de memória

²³¹ Cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun" ..., pp. 817-823.

²³² Cf. Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 60.

²³³ Cf. *Ibidem*, p. 64.

²³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 108.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

e também o dito catecismo, com o que se espera se ajudarão muito, e viverão daqui por diante como cristãos."²³⁵

A partir de 1608, a comunidade chinesa cresceu rapidamente, e já teria umas 2.000 pessoas em 1618²³⁶. O crescimento deste grupo decorreu, assim, num momento em que o comércio luso-nipónico atravessava uma grande crise, provocada, como vimos, pela intensificação da pressão holandesa no Mar da China, e pelo incidente com a nau de André Pessoa. A face da cidade começava, assim, a mudar pois o elemento chinês começava a tornar-se influente.

No entanto, no que toca à vida religiosa desta comunidade, só na década de 1620-30, é que os chineses de Nagasaki construíram três grandes templos budistas, fundados em 1623, 1628 e 1629²³⁷. Na sua dissertação sobre a comunidade chinesa de Nagasaki, Aloysius Chang criticou a teoria tradicionalmente defendida pelos cristãos, que defende que esta comunidade professava inicialmente o Cristianismo, e que a construção dos templos foi uma reacção às perseguições como forma de provar que seguiam os ensinamentos do Buda²³⁸. Trata-se de uma matéria sensível e melindrosa, e de difícil análise, pois a comunidade china cresceu significativamente entre 1614 e 1630 e os recém-chegados já não encontraram uma cidade onde a Fé cristã era tolerada, nem religiosos disponíveis para a pregação sistemática. Quer isto dizer, em nosso entender, que a fundação dos templos budistas pode ter sido levada a cabo por budistas convictos, pois só por si, esse facto que não nega a hipótese, muito plausível, de que a esmagadora maioria dos chineses instalados em Nagasaki até 1613 se tivessem convertido ao Cristianismo.

Dispomos, inclusivé, de alguns indícios que corroboram esta ideia. Em primeiro lugar, importa notar que medeou um decénio entre a expulsão dos missionários e a

²³⁵ BA, 49-IV-59, fl. 393v. Enquanto o autor cristão do século XVII defende que esta pequena comunidade se estava a integrar na religião oficial da cidade; Chang, um ex-jesuíta do século XX, prefere afirmar que a comunidade chinesa desenvolvia a sua vida religiosa em torno de um templo budista construído em Inasa, a grande montanha sobranceira à cidade, que se ergue do outro lado da baía. É possível que os chineses recém-chegados comesçassem por se associar a um templo budista, mas que, depois, ao procurarem assegurar posições no comércio de Nagasaki, aceitassem, pelo menos, uma adesão formal à religião que era professada por todas as autoridades residentes na cidade.

²³⁶ Cf. Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 108; Marius Jansen, *op. cit.*, p. 9.

²³⁷ Cf. Marius Jansen, *op. cit.*, p. 10.

²³⁸ Cf. Aloysius Chang, *op. cit.*, p. 112.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

construção do primeiro templo; parece-nos, assim, que foi necessário chegarem novos grupos para que tal fundação pudesse ser levada a cabo, o que significará, necessariamente, que os fundadores da comunidade chinesa de Nagasaki estavam perfeitamente integrados na cidade cristã. Veja-se que os primeiros templos xintoístas foram construídos em 1619²³⁹, pelo que, no mínimo, não registamos uma grande pressa dos chineses na edificação de templos.

Sabemos, além disso, que, em 1615, mercadores chineses levaram a Macau cartas dos jesuítas que permaneciam no arquipélago²⁴⁰ e que, em 1618, um dógico coreano entrou clandestinamente em Nagasaki disfarçado de chinês e com a missão de catequizar a comunidade chinesa da cidade²⁴¹. Vemos, pois, que a expulsão dos missionários e a proibição do Cristianismo não levou os chineses a entregarem religiosos às autoridades nipónicas, como fizeram Ingleses e Holandeses, mas antes a colaborarem com os clérigos, transportando correspondência e acolhendo catequistas. Deste modo, afigura-se-nos muito provável que esta comunidade fosse, de facto, maioritariamente cristã, em 1614, e que assim continuasse nos anos seguintes.

* * *

Uma outra comunidade asiática estava instalada em Nagasaki. Tratavam-se de coreanos, que tinham vindo para o Japão como escravos ou como prisioneiros de guerra, muitos dos quais acabaram por ser libertados e por estabelecerem-se no arquipélago do Sol Nascente. Juan Ruiz de Medina salienta que os Coreanos espalharam-se por todo o país, embora existissem em maior número na ilha de Kyûshû. Os Jesuítas cedo apostaram na sua evangelização; em 1594, terão sido baptizados cerca de 2.000 e, no ano seguinte, já havia um dógico desta nação. Em Nagasaki, os Coreanos organizaram uma confraria, que, em 1610, inaugurou uma pequena igreja dedicada a São Lourenço²⁴². Embora não se tratasse de um grupo com peso económico, acentuava, sem dúvida, o carácter cosmopolita da cidade.

²³⁹ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Março de 1620. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 138.

²⁴⁰ Cf. carta de Afonso de Lucena para o Padre Geral. Macau, 6 de Janeiro de 1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 260.

²⁴¹ Cf. Juan Ruiz de Medina S.J., *Origenes de la Iglesia Catolica Coreana desde 1566 hasta 1784*, Roma, 1986, p. 75.

²⁴² Cf. *Ibidem*, pp. 51-64.

- 1614, o ano da mudança

Cidade cristã, Nagasaki reagiu também de modo especial ao édito anti-cristão de 1614. A *Relação* do dominicano Jacinto Orfanel²⁴³, retrata detalhadamente esses meses de grande ansiedade que decorreram entre Fevereiro, quando chegou a notícia, e Novembro, quando a maioria dos religiosos partiram para o exílio, e os restantes, assim como as comunidades cristãs, iniciaram a sua vida clandestina.

Uma das primeiras referências relaciona-se com as listas de membros das confrarias com juramentos de fidelidade ao Cristianismo que os mendicantes organizaram, mas a que os Jesuítas se opuseram por poder parecer um acto de rebelião²⁴⁴. A comunidade local iniciou então actos de penitência, em que muitos fiéis usavam disciplinas de sangue "com as mais terríveis, e novas invenções e modos de penitencia que jamais o haja visto, ouvido e lido; porque a alguns delles foram necessario fazer se lhes deixar porque se matavam."²⁴⁵

No mês de Maio as ruas de Nagasaki foram percorridas por sucessivas procissões, organizadas separadamente por cada ordem religiosa, em que marchavam milhares de penitentes²⁴⁶. A 9 de Maio os Dominicanos realizaram uma procissão penitente em que se contavam "oito mil disciplinantes de sangue"²⁴⁷. Uma semana depois os Agostinhos realizaram outra procissão e a 29 de Maio foram os Jesuítas. Entretanto, os Franciscanos já haviam feito semelhante provação, mas sem saírem para a rua. "Depois houue por este tempo em São Domingos oraçoens continuas de quarenta horas, estando aberto o

²⁴³ Jacinto Orfanel (1578-1622) era natural de Jana, no reino de Valência e tornou-se religioso dominicano em 1600, em Barcelona. Saiu de Espanha em 1605 e chegou ás Filipinas passados dois anos. Passou em 1608 para o Japão. Trabalhou inicialmente em Kiyodomari, mas em 1609 passou para Saga, onde permaneceu até 1613. Foi aprisionado em 1621 e foi queimado vivo em Nagasaki, a 10 de Setembro de 1622. Sobre a sua biografia vide *Jacinto Orfanel. Cartas y relaciones* (ed., int. e notas de fr. José Delgado Garcia O.P. e fr. Manuel Gonzalez Pola O.P.), s/l, s/d. Sobre a versão da sua *Relação* utilizada neste estudo vide capítulo nº 10, nota 32.

²⁴⁴ Cf. BA, 49-IV-60, fl. 23v.

²⁴⁵ BA, 49-IV-60, fl. 24.

²⁴⁶ "En Nagasaki, donde se concentra a los misioneros hasta la partida de las naves, una de las reacciones a ese decreto fué la organización de procesiones de rogativas en las que tomaron parte las cuatro Ordenes religiosas y muchedumbres de fieles". Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos" in *MHisp.*, Madrid, ano XX, 1963, p. 92.

²⁴⁷ BA, 49-IV-60, fl. 24.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Santíssimo Sacramento por duas vezes e o mesmo foi em a Companhia"²⁴⁸. Boxer comenta que Nagasaki se assemelhava, então, a Lisboa ou a Sevilha, por ocasião da Semana Santa²⁴⁹.

Estas procissões tiveram, no entanto, um efeito oposto ao que se esperaria, pois ao chegarem aos ouvidos de Ieyasu notícias da sua realização, este tomou-as como um acto de rebeldia "algo que rayaba la sublevación", o que o levou a recusar-se a receber qualquer intercessor dos missionários²⁵⁰. A partir do Verão, milhares de soldados afluíram à cidade, a fim de evitar levantamentos à hora da partida dos religiosos.

Ao aproximar-se a hora da partida, enquanto a afluência aos sacramentos era intensa²⁵¹, as igrejas começaram a ser despojadas dos altares, ornamentos e alfaias litúrgicas e após a partida dos religiosos, os antigos locais de culto passaram a estar guardados enquanto não foram demolidos. O ano de 1614 representa, assim, como que um virar de página na história de Nagasaki; foram seguramente meses de angústia para a maioria dos seus habitantes, a que se seguiu um período trágico para quase todos, uns suportando estoicamente a perseguição, outros confrontados com a dúvida angustiante sobre a validade da perseverança na Fé.

²⁴⁸ BA, 49-IV-60, fl. 24v.

²⁴⁹ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan*, Manchester, 1993, p. 323.

²⁵⁰ Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos ...", p. 92.

²⁵¹ Cf. carta de Afonso de Lucena para o Padre Geral. Nagasaki, 16 de Setembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 72.

Relaçam das festas que se fizerão em Nangasaqui porto e cidade de Jappão a beatificação de S. Ignatio fundador da Companhia de Jesvs no ano de 1611²⁵²

"Primeiramente forão chamados os padres irmãos e dojucus de varias partes pera se acharem a festa; armouçe a Igreja melhor que foi possiuel e posse no altar mor a imagem do santo pintada de oleos com hum Jesvs em hũa mão e hum liuro na outra.

Ouue vesporas solemnissimas em pontifical a que assistirão como 40 saçerdotes os mais delles com suas capas de asperges. E tambem os religiosos de São Domingos, São Francisco, Santo Agostinho que aqui se acharão; cantarãose muij solenemente com varios instrumentos musicos e cantigas que de nouo se compuserão em louuor do Santo e se cantauão entre paslmo e psalmo ao son dos instrumentos musicos preçedendolhe seu descante na pausa que pera isso se fazia tudo tam bem e com tam boa acordada musica que parecia homem não em hũas vesporas de Jappão, mas em hũas muito solenes de Europa considerando tambem o mais apparatus pontifical que Sua Senhoria que officiaua em vesporas trouxe, a multidão de saçerdotes irmãos e dojucus com suas sobrepelizes, ornato dos altares e da igreja com [?] dos christãos, que sumamente se alegrerão com tal beatificaçam do santo de cuia santidade lhes veio a elles tanto bem e finalmente outras cousas mais que faziam maior sua solenidade.

As vesporas se seguio hũa procissão pera a qual armarão os christãos as ruas por onde auia de paçar fazendo nellas muitos altares bem ornados: leuaua nella o senhor bispo debaixo de hum palio o Santo Lenho da Cruz iuntamente com hũa reliquia do Nosso Padre, hia diante a sua imagem feita de nouo ricamente ornada que leuaua o padre reitor e depois della os padres com suas capas de asperges, irmãos e dojucus que erão muitos com suas sobrepelizes e no meio os cantores que alem dos psalms cantauãode quando em quando alguns motetes e cantigas em canto de organ a proposito da festa a qual fasião tambem mais alegre dous ternos de charamellas. Seguiamse depois disto algumas confrarias desta cidade com suas cruces e bandeiras em que hião pintadas com seus santos vestidos os confrades com suas vestes de varias cores e nellas com varias rosas e flores os quais como herão muitos e hião com boa ordem pareciam muito bem e dauão grande lustro a procissão mas muito mais a devoção silencio e quietação com que todos hiam. A gente que acompanhaua a procissão e estaua pollas ruas janellas e portas hera muita, toda com tanta deuação sem reboliço nem estrondo, couza tão ordinaria em ajuntamentos de multidão que causaua não pequeno espanto, o que de todos foi notado por cousa moua e nunca vista em semelhantes procissões, alem de outros muitos gentios que vierão a ver a procissão; o fez tambem o principal governador da terra o qual vendo tão grande pompa e devoção silencio e quietação com que se fazia a louuou grandemente // dizendo que nunca tal couza vira, nem cuidara ver que se elle imaginara

²⁵² BL, Add., 9860, fl. 209-209v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

que tal auia de ser elle mesmo mandar[a] varrer e armar as ruas e fazer que a procição fora mais longe e [?] seu palanque pera delle a ver publicamente e a sua vontade pois sendo couza tão boa e santa era bom que por muito tempo e muito devagar se lograçem todos della.

A noite se asenderão muitos lumes em contorno da serra do nosso collegio, em lugares mais eminentes pera que se podessem bem ver e o mesmo fes o senhor bispo em sua casa e todos em alenternas de papel de uarias cores e feições o mesmo fizerão tambem nas mais igrejas e ruas principais desta cidade ainda da outra banda do rio, mostrando todos nisto a deuoção e a obrigação que tinhão ao santo e o muito que se alegrarão com sua beatificação. Como era de noite e tantos fogos em tantas partes que huns os punhão em tres mil outros em quatro, e mais causaua hũa bella e alegre uista o concurso dos christãos as igrejas e pelas ruas a uer os fogos e a uariedade delles e das alenternas o ornato dos altares que nellas auia a que faziam sua oração e armação das cazas e outras mais cousas que auia pera uer era tam grande que quasi se não podia passar pelas ruas liurementemente com a muita gente que se encontraua hũa a outra tanto que nisto parecia hũa noite de quinta feira de endoenças.

a outro dia ouue missa in bontificação com o mesmo apparato das uesporas que dise Sua Senhoria cantada mui solenemente a que se acharão os sobreditos religiosos que tambem quizerão acompanhar a procição ficando de tudo muy edificados e não menos espantados de uer cá no cabo semelhantes cousas com tanta perfeição ordem e concurso que mais se não podia desejar nestas partes, ouue pregação assi em lingua de Jappão como portugueza, com o que se socedeo fim a festa, mas nem as esteriores dos fogos que assi neste dia de madrugada como a noite se tornarão outra uez asender quasi no mesmo numero, e com bom concurso de gente, ficando todos estes christãos consoladissimos e nos tambem com elles por soceder a festa da maneira que socedeo louuando grandemente todos dizendo que ate então não tinhão uisto tam solene festa em Jappão nem esperauam de ver tam cedo dando juntamente graças a Deus pela merce que a elle[s] tambem lhes fizera em os chegar a tenpo que uissem com seus olhos celebrar com tanta solenidade de semelhante festa tam deseitada de todos o que esperamos sera pera mais se arregarem nas cousas de nossa sancta fee e terem major conceito dellas e tambem pera cobrarem maior afeição e deuação ao santo".

GRAVURA Nº 1
NAGASAKI EM 1636



(Gravura existente no Museu Municipal de Nagasaki)

- A branco - Os bairros que formavam a *uchimachi*
A preto - Os bairros que formavam a *sotomachi*

MAPA Nº 16

NAGASAKI E O TERRITÓRIO DE ÔMURA



14. UMA CRISTANDADE EM BUSCA DE IDENTIDADE PRÓPRIA

Ao analisarmos a evolução da missão nipónica antes da chegada de D.Luís Cerqueira, chamámos a atenção para o método missionário desenvolvido, desde cedo, pelos filhos de Santo Inácio. Desprotegidos, instalados numa sociedade dominada por um poder gentio, os religiosos da Companhia começaram por criar pequenas bolsas de cristãos; continuavam a viver num meio pagão, pelo que eram forçados a aceitar que os recém-convertidos seguissem certas normas de conduta social que não se adaptavam ao modelo de vivência cristã, mas que aí deviam ser toleradas, a fim de os fiéis não serem marginalizados pelos seus concidadãos. Além disso, os Jesuítas perceberam rapidamente que a civilização japonesa estava ao nível material da europeia, pelo que não carecia de um processo de aculturação semelhante ao que os Europeus realizavam na América e desejavam executar em África. Não podendo apresentar-se como membros de uma civilização superior, genericamente educadora e modernizadora da sociedade que pretendiam evangelizar, optaram por adoptar um comportamento exterior semelhante ao dos nativos, que foi consagrado por Alexandre Valignano nos *Advertimentos*.

Ao mesmo tempo que se adaptavam a certas regras sociais nipónicas, os clérigos procuravam impor outras, próprias da civilização cristã, de que não abdicavam, nomeadamente em matéria de casamento ou de atitude perante a vida, e estimulavam a erradicação de templos budistas ou xintoístas nas zonas onde o Cristianismo se tornava maioritário, ou mesmo a religião oficial²⁵³.

Na época de D.Luís Cerqueira, o método proposto pelo visitador, em 1580, fora ultrapassado pela evolução dos acontecimentos; o édito anti-cristão começara por colocar os missionários na clandestinidade²⁵⁴, e depois, com a morte de Hideyoshi e a

²⁵³ Vide capítulo nº 3.

²⁵⁴ Em 1587-1593, a maior parte dos religiosos movimentaram-se clandestinamente pelo país, disfarçados de seculares, pelo que, momentaneamente, deixou de haver a necessidade de se conformarem com as tradições sócio-religiosas do país. Depois, quando a perseguição abrandou, os Jesuítas tiveram de proceder a reajustamentos, até porque, entretanto, tinham chegado os primeiros religiosos das ordens mendicantes ao arquipélago.

chegada do bispo, a Igreja deixou de copiar o modelo de organização budista e assumiu a sua própria especificidade institucional, embora continuasse a acomodar-se a múltiplos aspectos da sensibilidade religiosa dos Japoneses.

Como vimos atrás, vários autores defendem que a acomodação cultural levada a cabo pelos Jesuítas não respeitava as tradições locais, o que nos parece, um exagero. Com efeito, a conversão ao Cristianismo representa uma mudança radical na relação de cada ser humano com o divino, mas é incapaz de alterar a essência da sensibilidade religiosa de um povo, como se vê hoje pelo modo como a religião cristã é vivida com particularidades diferentes em África, na América ou na Ásia, para não falar nas diferenças que sempre existiram entre a prática da religião nos centros urbanos e nos meios rurais.

- Elementos do quotidiano dos missionários e o encontro de culturas

A leitura da documentação relativa à época de Cerqueira mostra-nos, em nosso entender, uma comunidade que procurava a sua própria identidade²⁵⁵; clérigos e leigos buscavam-na tentando combinar as tradições ancestrais da civilização nipónica com a vivência religiosa que os cristãos europeus haviam desenvolvido ao longo de quinze séculos.

Importa notar, inclusivé, que muitas dessas adaptações resultavam da combinação de tradições relativamente semelhantes. O caso das celebrações da beatificação de Inácio de Loyola, que acabámos de ver, parece-nos paradigmático. O acompanhamento dessas cerimónias, guiados pelo olhar europeu do narrador, pode levar a pensar que se trata pura e simplesmente da transplantação para o Japão de um tipo de cerimonial igual ao que os Europeus realizavam no Ocidente²⁵⁶. Parece-nos,

²⁵⁵ Neste caso concordamos, *grosso modo*, com a tese de Andrew Ross, autor várias vezes criticado ao longo deste trabalho. Cf. *A vision betrayed* ..., pp. 87-88.

²⁵⁶ Neste, como em muitos outros casos, o autor estava a escrever para o exterior, para leitores do mundo ocidental, que raramente aceitavam a possibilidade de o Cristianismo ser vivido de forma diferente da única que conheciam. Por isso, neste tipo de documentação, tal como sucede nas cartas ânuas, é sempre posta a ênfase nos aspectos em que as cerimónias se assemelhavam com as práticas

contudo, que não é assim; com efeito, o acendimento de tantas fogueiras dentro e em torno da cidade e a deambulação nocturna dos fiéis pela cidade durante a noite remetem-nos, sem dúvida, para uma das maiores festas religiosas do Japão, que tem lugar, precisamente em Agosto - o *obon*, dedicado ao culto dos antepassados²⁵⁷. Hoje, em Kyôto, por exemplo, olhando para as montanhas que circundam a cidade, podemos observar sempre os locais onde se fazem enormes fogueiras nessas celebrações, o que nos evoca uma imagem semelhante à que vemos descrita na *Relação*.

Esta mesma combinação de elementos japoneses com outros de influência ocidental aparecem frequentemente na documentação; já referimos, por exemplo, a procissão do Corpo de Deus, realizada em Nagasaki, em 1605. Nessa ocasião, foram executadas duas danças, uma à japonesa e outra à portuguesa²⁵⁸. A preservação de traços estruturais da sua civilização transparece também numa descrição relativa à presença de japoneses cristãos nas Filipinas:

"Tambien tenian recurso a nuestra iglesia los iapones, que venian a Manila a los quales vi una fiesta del Santissimo Sacramento hazer en ella una dança bien grave i devota. Porque como el vestido dellos lo es, i el son lo hazen cantando con musica grave, i pausada, dando con las pausas unos golpes con un avanillo cerrado en la palma de la mano izquierda: a cuyo compas mudan los pies solo dando una patada: i inclinando algo el cuerpo, parece una estrañeza mui de ver, i que pega devocion, mayormente a los que entienden lo que cantan, que son cosas todas a lo divino"²⁵⁹.

Vemos, assim, que apesar da introdução do canto latino para os ofícios religiosos, os cristãos japoneses tinham preservado o folclore tradicional e o haviam adaptado à

habituais dos Europeus, ao mesmo tempo que eram omitidas as que pudessem ofender a susceptibilidade dos leitores.

²⁵⁷ Veja-se, para comparação, uma das primeiras descrições desta festa, escrita por Gaspar Vilela, numa carta enviada de Sakai ao provincial da Índia e companheiros, a 17 de Agosto de 1561: "Outra festa que fazem a que chamam bom [...]. Porque no mesmo mes d'Agosto, a 15 dias da lua dele, começando aos 14 dias à tarde, cada hum põem por todas as partes das ruas muitas alampadas acesas, com as galantarias pintadas que cada hum pode. E toda a noite andam visitando as ruas, huns por devaçam dos defunctos e outros por verem o que por ellas está". DJ, II, p. 351.

²⁵⁸ Vide capítulo nº 10.

²⁵⁹ *Relacion de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabajado los padres de la Compañia de Iesvs. Del P. Pedro Chirino de la misma Compañia procurador de aquellas islas. En Roma, por Estevan Paulino, Año de MDCIV*, p. 14.

espiritualidade cristã. Passados mais de três séculos sobre esse esforço de acomodação, Jesús Lopez Gay comentava:

"Muchos misterios del año litúrgico quedaron escenificados «al estilo del Japón». aceptando muchas danzas y autos religiosos del país. También en este punto, la meta entonces alcanzada queda hoy aún lejos".²⁶⁰

O caso das igrejas é outro exemplo que nos parece ilustrar bem a fusão entre elementos nipónicos e ocidentais que se ía verificando; os edifícios conservavam, em regra, um aspecto exterior característico do país²⁶¹ e a sua organização interior, com o chão forrado por *tatami*, e sem bancos, também respeitava o estilo japonês. No entanto, a decoração que as envolvia era predominantemente de sabor ocidental, ainda que muitos dos retábulos e instrumentos musicais aí existentes tivessem sido feitos no Japão²⁶².

Também na administração dos sacramentos, uma das áreas onde a adaptação era mais fácil, segundo López Gay²⁶³, cedo se desenvolveram algumas cerimónias especificamente japonesas. Segundo o mesmo autor, o matrimónio foi uma das que mais se adaptou à sensibilidade da civilização nipónica²⁶⁴. Foi, no entanto, em torno da penitência, que a cristandade japonesa desenvolveu desde cedo práticas muito específicas. Beneficiando das tradições das religiões nativas, que tinham importantes

²⁶⁰ Cf. Jesús Lopez Gay S.J., *La Liturgia en la mision del Japon del siglo XVI*, Roma, 1970, p. 300.

²⁶¹ A igreja principal de Nagasaki, com uma torre e relógio talvez fosse a que mais se diferenciava deste modelo.

²⁶² "Residiram aqui mais nesta casa de Xiqui [Shiki] os dógicos pintores, que particularmente este anno se occuparam em pintar retabolos para muitas igrejas, que de nouo se aleuantaram em varias partes. Tambem se fizeram alguns orgãos de bambus curados, que he hum genero de canas mais grossas e fortes, que as de Europa, as quaes tem muito boas uozes, e tão suaves, ou mais que de folha de Frandes, e com elles se proverão as casas principaes". Carta ânua de 15 de Outubro de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 22v.

²⁶³ "Los sacramentos [...] son signos sensibles. La celebración de los ritos que integran el signo sensible y su administración constituyen la liturgia sacramental [...]. Cristo y la Iglesia han vinculado la eficacia de los sacramentos a una recta celebración litúrgica: sin agua o sin pan, no se puede conferir el bautismo o la eucaristia. Salvando ese mínimo de exigencia determinada por Cristo o su Iglesia, los ritos sensibles que acompañan la administración de los sacramentos, responden a realidades humanas sociales, y culturales. De aquí, que en la liturgia sacramental tenga plena cabida la adaptación y la intensidad de acentos sobre unos ritos o otros. La misión, que supone un ir abriendo camino en un ambiente social y cultural nuevo, no puede olvidar este último aspecto de los sacramentos." Jesús López Gay S.J., *La Liturgia en la mision del Japón del siglo XVI ...*, p. 73.

²⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 153.

ritos de purificação e de penitência²⁶⁵, o sacramento da confissão foi sempre muito popular²⁶⁶, assim como várias práticas penitenciais, que impressionavam vivamente os próprios missionários²⁶⁷; dentre estas, uma salientou-se por adquirir características novas, a flagelação. Esta era praticada na Europa apenas por comunidades especiais e, em regra, num ambiente de intimidade; no Japão, porém, onde não era praticada anteriormente, tornou-se depressa numa manifestação de massas, já assinalada repetidamente pelos missionários na década de 1560-1570²⁶⁸.

Temos, assim, neste caso, um fenómeno curioso, em que notamos, uma vez mais, um verdadeiro encontro de culturas e não um processo de aculturação num único sentido; a combinação entre a sensibilidade religiosa nativa dos Nipónicos e um instrumento de penitência ocidental, levaram ao desenvolvimento de uma manifestação religiosa que não tinha, então, paralelo na Igreja.

* * *

No caso dos cristãos japoneses, este processo de acomodação de culturas enquadrava-se noutra mais global e radical, o da própria conversão. Assim, fossem os neófitos, ou fossem os seus descendentes, muitas vezes já baptizados com poucos dias de vida, estes indivíduos assumiam a sua Fé sem perderem a sua identidade japonesa; a adopção de comportamentos importados do Ocidente, o recurso a hábitos nativos, ou a criação de práticas novas, que resultassem da fusão das duas sensibilidades, constituiu seguramente, um processo lento e gradual, vivido sem sobressaltos e com naturalidade.

²⁶⁵ Cf. Minako Debergh, "Deux nouvelles études sur l'Histoire du Christianisme au Japon. II. Les pratiques de purification et de pénitence au Japon vues par les missionnaires aux XVI et XVII siècles", in *Journal Asiatique*, Paris, 1984, pp. 167-216.

²⁶⁶ Jesús López Gay salienta mesmo que "admira el relieve que alcanzó el sacramento de la Penitencia en la antigua misión japonesa". *La Liturgia ...*, p. 113.

²⁶⁷ Na carta ânua de 30 de Setembro de 1601, é referida que "muitos [cristãos] jejuaram toda a coesma e acrecentando outras penitencias e mortificações ao jejum como de não beber uinho nem cha que he cousa que os japões muito sentem, outros guardauão continência com suas mulheres naquelle santo tempo de commum consentimento; tomauam suas disciplinas e alguns passauão dous ou tres dias sem comer [...]". BL, *Add.* 9859, fl. 182v.

²⁶⁸ Cf. Minako Debergh, "Deux nouvelles études ...", in *Journal Asiatique*, Paris, 1984, pp. 191-193 e 202.

Já no que respeita aos clérigos, o mesmo problema foi sentido com maior preocupação, pois, neste caso, o processo já não podia ser visto de um modo natural. Para os missionários, a naturalidade confundia-se com as práticas e os hábitos em que haviam nascido e crescido. Assim, cada cedência a modos de comportamento nipónicos gerava problemas de consciência bem complexos²⁶⁹ e a tendência natural, diríamos mesmo instintiva, era para conservar, tanto quanto possível, o modelo tradicional. Como vimos, os missionários que desenvolveram o método da acomodação cultural foram muito estimulados pelo facto de estarem entre gentios; ora, no Japão do início de Seiscentos, a situação era diferente da que fora vivida pelos primeiros religiosos aí chegados.

Com efeito, o modelo de catequização dos gentios, que passava pela refutação das crenças das outras religiões e pelo anúncio das ideias fundamentais do Cristianismo, estava fixado e, além disso, a maior parte dos clérigos trabalhavam em zonas completamente cristianizadas. Os que desenvolviam a sua actividade na cidade de Nagasaki, ou nos territórios de Ômura, de Arima e de Amakusa praticamente não conviviam com gentios, salvo com recém-chegados, que só eram numerosos em Nagasaki. Afonso de Lucena, numa carta de 3 de Outubro de 1598, resumia o seu trabalho e o dos seus companheiros, em Ômura, a dar a comunhão, confessar e celebrar matrimónios²⁷⁰; trata-se obviamente de uma simplificação exagerada, mas resulta claro que estes religiosos não estavam na "fronteira", em contacto permanente com os gentios, pelo que a sua tarefa era acompanhar a vida espiritual da comunidade que lhe estava confiada, não sendo, por isso, muito diferente da dos padres que acompanhavam pequenos núcleos de fiéis na Europa.

Se olharmos para os elencos da missão jesuítica em 1603, 1607 e 1612²⁷¹ vemos que a grande maioria dos religiosos estava nas regiões já cristianizadas: 77,8% em

²⁶⁹ Já em 1602, quando o modelo de evangelização estava bem definido e a prática litúrgica ganhava maior rigor nas áreas cristianizadas, o padre Jerónimo de Angelis desabafava que "son tantos y tan dificultosos los casos que corren en Japón, que si un padre no tuviese los libros que tratan de estas materias estaría siempre con escrúpulos de conciencia". Carta citada em Diego Pacheco, "Misioneros ocultos", in *MHisp*, ano XX, 1963, p. 98.

²⁷⁰ Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 160.

²⁷¹ Cf. MHJ, pp. 442-451, 505-508 e 547-548.

1603, 68,1% em 1607 e 64,3% em 1612²⁷². Isto provocou, em nosso entender, algumas modificações na dinâmica dos Jesuítas, relativamente aos primeiros anos; com efeito, a maioria tinha como principal função desenvolver a actividade institucional e sacramental da Igreja sem se confrontar com as reacções das outras religiões à sua actividade. Esta situação não afectou directamente o modelo de evangelização e os missionários continuaram a obter milhares de conversões por ano. No entanto, parecemos que o esforço de acomodação não evoluiu de um modo semelhante ao da China; não foi tão longe como no Celeste Império, porque as comunidades nipónicas permitiam a institucionalização da Igreja.

* * *

Na época de Cerqueira havia várias zonas completamente cristianizadas e aí a vivência do Cristianismo aproximou-se mais do ritmo litúrgico da Igreja Católica. Como vimos, o bispo distinguiu vários tipos de comunidades que deviam observar um calendário mais ou menos completo, consoante o seu enquadramento político-religioso. Neste sentido, o prelado conformava-se com a necessidade de não ser demasiado exigente com os fiéis que viviam entre gentios, mas o objectivo final era, inegavelmente, o de colocar a cristandade nipónica ao mesmo ritmo litúrgico das demais comunidades da Igreja Romana.

Nesta matéria não havia uma vontade de acomodar. Devido à sua especificidade, o Japão, além de constituir a maior cristandade fora do mundo colonial ocidental, via crescer no seu interior uma estrutura institucional da Igreja. D. Luís Cerqueira, ao introduzir o clero secular, estava a criar as bases de uma organização estável e hierarquizada, apropriada para o acompanhamento da vida espiritual das populações globalmente cristãs. O clero diocesano devia, assim, substituir os missionários nas zonas onde a gentilidade havia sido eliminada. Foi esta dinâmica que Cerqueira

²⁷² Em 1603, dum total de 122 religiosos, 95 distribuíam-se por Nagasaki, colégio de Todos-os-Santos, Ômura, Arima e Amakusa; em 1607, dos 138 clérigos assinalados, 94 estavam nos mesmos territórios, salvo Ômura, cujo dáimio já rompera com a Igreja; em 1612, antes de ser desencadeada a perseguição em Arima, e num ano em que, ao contrário dos outros dois, não estava a funcionar um noviciado e, por isso, havia menos estudantes em Nagasaki, dum total de 115 jesuítas, 74 encontravam-se em Nagasaki ou subordinados à casa reitoral de Arima, que governava também as missões em Amakusa.

introduziu em Nagasaki, mas a falta de meios financeiros consideráveis, aliado às dificuldades resultantes dos eclesiásticos seculares serem japoneses, não permitiu que o processo evoluísse muito rapidamente. Com efeito, o bispo não chegou a preencher todas as paróquias de Nagasaki com clérigos diocesanos; esta demora, que impediu os Jesuítas de abrirem novas residências quando a conjuntura ainda o permitia, resultou também de uma outra especificidade da Igreja japonesa. De facto, este era o único bispado ultramarino em que não eram admitidos padres seculares vindos do exterior; ao apostar na formação *in loco* de todo o corpo eclesiástico diocesano, o bispo mostrava que tinha consciência do carácter diferentíssimo da sua cristandade.

Embora procurasse adaptar os cristãos às normas saídas do Concílio de Trento, o prelado teve a preocupação de centrar a vida cristã em torno dos mistérios cristológicos e marianos, que constituem o núcleo essencial dos dogmas da Fé. As festas dos santos não eram muito estimuladas e, procurava-se, entretanto, cristianizar algumas festas pagãs, recuperando, assim, o modelo de actuação da Igreja primitiva. Ao comentar a instituição da festa de Nossa Senhora da Protecção, a coincidir com o Ano Novo japonês, Valentim de Carvalho afirmava que "violenta cousa era a hũa nação tirarlhe seu antigos costumes de todo e suas festas"²⁷³.

A adaptação aos hábitos da civilização nipónica representava, em muitos casos, um esforço físico e psíquico considerável por parte dos missionários, como se depreende das palavras de Mateus de Couros:

"O exercicio e occupação comum e ordinaria dos nossos que em Japão residem e procurar com todas as forças que nossa Santa Ley se ua cada vez arreigando mais, e dilatando nestes reynos, usando para isto de meios que para conseguir estes fins são necessarios, acomodandose em tudo o que a razão sofre aos costumes desta nação tão repugnantes em muitas cousas e contrarios aos de Europa; o qual posto que para a natureza habituada e envelhecida nos de sua patria é cousa muy dura e trabalhosa contudo o grande serviço de Deus Nosso Senhor, o proveito das almas e o merecimento proprio que nisso se encerra tudo abranda e facilita"²⁷⁴.

²⁷³ Cf. carta ânua de 25 de Outubro de 1600. BA, 49-IV-59, fl. 21v.

²⁷⁴ Cf. carta ânua de 6 de Outubro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 120v-121.

Nem todos os religiosos faziam um grande sacrifício, na adaptação aos costumes locais; Luís Fróis, por exemplo, recorreu mesmo aos segredos da medicina oriental e submeteu-se a sessões de acunpuntura²⁷⁵, tendo sido, provavelmente um dos primeiros europeus a fazê-lo nos tempos modernos; o caso de Afonso de Lucena também é exemplar, pois este religioso sentiu algumas dificuldades ao regressar a Macau - passados três meses da sua chegada aí, já manifestava a necessidade de "comeres mais leues como o são os de Japão"²⁷⁶. No entanto também temos indícios de que nem todos os missionários seguiam este modelo de conduta²⁷⁷.

No início do século XVII havia também a sensação de que a adaptação de certos comportamentos sociais havia resultado de erros de avaliação que urgia agora emendar. Diogo de Mesquita, numa carta para o Geral, de 9 de Março de 1605, defendia que "no deuemos guardar los costumbres que son propios de seglares y no de religiosos"²⁷⁸. Nos primeiros anos, os Jesuítas tinham sentido necessidade de copiar o fausto dos superiores dos templos budistas, mas no início de Seiscentos, essa prática levantava muitas dúvidas. Mesquita, por exemplo, noutra carta para Acquaviva, de 24 de Março de 1611, escrevia:

"Se [...] o Senhor não nos ajudara quasi de continuo, creo que facilmente se extinguiria aynda nos mais regrados e pontuais no caminho espiritual, tantas são as ocasiões de largueza e pouca obseruancia que tras consigo a terra, e quasi irremediauel modo de cultuiar a christandade, per a continua desinquietação e extrauagantes costumes que em si tem e como a natureza com qualquer ocasião e

²⁷⁵ Em Novembro de 1585 Francisco Calderón referia que no quarto ao lado do seu Luís Fróis "está aquí pared en medio y estando yo escrebiendo ahora estanle unos médicos gentiles atravesándoselos con unas agujas muy delgadas, y esto sin sacarle ninguna sangre ni casi dándole pena y esto lo hacen muchas días a reo poniéndole unos botoncillos de fuego con tal destreza encime del agujero que hizo la aguja, y no ponen de éstos sino por cientos y con todo esto casi no se sienten; lo mismo hacen para vaporar los humores por todo el cuerpo, ettc, metiendo estas agujas, muy adentro por aquel espacio de la boca del estómago (...)"(Diego Pacheco S.J., "El padre Francisco Calderón ...", p. 355).

²⁷⁶ Cf. carta de Afonso de Lucena para o Padre Geral. Macau, 9 de Fevereiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 183v.

²⁷⁷ A 15 de Outubro de 1613, o padre Manuel Barreto afirmava, numa carta para o Padre Geral: "Não ha tambem pequeno impedimento não se darem os nossos a lingua de Japão, a aprenderem seus costumes, o modo de leuar e tratar esta nação cousa que tanto ajuda não somente pera a conuersão e cultiuação das almas, mas ainda pera os japões nos ayudarem no temporal". ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 127.

²⁷⁸ ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 3v.

capa spiritual de ajudar as almas deita mão daquelas que mais comodas lhe são ficamos a ser em muitas partes de cá quasi ou de todo como huns clerigos honrados de Europa que viuem com suas comodidades de casa seruiço de gente limpa e mais cousas que licitamente pera bem da christandade se permitem ca da obediencia tirando o excesso [...]". E acrescentava que com a falta da nau vinha a penúria e cessavam os grandes presentes e as grandes esmolas."²⁷⁹

Estamos, neste caso, perante um dos aspectos do modelo de adaptação por que mais se batera Alexandre Valignano, que fora logo fortemente criticado pelos Mendicantes²⁸⁰, e que, durante o governo de Pasio, começou a ser vivamente criticado por vários jesuítas, dentro e fora da missão.

Com efeito, já a 16 de Janeiro de 1600, o padre Manuel Dias, reitor do colégio de Macau, criticava alguns hábitos dos padres que vinham do Japão; nessa altura, estava no porto chinês o padre Pedro Ramón, que tinha consigo um moço de serviço que "llamanle aqui en el colegio, el page del padre Ramon; y todo lo que el ha menester se le pudiera hazer como se haze a otros mas uieios y enfermos, sin que tuuiesse essa propiedad de moço; ni lo traxesse uestido de seda, y camisas galanas que le procura alla por su uida, como trae; porque aun que tudo esso haze con licença del padre visitador, todauia son cosas que se notan en un collegio do se crian hermanos"²⁸¹.

Nos primórdios de Seiscentos, a missão jesuítica parece ter perdido alguma da dinâmica dos anos anteriores; os padres mantiveram uma grande capacidade de diálogo com a sociedade nipónica e obtiveram, como vimos, milhares de conversões, mas, tanto quanto podemos entender, o modelo de actuação delineado entre 1580 e 1592 não voltou a ser revisto nos dois decénios seguintes, nem a própria estrutura interna da missão. Como veremos a seguir, os problemas suscitados pela existência de um número excessivo de irmãos japoneses e por as suas funções se confundirem com

²⁷⁹ ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 12-12v.

²⁸⁰ Não deixa de ser curioso, todavia, o que sucedeu com os Dominicanos, logo à sua chegada, em 1602. O superior da missão foi levado ao dâimio e teve que andar a cavalo em público, o que ia contra as constituições da Ordem, mas seguia as normas da etiqueta japonesa (cf. HPSR, I, p. 410). Quer isto dizer, que também os frades pregadores tiveram que desrespeitar algumas das regras de pobreza que seguiam habitualmente.

²⁸¹ ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 14v.

as dos dógicos resultou precisamente da incapacidade da missão, em geral, e do vice-provincial Francisco Pasio, em particular, de prosseguirem o processo da formação do clero nativo, conforme Alexandre Valignano idealizara.

Alguns religiosos, procuraram dar novos contributos, mas os superiores ignoraram os seus esforços; um dos casos que nos parece mais significativo é o de Camilo Constâncio, que estivera em Sakai durante seis anos (1608-1614). Instalado numa pequena comunidade, dedicara parte do seu tempo a uma aprendizagem mais profunda da língua nipónica, estudara as seitas nativas durante cinco anos e concluíra que os missionários pregavam sem desfazer convenientemente as seitas; depois escrevera em japonês uma obra em 10 volumes que fora aprovada por dois irmãos japoneses que eram mestres de escrita nipónica; fizera ainda mais cinco sùmulas próprias para disputas. Entretanto, apercebera-se de que as suas teses chocavam nalguns pontos com as que eram defendidas no catecismo de Mateus Ricci, pelo que desejava agora entrar na China para falar com os seus companheiros aí residentes e fim de acertar ideias e de poder imprimir os livros²⁸². No entanto, nem com a partida para o exílio pôde concluir o seu trabalho, que caíu no esquecimento.

Vários religiosos notavam então que o catecismo pregado no Celeste Império não era exactamente o mesmo que era anunciado no Japão²⁸³. A 3 de Dezembro de 1606, numa das suas primeiras cartas escritas do Japão, Spinola explicava que, ao partir para o Oriente, pensava em vir a ser missionário na China; no entanto, durante a estadia em Macau, desagradara-lhe o modelo de trabalho que a Companhia adoptara no Celeste Império, pelo que não se oferecera para aquela missão e acabara por ser enviado para o Japão²⁸⁴.

Esta informação é particularmente interessante porque sabemos que Spinola foi um dos religiosos que menos se adaptou à cultura nipónica, pelo que se compreende que o modelo idealizado por Ricci lhe parecesse excessivo. Significativamente, as

²⁸² Cf. cartas de Camilo Constâncio para o Padre Geral. Sakai, 30 de Janeiro de 1613 e Macau, 6 de Janeiro de 1616. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 217-218 e 222-222v

²⁸³ Cf., por exemplo, carta de Lazaro Catâneo para o Padre Geral. Ham Chow, 14 de Julho de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 203v.

²⁸⁴ Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 151.

primeiras grandes convulsões internas no seio da missão chinesa, resultantes da crítica ao modelo de Ricci, foram provocadas, em grande medida, pelos religiosos exilados do Japão²⁸⁵. Michael Cooper considera mesmo João Rodrigues Tçuzu o iniciador desta querela interna, após a sua primeira visita às missões do Celeste Império, em 1612-1613, pouco depois de ter sido forçado a abandonar o Japão²⁸⁶.

O método de adaptação cultural na China enveredara por uma tentativa de acomodar as noções básicas do Cristianismo a conceitos pré-existentes, caminho que fora evitado no Japão, logo por Francisco de Xavier. Com efeito, o processo de aproximação à civilização do país do Sol Nascente foi diferente do realizado no Império do Meio. No Japão, a acomodação assentou essencialmente na adopção de comportamentos sócio-religiosos compatíveis com as expectativas dos nativos e na formação de um corpo clerical indígena²⁸⁷. Tratavam-se de abordagens complexas, capazes de suscitar dúvidas e controvérsias, mas que não tinham a mesma profundidade teológica das aproximações experimentadas na China; se o *bakufu* não tivesse eliminado a Igreja, não haveria aí matéria para a eclosão de uma querela dos ritos semelhante à que abalou a missão do Celeste Império.

- A admissão do clero nativo

Embora não tivesse as mesmas implicações que o método idealizado por Mateus Ricci, a adopção de clero nativo era uma medida suficientemente inovadora para suscitar fortes debates e levantar muitas dúvidas quanto à sua eficácia. Este problema

²⁸⁵ Cf. RJC, p. 328; Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du Ciel. Le rôle des Jésuites en Chine*, Paris, 1994, pp. 96-98.

²⁸⁶ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 286-287.

²⁸⁷ Na introdução à sua obra *A vision betrayed ...*, Andrew Ross distingue precisamente os dois destinos diferentes das missões jesuíticas do Japão e da China (cf. pp. xv-xvi). Esta diferença resulta do modo como os religiosos abordaram as duas civilizações; o sucesso mais imediato no Japão e a adesão de vários dáimios da *sengoku jidai* não sensibilizaram os missionários para uma acomodação teologicamente mais profunda como a que realizaram os seus colegas no Império do Meio. Assim, no país do Sol Nascente, o Cristianismo chocou directamente com o novo poder central que emergiu no final do século XVI e que se consolidou no início da centúria seguinte, enquanto na China, o choque entre a religião cristã e o poder político só se deu por meados do século XVIII, depois da própria Igreja condenar o método adoptado pelos religiosos da Companhia.

enquadrava-se numa problemática ainda mais vasta, pois o próprio relacionamento entre europeus nativos do Velho Continente e os filhos de pais europeus nascidos no Ultramar já de si era difícil. Notámo-lo relativamente à América Espanhola quinhentista²⁸⁸, mas também o encontramos na província jesuítica da Índia Oriental. Valignano, por exemplo, queixava-se, em Goa, a 17 de Novembro de 1595, das divergências entre reinóis e castiços²⁸⁹, e o padre Francisco da Cunha, natural de Castelo Branco, mas admitido em Goa²⁹⁰, queixava-se que mesmo os religiosos entrados na Companhia na Índia eram discriminados relativamente aos que faziam o noviciado na Europa²⁹¹.

Esta dificuldade entre gente do mesmo sangue, e o facto de Roma só ter empreendido uma dinâmica de formação de clero nativo no Ultramar, nas primeiras décadas do século XX²⁹², ajuda a compreender a importância de que se revestiu a política de formação de sacerdotes japoneses, no início de Seiscentos.

Na época de Cerqueira, a existência de um numeroso conjunto de irmãos nipónicos foi uma constante; resultava, essencialmente, da decisão tomada por

²⁸⁸ Esta política espanhola era, naturalmente, extensível às Filipinas. Notámos que no caso da Companhia houve muito cuidado na admissão de crioulos e que apenas um nativo terá sido admitido (vide cap. 5). No caso dos Franciscanos, esta política de rejeição dos não-europeus foi ainda mais radical, pois a 12 de Agosto de 1608 o provincial fr. Diego Bermeo, salientava, numa carta para o rei, que na sua província não havia nenhum religioso crioulo. Cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 206.

²⁸⁹ "Y quanto a lo que toca a los recebidos en la India, si hablamos de los que propriamente se llaman hijos de la India, que son los nacidos aqui, entre éstos y los que son verdaderamente portugueses nacidos en Portugal, ni me espanto que haya poca unión, ni que parece que tiene otro remedio que lo que V.P. y nuestro P. Everardo le dio, conviene a saber, que éstos o no se reciban ningunos o muy pocos". Carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. DI, XVII, pp. 185-186.

²⁹⁰ Francisco das Cunha nasceu em Castelo Branco, em 1556, e entrou para a Companhia, em Goa, em Julho de 1576. Foi ordenado sacerdote em 1586 e enviado então para as Molucas. Regressou à Índia, por motivos de saúde, em 1594. Em Dezembro de 1597 era reitor do colégio de Margão. Cf. DI, X, p. 694; XIV, p. 445; XV, p. 200; XVII, pp. 106-107; XVIII, p. 849.

²⁹¹ Cf. carta de Francisco da Cunha para o Padre Geral. Goa, 1 de Novembro de 1595. DI, XVII, pp. 101-114.

²⁹² Cf. Pietro Tacchi Ventura S.J., "Il clero indigeno e le antiche missioni del Giappone", in *La Civiltà Cattolica*, nº 82, 1931, pp. 400-413. Note-se que se trata de um artigo inserido na polémica gerada precisamente pela nova política da Santa Sé, enunciada na encíclica *Rerum Ecclesiae*, de 1926; o autor defendia as novas directrizes do Vaticano, usando o exemplo, então quase esquecido, da experiência japonesa de Seiscentos. Esta questão foi depois retomada num trabalho, já mais académico, embora limitado e com muitas imprecisões cronológicas; Cf. P. d'Elia S.J., "Alle origini del clero indigeno nel Giappone e in Cina (1579-1606)", in *Gregorianum*, nº 16, 1935, pp. 121-130. Sobre esta matéria veja-se ainda Stephen Neill, *A history of christian missions ...*, p. 177. Alain Milhou, por sua vez, salienta que na América seiscentista terão existido alguns padres seculares que eram índios, mas que conseguiram a ordenação sob a capa de serem mestiços. Cf. HC, VIII, p. 759.

Valignano, aquando da primeira visita e da sua aplicação em larga escala por Gaspar Coelho²⁹³. O seu rápido crescimento tornou-os num grupo com alguma influência²⁹⁴ e gerou algum desequilíbrio no seio da missão, como foi notado por Valignano durante a segunda visita²⁹⁵; numerosos, naturalmente solidários entre si e nascidos numa matriz civilizacional diferente da ocidental, os religiosos nipónicos podiam ser vistos pelos seus companheiros europeus como indivíduos excessivamente reservados, dissimulados, sensuais, voluntariosos e orgulhosos²⁹⁶. Conforme é salientado por autores como J.F. Moran e Michael Cooper, tratava-se, acima de tudo, de desencontros civilizacionais.

Moran salienta que as dificuldades de adaptação dos japoneses à vida religiosa passavam, em grande medida, por não se quererem adaptar a hábitos ocidentais, e de algumas das características gerais da civilização nipónica colidirem com a dinâmica habitual de uma ordem religiosa cristã, nomeadamente no que respeita à falta de diálogo directo com os superiores²⁹⁷. Cooper, por sua vez, salienta que havia diferenças no estilo de vida monástica na Europa e no Japão, e lembra que para os Orientais não era sequer problemático o regresso à vida secular depois de uma passagem pela vida religiosa²⁹⁸. Acrescenta ainda que, provavelmente, os religiosos europeus atribuíram aos nipónicos tarefas consideradas impróprias pela civilização japonesa; além disso existia uma diferença de natureza psicológico-civilizacional fundamental: os europeus eram habitualmente extrovertidos e directos, ao contrário dos japoneses, reservados, sensíveis e introvertidos²⁹⁹. Mais tarde, o incidente com a nau de André Pessoa acentuaria a divisão entre religiosos japoneses e europeus:

²⁹³ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 166. Durante o governo de Gaspar Coelho (1581-1590) foram admitidos 57 irmãos japoneses, enquanto no de Pedro Gomes (1590-1600) só entraram 15, e no de Francisco Pasio (1600-1611) mais 26.

²⁹⁴ Apesar dos irmãos japoneses só terem acedido ao sacerdócio em 1601, e de nenhum dos padres ter recebido o último grau antes de 1614, tinham ainda assim alguns cargos influentes. Note-se, por exemplo, que tanto em 1603 como em 1613, metade dos religiosos que ensinavam no colégio e seminário de Arima (transferido para Todos-os-Santos, em 1612) eram irmãos japoneses. Cf. MHJ, pp. 446-447 e 555.

²⁹⁵ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 183.

²⁹⁶ Cf. Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles for Japan ...*, vol. 1, p. 309.

²⁹⁷ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, pp. 169-170.

²⁹⁸ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues o intérprete ...*, p. 178-179.

²⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 184.

enquanto os irmãos nipónicos oravam para que Pessoa fosse capturado, os europeus pediam vento para que o capitão pudesse fugir³⁰⁰.

A aceitação de dezenas de japoneses como membros da Companhia foi, assim, um acto revolucionário, para o qual nem os padres ocidentais nem os recém-admitidos estavam verdadeiramente preparados; juntos, com encontros e desencontros, procuravam a identidade própria da Igreja Nipónica. A entrada destes religiosos nos quadros da Companhia foi, pois, uma vitória da tendência modernizante que apostava na acomodação cultural; as forças que se lhe opunham eram, todavia, poderosas, e mesmo Valignano teve que fazer algumas cedências. Na sua segunda estada no arquipélago do Sol Nascente reconheceu que os religiosos nipónicos, para acederem ao sacerdócio, não podiam ter um comportamento tão japonês. O visitante, pressionado igualmente pela hostilidade de Hideyoshi, decidiu que a preparação dos padres nipónicos devia decorrer fora do Japão; a ordenação tinha, pois, um preço - um certo desenraizamento cultural.

Entusiasmado com o sucesso da embaixada que visitara a Europa entre 1584 e 1586, Alexandre Valignano pensou em enviar 12 irmãos japoneses a estudar para Roma. Seriam, assim, impregnados pela civilização europeia antes de curarem as almas dos seus compatriotas. Esses religiosos chegaram a ser seleccionados, mas à última hora a expedição abortou³⁰¹. Talvez o visitante tenha ponderado melhor as implicações de tal viagem e os riscos que os irmãos correriam, assim como a possibilidade de poucos regressarem ao seu país e só tardiamente. Foi certamente por esta altura que concebeu uma alternativa que lhe garantia a preparação dos futuros

³⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 273.

³⁰¹ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, pp. 172-173; Diego Pacheco S.J., "El padre Francisco Calderón S.J. y los 26 mártires de Nagasaki", in *MHisp*, Madrid, XVIII, 1961, pp. 351-367. Este episódio é relatado também numa carta de 12 de Março de 1592, enviada por Mâncio Itô ao irmão Luís Fapio, em Roma. Nesta, Mâncio refere a preparação do grupo em que se incluía seu irmão, Justo Itô; depois, num *post scriptum* afirma "algunos días despues de ter escrita esta parecio al padre visitador y a los mais padres que no conuenia iren agora los hermanos japones pelo que no uay mi hermano, lo qual a el y a my mucho pezou". *ARSI, Jap-Sin*, 33, fl. 412.

sacerdotes japoneses no exterior, o colégio de Macau, que poderia servir simultaneamente de centro formador do clero chinês³⁰².

Numa carta para Cláudio Acquaviva, escrita em Goa, a 27 de Novembro de 1595, ao defender a necessidade de se fundar esse colégio, Valignano salientava a sua utilidade para a cristandade nipónica, e expunha de seguida as suas teses, em que combinava o projecto revolucionário do clero nativo com o peso da tradição: a missão do Sol Nascente não podia ser levada por diante sem "muitos irmãos japoneses"; era necessário, contudo, que esses religiosos "se moldassem e acomodassem a nosso modo" nalguns aspectos, o que era mais fácil num meio cultural ocidentalizado e onde estivessem a coberto da instabilidade político-militar. Macau era, pois, o local ideal para funcionar esse colégio, até porque o vice-provincial poderia chamar rapidamente os religiosos de que tivesse necessidade, ao contrário do que sucederia se estes estivessem na Índia³⁰³.

Grande parte dos irmãos japoneses admitidos na penúltima década quinhentista tinha começado a sua aproximação à cultura europeia pelo estudo do latim, língua que

³⁰² O colégio de Macau, fundado em 1594, foi muito contestado, sobretudo na Índia, e em especial pelo provincial, Francisco Cabral, o tenaz adversário de Valignano (cf. carta para Acquaviva de 10 de Dezembro de 1596, DI, XVIII, pp. 616-618), e por alguns dos seus conselheiros mais chegados, como o padre Nuno Rodrigues (cf. carta para o Geral de 13 de Dezembro de 1595, DI, XVIII, p. 457). Neste caso, Valignano criou um facto consumado, que acabou por ser aceite na Europa; beneficiou também, desde o início, do apoio de alguns dos membros mais destacados da vice-província do Japão, como Duarte de Sande, que o manifestou em cartas de 4 de Novembro de 1596 e de 25 de Novembro de 1597 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 24-24v e 106-106v), D. Luís Cerqueira, que o expressou, por exemplo, numa carta para o assistente de Portugal de 2 de Julho de 1598 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 139-140), ou Gil da Mata, que defendeu a decisão do visitador em carta de 21 de Setembro de 1598 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 147v). Nos primeiros anos, o colégio manteve uma grande actividade e mostrou ser um eficaz estabelecimento de ensino e de formação religiosa, embora, em 1603, Valignano o achasse "desacomodado" devido a um incêndio e sete tufões que o haviam afectado. Ainda assim, o visitador afirmava então que a existência do colégio permitira a preparação e a especialização de muitos religiosos, pelo que a vice-província dispunha de um número considerável de padres professores, o que nunca sucedera até aos últimos anos de Quinhentos (cf. carta ânua do colégio de Macau de 27 de Janeiro de 1604, BL, *Add.*, 9859, fl. 212v-214v). Com o desaparecimento do napolitano, o colégio começou a decair, pois Francisco Pasio prosseguiu uma política diferente que se nota já em 1608, quando já não havia um único religioso japonês em Macau (cf. MHJ, pp. 511-512); em 1612 e 1613, dois jesuítas recém-chegados do Japão, primeiro Francisco Boldrino, a 30 de Dezembro de 1612, e depois Manuel Barreto, a 15 de Outubro de 1613, em cartas para o Geral da Companhia, descreveram o estado de estagnação em que o colégio se encontrava (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 133-133v e 127).

³⁰³ Cf. DI, XVII, pp. 319-325. Mais adiante, respondendo às críticas dos que insinuavam que o novo colégio tiraria alunos ao de Goa, o napolitano acrescentava que "el colegio de la China se haze principalmente para los japones, de los quales dará Japon quantos quisiermos para pueblar aquel colegio, porque por si mismo es fecondo y de los seminarios saldrá siempre mucha gente, como lo tenemos visto por experiencia". (p. 325)

aprendiam com dificuldade e muitas vezes com pouca motivação. A 23 de Novembro de 1595, Valignano afirmava que 30 dos 70 irmãos já dominavam a língua de Cícero³⁰⁴, mas este conhecimento era apenas útil para poderem participar activamente nas cerimónias litúrgicas, ou celebrá-las; podia servir nalguns casos para comunicar, no caso de irmãos que não dominassem o português, mas tratava-se duma língua completamente desconhecida pelo povo, pelo que não podia ser usada no relacionamento quotidiano com os fiéis nem na pregação ou em sermões.

Parece-nos, no entanto, que a imposição da aprendizagem do latim, só por si, não pode ser vista como uma ocidentalização forçada, pois aquela era a língua oficial da Igreja Católica e o uso sistemático das línguas vernáculas só seria consagrado passados quatro séculos. Quer isto dizer que não podia haver promoção ao sacerdócio sem que os candidatos dominassem a língua que os Católicos Romanos usavam nas suas celebrações litúrgicas. Já o envio dos irmãos nipónicos para Macau representava um verdadeiro esforço de aculturação, como se depreende, por exemplo, da carta escrita por Jerónimo Rodrigues, em Macau, a 17 de Janeiro de 1600: este realça o progresso dos "seis irmãos japões humanistas, que vieram no ano passado", referindo de seguida, que se aplicam ao estudo "e vão gostando de maneira que onde em Japão o não aturavam senão por espaço breve, aqui estudam toda uma manhã e tarde dos dias santos sem saírem do cubiculo senão quanto basta para o intervalo da regra dos estudantes"³⁰⁵.

Por a mesma altura, Valignano era ainda mais claro nesta matéria, ao defender que o colégio devia estar apoiado por um seminário, instituição que não podia funcionar nem na China nem no Japão "que es tierra de gentiles adonde ellos son los gallos y estan tan metidos en sus costumbres y modo de proceder que estando en sus tierras no ay ninguna manera de dobrallos"³⁰⁶. Numa outra missiva, escrita no dia anterior, o

³⁰⁴ Cf. carta para o Padre Geral. DI, XVII, p. 271.

³⁰⁵ BL, *Add.* 9859, fl. 40v.

³⁰⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 21 de Outubro de 1600. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 39v. O visitador, ao salientar a importância do colégio defendia que o seu reitor era a segunda figura mais importante no contexto da vice-província, pois governava mais de 50 religiosos e ainda as residências no interior da China (cf. fl. 41). Repetiria as mesmas ideias em carta para o cardeal Belarmino de 16 de Outubro de 1601, em que afirmava que o clero nativo era fundamental para o

visitador referia-se aos três estudantes japoneses que acabavam de regressar de Macau com os estudos concluídos e afirmava que estes "parecem europeus"³⁰⁷. Note-se, contudo, que Valignano estava então a comunicar para a Europa a irreversibilidade das primeiras ordenações sacerdotais de japoneses, pelo que o discurso tinha por fim tranquilizar todos os que ainda viam com desconfiança a sagração de presbíteros nipónicos, grupo em que se incluía, como vimos, o próprio Geral da Companhia. Registe-se ainda, que na missiva que citámos anteriormente, o entusiasmo do visitador pela evolução dos acontecimentos levava-o mesmo a defender que o processo se alargasse definitivamente aos chineses³⁰⁸.

* * *

Apesar das dúvidas que levantava, a aposta na formação do clero nativo entrou na sua fase decisiva, com o alvorecer da centúria seiscentista. Michael Cooper considera esta época como o período mais negativo de todo o processo, o que nos parece errado. Cooper defende que depois de uma fase inicial, que teria durado até 1580, se teria entrado no que se poderia definir de um modo "um pouco exagerado" como uma fase de "desilusão", a que sucederia um terceiro período "quando os membros japoneses da ordem demonstraram o seu valor real e receberam merecidos elogios dos seus irmãos europeus"³⁰⁹. Em nosso entender, esta divisão num período anterior e noutro posterior a 1614 não corresponde à realidade que nos é testemunhada pela documentação, pois quer antes quer depois desse ano encontramos críticas contundentes e grandes elogios aos religiosos japoneses. Havia, de facto, um núcleo de jesuítas muito influente que se opôs tenazmente ao processo e que retardou tanto quanto pôde as ordenações sacerdotais; apesar disso, foi

sucesso da missão, mas que devia ser preparado no exterior "para criarlos a nuestro modo". ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 81.

³⁰⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 26v. Na carta que citámos anteriormente, Valignano afirmava ainda que "los tres hermanos jappones que estuuieron alli estudiando tres años y medio casos y despues hizieron su tercer año de prouacion que uinieron tan diferentes y mudados de lo que fueron que ellos mismos se admiran y estrañan del modo de proceder de los mas hermanos suyos japones y estos quedan espantados de uer en ellos la grande mudança que hizieron pareçiendoles que embebieron nuestro spiritu y modo de proçeder de Europa allen de uenir mui buenos casuistas" (fl. 40).

³⁰⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 40.

³⁰⁹ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 181.

precisamente no início de Seiscentos que foram ordenados os primeiros padres nipónicos e que o seu número cresceu sistematicamente, até 1614. Foram anos em que seguiram para Roma opiniões contraditórias, muitas vezes ilustradas com exemplos particulares pouco abonatórios; no entanto, importa notar desde já que essas críticas atingiam uma minoria dos clérigos e entre estes não se incluía nenhum sacerdote³¹⁰.

Afigura-se-nos, assim, que os primeiros anos do século XVII marcam o momento culminante do processo da formação do clero nativo; nesta fase crítica uma figura emerge, sem dúvida, como o seu paladino - D. Luís Cerqueira, o bispo que resistiu às críticas, venceu hesitações e persistiu inabalável no seu objectivo de ordenar o maior número possível de presbíteros japoneses. Os seus opositores atrasaram-no, mas não o travaram; a morte, porém, surpreendeu-o quando, finalmente, parecia poder fazer crescer mais rapidamente o corpo eclesiástico nipónico e, de seguida, o *bakufu* destruiu o seu sonho.

- D.Luís Cerqueira e a formação de sacerdotes japoneses

O bispo já defendia as virtudes dos clérigos nipónicos em Macau³¹¹. Cerqueira contactava com jesuítas japoneses desde que aí chegara, pois no mesmo ano em que desembarcou na cidade, tinham vindo das ilhas nipónicas os primeiros estudantes, que depois ele próprio ordenou sub-diáconos, em 1598, antes de partir para o arquipélago

³¹⁰ Partilhamos, neste caso, da perspectiva de Michael Cooper, pois este defende que é preciso inserir os relatos polémicos no seu próprio contexto: "por cada caso de desinteligências ou fricção verificado havia provavelmente uma dúzia demonstrativos de caridade e a compreensão mútua, automaticamente aceites e não considerados suficientemente importantes para ser mencionados" (*Rodrigues, o intérprete ...*, p. 181). A estas considerações de Cooper deve-se ainda acrescentar um outro contexto que nos parece ainda mais importante - o da vida consagrada em geral. Com efeito, um número considerável de indivíduos que entravam para a vida religiosa acabavam por a abandonar ou tinham uma conduta reprovável. Observando apenas o caso dos Jesuítas no Oriente notamos que também entre os clérigos ocidentais houve um número importante de demissões, pelo que a diferença entre o que se passava com os Japoneses e com os Europeus não era assim tão significativa.

³¹¹ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Macau, 2 de Julho de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 139v.

do Sol Nascente. Ao chegar ao Japão preparou-se para desenvolver nesta matéria, como noutras, as teses do visitador da Companhia³¹².

Valignano enfrentara com sucesso a primeira vaga de contestação à ordenação de sacerdotes japoneses e impusera a sua preparação em Macau. Entre os opositores contavam-se vários religiosos, como Rui Barreto³¹³, João Rodrigues Tçuzu³¹⁴ ou Bartolomeu Redondo³¹⁵, além de outros com grandes responsabilidades, como Pedro Gomes e Francisco Pasio, e também o bispo D. Pedro Martins, que se opunham claramente à fundação do colégio de Macau. Martins, a 9 de Janeiro de 1596, entendia que os nipónicos não mudavam por estarem uma temporada no exterior³¹⁶ e Pasio defendia que Macau era uma terra escandalosa para os estudantes, e que o colégio desviaria para aí religiosos que eram necessários no Japão³¹⁷. Pedro Gomes, por sua vez, não cumpriu as ordens do visitador, quando este chamou para Macau um segundo grupo de estudantes japoneses.

D. Luís também deparou desde cedo com a oposição destes e doutros jesuítas, mas também contou com vários apoiantes como António Francisco Critana³¹⁸, Pedro Morejón³¹⁹, Francisco Monclaro³²⁰ ou Diogo de Mesquita³²¹. Às vozes no Japão,

³¹² Valignano, que sempre se entendeu bem com Cerqueira, defendia, em Novembro de 1596, que a presença dum bispo no Japão era útil para o processo de formação de clero nativo. Segundo o visitador, se os padres jesuítas não correspondessem às expectativas, poderiam ser demitidos da Companhia, mas continuarem a sua vida eclesiástica como clérigos seculares, além de que os dógicos que não aspiravam a uma vida religiosa tinham uma alternativa no clero diocesano. Cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits* ..., p. 165.

³¹³ Cf. carta de Rui Barreto para o assistente de Portugal. Nagasaki, 21 de Fevereiro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 130v.

³¹⁴ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete* ..., p. 175.

³¹⁵ Cf. carta de Bartolomeu Redondo para o Padre Geral. Macau, 20 de Janeiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 241-242.

³¹⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 49v.

³¹⁷ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 3 de Março de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 61.

³¹⁸ Cf. cartas de António Francisco Critana para o Padre Geral. Nagasaki, 25 de Outubro de 1598 e 26 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 208-209 e 278-280. Critana defendia abertamente, em ambas, a ordenação de sacerdotes japoneses, como forma de "començar nos ajudar a los padres de Europa lo qual sera gran aliuio para nos y para la Compañia y para la conuersion de los japones" (fl. 280).

³¹⁹ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados dos daímios de Quiuxu após regressarem ao Japão*, Macau, 1990, p. 20.

³²⁰ Cf. carta de Francisco Monclaro para o Padre Geral. Ôsaka, 1 de Janeiro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 114.

³²¹ Diogo de Mesquita, que acompanhara a embaixada cristã à Europa, foi um dos mais acérrimos defensores da ordenação de sacerdotes japoneses. São elucidativas das suas posições as cartas que

juntavam-se outras de religiosos instalados em Macau, como Manuel Dias³²², Miguel Soares³²³ ou António Rodrigues³²⁴; o bom rumo que levava então o processo relativo aos japoneses levou mesmo Lázaro Catâneo a defender que também os chineses deveriam ser preparados rapidamente para o sacerdócio³²⁵. Mais tarde, quando as críticas aos irmãos japoneses subiram de tom, o bispo continuou a dispor do apoio de vários religiosos, como Jerónimo Rodrigues³²⁶ e Diogo de Mesquita³²⁷; outros prosseguiriam a defesa dos clérigos, após a sua morte, nomeadamente João Mateus Adami³²⁸, Juan Baptista Baeza³²⁹ ou Francisco Pacheco³³⁰.

O bispo também contou sempre com o apoio de Valignano. Ainda que tenha, eventualmente, aumentado a sua exigência relativamente à preparação dos candidatos japoneses ao sacerdócio, o visitador reiterou o seu empenho na formação do clero nativo até ao final da sua vida³³¹. Posteriormente, alguns religiosos insinuaram que Valignano teria mudado de opinião³³², mas os seus escritos não o demonstram. Pelo

escreveu ao padre Geral, a 9 de Março de 1605, em que anuncia a ordenação para breve de Martinho Hara, Julião Nakaura e Mâncio Itô, e a 24 de Março de 1611, em que critica a política levada a cabo por Francisco Pasio nesta matéria. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 3-4v e 12-14v. Sobre a sua posição nesta matéria, vide também Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 19; J.F. Moran, *The japanese and the Jesuits ...*, p. 18.

³²² Numa carta escrita ao Geral da Companhia, a 9 de Janeiro de 1599, Manuel Dias elogiava o "bom procedimento e criação religiosa" dos estudantes japoneses estantes em Macau (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 232). Repetiu os mesmos elogios, passado um ano, em nova carta para Acquaviva, de 16 de Janeiro de 1600 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 14-16).

³²³ Cf. carta de Miguel Soares para o Padre Geral. Macau, 16 de Janeiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 239v.

³²⁴ Cf. carta de António Rodrigues para o assistente de Portugal. Macau, 29 de Janeiro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 118.

³²⁵ Cf. carta de Lázaro Catâneo para o Padre Geral. Macau, 12 de Outubro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 319-320.

³²⁶ Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 4 de Outubro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 303-305.

³²⁷ Cf. cartas de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 24 de Março de 1611 e 10 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 12-13v e 21-22.

³²⁸ Cf. carta de João Mateus Adami para o Padre Geral. Macau, 23 de Janeiro de 1616. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 5-6.

³²⁹ Cf. carta de Juan Baptista Baeza para o Padre Geral. Nagasaki, 7 de Março de 1618. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 59-59v.

³³⁰ O último companheiro de D. Luís Cerqueira defendeu o valor do clero nativo em várias cartas, nomeadamente nas que escreveu ao Geral da Companhia, em Macau, a 31 de Dezembro de 1614, e, já no Japão, a 5 de Março de 1618. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 90-91 e 113-114v.

³³¹ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, pp. 18-20.

³³² Esta tese foi defendida por vários jesuítas, nomeadamente, Diogo de Mesquita, em carta para o Geral de 3 de Novembro de 1607, em que afirmava que o visitador teria escrito que a ordenação de um sacerdote japonês devia ser concedida com os mesmos cuidados com que se aceitava que um religioso europeu se tornasse professo de 4 votos; Mesquita acentuava que esta atitude constituía uma mudança

contrário, encontramos repetidas referências elogiosas aos clérigos japoneses, nomeadamente em cartas de 16 e 24 de Outubro de 1601³³³ e de 24 de Dezembro de 1602. Nesta, em que respondia às dúvidas de Acquaviva sobre esta questão, admitia que se devia seguir "con mucho tiento y miramiento"³³⁴, mas, passado um ano, defendia o alargamento do processo aos Chineses³³⁵. Finalmente, nas suas últimas lembranças, escritas à hora da morte, afirmava que se deveria continuar a enviar irmãos japoneses para Macau, mesmo que houvesse vozes contrárias³³⁶. Como se vê, as últimas referências do visitador foram feitas no porto chinês, onde viveu os seus últimos anos; quer isto dizer que as suas opiniões só eram sabidas no Japão pelos que se correspondiam com ele. Assim, tendo em conta as ideias expressas por Valignano somos levados a admitir que alguns religiosos como Diogo de Mesquita, poderão ter sido mal informados³³⁷.

O poder político, na Europa, também apoiou D. Luís Cerqueira nesta questão, embora sem lhe fornecer os meios pecuniários que o prelado desejava para poder intensificar a sua actividade formadora.

A 25 de Julho de 1605, António Colaço, o procurador das províncias da assistência de Portugal na corte espanhola, comunicava-lhe a satisfação dos membros do Conselho de Portugal pelo início do clero diocesano³³⁸. Pouco depois, a 12 de

de opinião radical, pois lembrava-se de ouvir Valignano dizer "que cedo auia de auer nestes reinos de Japão bispo que fosse japonês" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 284-287v). Mais tarde, a 25 de Fevereiro de 1612, Mateus de Couros repetiu a mesma ideia (ARSI, *Jap-Sin*, 2, fl. 166), e, posteriormente, Carlo Spinola voltou a reproduzi-la, a 15 de Março de 1617 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 185v).

³³³ A carta do dia 16 foi endereçada ao assistente de Portugal, e a de 24 ao Padre Geral. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 75-76 e 83-84.

³³⁴ ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 109-110v.

³³⁵ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 25 de Novembro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 145-147.

³³⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 229v.

³³⁷ Nesta trama complexa, faltam-nos informações sobre a troca de correspondência entre Valignano e D. Luís Cerqueira. Sabemos que se corresponderam frequentemente, desde que o visitador partiu para Macau, mas o bispo só lhe alude, para referir questões ligadas às finanças da missão e à presença dos frades de Manila no Japão. Não sabemos, pois, se Valignano incentivou o prelado a prosseguir o desenvolvimento do clero nativo, ou se o pressionou a retardar o processo; sabemos, contudo, que Cerqueira tinha excelentes relações com Mesquita, pelo que este teria no bispo uma fonte segura, o que adensa o mistério. Dispomos ainda assim de uma certeza: nos textos que produziu, e ao contrário do que foi insinuado *a posteriori* por vários religiosos, Alexandre Valignano defendeu sempre o prosseguimento da formação de sacerdotes nipónicos.

³³⁸ Esta carta é citada por D. Luís Cerqueira na resposta à mesma, de 15 de Outubro de 1606 (cf. RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 45v).

Dezembro de 1605, o Conselho da Índia pronunciou-se sobre o pedido de auxílio financeiro que Cerqueira pedira para a fundação de um seminário destinado à preparação de sacerdotes chineses e japoneses. É certo que os conselheiros dilataram a decisão, pois propuseram que se consultasse primeiro o arcebispo de Goa, mas não manifestaram explicitamente qualquer tipo de desaprovação da iniciativa³³⁹; na verdade, seguiam o mesmo procedimento que haviam tomado no último Verão quando haviam pedido aos bispos das dioceses africanas que emitissem os seus pareceres sobre eventuais seminários para indígenas³⁴⁰. Embora não tomassem nenhuma medida efectiva, os órgãos de poder político português pareciam aceitar a ideia de que se deveria promover o clero nativo em várias regiões ultramarinas. A 13 de Janeiro de 1607, D. Pedro de Castilho, vice-rei de Portugal, conformava-se com uma consulta do Conselho da Índia em que o seminário para a formação de clérigos extremo orientais voltava a ser aceite³⁴¹. Por a mesma altura, um outro parecer enviado a Filipe III defendia a criação desse seminário, seguindo para isso a argumentação característica das cartas de Valignano; acrescentava ainda a ideia de que o desenvolvimento do clero nativo diocesano permitiria o preenchimento dos cargos eclesiásticos nas zonas cristianizadas, o que, por sua vez, levaria os missionários da Companhia a "ir por diante abrindo novos caminhos e cultuando novos reinos e cidades até que por esta forma se acabe a conversão do Japão e se continue a da China e a dos mais reinos que se vão descobrindo"³⁴².

* * *

D. Luís Cerqueira, na sua correspondência, nunca refere a oposição ao seu plano, limitando-se a pedir, por vezes, ao Geral que pressionasse o vice-provincial a ceder-lhe mais alunos para o seminário diocesano. No entanto, o prelado deixou sempre muito

³³⁹ Cf. AGI, *Filipinas*, 79, nº 11c. O despacho desta consulta para Madrid foi feito por D. Pedro Castilho, vice-rei de Portugal, que também não manifestou oposição ao processo. Cf. BA, 51-VIII-84, fl. 77-77v.

³⁴⁰ A ideia de fundar um seminário para Africanos remontava ao reinado de D. Sebastião, mas nunca fora levada por diante. Voltou a ser estudada em 1605, e a 31 de Dezembro de 1606, Filipe III ordenou que se criasse um seminário para os nativos da Costa da Guiné; a sua fundação foi, contudo sucessivamente adiada nos anos seguintes (cf. Nuno da Silva Gonçalves S.J., *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa, 1996, pp. 79-84).

³⁴¹ Cf. BA, 51-VIII-18, fl. 124v.

³⁴² AGI, *Filipinas*, 79, nº 11f.

claro junto das autoridades europeias a sua determinação nesta matéria. Parecem-nos exemplares algumas cartas em que dedicou especial atenção ao assunto.

A 5 de Outubro de 1601, numa carta para o assistente de Portugal, o bispo justificava a ordenação dos primeiros padres japoneses:

"Nestas quatro temporas passadas se ordenarão de missa os irmãos jappõis que agora faz hum anno se ordenarão diaconos, os quaes são as primisias dos sacerdotes desta nação. Foi grande a consolacão que todos estes christãos receberão, o que bem mostrarão nas muitas lagrimas que deramarão, polla merce que Deus lhe fez escolhendo aos seus naturaes pera tão alto estado como he ho do sacerdocio. Tambem se começarão de ordenar alguns mancebos jappõis huns de 1^a tonsura e outros de primeiro grao das ordens menores todos de boas esperanças, criados de meninos no seminario dos padres e que sempre procederão bem. [...] . Resoluime com parecer dos padres começar a ordenar alguns clerigos naturais, porque alem de parecer ja tempo, na uerdade mal se podem cultiuar tantas almas senão com muy grandes dificuldades sem aiuda dos naturaes, que naturalmente sabem a lingoa e costumes. Mas como fica ia dito irseha atento com sua promoção e quando for tempo de os ordenar de missa e lhe dar cuidado d almas buscarseha com o fauor diuino modo como a sombra dos padres e por alguma subordenação e dependencia delles como conuem nestes principios conuem a cultiuar esta christandade com a edificacão e fructo que se espera"³⁴³.

Neste caso, parece-nos que o bispo embora tivesse assumido convictamente a sua decisão, receava as reacções na Europa, pelo que rodeava a sua política de toda uma série de cautelas, das quais algumas não seriam seguidas, pois o clero diocesano nunca foi subordinado oficialmente à Companhia. Passados cinco anos, quando estava prestes a concluir a preparação do primeiro grupo de estudantes que recebera em 1601, e quando acabava de dar ordens menores a mais quatro seminaristas, Cerqueira deixava bem clara a sua vontade numa carta para o procurador em Madrid:

"Se pera algũa cousa deseio uida he para deixar bem entabolado este negocio dos clerigos naturaes e feito hum bom seminario delles com sua renda ou ordenado

³⁴³ ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 99v.

com que possam sustentar a si enquanto estudão e se fazem ministros aptos pera o ministerio das almas"³⁴⁴.

A 5 de Março de 1612, o bispo relatava ao rei o funcionamento da cleresia diocesana: todos, inclusivé os seminaristas que tinham apenas ordens menores, pregavam e catequizavam "e fazem outros ministerios em sitios competentes a seu grao"; os que já eram párocos residiam em casas "a modo de mosteiros de religiosos dentro do mesmo sitio das igrejas", a fim de estarem separados do resto da população; os demais habitavam no seminário, que se situava no próprio paço episcopal³⁴⁵. Finalmente, numa das suas últimas cartas, a informação sobre o estado da cristandade que enviou ao Papa, a 20 de Março de 1613, o bispo fazia um balanço positivo do seu trabalho nesta matéria:

"Por esta gente ser tão capaz como outras uezes se tem escrito me resolui estes annos passados depois de ter tomado algũa experiencia da terra, e dos sogeitos, com conselho de uarões de letras, uirtude e experientia a dar principio a clerigos naturaes, mas com tento e moderação em os promover especialmente a ordens sacras por ser gente noua. Ao presente ficão ordenados de Missa sete sacerdotes e de ordens menores cinco. Os sacerdotes polla graça de Deus fazem bem seus ministerios com edificação e satisfação de seus naturaes dos quaes são estimados, e acatados." ³⁴⁶

Apesar das notícias que lhe chegavam, indicando o apoio das autoridades eclesiásticas europeias à sua iniciativa³⁴⁷, o prelado, quando lhes escrevia, manifestava sempre uma maior moderação do que a que notamos na sua correspondência com outros jesuítas. Estas referências cautelosas também deveriam resultar da consciência que o bispo tinha de que a sua política era criticada por muitos religiosos e que muitas dessas críticas seguiam para a Europa. A determinação de D.Luís Cerqueira nesta

³⁴⁴ RAH, *Cortes*, 9/2665, fl. 45v.

³⁴⁵ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone 1598-1614 ...*, p. 130.

³⁴⁶ ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 277v.

³⁴⁷ A 1 de Março de 1612, numa carta para Acquaviva, por exemplo, D.Luís Cerqueira referia que recebera cartas do Papa e do Geral em que estes se congratulavam com a ordenação do clero nativo; na mesma, o bispo afirmava ainda que o procurador em Madrid lhe assegurava que também o rei estava de acordo com tal política. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 232.

matéria é reconhecida por vários religiosos, como João Baptista Porro que, a 13 de Fevereiro de 1615, afirmava que o bispo ordenara os clérigos diocesanos contra o parecer de muitos padres³⁴⁸.

* * *

É comum encontrarmos o comentário de que, em 1614, a Igreja Nipónica contava *apenas* com 14 padres nativos³⁴⁹. Em nosso entender, tal consideração não tem em conta, nem a conjuntura geral da Igreja de então nem a própria situação que era vivida no seio da cristandade japonesa. Com efeito, se um total de 14 indivíduos visto isoladamente parece pequeno, se olharmos para a inexistência quase absoluta de clérigos nativos nas outras áreas da Igreja missionária, estes 14 ganham logo outra relevância. Além disso, importa notar que D. Luís Cerqueira deu ordens maiores a 22 clérigos, cuja lista apresentamos no quadro nº 10; destes, quatro iniciaram a sua caminhada final para o sacerdócio em 1612 e 1613, pelo que eram diáconos, ou sub-diáconos, aquando do falecimento do prelado, e foram ordenados presbíteros rapidamente, uns em Manila, em 1615, e outros em Malaca, em 1616. Dos restantes 18, dois não haviam passado do diaconado: o jesuíta Julião Kazariya e Miguel Nagaye ou Paulo Shima³⁵⁰. Dos 16 sacerdotes ordenados por Cerqueira³⁵¹, é certo que Mâncio Itô faleceu a 13 de Novembro de 1612; quanto ao clérigo da dupla atrás citada, que chegou ao sacerdócio, deve ter falecido antes de 1611³⁵².

³⁴⁸ Cf. carta para o Padre Geral. 13 de Fevereiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 149v.

³⁴⁹ Cf., por exemplo, Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 43.

³⁵⁰ Sobre estes dois clérigos vide capítulo nº 8. Referimos aí, que o bispo, em 1606, os refere a ambos como diáconos, e que no ano seguinte dá a entender que apenas um foi ordenado presbítero.

³⁵¹ Ignatia Kataoka refere que o bispo ordenou 15 sacerdotes, aparentemente por não ter contado com a ordenação de Nagaye ou Shima. Cf. *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone 1598-1614 ...*, p. 127.

³⁵² Conforme referimos no capítulo nº 10, Nagaye e Shima desaparecem da documentação depois de 1606. Em regra, quando um jesuíta desaparece da documentação sem ser referida a sua morte, isso significa que foi demitido ou que desertou dos quadros da Companhia, situação, que os filhos de Santo Inácio preferiam omitir na sua documentação oficial, nomeadamente nas cartas anuais. Se o bispo tivesse seguido um critério semelhante, poderíamos admitir que também Paulo Shima e Miguel Nagaye poderiam ter deixado a vida eclesiástica. No entanto, nas muitas cartas em que o clero nativo é duramente criticado, antes de 1614, não encontramos nenhuma referência a condutas reprováveis dos clérigos diocesanos; ora, se tivermos em linha de conta que muitos jesuítas discordavam da política do bispo, parece-nos evidente que qualquer abandono dos seus clérigos ter-se-ia tornado num cavalo de batalha da oposição. Como parte da correspondência se perdeu, podemos admitir que estariam aí as referências ao destino destes dois clérigos.

Conforme se pode ver pelo quadro nº 11, o bispo administrou ordens maiores todos os anos, à excepção de 1599, e no decénio que medeou entre 1604 e 1613, o prelado só não ordenou novos sub-diáconos no ano de 1607. Neste mesmo período, o número anual de ordenações oscilou entre um pico excepcional de oito, em 1606, e um caso único de três, em 1609, e nos últimos quatro anos (1610-1613) houve sempre cinco ordenações por ano. Tratava-se, pois, de um crescimento sustentado; a dinâmica existente garantia, inclusivé, que, em 1614, celebrar-se-iam pelo menos mais quatro ordenações (duas sacerdotais e duas diaconais)³⁵³.

Parece-nos, assim, que o número mínimo que deve servir de base a qualquer análise são os 22 clérigos de ordens maiores sagrados por D.Luís Cerqueira. Além destes, o prelado administrou ordens menores a mais oito indivíduos. Em 1601, o primeiro grupo de seminaristas foi constituído por oito religiosos de que apenas sete receberam ordens maiores; tanto quanto podemos entender, o oitavo elemento deste grupo não chegou a ser ordenado sub-diácono, pelo que deve ter falecido, ou desistiu da carreira eclesiástica, numa fase em que essa decisão ainda não era problemática. Em 1606, o bispo recomeçou o trabalho de formação com um grupo de quatro seminaristas, que recebem então as ordens menores; neste grupo contava-se, além dos três que atingiram o sacerdócio, Antão Ichimada³⁵⁴, cujo destino também desconhecemos. Finalmente, iniciou um novo curso de seminaristas por volta de 1611, que contava com cinco estudantes, de que sabemos apenas o nome de Jerónimo Iyo³⁵⁵. Assim, em 1614, aos 14 padres, dois diáconos e dois sub-diáconos existentes, juntavam-se ainda cinco clérigos de ordens menores, o que totalizava 23 eclesiásticos em funções.

Parece-nos importante lembrar que todo o esforço de formação de clero diocesano decorreu sem que o prelado recebesse ajudas pecuniárias regulares; notamos, de facto, que cada grupo de seminaristas só iniciou a sua preparação quando

³⁵³ Pelo quadro nº 12 podemos observar o número de clérigos com ordens maiores existentes no país ano a ano.

³⁵⁴ D.Luís Cerqueira refere o seu nome nas *lembranças* que deixou a 19 de Julho de 1606. Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 261-261v.

³⁵⁵ Também designado na documentação como Jerónimo da Cruz.

o anterior já a tinha concluído e os seus membros já eram clérigos de ordens maiores. Quer isto dizer que, para lá da oposição persistente de muitos religiosos, D. Luís Cerqueira debateu-se também com grandes dificuldades financeiras, facto que muito contribuiu para que não tivesse formado um número maior de sacerdotes³⁵⁶.

Assim, também nesta matéria os cristãos japoneses mostravam constituir uma comunidade pujante; o velho sonho de Valignano ainda estava distante, mas começava a ganhar forma sob o impulso persistente de Cerqueira. Faltava, essencialmente, tempo para que o processo se consolidasse, o que nos mostra uma vez mais que o *bakufu* actuou no momento certo, impedindo artificialmente o crescimento natural da cristandade nipónica. Importa realçar, finalmente, que neste caso, Valentim Carvalho teve um papel positivo, ao colocar quatro religiosos japoneses em dois anos no caminho do sacerdócio³⁵⁷, quando Pasio, ao longo de 11 anos havia apenas autorizado seis³⁵⁸.

O processo de formação de sacerdotes japoneses não terminou com a morte de D. Luís Cerqueira e a expulsão dos missionários, mas continuou marcado por muitas hesitações e pelo receio de os nipónicos ficarem entregues a si próprios, sem estarem preparados para isso, como se pareceu provar com o cisma de Nagasaki³⁵⁹. Ainda assim, depois de 1614 terão sido ordenados mais 26 padres nativos³⁶⁰.

- Uma visão mais eurocentrista

³⁵⁶ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone 1598-1614 ...*, p. 128.

³⁵⁷ Nesta matéria, Carvalho parece ter sido coerente com as ideias que expusera anteriormente, pois em carta que enviara de Macau para Acquaviva, a 6 de Fevereiro de 1606, já se manifestara a favor da formação do clero nativo. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 233v.

³⁵⁸ Quando, em 1606, Francisco Pasio relatou a ordenação de três sacerdotes diocesanos e a ordenação como sub-diáconos de Martinho Hara, Julião Nakaura e Mâncio Itô, deixou bem clara a sua posição ao afirmar: "e asi pouco a pouco se ira esta noua igreja prouendo de *alguns* ministros naturaes, o que esperamos sera de grande ajuda pera ella". BL, *Add.*, 9860, fl. 125.

³⁵⁹ Analisamos esta questão no capítulo nº 20. Note-se, contudo, desde já, que Afonso de Lucena, em carta para o assistente de Portugal de 23 de Outubro de 1614, referia que após este incidente o número de opositores ao clero nativo aumentou. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 96.

³⁶⁰ Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone 1598-1614 ...*, p. 127.

Como temos referido, um número considerável de religiosos opunha-se à existência de tantos clérigos japoneses. No entanto, apesar de muitos discordarem das ordenações sacerdotais de nativos, até à morte de Cerqueira, as críticas foram dirigidas unicamente aos irmãos; a maior parte dos reparos que encontramos na correspondência remete-nos, assim, essencialmente, para as contradições do governo da missão por Francisco Pasio.

Com efeito, o conjunto dos irmãos japoneses era um grupo hipertrofiado. Inicialmente haviam sido poucos e elogiados genericamente pela sua humildade e grande eficácia³⁶¹. O seu primeiro crescimento gerou, desde logo, uma série de críticas contundentes, encabeçadas por Francisco Cabral; secundado por alguns jesuítas, nomeadamente Melchior de Figueiredo³⁶², outro ex-missionário do Japão, e Nuno Rodrigues³⁶³, Cabral afirmava, a 29 de Novembro de 1595, numa carta para o Geral, "que convem parar e levar mão no receber irmãos japões, porque entendo diante de Deos Nosso Senhor que, se a Companhia daquellas partes e inda a christandade ham-de dar hum grande baque, que porventura tenha depois pouco remedio, daqui há-de nacer"³⁶⁴; usava depois alguns maus exemplos pessoais, referindo-se depreciativamente aos irmãos Lino, Simão do Miyako e Damião, o que era injusto no caso deste último³⁶⁵.

³⁶¹ Note-se, contudo, que mesmo entre os primeiros membros da missão encontramos alguns críticos, como foi o caso de Luís de Almeida. Cf., por exemplo, a carta que escreveu a António de Quadros, provincial da Índia, a 5 de Outubro de 1572. Nesta relatava alguns incidentes com colaboradores locais, para concluir que "nenhuma esperança tenho em jurubassas japões, por serem muito inconstantes no bem, e portanto, se VR deseia muito fruto em Japão, mande obreiros com que se faça, e em mentes não vierem irá a cousa muito devagar". MHJ, p. 93.

³⁶² Por cartas de Francisco Cabral e de Valignano, vemos claramente que Figueiredo alinhava com Cabral contra a fundação do colégio de Macau e que tinha uma memória crítica relativamente aos irmãos japoneses. Cf. carta de Valignano para o Padre Geral. Goa, 27 de Novembro de 1595. DI, XVII, p. 319; carta de Francisco Cabral para o Geral. Goa, 29 de Novembro de 1595. DI, XVII, pp. 356-357.

³⁶³ Nuno Rodrigues manifestou a sua oposição à política de Valignano, por exemplo, numa carta para Acquaviva, escrita em Goa, a 13 de Dezembro de 1595, em que reprovava a edificação do colégio de Macau e eventuais ordenações de nipónicos, pois "estando ainda Japão tão verde, e antes de aver nelle posse pera os prelados poderem ter nelles juridição e posse pera castigar os rebeis". DI, XVIII, p. 457.

³⁶⁴ DI, XVII, p. 352.

³⁶⁵ Cf. DI, XVII, pp. 356-357. Entendemos que estes três exemplos não correspondem a uma única realidade. Lino e Simão faziam parte, de facto, do grupo de japoneses que haviam abandonado a Companhia na década anterior após uma curta permanência no seu seio; podiam, por isso, ser apontados como exemplos de inconstância ou de uma menor aptidão dos Nipónicos para a vida cristã consagrada. Já a referência a Damião nos parece injusta; é certo que Cabral relata com exactidão os factos passados - Damião saíra momentaneamente da missão, mas voltara atrás nessa decisão e

Certas críticas individuais poderiam ser fundamentadas; aos exemplos de Lino e de Simão poder-se-iam ainda acrescentar os de outros religiosos japoneses que haviam abandonado a Companhia, ou que tinham sido demitidos. No entanto, este tipo de críticas parecia esquecer que também muitos jesuítas europeus eram demitidos por o seu comportamento não ser compatível com a regra da Ordem. Parece-nos, pois, que, simplesmente, entre os Nipónicos, como entre os Ocidentais, nem todos os que se dispunham a seguir a vida religiosa tinham capacidade para o fazer; em ambos os grupos, alguns dos candidatos deixavam-se seduzir pelo prestígio social e não sentiriam uma verdadeira vocação religiosa.

Na época de Cerqueira, o problema ganhou novos contornos, que nos remetem para as contradições que afectavam então a missão. Os irmãos haviam-se revelado importantíssimos elementos no trabalho apostólico das primeiras décadas, na fase heróica, em que todos os missionários actuavam entre gentios e sem aparato institucional. O seu trabalho, assaz frutuoso, como catequistas e tradutores, havia levado Cosme de Torres a admitir alguns no seio da Companhia. Quando a maior parte dos jesuítas passou a viver em zonas cristianizadas, a situação começou a alterar-se, e quando a formação de sacerdotes nativos foi praticamente bloqueada, eclodiu a crise.

Com efeito, os irmãos tinham poucas hipóteses de ascender ao sacerdócio, pelo que ficaram, basicamente, com as mesmas funções que os dógicos: a pregação e a prestação de serviços aos padres. Assim, quase nada os distinguiu daqueles auxiliares senão o estatuto, o que levava, por um lado, muitos europeus a preferirem a colaboração destes últimos, e estimulava, por outro, os irmãos nipónicos a valorizarem-

prosseguira um trabalho devotado até ao seu falecimento, a 29 de Dezembro de 1586. Ainda dógico fora um dos fundadores da missão de Miyako, onde desempenhara um papel fundamental no apoio a Gaspar Vilela e, depois, a Luís Fróis. Este, ao referir-se, por exemplo, ao início da sua actividade na capital, afirmou que Damião "era seu língua e por quem os negócios ali corriam todos" (HJ, III, p. 184). Além disso, a partir de 1581, Damião fora o companheiro do vice-provincial até à sua morte, função que nos demonstra a confiança que este religioso inspirava junto dos superiores da missão. Fróis fez, inclusivé, de Damião, juntamente com o irmão Lourenço, um dos heróis da *História de Japão*, e dedicou-lhe um capítulo especial da *História* para relatar a sua morte e evocar a sua actividade apostólica. Cf. HJ, III, pp. 79-81. Cf. o nosso estudo "Luís Fróis e Lourenço: história de uma amizade luso-nipónica", comunicação apresentada à *International conference for the 400th anniversary commemoration of the death of Luis Frois, 1597-1997*, Tòkyo, 24-26 de Setembro de 1997.

se exageradamente em função desse estatuto e não pelo seu trabalho, tornando-se num corpo pouco eficaz, como era notado, a 23 de Março de 1614, por Carlo Spinola:

"A experiencia mostra que em se fazendo irmãos lhe parece que sobem a dignidade e tem por baixeza fazer os officios da casa, tanto que nem ajudar huma missa querem, e há mister mil rodeos pera ordenarles o que hão de fazer e agora que estão aqui juntos não fazem mais que hir a comer e estar todo o dia ociosos³⁶⁶ e ha mister sustentar dojicos somente pera ajudar as missas e seruir a mesa, no que bem differentes são dos irmãos antiguos que corrião em todas as cousas como os coadjutores de Europa, de modo que multiplicando se os irmãos não serue de mais que de multiplicar os gastos a carregarse a Companhia de pessoas que não pode deixar de sustentar, e dos dojicos se pode descartar todas as vezes que se vir em aperto como este; e certo que he cousa que espanta ver os dojicos mais zelosos das almas e que nunca cansão de pregar e trabalhar como bois de carga, e os irmãos com hũa pregação logo abafar; tanto que os mesmos dojicos murmurão delles dizendo que como religiosos houuerão de ser mais humildes e terem mais espirito e trabalhar pola conseruação da companhia e todauia fazem menos delles que não são membros da companhia e se não se der remedio a isto hauemos de criar muyta gente inutil que hum dia nos dee bem em que entender"³⁶⁷.

Estamos certos que este problema não se generalizaria a todos os irmãos, mas bastava que fosse sentido pelos europeus relativamente a mais de uma dezena de religiosos para que a questão fosse levantada, eventualmente com algum exagero. Importa notar, ainda, que este problema já se sentia na missão havia algum tempo, pois a 18 de Fevereiro de 1599, Francisco Calderón, além de afirmar que os irmãos nipónicos deviam ser recebidos com "muito tento", havia proposto que se criasse "otro grado de doxucus que quasi han de hacer lo mesmo que los hermanos"³⁶⁸.

³⁶⁶ Spinola, neste caso concreto alude a um problema resultante de nesta altura já quase todos os jesuítas estarem concentrados em Nagasaki aguardando o embarque para o exílio. As críticas verdadeiramente relevantes são, em nosso entender, as que se referem ao quotidiano da missão antes do édito de expulsão.

³⁶⁷ Carta para Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 165-165v. Outros religiosos já haviam emitido opiniões semelhantes, nomeadamente João Baptista Porro, em carta para o Geral de 28 de Outubro de 1613 (ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 316v) e Francisco Pires, em carta de 6 de Janeiro de 1614 (ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 3). Na sua carta, Porro realçava ainda que "o frades tudo negoção com dojucos", o que parecia demonstrar o erro em que a missão jesuítica caíra.

³⁶⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 247v.

O texto mais contundente contra o clero nativo é, seguramente, o que Mateus de Couros concluiu a 25 de Fevereiro de 1612, com o título *Se convem admitir japões a Companhia*³⁶⁹. Trata-se de uma peça importantíssima para a compreensão das dificuldades então existentes no seio da missão, mas não é possível analisar aqui todas as críticas feitas por Couros, que constituem nalguns casos a única pista sobre certos religiosos que desaparecem subitamente da documentação jesuítica. Podemos afirmar que alguns desses reparos eram justos e traduziam os problemas reais por que a missão passava nesta altura. O próprio D. Luís Cerqueira reconhecia parte dos problemas apontados neste texto, nomeadamente as implicações graves que podiam decorrer de um irmão japonês residir sempre na mesma residência; sucedia, por vezes, que um religioso nessas condições tornava-se íntimo do *tono* local, o que poderia levar este último a pressionar os superiores jesuíticos no sentido de favorecerem esse irmão³⁷⁰. Apesar de tudo, parte das insinuações de Couros, como as que respeitavam ao excessivo servilismo e dissimulação dos irmãos, ou da sua pouca vida espiritual, deviam resultar de uma postura demasiado ocidentalizante deste religioso português, que se enganou redondamente, quando prognosticou que pouquíssimos irmãos aceitariam partir para o exílio, se fosse necessário.

Todas estas dificuldades traduzem, por um lado, a continuidade de uma perspectiva sempre existente entre os missionários do país do Sol Nascente, que via com desconfiança os clérigos japoneses³⁷¹; era, por outro, o resultado da alteração

³⁶⁹ ARSI, *Jap-Sin*, 2, fl. 159-168.

³⁷⁰ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 1 de Março de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 234v.

³⁷¹ Além dos religiosos que já referimos, conhecemos outros que formularam críticas ao clero nativo, ainda que algumas possam ser pontuais, como as de Critana (cf. carta para o Geral de 10 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 150), que anteriormente secundara as posições de D. Luís Cerqueira. Entre os que mantiveram sempre uma postura crítica contavam-se ainda Celso Confalonieri (cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 19; carta de Diogo Mesquita para o Geral de 3 de Novembro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 285), João Baptista Porro (cf. cartas de 20 de Setembro de 1611 e de 28 de Outubro de 1613, ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 38-39 e 15 II, fl. 316v) e Baltasar de Torres, como se vê pelas suas cartas de 12 de Setembro de 1614 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 219-219v), 26 de Janeiro de 1618 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 226-227) e de 15 de Março de 1620 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 324-235). Nas duas últimas, Torres reconhece o excelente trabalho que os padres japoneses realizavam na clandestinidade, mas havia sempre um caso preocupante ou uma atitude incorrecta que, embora constituíssem factos isolados, se sobrepunham a todo o restante bom desempenho. Além destes religiosos, também formularam críticas, pelo menos pontuais, Gabriel de Matos, numa missiva para o assistente de Portugal de 22 de Março de 1613 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 266v), Francisco Pires, numa de 26 de Janeiro de

brusca provocada por Pasio, assim que se libertou da sombra tutelar de Alexandre Valignano. Desrespeitando as ordens do visitador, o vice-provincial interrompeu o envio de irmãos japoneses para Macau³⁷² e retardou, tanto quanto pôde, a formação de sacerdotes. Estas medidas só por si não teriam criado a situação de bloqueio a que nos temos vindo a referir, pois os falecimentos e abandonos, ou demissões, teriam provocado uma diminuição do número de irmãos. No entanto, Pasio admitiu 26 japoneses durante o seu governo: 11 em 1602³⁷³, e 15 em 1607³⁷⁴; criou, assim, deliberadamente, a situação assaz difícil em que a missão continuou a viver até 1614.

Em nosso entender, tratou-se duma política incoerente, fruto de uma falta de visão estratégica. Pasio defendia o modelo de Valignano no que respeitava ao aparato social da missão, e para isso necessitava de um grupo numeroso de irmãos, com poucas funções eclesiais e litúrgicas específicas, mas que dotavam a missão dum aspecto respeitável aos olhos da população local. Todavia, o vice-provincial não confiava precisamente nos dotes eclesiais desses indivíduos pelo que gerou frustrações³⁷⁵ e tensões graves, que perturbaram consideravelmente o trabalho da Igreja nestes anos³⁷⁶.

1614 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 3), Jerónimo de Angelis, numa carta para o Geral de 31 de Outubro de 1614 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 26) e Giacomo Giannone, em carta para o cardeal Belarmino, de 24 de Outubro de 1614 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 196).

³⁷² Parece-nos paradigmática a sua atitude relativamente aos 16 noviços admitidos em 1602. Destes, sabemos que dez fizeram votos no Japão, a 1 de Novembro de 1604, no final do noviciado (cf. carta ânuia de 23 de Novembro de 1604. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 32). Dos outros seis, Gaspar Hôin e Manuel Oliveira devem ter abandonado a Companhia, e Francisco Oliveira morreu, em 1604, antes de completar o noviciado. Os outros três, todos portugueses, que também continuavam na Companhia, foram para Macau antes de concluírem o noviciado; quer isto dizer, que ainda em vida de Valignano, já Pasio tratava de modo diferente os irmãos nipónicos e os portugueses, enviando estes últimos a estudar em Macau e mantendo todos os outros em solo japonês.

³⁷³ Foram então admitidos 16 irmãos, mas cinco têm nomes europeus.

³⁷⁴ Foram então admitidos 17 irmãos, mas dois eram portugueses.

³⁷⁵ Na sua carta para o Geral de 24 de Março de 1611, Diogo de Mesquita salientava que alguns dos irmãos haviam abandonado a Companhia por terem gasto muitos anos no latim e depois não terem sido aproveitados convenientemente pelo que "relaxaram na virtude" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 13-13v). Mesquita também entendia que havia irmãos a mais, mas entendia que o caso resolvia-se dando a ordenação sacerdotal a vários desses religiosos (cf. carta de 2 de Dezembro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 34v). Mais tarde, a 5 de Março de 1618, também Francisco Pacheco, ao mesmo tempo que elogiava o desempenho dos sacerdotes nipónicos referia que os muitos irmãos existentes não eram úteis. (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 113).

³⁷⁶ Nesta matéria, a política de Pasio assemelha-se à de Francisco Cabral, tal como esta é referida por Andrew Ross, que salienta que Cabral interessava-se pelos irmãos japoneses para a pregação, mas que não acreditava no seu valor para o sacerdócio. Cf. *A vision betrayed ...*, p. 57.

Este problema gerou ainda outros desencontros, pois, como referia o padre Gabriel de Matos, o clero secular tornara-se na maior tentação para os dócticos, na medida em que por esta via o acesso ao sacerdócio era praticamente garantido³⁷⁷.

As críticas ao clero nativo tinham ainda uma outra dimensão, que passava pela importância dos religiosos japoneses que já eram sacerdotes. Ainda que se levantassem vozes, como a de Jerónimo Rodrigues, que reclamavam por Luís Niabara e Sebastião Kimura ainda não terem recebido o grau de coadjutores espirituais formados, 12 anos depois das suas ordenações sacerdotais³⁷⁸, a verdade é que muitos religiosos concordavam com a situação. Veja-se que, por essa altura, Spinola nem queria pensar na hipótese de Martinho Hara, então o principal conselheiro do provincial, poder vir a ser o reitor do colégio de Nagasaki³⁷⁹ e outros religiosos também manifestavam o seu desacordo por os japoneses poderem exercer cargos de chefia, a breve prazo. Bem vemos, assim, que a ideia inicial de Valignano, de que o Japão poderia ter rapidamente um bispo nativo era profundamente revolucionária.

* * *

Estes desencontros representam, em nosso entender, o percurso inevitavelmente difícil por que uma missão de sucesso instalada num país gentio teria sempre que passar. Na China, os Jesuítas avançaram por uma outra via mais ligada aos ritos, que também causou fortíssimas polémicas, mas nunca tiveram que gerir zonas totalmente cristianizadas e governadas por poderes locais igualmente convertidos. No Japão, o rosto nativo da Igreja e a adequação desta aos hábitos sócio-religiosos da população constituíram as grandes linhas da acomodação e foram, por isso, processos difíceis. As opções poderão não ter sido sempre as mais correctas e foram marcadas por uma tendência conservadora, que é característica do espírito humano, particularmente em matérias religiosas.

³⁷⁷ Cf. carta de Gabriel de Matos para o assistente de Portugal. Nagasaki, 22 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 266v.

³⁷⁸ Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 4 de Outubro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 303v.

³⁷⁹ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 23 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 165-165v.

D.Luís Cerqueira foi, neste campo, um homem profundamente moderno; quase isolado, rodeado por críticos, persistiu até ao fim na criação dum corpo de sacerdotes nativos, que, embora pouco numeroso, era seguramente o maior de toda a Igreja missionária. Sem pretendermos fazer da personagem central deste estudo um herói extraordinário, parece-nos que é precisamente no contexto da formação do clero nativo que a figura de Cerqueira mais emerge da bruma da História e se destaca entre os seus contemporâneos. Os primeiros estudos sobre este assunto, nomeadamente o de P. d'Elia, criaram desde logo um mito em torno da figura de Alexandre Valignano, que teria sido, inclusivé "il primo e vero fondatore" deste processo³⁸⁰, ignorando, assim, por um lado, o trabalho pioneiro de homens como Cosme de Torres, Gaspar Vilela ou Luís Fróis, e, por outro, a acção fundamental de D.Luís Cerqueira na aplicação do plano de Valignano e na sua continuação após a morte do napolitano.

³⁸⁰ Cf. P. d'Elia S.J., "Alle origini del clero indigeno nel Giappone e in Cina (1579-1606)", in *Gregorianum*, nº 16, 1935, p. 121.

QUADRO Nº 10**CLÉRIGOS JAPONESES QUE RECEBERAM ORDENS MAIORES
(1598-1613)**

NOME	SUB-DIACONO	DIACONO	PRESBITERO
Julião Kazariya S.J.	1598	1600	-
Sebastião Kimura S.J.	1598	1600	1601
Luís Niabara S.J.	1598	1600	1601
António Miguel	1602	1603	1604
João Lourenço da Cruz	1604	1605	1606
Paulo Santos	1604	1605	1606
António Murayama	1604	1605	1606
Miguel Nagaye	1605	1606	*
Paulo Shima	1605	1606	*
Martinho Hara S.J.	1606	1607	1608
Julião Nakaura S.J.	1606	1607	1608
Mâncio Itô S.J.	1606	1607	1608
António Ishida S.J.	1608	1609	1610
Tomé Tsuji S.J.	1609	1610	1611
João Luís Fujimura	1609	1610	1611
Pedro Clemente	1610	1611	1612
Tomé dos Anjos	1610	1611	1612
Mâncio Hirabayashi S.J.	1611	1612	1613
Contantino Dourado S.J.	1612	1613	
Melchior Iyo S.J.	1612	1613	
Martinho Shikimi S.J.	1613		
Diogo Yuki S.J.	1613		

(*) - Um destes clérigos recebeu ordenação sacerdotal em 1607.

Nota: Este quadro foi elaborado a partir da documentação citada ao longo deste capítulo.

QUADRO Nº 11**ORDENS MAIORES ADMINISTRADAS POR D.LUÍS CERQUEIRA
A CLÉRIGOS JAPONESES**

ANO	SUB- DIÁCONOS	DIÁCONOS	PRESBÍTEROS	TOTAL
1598	3	-	-	3
1599	-	-	-	-
1600	-	3	-	3
1601	-	-	2	2
1602	1	-	-	1
1603	-	1	-	1
1604	3	-	1	4
1605	2	3	-	5
1606	3	2	3	8
1607	-	3	1	4
1608	1	-	3	4
1609	2	1	-	3
1610	2	2	1	5
1611	1	2	2	5
1612	2	1	2	5
1613	2	2	1	5
TOTAL	22	20	16	

Nota: Este quadro foi elaborado a partir da documentação citada ao longo deste capítulo.

QUADRO Nº 12**CLÉRIGOS JAPONESES COM ORDENS MAIORES**

ANO	Sub-diác. Dioc.	Sub-diác. S.J.	TOTAL	Diáconos Dioc.	Diáconos S.J.	TOTAL	Padres Dioce.	Padres S.J.	TOTAL
1598	-	3	3	-	-	-	-	-	-
1599	-	3	3	-	-	-	-	-	-
1600	-	-	-	-	3	3	-	-	-
1601	-	-	-	-	-	-	-	2	2
1602	1	-	1	-	-	-	-	2	2
1603	-	-	-	1	-	1	-	2	2
1604	3	-	3	-	-	-	1	2	3
1605	2	-	2	3	-	3	1	2	3
1606	-	3	3	2	-	2	4	2	6
1607	-	-	-	-	3	3	5	2	7
1608	-	1	1	-	-	-	5	5	10
1609	1	1	2	-	1	1	4/5	5	9/10
1610	2	-	2	1	1	2	4/5	6	10/11
1611	-	1	1	2	-	2	5	7	12
1612	-	2	2	-	1	1	7	6	13
1613	-	2	2	-	2	2	7	7	14

Nota: Este quadro foi elaborado a partir da documentação citada ao longo deste capítulo.

15. A DISPUTA LUSO-ESPANHOLA NA ÉPOCA DE CERQUEIRA

Vimos na segunda parte deste estudo o modo como os dois impérios ibéricos entraram em choque no Extremo Oriente, particularmente após a submissão de Portugal à realeza de Filipe II de Espanha. O Japão, a China e a Indochina despertaram o interesse e a cobiça de mercadores e oficiais régios, e o ardor proselitista e a vaidade dos religiosos instalados nas Filipinas, a quem parecia inconcebível que Madrid continuasse a respeitar a individualidade do Império Português. 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, tendo os Franciscanos entrado no Japão, em 1593³⁸¹.

A primeira aventura nipónica dos frades menores terminara com o martírio de Nagasaki, mas a sua saída momentânea do arquipélago constituiu apenas uma breve pausa, que antecedeu novos episódios, ainda mais desedificantes do que os sucedidos em 1593-1597, e que tiveram no bispo D.Luís Cerqueira um dos seus protagonistas.

- As divisões entre os Jesuítas

Quando Cerqueira desembarcou em Nagasaki, vivia-se ainda o rescaldo do suplício do ano anterior e o ambiente no seio da missão jesuítica era tenso. Com efeito, ainda que a posição oficial da Companhia fosse a da defesa do exclusivo que havia sido consagrado por Gregório XIII, alguns religiosos manifestavam opinião contrária. Na verdade, podemos distinguir três posições diferentes entre os missionários.

A maioritária seguia as teses oficiais, pelo que acusava os frades de terem posto em risco a cristandade e apostava no monopólio da sua Ordem sobre as ilhas do Sol Nascente. As críticas que os Franciscanos lhes haviam dirigido, sobretudo depois de se instalarem no país e o facto de terem ignorado todo o trabalho desenvolvido

³⁸¹ Cf. capítulo nº 5.

anteriormente pelos religiosos da Companhia, terá ajudado a criar um mal-estar entre grupos rivais e a acentuar a oposição aos Mendicantes. Valignano, que se opusera, inclusivé, à vinda de jesuítas de Manila para os territórios do Padroado Português do Oriente, era o chefe-de-fila dos filhos de Santo Inácio. Às críticas e calúnias dos frades reagiu com um texto igualmente violento, a *Apologia*; a 10 de Novembro de 1597, manifestava o seu desagrado pela situação, ao afirmar que os Mendicantes pareciam estar no Japão apenas para criticar a Companhia³⁸².

Dentre os religiosos que expressaram a sua opinião sobre esta matéria, secundavam a opinião do visitador os padres Luís Fróis³⁸³, Organtino Gnechi-Soldo³⁸⁴, Francisco Pasio³⁸⁵, Afonso de Lucena³⁸⁶, Francisco Peres³⁸⁷, Rui Barreto³⁸⁸, António Cordeiro³⁸⁹, António Lopes³⁹⁰, Gil da Mata³⁹¹ e Belchior de Mora³⁹², além de D. Luís Cerqueira. Nesta altura, também o vice-provincial Pedro Gomes, que começara por tolerar a presença dos frades, se queixava dos seus ataques persistentes e revoltava-se

³⁸² Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 87.

³⁸³ Cf. HJ, V, pp. 416-423.

³⁸⁴ Cf. carta de Organtino Gnechi-Soldo para o Padre Geral. Nagasaki, 15 de Fevereiro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 126-127. Trata-se dum dos textos mais violentos contra os frades e igualmente contra os jesuítas espanhóis. Organtino entendia que as crucificações e o exílio haviam sido o "adequato castigo" para os frades que tinham desobedecido ao bispo.

³⁸⁵ Cf. cartas de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 22 de Outubro de 1596 e 3 de Março de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 14 e 61v. Na de 3 de Março, Pasio culpa os frades pela ocorrência do martírio.

³⁸⁶ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. Ômura, 20 de Outubro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 12.

³⁸⁷ Cf. carta de Francisco Peres para Jerónimo Santimano. Ôsaka, 26 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 152.

³⁸⁸ Cf. carta de Rui Barreto para o Padre Geral. Nagasaki, 7 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 162. Nesta Barreto refere-se com cinismo aos mártires, ao afirmar que Acquaviva já deveria saber "como Nosso Senhor os quis tirar de Jappão tão honradamente e com morte tanto pera desejar".

³⁸⁹ Cf. carta de António Cordeiro para o assistente de Portugal. 4 de Fevereiro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 119.

³⁹⁰ Cf. carta de António Lopes para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Outubro de 1597. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 72-73v. As suas posições, particularmente radicais, são criticadas por António Francisco Critana, na carta que este enviou a Acquaviva, a 25 de Outubro de 1598. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 208-209.

³⁹¹ Cf. carta de Gil da Mata para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 145v.

³⁹² Este religioso espanhol, em carta para o Geral de 6 de Março de 1605, afirmava que no período de 1593-1597 defendera a exclusão dos frades (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 204v). Noutra, que escrevera a 4 de Fevereiro de 1599, não era muito claro no que respeitava à presença dos frades no Japão, mas defendia inequivocamente o exclusivo do Padroado Português do Oriente, ainda que lhe parecesse que se devia aproveitar, assim, que fosse possível, as facilidades da via das Filipinas. Do seu ponto de vista, a solução ideal seria os Jesuítas circularem pela via da Nova Espanha, mas continuando a estar ligados ao arcebispado de Goa, solução que, como vimos, esbarrava na desconfiança dos Portugueses e no desejo de interferência dos Espanhóis. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 243-246v.

contra os seus desejos de retirarem toda a Ásia Oriental da esfera de influência do arcebispado de Goa. Já a 18 de Outubro de 1596, Pedro Gomes lamentava-se "que muchas vezes nos causa mayor afflicção lo que hazen los frailes descalços"; afirmava de seguida "que tengo hecho de mi parte parece lo que he podido hazer para los tener unidos y amigos con nosotros", o que levava inclusivé a ser criticado por outros jesuítas. Vemos assim, que o vice-provincial não se opusera à entrada dos Franciscanos no Japão, mas que agora reprovava a sua actuação e depois de comentar um texto de um frade que defendia a integração das missões da Ásia Oriental na área de jurisdição da arquidiocese de Manila, Gomes confessava que compreendera, finalmente, a razão do Papa ter atribuído o exclusivo da missionação à Companhia³⁹³. Superior da missão jesuítica, nascido em Espanha, Pedro Gomes foi provavelmente o religioso que se viu numa posição mais melindrosa e foi, aparentemente, o que mais hesitou; na sua carta de 9 de Fevereiro de 1598, dá bem a entender essa enorme dificuldade em conciliar a sua opinião pessoal com a evolução dos acontecimentos e com a defesa dos interesses da Companhia: embora se queixe uma vez mais do comportamento dos frades, o vice-provincial dá a entender que não era o principal oponente à sua presença, e refere que a carta que enviou ao rei sobre essa matéria resultara da pressão de vários padres³⁹⁴.

A posição oposta continuava a ser defendida pelo menos por quatro padres: Pedro Ramón³⁹⁵, Pedro da Cruz, Francisco Calderón e Diogo de Mesquita; os dois últimos limitavam-se a reconhecer que a Companhia não tinha meios humanos para abrir todas as missões necessárias, pelo que devia aceitar o auxílio das outras ordens religiosas. A 28 de Outubro de 1599, Mesquita denunciava algumas atitudes dos frades, mas fazia votos para que fr. Jerónimo de Jesus, que reentrara no arquipélago e que fora acolhido

³⁹³ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 7-8. Sobre a sua posição podem ver-se outras cartas para o Padre Geral, nomeadamente as que escreveu em Nagasaki a 9 de Fevereiro e a 23 de Outubro de 1598. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 123; 13 II, fl. 197v.

³⁹⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 124v.

³⁹⁵ No caso deste religioso não conhecemos cartas pessoais em que manifestasse a sua posição, mas Afonso de Lucena, numa para o assistente de Portugal, escrita em Ômura, a 20 de Outubro de 1596, refere-se-lhe nestes termos: "E o padre Pedro Ramon que o anno passado foi ao Cami a se curar de sua perna fez grande amizade com estes nossos amiguos e dixeu que lhe uira os papeis e nos veio encher as orelhas que os seus priuilegios estauam interos e por elle se derogaua a bulla de Gregorio 13". ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 12.

por Tokugawa Ieyasu, conseguisse converter a população do Kantô³⁹⁶. Desligado das paixões nacionalistas, desinteressado das querelas jurídico-institucionais, Mesquita assumia, assim, uma grandeza rara em todo este processo ao preocupar-se essencialmente com a cristandade nipónica. Não estava, pois, contra os seus irmãos que lutavam contra a presença dos frades; simplesmente, não via o interesse em manter essa luta, do mesmo modo que lamentava a conduta dos religiosos vindos de Manila. Calderón tinha, aparentemente, ideias semelhantes às de Mesquita, pois também se queixava das calúnias levantadas pelos frades contra a Companhia, mas entendia que era necessário encontrar um meio de todos os religiosos se unirem; ignorava, pois, as questões jurisdicionais e limitava-se a defender que "todas [as ordens religiosas] son necessarissimas"³⁹⁷.

Diferente era a posição de Pedro da Cruz que, a 29 de Fevereiro de 1599, enviou ao Padre Geral um *Discurso em forma de carta sobre las necesidades y remedios de esta christianda*³⁹⁸. O seu texto aponta para a necessidade de intensificar as relações entre a América e o Japão, e mesmo para uma intervenção militar espanhola no arquipélago³⁹⁹; parecia-lhe importante a existência de uma cidade espanhola, militarmente defensável, propunha que só se negociasse com os dáimios cristãos, e concluía sugerindo que os Portugueses se instalassem em Shiki, nos domínios de Konishi Yukinaga, e que os Espanhóis obtivessem uma posição na ilha de Shikoku.

³⁹⁶ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o reitor de Manila. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 348. Encontramos as mesmas ideias nas suas cartas para o Padre Geral de 28 de Fevereiro e 7 de Março de 1599. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 292-294v e 304-307v.

³⁹⁷ Cf. cartas de Francisco Calderón para o Padre Geral. 1 de Abril de 1597 e 7 de Setembro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 63v e 156-156v.

³⁹⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 269-277. O título do documento é-nos dado por Pedro da Cruz noutra carta que enviou a Acquaviva dois dias antes. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 287v. Sabemos que em 1601 o assistente de Portugal enviou uma carta a Valignano informando-o que haviam chegado a Roma cartas de jesuítas do Japão que defendiam a subordinação da missão nipónica à alçada de Manila (cf. carta de Alexandre Valignano para o assistente de Portugal. Macau, 18 de Janeiro de 1605. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 183). Um dos proponentes era seguramente Pedro da Cruz. Não conhecemos outros religiosos que fizessem esta proposta explicitamente.

³⁹⁹ Neste caso concreto, Pedro da Cruz defendia que um desembarque de forças espanholas devia ser realizado com o apoio de dáimios cristãos e sugeria que se fizesse na ilha de Amakusa, pelo que o religioso esperava que Konishi Yukinaga apoiasse uma intervenção militar estrangeira. Na sua visão ingénua, Pedro da Cruz entendia ainda que, se fossem bem sucedidos, os Espanhóis ganhariam um excelente campo de recrutamento de mercenários para encetarem de seguida a invasão da China.

Crítico dos seus próprios companheiros e dos seus métodos, Pedro da Cruz, para lá da sua visão nacionalista apaixonada, mostrava ter a perspectiva típica do *conquistador*⁴⁰⁰.

Pedro da Cruz já manifestara antes as suas posições intimamente ligadas aos interesses e às perspectivas do poder político-religioso espanhol. A 25 de Outubro de 1593, escrevera uma longa carta em que defendia a presença dos frades espanhóis no Japão⁴⁰¹. Começava por afirmar que não fazia sentido impedir o trabalho apostólico a quem o desejava realizar, num país que estava carenciado de religiosos e referia a estranheza com que os irmãos japoneses assistiam ao conflito luso-espanhol. Nessa altura, o religioso ainda podia sustentar que os Franciscanos queriam ajudar e acrescentava uma previsão que se revelaria correcta, mas que era o sinal evidente de que os frades estavam dispostos apenas a fazer vingar a sua vontade e os seus interesses particulares; Pedro da Cruz achava que não valia a pena resistir-lhes porque "han de venir o alcanzando expresa bulla que revoque la nuestra o de otra manera. Y tanto más han de insistir cuando nosotros los queramos más prohibir por fuerza".

Noutros passos da sua missiva, este jesuíta deturpava a realidade e mostrava uma clara má-vontade para com os Portugueses: além de afirmar que os clérigos de Manila reconheciam que a bula de Sisto V não falava explicitamente do Japão, mas que este estava apenas implícito, sugeria que a maioria dos religiosos portugueses eram a favor da entrada dos frades, o que como vimos não corresponde à verdade, e manifestava a sua discordância quanto à possibilidade dos frades virem pela via da Índia, argumentando que os mendicantes estantes na Índia não queriam vir para o Japão, o que, como vimos também era falso⁴⁰². Finalmente, defendia que os frades do México e

⁴⁰⁰ Não era, contudo, o único jesuíta a ter este tipo de perspectiva; para lá da conduta do vice-provincial Gaspar Coelho, é particularmente significativa uma carta que o padre Francisco Cabral enviou a Filipe II, de Macau, em 25 de Junho de 1584, sobre o modo como se poderia conquistar a China com um exército de 1.500 a 2.000 soldados. Cf. AGI, *Patronato*, Legajo 25, ramo 21.

⁴⁰¹ Esta carta, que encontra em ARSI, *Jap-Sin*, 12 I, fl. 108-111, foi publicada integralmente por José Alvarez-Taladriz, no seu artigo, "Opinión de un teólogo de la Compañía de Jesús sobre la pluralidad de Ordenes religiosas en Japón (1593)", in *Sapientia*, Ósaka, 1971, pp. 2-12. As nossas citações e comentário foram feitos a partir da transcrição de Alvarez-Taladriz.

⁴⁰² Cf, capítulo nº 5.

das Filipinas "são mais a propósito para a conversão", pois os da Índia tinham poucos cristãos⁴⁰³.

Pelo menos outros dois filhos de Santo Inácio pronunciaram-se sobre esta matéria, o bispo D. Pedro Martins e o espanhol António Francisco Critana. Ambos defendiam uma posição intermédia: desagradava-lhes o monopólio atribuído à Companhia, mas defendiam o exclusivo do Padroado Português do Oriente, ou seja, os frades deviam vir pela via da Índia e estar ligados às instituições político-religiosas portuguesas.

O prelado admitiu desde cedo a presença de mendicantes e de clérigos seculares na sua diocese⁴⁰⁴, embora tenha sempre defendido os direitos do arcebispado de Goa, nomeadamente na carta que enviou ao rei, a 4 de Janeiro de 1596⁴⁰⁵. Dez meses mais tarde, noutra também para o monarca, Martins explicava o seu plano:

Os frades deviam vir pela Índia "remetidos à disposição do prelado para que lhes reparte as christandades e não se ponhão todos aqui em Nangasaque entre quatro portugueses a fazer mosteiros desnecessarios como em Amachao e outras partes da India, senão que entendão na conuersão e aprendão a lingoa e doutra maneira não tem que fazer despezas na Fazenda de Vossa Magestade"⁴⁰⁶.

Era, de certo modo, uma posição lógica, que via na ida de um bispo para o território a possibilidade de criar aí condições semelhantes às que a Igreja tinha noutras

⁴⁰³ Esta última afirmação mostra o carácter sectário da visão de Pedro da Cruz, incapaz de distinguir as diferentes especificidades do expansionismo espanhol na América e do português na Ásia, além das igualmente diferentes características do pensamento religioso de Americanos e de Asiáticos. Mais grave, porém, é comentário de José Alvarez-Taladriz a esta afirmação. Este autor limita-se a dizer que "esta comparación de la habilidad misionera de las dos naciones ibéricas la tiene el Padre Pedro de la Cruz por "cosa conocida", pero de ningún modo reconocida por la parte lusitana" (in "Opinión ...", p. 17, nota 24). Ao corroborar a afirmação de Pedro da Cruz, Alvarez-Taladriz toma nitidamente o partido deste e comete os mesmos erros de análise que o jesuíta; no entanto, os quase quatro séculos que separam o documento original do seu comentador, responsabilizam este último, e tornam-no autor por uma insinuação maliciosa, resultante de uma visão marcada por um nacionalismo tacanho característico da maior parte dos seus trabalhos.

⁴⁰⁴ Numa carta escrita em Chaul, a 2 de Dezembro de 1593, o padre Cristovão da Veiga, informava o Geral que viajara com Martins numa viagem pelo mar e que haviam falado muito sobre o Japão; Veiga entendera que Martins "holgara de tener allá clerigos y frailes, y bien claro me lo dixo", o que o levava a avisar imediatamente Valignano, para que este impedisse a ocorrência de incidentes que levassem o bispo a "quebrar con los nuestros". DI, XVI, pp. 483-484.

⁴⁰⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 45-46.

⁴⁰⁶ Carta de D. Pedro Martins para o rei. Nagasaki, 23 de Outubro de 1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 16v. O bispo repete as mesmas ideias numa carta escrita para Acquaviva no dia seguinte. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 18-18v.

áreas. Nesta questão, D.Pedro Martins estava bem longe das posições de D.Luís Cerqueira que apostou no monopólio da Companhia e do clero diocesano nativo. Afigura-se-nos, por isso, que esta atitude de D.Pedro contribuiu decisivamente para que os Jesuítas, em 1597, primeiro o pressionassem a sair do Japão e depois o fizessem partir de Macau para a Índia⁴⁰⁷.

O outro defensor de uma solução que permitisse a diversificação do corpo missionário sem ferir os direitos do Padroado Português do Oriente era António Francisco Critana; os seus escritos destes anos conturbados merecem uma atenção especial pelo seu espírito sereno e pelo modo abusivo como têm sido tratados por alguns autores, nomeadamente José Alvarez-Taladriz⁴⁰⁸. A 25 de Outubro de 1598, Critana afirmava que *agora* que estava bispo no Japão⁴⁰⁹, e como os Jesuítas eram insuficientes para acudir a todas as necessidades, lhe parecia que deviam ser admitidos religiosos mendicantes no arquipélago; punha, todavia, três condições: que os frades trabalhassem em territórios separados dos que já eram evangelizados por jesuítas, que se dispusessem a reconhecer e respeitar a autoridade do bispo e que viessem pela via da Índia Oriental. Ao mesmo tempo, Critana não hesitava em criticar muitos dos comportamentos dos religiosos da Companhia, sobretudo o modo intransigente como actuavam nesta matéria; não era, todavia, um simples defensor da causa dos frades, como Alvarez-Taladriz pretendia, quando publicou as suas cartas⁴¹⁰. Pelo contrário, a solução que este jesuíta preconizava implicava que os franciscanos de Manila desistissem de se intrometer numa área que estava subordinada à hierarquia episcopal portuguesa.

⁴⁰⁷ Cf. capítulo nº 7.

⁴⁰⁸ Este autor publicou integralmente as cartas de Critana para o Geral de 25 de Outubro de 1598 e de 26 de Fevereiro de 1599, no seu artigo "Opinión de un canonista de la Compañía de Jesús sobre los Franciscanos en Japón", in *Tenri Daigaku Gakuho*, 1972. Os seus parcos comentários podem, contudo, induzir em erro o leitor menos prevenido, conforme veremos de seguida.

⁴⁰⁹ Na pequeníssima introdução às duas cartas Alvarez-Taladriz afirma que "no consta cuándo se inició en el padre Critana el disentimiento hacia la resolución ingeniada por el padre visitador" (p. 1). No entanto, o jesuíta deixa claro que a sua opinião só é válida porque está um bispo instalado no Japão; quer isto dizer que quando não estava um prelado nas ilhas nipónicas ele era contra a presença dos frades.

⁴¹⁰ A mesma ideia errada foi sustentada recentemente por Antonio Cabezas, no seu trabalho *El siglo ibérico de Japón ...*, p. 222. Este autor também simplifica a posição de Pedro Gomes ao considerá-lo unicamente como um defensor dos frades

A proposta de Critana, que seguia na linha do que havia sido defendido por D. Pedro Martins, parece-nos ser a mais equilibrada de todas as que foram consideradas; partindo de um espanhol, mostra-nos um religioso despojado de paixões nacionalistas e verdadeiramente empenhado na propagação da Fé cristã. Não era tão simplista quanto Calderón ou Mesquita, pois mostrava-se consciente das dificuldades por que passava sempre o relacionamento entre as diferentes ordens religiosas; no entanto, não se deixava cegar por essas rivalidades, pois punha o Evangelho acima dessas fragilidades humanas e afirmava que todas anunciariam "una doctrina, un criador y el mismo camino de saluación". Critana entendia, por isso, que a vinda dos frades só era possível agora que chegara um bispo, uma autoridade eclesiástica que devia ser capaz de coordenar os trabalhos de cada ordem, e de arbitrar eventuais conflitos; pela mesma razão, preconizava que as várias ordens trabalhassem separadas e que todas pertencessem à mesma hierarquia.

A 26 de Fevereiro de 1599, voltou a defender a abertura do Japão aos Mendicantes e a criticar o "modo áspero" como os Jesuítas os haviam recebido, mas não alude especificamente à vinda de frades de Manila, pelo que nos parece que continuava a defender a solução apresentada na carta anterior.

* * *

Estas diferentes opiniões tiveram repercussões no relacionamento entre os missionários da Companhia e levou quase a um isolamento dos religiosos espanhóis. Já a 9 de Janeiro de 1596, D. Pedro Martins ao pedir a Acquaviva que enviasse mais religiosos para o Japão especificava:

"Quasi todos portugueses e dos estrangeiros os menos que puderem ser, ia espanhóis não seia nenhum porque ha por quaa fama que elles derão entrada aos padres descalsos que entrarão em Jappão e são com elles muy unidos, e defendem sua entrada contra os breves dos papas e provisões d el rej e claramente se enxerga que estão da sua parte"⁴¹¹.

⁴¹¹ ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 49.

Esta divisão, referida por vários religiosos⁴¹², acentuara-se quando os padres espanhóis haviam defendido que os supliciados de 5 de Fevereiro de 1597 fossem considerados mártires; a maior parte dos restantes europeus⁴¹³ opuseram-se, pois entendiam que os religiosos tinham sido executados como espiões e que haviam desobedecido às ordens do Papa e do bispo; perante isto os padres espanhóis escreveram um tratado provando que aqueles eram mártires "la qual cosa fu causa di maggior disunione tra noi"⁴¹⁴.

Pressionados pela nova perseguição de Hideyoshi e pelas múltiplas acusações que lhes eram lançadas pelos Franciscanos, marcados pela pluralidade de nações existentes no seio da missão, os jesuítas do Sol Nascente viveram momentos particularmente difíceis, que têm provavelmente, nas palavras de Rui Barreto, o reconhecimento mais humilde da fragilidade humana e da grande dificuldade que os religiosos tinham em se dissociarem dos seus sentimentos nacionalistas:

"Por outras escreui a V. P. o temor que tinha com esta porta que dos luções se tem aberta pera Jappão e com esta comunicação de castela, se esfriase muito a charidade entre os nosos porque como a sangue não se rogue, e nos não seyamos aynda todos anjos, e nesta viceprouincia ouuese muitos padres graues castelhanos não podia deixar de auer alguns encontros [...]"⁴¹⁵

A existência de um ambiente tenso entre os espanhóis e os restantes europeus era então conhecido no exterior. Manuel Dias, escrevendo de Macau para Acquaviva,

⁴¹² A 20 de Outubro de 1596, Afonso de Lucena, manifestava a sua preocupação pelas actividades dos frades e pelas divergências que estas provocavam no seio da missão por causa dos religiosos castelhanos "os quais naturalmente falando fazem as partes de Castella e puxão quanto pode[m] pollos seus reynos, e isto sem pecado nenhum"; acrescentava, mais adiante que "o anno passado se quizerão unir muito com os frades e lhe fizerão grandes festas nas casas aonde erão reitores, porque chamarão a estes frades a suas casas achando se sempre o padre vice-provincial presente". ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 12. Mais tarde, outros missionários confirmaram estes desencontros, nomeadamente Francisco Pasio, em carta para o Geral de 3 de Março de 1597, António Lopes na sua missiva para o Padre Geral de 10 de Outubro de 1597, e Organtino, na que escreveu a 15 de Fevereiro de 1598. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 59v, 72-73v e 126-127.

⁴¹³ Segundo Critana, três portugueses e o italiano Francisco Pasio entenderam que os supliciados deviam ser considerados mártires "porque eran muertos por la predicación del Euangelio, y que habían venido con licencia del papa Sixto V". Cf. carta de 25 de Outubro de 1598, in "Opinión de un canonista ...", p. 5.

⁴¹⁴ Cf. carta de Organtino Gneccchi-Soldo. Nagasaki, 15 de Fevereiro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 126-127.

⁴¹⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 162.

informava que alguns padres vindos do Japão se queixavam dos espanhóis quererem impor sempre a sua vontade⁴¹⁶. Já anteriormente, Francisco Cabral, dera conta ao Geral das notícias sobre esta dissensão que chegavam à Índia⁴¹⁷.

D.Luís Cerqueira, recém-chegado ao Japão confirmava que na Índia e na China se sabia de "algũa insatisfação que os padres portugueses têm dos padres castelhanos desta vice prouincia do Japão" e acrescentava que os portugueses haviam tido, de facto, "algũas ocasiões de sentimento [...] todauia se excedeu <algũa cosa> nas informações que se deram dos padres castelhanos"; defendia, por isso, que não se devia excluir os padres espanhóis da missão e afirmava que estes eram bons religiosos⁴¹⁸.

Este empolamento das divergências internas provocara, inclusivé um episódio melindroso, no Verão de 1598, aquando do regresso de Valignano ao Japão. O visitador reuniu todos os jesuítas espanhóis para os criticar publicamente⁴¹⁹; com a sua presença no arquipélago, mais a do bispo D.Luís e de Valentim Carvalho, que era já teólogo, o peso dos religiosos espanhóis diminuiu e a contenda foi abafada; a 24 de Outubro de 1598, Organtino afirmava que a chegada do visitador permitira que a missão voltasse a estar unida⁴²⁰, mas vários dos seus membros estavam, de facto, reprimidos⁴²¹.

⁴¹⁶ Cf. carta de Manuel Dias para o Padre Geral. Macau, 16 de Janeiro de 1600. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 15v.

⁴¹⁷ Cf. carta de Francisco Cabral para o Padre Geral. Goa, 17 de Dezembro de 1596. DI, XVIII, p. 696.

⁴¹⁸ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Outubro de 1598. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 204-204v.

⁴¹⁹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 18 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 173-173v.

⁴²⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 199v.

⁴²¹ A 4 de Fevereiro de 1599, em carta para Acquaviva, Belchior de Mora manifestava o seu desagrado pelo modo injusto como os religiosos espanhóis haviam sido tratados pelo visitador que os reprendera muitas vezes, tanto em privado como em público, sem que antes os tivesse ouvido. Afirmava ainda que o visitador devia ter analisado o problema de um modo mais cuidado em vez de atacar um grupo nacional por inteiro, e devia ter castigado os culpados que houvesse "de uma parte e doutra"; do modo como agira "quedan los padres portugueses a cauallo, y como quien tiene a los padres castellanos debaxo de la lança", pelo que concluía que deste modo era difícil alcançar a paz no seio da missão (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 243-246v). Em carta escrita no dia seguinte, Critana confirmava que os castelhanos continuavam a ser tratados com animosidade e desconfiança e que os portugueses tinham "natural aborrecimiento a los castellanos" (cf. "La opinión de un canonista ...", p. 5).

Pouco depois, Critana informava que muitos padres haviam-se sentidos coagidos a assinar um documento contra a presença dos frades⁴²², mas, tanto quanto sabemos, o único que se retratou foi Pedro da Cruz⁴²³.

* * *

Nos anos seguintes, esta divisão foi perdendo expressão, apesar da querela luso-espanhola tenha ganho contornos bem mais vivos, com a entrada definitiva de todas as ordens mendicantes no arquipélago, vindas de Manila. Para isso contribuiu especialmente o facto do número de jesuítas espanhóis ter baixado gradualmente no início do século XVII, na medida em que deixaram de ser enviados religiosos desta nacionalidade para o Japão, pelo que o seu peso relativo no seio da missão diminuiu rapidamente⁴²⁴. Assim, no que respeita ao problema dos frades, a correspondência jesuítica que ía chegando à Europa trazia uma opinião cada vez mais unânime na condenação dos clérigos das Filipinas, ainda que à custa do silenciamento quase absoluto dos religiosos espanhóis⁴²⁵.

No futuro, as divergências de carácter nacional, que nunca atingiram a gravidade das que acabámos de analisar, oporiam, essencialmente, os Japoneses aos Europeus e, dentro destes, os Portugueses aos Italianos.

⁴²² Cf. carta de Critana para o Padre Geral de 26 de Fevereiro de 1599. "La opinion de un canonista ...", p. 14.

⁴²³ Cf. carta de Pedro da Cruz para o Padre Geral. 27 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 286.

⁴²⁴ As opiniões divergentes de uma parte significativa dos religiosos espanhóis da província da Índia, não se resumia à questão da presença dos frades no Japão. Por volta de 1604-1605, o assistente de Portugal informou o bispo do Japão de que haviam chegado a Roma cartas de jesuítas espanhóis, estantes na Índia, que defendiam a subordinação a Manila das missões de Malaca, Maluco, China e Japão. Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 10 de Novembro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 156.

⁴²⁵ Parece-nos particularmente significativa a carta que Diogo de Mesquita redigiu a 9 de Março de 1605 para Acquaviva, em que afirmava que os religiosos espanhóis defendiam que não se devia "bolir com os frades" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 4). Durante a primeira década seiscentista, o problema da presença dos frades no Japão quase só foi abordado por Valignano, D.Luís Cerqueira e Francisco Pasio. Com efeito, para lá da carta de Mesquita, atrás citada, só conhecemos outros três em que membros da missão jesuítica contrariassem as posições dos superiores. Nesse mesmo ano de 1605, Belchior de Mora, que anteriormente fora contra a presença dos frades, opunha-se agora aos esforços dos seus companheiros para expulsarem os clérigos das Filipinas, em carta para o Geral de 6 de Março desse ano (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 201-206v); Critana secundava-o em missiva para Acquaviva de 14 de Março (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 145-146) e Pedro da Cruz, a 20 desse mês, informava o Geral que enviara ao cardeal Belarmino o tratado que escrevera em defesa da presença dos frades no arquipélago (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 20). Note-se que pelo menos para os casos de Diogo de Mesquita e de António Francisco Critana, conhecemos outras cartas escritas neste período, mas que não fazem nenhuma alusão a este problema.

- A nova intervenção papal

Ainda que se enquadrasse numa certa prática da Igreja Portuguesa, a atribuição de um território a uma única ordem religiosa era susceptível de gerar grandes controvérsias, se a decisão não fosse tomada com o acordo das demais, como sucedia, por exemplo, em Goa, onde se os Jesuítas evangelizavam a região de Salsete, aos Franciscanos cabia doutrinar as gentes de Bardêz⁴²⁶. Não havendo um entendimento entre as ordens, os beneficiários de um monopólio corriam o risco de contar com a oposição generalizada de todos os outros grupos. Em Roma, a situação tornou-se mais difícil de sustentar quando à pressão dos Mendicantes se acrescentou a do novo rei⁴²⁷, ao mesmo tempo que chegavam do Extremo Oriente cartas do bispo D. Pedro Martins sugerindo igualmente que o país fosse aberto às demais ordens religiosas⁴²⁸.

Perante isto, Clemente VIII resolveu alterar a decisão de Gregório XIII. A 12 de Dezembro de 1600, promulgou o breve *Onerosa pastoralis*, pelo qual permitia a entrada de todos os religiosos no Império Nipónico, desde que o fizessem pela via da Índia; o Sumo Pontífice ordenava ainda que todos os missionários, sem excepção, se deviam submeter à autoridade do bispo em matérias relativas à pregação e à administração dos sacramentos⁴²⁹. Deste modo, a Santa Sé ia ao encontro da abertura pretendida por Filipe III, desde que subira ao trono⁴³⁰, e que era aceite pelo anterior titular da sé de

⁴²⁶ Cf. Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India vol II*, Bangalore, 1988, pp. 331-349.

⁴²⁷ A interferência directa de Filipe III na decisão de Clemente VIII é referida num memorial escrito em Madrid, em 1601, contra a ida de religiosos espanhóis ao Japão; neste é afirmado que o breve foi promulgado depois do Sumo Pontífice "haber mirado y muy bien consultado a peticion del rey nuestro señor". Cf. *Racones sobre que se acertara estorquando la ida de los religiosos al Japon y China por las Philipinas que no permitiendosela*. AN/TT, Casa Cadaval, livro 26, fl. 227-230v.

⁴²⁸ Além das cartas que vimos anteriormente, escritas em 1596, também noutra que enviou a Cristovão de Moura, em Fevereiro de 1597, D. Pedro Martins afirmava que lhe parecia bem que viessem pela via da Índia os religiosos que o rei entendesse. Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 59.

⁴²⁹ Cf. Joseph Jennes, *History of the Catholic Church in Japan ...*, pp. 110-111.

⁴³⁰ Numa carta que escreveu ao vice-provincial das Filipinas, a 22 de Outubro de 1602, D. Luís Cerqueira dava conta de ter recebido nesse Verão uma carta do rei, ainda endereçada a D. Pedro Martins, "en la qual dize Su Magestad que quando fuere tiempo el dará orden como por la uia de la India Oriental uengan otros religiosos a Japon por no conuenir que entren por la uia de las Luçones" (ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 114a v). A carta régia citada por Cerqueira devia ter sido enviada em 1599 e só agora chegara ao Japão por a nau do trato não ter realizado a ligação entre Macau e Nagasaki em 1601. Tratava-se, pois, da primeira posição de Filipe III sobre o problema, em que o monarca defendia os seus pontos de vista

Funai; além disso, eliminava todas as fontes de dúvidas anteriores, pois negava explicitamente aos franciscanos de Manila os direitos que estes invocavam pela bula de Sisto V.

O Papa consagrava, assim, a pluralidade dos grupos missionários sob a unidade de uma única hierarquia eclesiástica, a portuguesa. Identificava-se, pois, com as teses mais sensatas, mas que eram defendidas por uma minoria de clérigos no Japão; aqui, os campos estavam já demasiado extremados e a solução não agradou a nenhum dos grupos. Os frades não estavam verdadeiramente empenhados numa solução digna para as suas ordens; as suas ambições identificavam-se com os interesses gerais da Espanha, pelo que nunca pensaram em ceder voluntariamente o lugar aos seus irmãos portugueses⁴³¹. As autoridades lusas e os Jesuítas, por seu lado, também não se interessaram pelo espírito do documento pontifício e viram nele apenas a possibilidade de manter o monopólio, através de uma acção concertada com o arcebispo de Goa. Provavelmente, terão perdido a melhor oportunidade para diminuir a dimensão da disputa e para proporcionarem à cristandade nipónica uma vivência mais tranquila e mais conforme à mensagem do Evangelho; a irreduzibilidade de parte a parte, nunca deu lugar à Caridade.

A entrada de frades portugueses no Japão não teria posto fim a controvérsias entre eclesiásticos; na verdade, elas existiam mesmo entre os filhos de Santo Inácio, e surgiriam aqui e ali, por motivos variados⁴³². No entanto, dificilmente se verificariam

personais e esperava que o bispo comungasse da mesma opinião. Vemos, assim, que, inicialmente, o novo rei procurou defender rigorosamente os interesses do Padroado Português do Oriente. Note-se que a posição do monarca, diferente da que seu pai sustentara, desde 1585, já era receada por Valignano ainda antes de chegarem ao Japão as primeiras cartas do novo rei. Com efeito, em carta para o reitor de Manila de 17 de Outubro de 1601, o visitador afirmava que "quedamos algum tanto suspensos con uer que no se hazia mençion en las cartas escritas deste año de Su magestad ni de su gouierno y ayudo a esto lo que nos contaron los que de alla vinieron, que no fueron cosas de mucha satisfacion" (ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 85v).

⁴³¹ Note-se que no caso de Macau, todas as ordens mendicantes de Manila só cederam os seus conventos a religiosos portugueses porque foram forçados pelo poder político local; no Japão, os Portugueses não dispunham de forças coercivas que pudessem impor as ordens emanadas de Roma e de Madrid.

⁴³² As querelas entre ordens religiosas eram comuns em toda a Igreja; veja-se, por exemplo, o pedido formulado pelo cabido de Manila ao rei, a 24 de Junho de 1607, para que o novo arcebispo fosse um clérigo secular, na medida em que "quando es frayle prelado son muchas las discordias competencias y emulaciones que traen los religiosos de su orden con las demas". AGI, *Filipinas*, 5, nº 56.

actos de insubordinação e de rivalidade feroz, como os que tiveram lugar no Japão, nos anos seguintes.

Vários autores espanhóis criticam veementemente esta decisão papal, ou não explicam convenientemente todo o seu alcance⁴³³. António Cabezas, por exemplo, vê na decisão de Clemente VIII "um disparate inumano", porque expunha os frades a longuíssimas viagens⁴³⁴, enquanto José Alvarez-Taladriz afirma:

"[O breve] ha perdido su pura motivación misionera originaria y se mantiene precariamente al servicio de la política económica portuguesa; entonces su caducidad resultó inevitable porque el monarca español, que gobernaba las coronas de Portugal y España, no podía continuar una preferencia basada en abierta suspicacia nacionalista y exclusivismo comercial no compensados por el progreso de la obra misional, única razón que había justificado la tolerancia real de que recayesen medidas discriminatorias sobre una parte - la mayor - de sus súbditos, excluyéndolos de trabajar en territorios cuyos primeros obreros habían sido españoles (Javier, Torres, Fernández) y lo fueron también los primeros mártires"⁴³⁵.

Estes comentários, que são paradigmáticos da perspectiva tradicional dos Espanhóis sobre a questão, parecem ignorar que em 1580 fora consagrado o sistema da monarquia dual, pelo que a individualidade dos Portugueses e do seu império quedara inalterada. Além disso, Alvarez-Taladriz, deturpa, uma vez mais, a verdade histórica, pois não há razão para insinuar que a missão jesuítica não crescia, por esta altura. Bem pelo contrário, como vimos, ao longo da última década quinhentista, a cristandade nipónica começou por resistir aos efeitos da perseguição, crescendo ligeiramente, para explodir no rapidíssimo progresso dos últimos anos, só interrompido por a sorte das armas não ter sorrido a Konishi Yukinaga. Finalmente, ao referir que os primeiros missionários do Japão tinham sido religiosos espanhóis, Alvarez-Taladriz finge

⁴³³ É o caso dos dominicanos José Delgado Garcia e Manuel Gonzalez Pola, que se limitam a afirmar que esta bula revogou a de 1585, quando, na verdade, só revogou uma das suas cláusulas e confirmou todas as outras, pelo que a entrada dos religiosos de São Domingos, em 1602, foi, indiscutivelmente, um acto ilegal. Cf. *Jacinto Orfanel. Cartas y relaciones* (ed. de fr. José José Delgado Garcia O.P. e fr. Manuel Gonzalez Pola O.P.), s/l, s/d, p. 21.

⁴³⁴ Cf. Antonio Cabezas, *El siglo ibérico de Japón ...*, p. 226.

⁴³⁵ Cf. J.L. Alvarez-Taladriz, "La opinión de un teólogo ..." p. 12.

desconhecer, certamente, todos os esforços levados a cabo por Francisco de Xavier para afastar a Espanha das ilhas do Sol Nascente⁴³⁶.

* * *

É evidente que a solução papal dificultava o acesso dos religiosos ao arquipélago nipónico⁴³⁷, mas respeitava integralmente os sistemas de jurisdicionais existentes e os direitos da Igreja Portuguesa. Enquadrava-se, ainda, em toda a tradição missionária desenvolvida desde o início da expansão europeia; no entanto, o Japão mostrava, uma vez mais, tratar-se de um caso diferentíssimo. O exclusivo absoluto pretendido pelos Jesuítas podia ser discutível, mas o seu afastamento, ou a entrega da cristandade japonesa a dois arcebispados distintos também não fazia sentido, e a solução mais lógica era apoiada por uma pequeníssima minoria de homens de boa vontade, em que se incluíam portugueses e espanhóis; os religiosos das duas nações igualavam-se, assim, tanto nas virtudes como nos defeitos.

A defesa do monopólio luso constituía, contudo, uma "luta desigual", como refere Juan Gil⁴³⁸; sem disporem dos meios que tinham em Macau e sendo então o Japão um país interessadíssimo no contacto com o exterior, ao contrário da China, os Portugueses não tinham meios para impedir nem o desenvolvimento das relações hispano-nipónicas nem o desembarque de mais missionários do *Patronato*.

- O desenvolvimento das relações hispano-nipónicas

Os Franciscanos regressaram rapidamente ao Japão. Fr. Jerónimo de Jesus, um dos sobreviventes do martírio de 1597, reentrou no ano seguinte, acompanhado por fr. Luís Gomes. Este foi interceptado por forças leais ao bispo, foi aprisionado e depois

⁴³⁶ Vide capítulo nº 5.

⁴³⁷ Por exemplo, a 18 de Fevereiro de 1599, Francisco Calderón lamentava que o padre Gil da Mata, procurador da missão, tivesse que seguir para a Europa pela via da Índia, que era muito mais demorada (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 247). Calderón tinha razão no seu comentário, mas a incapacidade da Espanha em aceitar a individualidade lusitana não dava grande espaço de manobra aos Portugueses que, ainda para mais, viam com desconfiança qualquer gesto dos Espanhóis que fosse susceptível de parecer interferência ou abuso de poder.

⁴³⁸ Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, p. 135.

repatriado para Manila, mas frei Jerónimo logrou passar ao Kantô e colocar-se sob a protecção de Tokugawa Ieyasu, a quem prometeu que poderia trazer navios mercantes de Manila aos seus territórios. Vemos, assim, que os frades menores acabaram por usar uma tática muito semelhante à que os padres da Companhia haviam utilizado inicialmente, procurando o apoio de dáimios a quem ofereciam os seus bons ofícios para os ajudar nas relações com os comerciantes.

A abertura desta nova rota não era vista com bons olhos pelos mercadores de Macau e muito menos pelos Jesuítas, pois o seu estabelecimento poderia, por um lado, consolidar a presença dos frades, e, por outro, provocar uma diminuição dos negócios controlados por Macau, prejudicando, assim, a própria Companhia⁴³⁹; as dimensões religiosa e comercial da rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente estavam, pois, intimamente associadas.

No final do século XVI, a intensificação dos contactos entre as Filipinas e o Japão era inevitável: o comércio entre Nagasaki e Manila crescia consideravelmente⁴⁴⁰, e com uma forte participação dos portugueses instalados em Nagasaki⁴⁴¹ e também dos dáimios cristãos⁴⁴²; além disso, vários barões japoneses procuravam atrair comerciantes estrangeiros, nomeadamente os Espanhóis, aos seus territórios. Era também a época dos navios do selo vermelho, um dos raros períodos em que os Japoneses se espalharam por toda a Ásia Oriental, dinâmica a que as Filipinas não escaparam.

⁴³⁹ A 22 de Fevereiro de 1599, numa carta para o Padre Geral, o visitador afirmava que os Portugueses estavam muito "alterados" com as notícias de que fr. Jerónimo conseguira um acordo com Ieyasu "porque en verdad qualquiera pequeño nauio que de Manila fuesse al reino de Ieyasu echaria perder este viaje de los portugueses". ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 266v.

⁴⁴⁰ Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 89-94.

⁴⁴¹ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 43. Sobre esta questão encontramos elementos interessantes na carta de Diogo de Mesquita para Acquaviva, de 7 de Março de 1599 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 304). O papel dos Portugueses era de tal modo significativo, que, a 13 de Outubro de 1599, em carta para o provincial da Índia, Valignano afirmava que no Japão "estamos espantados de ver a pouca diligencia que na India se usa para que de todo se feche esta porta pois cada dia uão de Japão nauios de portugueses aos Luções (cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 66). Mais tarde, a 10 de Novembro de 1607, D. Luís de Cerqueira referia que os portugueses que faziam comércio entre Nagasaki e Manila não transportavam frades (cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 156), dando, assim, a entender que estes, embora prejudicassem os interesses comerciais do Império Português, apoiavam os direitos do Padroado Português do Oriente.

⁴⁴² Em 1599, por exemplo, um dos navios que zarpou de Manila para o Japão pertencia a Konishi Yukinaga. Cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, p. 83.

Finalmente, o próprio Tokugawa Ieyasu estava particularmente interessado nesses contactos e desejava também desenvolver relações directas com a América⁴⁴³.

A estas condições muito propícias para o desenvolvimento do comércio, acrescentava-se ainda a real necessidade das autoridades de Manila em manterem boas relações com os oficiais do Império Nipónico. Desde que Hideyoshi os ameaçara, no início da última década quinhentista, os Espanhóis sempre rezearam a possibilidade de uma invasão japonesa e entenderam que o reforço do relacionamento diplomático poderia ser um elemento dissuasor. Estes contactos quase permanentes obrigavam ao envio de representantes do governador e incentivavam a navegação entre os dois arquipélagos, pelo que criavam mais oportunidades para os frades passarem, além de os tornar úteis aos olhos dos governantes de Manila. A sua presença em solo nipónico dotava-os de olheiros *in loco* e dava-lhes a esperança de que os religiosos desenvolvessem relações cordiais com os nativos, contribuindo para um melhor entendimento entre os dois povos⁴⁴⁴. Também neste aspecto se repetia, de certo modo, o modelo desenvolvido inicialmente pelo bloco luso-jesuítico, pois a presença dos membros da Companhia no arquipélago revelara-se decisiva para a evolução do comércio luso-nipónico e das relações globais entre Portugueses e Japoneses.

Temos conhecimento de várias instruções de Filipe III para os governadores das Filipinas em que lhes recomendava que mantivessem boa correspondência com as autoridades japonesas⁴⁴⁵. Curiosamente, a 4 de Julho de 1609, o monarca já mais longe pois entendia que a manutenção de boas relações com o "imperador do Japão [...] siendo importante tenerlo como aliado en caso de ataque de los chinos"⁴⁴⁶.

- A entrada dos frades de Manila no Japão

⁴⁴³ Logo a 28 de Outubro de 1599, Diogo de Mesquita, numa carta para o reitor de Manila, chamava a atenção para o facto de Tokugawa Ieyasu estar muito interessado no comércio pelo que pediria também às autoridades das Filipinas o envio de frades. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 348.

⁴⁴⁴ Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, p. 128.

⁴⁴⁵ Cf., por exemplo, cartas do rei para os governadores das Filipinas de 8 de Setembro de 1603 e de 4 de Novembro de 1606. AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 1, fl. 50v-51v; Legajo 2, fl. 23.

⁴⁴⁶ Cf. AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 2, fl. 94-94v.

Tendo despertado o interesse de Ieyasu, fr. Jerónimo de Jesús passou a estar protegido e, a 11 de Março de 1600, chegou a Nagasaki para se embarcar para Manila, juntamente com dois enviados do daimio, a fim de estabelecer uma ligação regular entre o Kantô e Manila⁴⁴⁷. Numa altura em que o breve de Gregório XIII ainda permanecia de pé, os Franciscanos estavam prestes a restabelecer a sua missão nipónica.

O trabalho dos Franciscanos no sentido de se reinstalarem no Japão não se limitava, contudo, à acção de fr. Jerónimo. Em Manila, os frades menores começaram por desenvolver uma intensa campanha de promoção dos seus mártires⁴⁴⁸, ao mesmo tempo que prosseguiam a polémica com a Companhia de Jesus.

Os filhos de São Francisco eram, nesta altura, o único grupo mendicante que se mostrava determinado a entrar no Japão. A 26 de Junho de 1598, em Manila, o dominicano Diego Aduarte⁴⁴⁹ sugeria o avanço dos Espanhóis para o Camboja⁴⁵⁰, uma área que estava sob a influência política e religiosa de Goa, mas onde os Portugueses tinham uma presença assaz limitada, pelo que a proposta, ainda que discutível do ponto de vista jurídico, não era tão afrontosa dos interesses estabelecidos dos Portugueses como o avanço de Manila em direcção ao Japão. No dia anterior, o superior dos Agostinhos escreveu igualmente uma carta para o rei, mas não pedia autorização para

⁴⁴⁷ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 13 de Março de 1600. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 22-22v.

⁴⁴⁸ Além de várias cartas em que davam a sua versão dos acontecimentos e davam conta do conflito com os padres da Companhia, de que são exemplo as cartas que fr. Juan Garovillas escreveu ao rei a 20 de Junho e 12 de Julho de 1597 (cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 103 e 108), foram produzidos vários textos destinados ao elogio dos frades que haviam sido crucificados em Nagasaki. A 7 de Junho estava concluída uma "probança e ymformacion de los martires dela orden de S.Francisco que padecieron por la ffee de Jesu Christo en el reino de Japón" (AGI, *Filipinas*, 84, nº 99) e a 25 do mesmo mês, já estava completada uma "Ynfformacion de la vida y costumbres delos santos seis martires que padecieron de la orden del vien aventurado San Francisco en Japon" (AGI, *Filipinas*, 84, nº 106).

⁴⁴⁹ Diego Aduarte (1569-1636) nasceu em Saragoça e entrou para a Ordem de São Domingos, a 29 de Abril de 1586, em Alcalá de Henares. Em 1594 partiu para as Filipinas; participou em duas expedições frustradas ao Camboja, e depois noutra à China, em 1599. A 15 de Janeiro de 1603 partiu da Cochinchina para Espanha pela via do Império Português, tendo chegado nesse mesmo ano à Península. Em Janeiro de 1606 estava de novo nas Filipinas, mas no ano seguinte regressou outra vez a Espanha, como procurador da província do Santo Rosário. Participou no capítulo geral da Ordem, que se reuniu em Paris, em 1611, e depois retornou ao arquipélago filipino. Em 1632 foi nomeado bispo de Nova Segóvia e faleceu quatro anos depois, na sede da sua diocese. Foi o autor da *História da Província do Santo Rosário*, a primeira crónica dos feitos dos Dominicanos nas Filipinas e suas missões. Cf. HPSR, I, pp. xxiii-xxv.

⁴⁵⁰ Cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 116.

trabalhar em áreas exteriores às Filipinas⁴⁵¹. Além disso, os Dominicanos persistiam na busca de uma entrada no Império Chinês; depois das tentativas fracassadas de 1590, 1593 e 1596, voltaram a tentar, sem sucesso, em 1599 e em 1604⁴⁵².

A particular determinação dos Franciscanos voltou a manifestar-se logo que chegou a Manila a notícia da morte de Filipe II; a 3 de Julho de 1599, o capítulo da província de São Gregório escreveu uma carta ao novo monarca, em que, além de o felicitarem pela subida ao trono, lhe pediam:

"Y assi entendemos se hara gran seruicio a Dios Nuestro Señor en que por la via de estas yslas philippinas hagan viaje los religiosos que viueren de despachar a Japon, China, Camboxa y otros reynos porque demas de ser comodidad para los que an de uenir a estos reynos estraños sera tambien de grande vtilidad para esta conuersion de Philippinas, porque casi todos los religiosos que passan a estas partes a la conuersion de las almas son traydos con el çelo de Japon y China, y puestos aquí se quedan y quedaran gran parte de ellos que ayudan a sustentar lo que ya esta plantado en estas yslas, y de otra manera no se podria conseruar porque pocos o ningunos vendran a titulo de Philippinas, antes muchos mouidos e lleuados con el desseo de Japon y China por solo entender que los pueden aqui detener se retraen de poner en execucion sus intentos y desseos"⁴⁵³.

Deste texto, parece-nos importante realçar dois aspectos: em primeiro lugar, na sua correspondência com a Coroa, os frades nunca afirmaram que podiam passar ao Japão; nesta, como noutras missivas, pediam autorização mas não reclamavam direitos, utilizando, assim, uma linguagem bem diferente da que usavam no seu relacionamento com os Jesuítas, ou nos tratados que escreveram sobre esta matéria; tinham, pois, consciência de que a sua atitude era ilegal. Outro aspecto relevante é a insinuação de que a passagem de clérigos das Filipinas para o Japão era fundamental para a continuidade do trabalho apostólico no arquipélago filipino. Este argumento, que seria utilizado frequentemente nos anos seguintes, enquadrava-se na ideia mais geral de que a passagem dos frades para as ilhas do Sol Nascente assegurava a sobrevivência da

⁴⁵¹ Cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 114.

⁴⁵² Cf. *Jacinto Orfanel. Cartas y relaciones ...*, p. 21.

⁴⁵³ AGI, *Filipinas*, 79, nº 55.

presença espanhola nas Filipinas⁴⁵⁴. Era uma forma de tornear as proibições existentes, pois a ida dos religiosos para o Japão parecia, assim, ser um acto relacionado essencialmente com a preocupação de sustentar a colónia controlada por Manila, o que, globalmente, nos parece exagerado, ainda que assentasse nalgumas situações reais; com efeito, muitos dos missionários que chegavam às Filipinas, procuravam passar para outros territórios⁴⁵⁵, ou pediam para regressar a Espanha, ao cabo de alguns anos de presença naquele arquipélago⁴⁵⁶.

Esta carta do capítulo franciscano foi remetida ao presidente do Conselho de Índias, a 19 de Setembro de 1600, mas os seus argumentos não foram acolhidos oficialmente por Filipe III; no entanto, o rei nunca se manifestaria contra as entradas ilegais dos frades no arquipélago nipónico.

É interessante notar que, ao mesmo tempo que os frades de Manila invocavam a importância da missionação do Japão para a continuidade da presença espanhola nas Filipinas, os Jesuítas sustentavam a ideia de que o monopólio da Companhia era fundamental para a vitalidade do comércio entre Macau e Nagasaki e, conseqüentemente, para a viabilidade financeira do Estado Português da Índia⁴⁵⁷. De um lado e do outro os missionários mostravam o seu completo enfeudamento às dinâmicas

⁴⁵⁴ Veja-se que, logo a 15 de Maio de 1595, o governador das Filipinas dera conta da importância da presença de S. Pedro Baptista e dos seus companheiros no Japão, para a segurança de Manila. Cf. BM, vol. IV, nº 1792. Este argumento voltou a ser utilizado pelo provincial dos dominicanos, quando justificou ao rei o envio do primeiro contingente para as terras de Satsuma. Numa carta que escreveu ao monarca, em Manila, a 30 de Junho de 1602, explicava: "E esta salida para el Japon a de ser causa para que de hespaña vengan religiosos tales que puedan acudir a la conuersion destas islas"; acrescentava que se estorvasse a passagem para o arquipélago nipónico, ninguém queria ir para as Filipinas (cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 132); o mesmo argumento foi sustentado, por exemplo, em carta do provincial dominicano para o rei, de 6 de Junho de 1604 (cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 166).

⁴⁵⁵ A 5 de Outubro de 1611, por exemplo, o dominicano Diego Aduarte queixava-se ao rei do excesso de comunicação entre Manila, Macau e Malaca, o que levava muitos clérigos seculares e regulares a passarem das Filipinas para a Índia Portuguesa. Cf. AGI, *Filipinas*, 79, nº 150.

⁴⁵⁶ Conhecemos, por exemplo, os pedidos de regresso a Espanha apresentados pelo agostinho fr. Diego Pardo, a 23 de Maio de 1603 (cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 146) e por 11 franciscanos, entre 1607 e 1616: fr. Alonso de Vascones, a 26 de Outubro de 1607; fr. Pedro de Talavera, a 13 de Janeiro de 1610; fr. Jerónimo Monte, a 27 de Janeiro de 1610; fr. Bento da Madalena, a 22 de Maio de 1610; fr. Juan Manso, a 9 de Maio de 1612; fr. António de S. Francisco, a 6 de Junho de 1612; Fr. Martin Collados, que, na América, pedia para concluir a viagem de regresso, a 9 de Março de 1613; fr. André de S. Bernardino, a 7 de Agosto de 1613; fr. Sebastião de S. Pedro, a 4 de Fevereiro de 1616; fr. Pedro de Garcia, a 22 de Junho de 1616; fr. Diego da Apresentação, a 2 de Setembro de 1616. Cf. AGI, *Filipinas*, 5, nº 67, 107, 108, 115, 131, 133, 140, 144, 161, 173 e 176.

⁴⁵⁷ É paradigmática desta visão, a carta que Valignano escreveu ao assistente de Portugal, a 18 de Janeiro de 1605. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 183-184v.

dos respectivos impérios e a quase absoluta impossibilidade de realizarem uma actividade independente dos interesses político-comerciais dos estados que os tutelavam⁴⁵⁸.

* * *

Embora as comunicações entre Manila e a Europa fossem rápidas, o breve assinado por Clemente VIII, a 12 de Dezembro de 1600, demorou a chegar às Filipinas. Os rumores da decisão papal precederam-no, seguramente, e, conjugados com os pedidos dos Tokugawa e de alguns dáimios, levaram os frades de Manila a avançarem para o arquipélago nipónico, no Verão de 1602, tornando irreversível a sua presença no arquipélago⁴⁵⁹.

A situação verificada neste ano não era muito diferente da que motivara, havia um decénio, o avanço do primeiro grupo de franciscanos. Os Mendicantes continuavam convencidos de que o trabalho dos Jesuítas tinha erros estruturais, apercebiam-se de que os padres da Companhia não acudiam, de facto, a todas as comunidades existentes ou potenciais, tinham uma enorme vontade de trabalhar no país do Sol Nascente, sentiam-se apoiados por todas as autoridades políticas e eclesiásticas de Manila, e recebiam pedidos de senhores japoneses para se instalarem nos seus territórios⁴⁶⁰.

Compreende-se, pois, que em 1602, quando já deviam circular rumores de que a nova decisão papal não lhes seria favorável, as ordens mendicantes avançaram com o apoio de todos os poderes instituídos sediados em Manila, com a aprovação tácita do rei, mas à revelia das determinações papais e contra a vontade da autoridade a quem deviam obediência directa, o bispo do Japão. Assim, os Franciscanos reforçaram as

⁴⁵⁸ Constitui, por isso, um erro grosseiro a afirmação de Andrew Ross de que "the jesuit mission in Japan was never portuguese in the sense of having the kind of loyalty to that state that would lead the jesuit leadership there to give a high priority to portuguese national ends". *A vision betrayed ...*, p. 86.

⁴⁵⁹ Cf. J.F.Moran, *The japanese and the Jesuits ...*, p. 87.

⁴⁶⁰ As palavras de Delgado Garcia, referindo-se ao caso concreto dos Dominicanos, retratam bem este conjunto de factores estimulantes à passagem dos frades: a junta das autoridades de Manila, formada por pessoas doutas das ordens religiosas, dois bispos e alguns juristas seculares decidiu "que los dominicos podían ir a Japón con la conciencia tranquila, no obstante la prohibición pontificia, porque el derecho, aun natural, pedía atender a la predicación cristiana a los japoneses que la habían pedido y no lo tenían por falta de misioneros; y por parte del poder secular, tampoco había inconveniente alguno, pues eso era también un servivio para el rey de España". Fr. José Delgado Garcia O.P., *El beato Francisco Morales O.P., mártir del Japón (1567-1622). Su personalidad historica y misionera*, Madrid, 1985. ", p. 14.

suas posições na área dominada directamente pelos Tokugawa, os Dominicanos corresponderam a um pedido do dáimio de Satsuma, e os Agostinhos dirigiram-se inicialmente para Hirado, o porto onde tinham sido bem acolhidos havia quase 20 anos⁴⁶¹.

O breve de Clemente VIII só chegou a Manila em 1604 e só nessa altura é que as autoridades locais o contestaram formalmente⁴⁶², os superiores das ordens mendicantes a 1 de Junho, e a Audiência, a 12 de Julho⁴⁶³. No entanto, já a 30 de Junho de 1603, o provincial e os definidores dos Franciscanos haviam pedido a Filipe III que obtivesse a revogação do *Onerosa pastoralis*⁴⁶⁴:

"Suplicamos a Vuestra Magestad humilmente tenga por bien de fauorecer como esperamos la conuersion de los reynos de Japon mandando que por la dicha obra los religiosos prosigan su entrada por estas yslas ssin que sea parte para impedirlo esto las trazas del demonio que procura estorualo a titulo de que se fosse por la India porque saue el muy bien que assentado esto de essa suerte del todo çessara aquella conuersion por enseñarnos la experiencia que nunca en aquellas partes se ha tratado de conuersion sino de estarse los religiosos con los portugueses como lo haçen en esses rreynos de españa fuera de que como su real audiencia que reside en estas yslas ha informado a Vuestra Magestad y aora de nueuo informa aun para lo temporal y conseruacion destes rreynos y el augmento de ellos importa grandissimamente la amistad y commercio que estos rreynos tienen con el Japon y la ida de los religiosos."⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Os Agostinhos decidiram avançar para o Japão, a 7 de Maio de 1602 (cf. CIF, pp. 702-703), mas os superiores da província não o comunicaram ao rei na carta que lhe escreveram a 4 de Junho de 1602 (cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 134). A 12 de Agosto de 1602 desembarcaram em Hirado os dois primeiros agostinhos, os padres Diego de Guevara e Eustaquio Ortiz (cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The augustinians in the Land of the Rising Sun ...", p. 805), que viriam acompanhados de um noviço (cf. MHJ, p. 367). Guevara foi apresentado pelo superior dos Franciscanos a Ieyasu. Este autorizou-o a instalar-se em Bungo e eles fundaram uma igreja e um mosteiro em Usuki.

⁴⁶² Além das ordens religiosas e da Audiência, também o arcebispo de Manila e o bispo de Cebu apoiaram a causa dos frades.

⁴⁶³ Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 128-129.

⁴⁶⁴ A notícia da emissão da bula deve ter chegado às Filipinas no Verão de 1602, quando aí chegou a armada de D. Pedro de Acuña, o novo governador. Os navios haviam deixado o México em Maio de 1602 (cf. SIF, p. 197), quando já se conheceria aí, seguramente, a decisão papal de Dezembro de 1600. No Japão, a decisão já era conhecida, pelo menos, no Verão de 1603. A 20 de Janeiro de 1604, D. Luís Cerqueira comunicava ao assistente de Portugal que já recebera as suas cartas de 29 de Novembro e de 1 de Dezembro de 1600; na primeira anunciava-lhe a decisão de Clemente VIII, que seria oficializada duas semanas mais tarde. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 169-172.

⁴⁶⁵ Carta de Pedro Matias, provincial, Juan Garrovillas e Paulo de Jesús, definidores, para o rei. AGI, *Filipinas*, 84, nº 150.

Deduz-se deste texto que os Franciscanos já suspeitavam, pelo menos, de que continuariam a ser obrigados a respeitar a individualidade do império português⁴⁶⁶. Das razões aqui aduzidas, parece-nos importante realçar dois aspectos. Veja-se, em primeiro lugar, que a defesa dos direitos do Padroado Português do Oriente são vistos como "obra do demónio"; é certo que a decisão papal dificultava o acesso dos frades ao arquipélago nipónico, mas era falso que a mesma provocasse o definhar da evangelização do Japão. Vemos, assim, que estes religiosos ignoravam pura e simplesmente o trabalho dos Jesuítas, e que estavam de tal modo convencidos da sua razão que as opiniões divergentes respeitadoras de direitos pré-existentes eram vistas como diabólicas. Compreende-se, deste modo, que, no Japão, os frades nunca procurassem um entendimento com os membros da Companhia e que criticassem sistematicamente o seu trabalho; também não admira que desrespeitassem sistematicamente as ordens de D.Luís Cerqueira que, na sua óptica, seria o principal agente do demónio em todo este caso.

Na sua contestação ao breve *Onerosa pastoralis*, os Mendicantes não hesitavam em mentir, tal como sucedera na década anterior. No memorial que seguiu para Madrid e para Roma, em 1604, acusavam os Jesuítas, por exemplo, de possuírem no Japão um armazém de arcabuzes e artilharia e de terem ao seu serviço uma grande fusta de guerra⁴⁶⁷; esta situação verificara-se havia quase 20 anos, aquando do governo do vice-provincial Gaspar Coelho, mas terminara em 1587-88, com o primeiro édito anti-cristão e com a ocupação de Nagasaki pelas forças de Hideyoshi. Era impossível que os autores do memorial de 1604 desconhecêssem as modificações ocorridas desde então, pelo que estas acusações constituíam, sem dúvida, um acto de má-fé.

⁴⁶⁶ Já a 15 de Outubro de 1602, Valignano afirmava que o avanço dos Mendicantes, fora uma forma de se anteciparem ao novo breve que lhes seria desfavorável. Cf. carta de Alexandre Valignano para o vice-provincial das Filipinas. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 103.

⁴⁶⁷ A estas duas acusações acrescentavam-se mais dez, relacionadas com a actividade dos Jesuítas no Extremo Oriente e na Índia, que também continham, pelo menos, várias imprecisões graves e mesmo outras mentiras como a de que, em Salsete, os padres da Companhia penduravam os gentios de cabeça para baixo até comerem alimentos interditos segundo o Hinduísmo, nomeadamente carne de vaca. Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais ...*, pp. 130-131. Existe uma cópia do documento em AGI, *Filipinas*, 4, nº 4f.

Os religiosos que estavam no Japão foram excomungados por Cerqueira em 1604, assim que o texto oficial do breve chegou ao Japão, mas nem isso diminuiu a determinação dos Mendicantes, como nos é referido pelo franciscano Diego Bermeo⁴⁶⁸, que em carta para o governador das Filipinas, escrita em Miyako, a 23 de Dezembro desse ano, explicava que recebera aí a notificação da excomunhão, mas que lhe achara defeitos e a contestara⁴⁶⁹. Tratava-se de uma manobra deliberadamente dilatória, enquanto se aguardava o resultado do recurso apresentado, numa fase em que os Mendicantes certamente se haviam apercebido que tinham o rei do seu lado.

Com efeito, por esta altura, já chegara às Filipinas a carta que Filipe III escreveu ao governador, a 8 de Setembro de 1603, em que o monarca se referia sem comentários à presença de fr. Jerónimo de Jesús junto de Tokugawa Ieyasu⁴⁷⁰, o que correspondia, sem dúvida, a uma aceitação tácita da iniciativa dos frades menores; entretanto, o agostinho Lourenço de Leão⁴⁷¹ andara por Espanha em 1601-1602 recrutando religiosos para a missão do Japão⁴⁷²; depois, o monarca ordenara, a 1 de Junho de 1603, que a Casa da Contratação subsidiasse as despesas da deslocação do grupo de missionários agostinhos que partiam para as Filipinas, mas o documento era ambíguo, pois embora

⁴⁶⁸ Diego Bermeo (?-1609) nasceu em Toledo, formou-se em Leis pela Universidade de Alcalá, e entrou para a província dos Descalços de São José. Partiu para o México, em 1582 e aí fundou a província dos Descalços de S. Diego. Willeke supõe que Bermeo terá seguido para as Filipinas na companhia de Pedro Baptista, em 1594. Aí estudou tagalog e trabalhou em diversas missões. Em 1599, foi eleito provincial; no final do seu triénio, partiu para o Japão, como embaixador e desempenhou o cargo de comissário provincial. Esteve doente com febres meses a fio, pelo que, em 1605, regressou às Filipinas. Aí foi eleito de novo provincial, em 1608, mas renunciou no ano seguinte devido ao seu estado de saúde, e faleceu em Manila, a 12 de Dezembro de 1609. Cf. Bernard H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan ...", pp. 180-181.

⁴⁶⁹ Cf. AGI, *Filipinas*, 79, n.º 77.

⁴⁷⁰ Cf. AGI, *Filipinas*, 329, legajo 1, fl. 51v.

⁴⁷¹ Lourenço de Leão (?-1623) era natural de Granada; entrou na Ordem de Santo Agostinho no convento do México, a 18 de Outubro de 1578, e chegou às Filipinas, em 1582. A 4 de Maio de 1596 foi eleito provincial cumprido o seu triénio, foi a Espanha; na Europa recebeu o grau de mestre, em Valladolid e o direito de presidir a todos os capítulos provinciais em que estivesse presente. Reentrou em Manila, em 1604, e foi eleito de novo provincial, a 30 de Abril do ano seguinte, mas foi depois deposto pelos definidores, na congregação intermédia, que se celebrou no final de 1606. Regressou, mais tarde ao México, onde faleceu. Estaria proposto para arcebispo de Manila, quando chegou a Espanha a notícia da sua deposição, o que levou os membros do Conselho de Índias a alterarem a sua resolução. Cf. MAEO, pp. 213-214; CIF, pp. 581, 665, 714-717 e 726.

⁴⁷² Esta conduta do frade agostinho vinha ao encontro da argumentação dos Mendicantes, em geral, de que o provimento das Filipinas com pessoal eclesiástico passava pelo aliciamento dos religiosos com a possibilidade de poderem passar ao Japão.

só mencionasse as Filipinas, incluía religiosos que se haviam apresentado expressamente como voluntários para a missão japonesa⁴⁷³.

Nos anos seguintes, embora o continuado silêncio régio fosse um excelente indicador, os mendicantes de Manila continuaram a pressionar o monarca. Em 1605, os três provinciais escreveram juntos uma carta em que repetiam a argumentação das missivas anteriores, relatavam os últimos acontecimentos, nomeadamente a recusa de Cerqueira em os aceitar no Japão, e o seu entendimento de que o breve de Clemente VIII não podia ser aplicado por não ter passado por todos os conselhos régios⁴⁷⁴. Noutra, particular, os Franciscanos pediam, mais uma vez, que Filipe III promovesse a canonização dos mártires de 1597⁴⁷⁵, agradeciam-lhe o facto de ter alcançado a revogação do breve de Gregório XIII e manifestavam a esperança de que o rei lograsse também a anulação do de Clemente VIII; ao mesmo tempo salientavam que doutra forma não teriam acesso ao Japão, pois a via da Índia continuava cerrada⁴⁷⁶.

Parece-nos que este último argumento deve ter sido dos que mais sensibilizou o monarca, pois ele opunha-se por princípio a que uma ordem religiosa evangelizasse um país em regime de exclusividade; em 1599, Filipe III manifestara-se a favor da entrada dos frades no Japão, nos moldes que seriam depois consagrados pelo breve *Onerosa pastoralis*, e que defendiam os direitos da Igreja Portuguesa e depois, em 1601, insistira junto das autoridades de Goa, para que cumprissem as suas determinações⁴⁷⁷. Se os Mendicantes exageravam ou mentiam mesmo nalgumas das informações que enviavam

⁴⁷³ Cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "Tha Augustinians in the Land of the Rising Sun ...", p. 7.

⁴⁷⁴ Cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 169.

⁴⁷⁵ Este foi outro dos assuntos em que a pressão dos Franciscanos sobre o rei foi constante; no ano seguinte, por exemplo, a 28 de Junho, os superiores da província de São Gregório voltaram a pedir-lhe que promovesse a canonização dos mártires (cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 192). O rei acabou por ceder aos pedidos dos religiosos e, a 16 de Março de 1612, deu instruções ao seu embaixador em Roma para promover a causa da cononização dos 26 mártires de 1597 (cf. AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 2, fl. 147v-148).

⁴⁷⁶ Cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 179.

⁴⁷⁷ Numa carta para o vice-rei da Índia, escrita a 25 de Janeiro de 1601, Filipe III afirmava que recebera uma carta de Goa, em que eram realçadas as dificuldades que existiam por vezes em colocar missionários de ordens diferentes numa mesma região, como se notara no caso do Japão pelos conflitos entre Franciscanos e Jesuítas; o monarca, porém, não aceitava esses argumentos e insistia: "E por ser materia tanto da minha obrigação como tereis entendido, vos encomendo a trateis com o arcebispo e de tal maneira acomodeis estes religiosos que não falem ministros para a christandade poder ir em crescimento sem escandalo das religiões. E parendouos todavia que ha nisto alguns inconuenientes os tratareis com o [...] arcebispo e me auisareis." HAG, LM, 7, fl. 34.

para a Europa, neste caso concreto estavam certos, pois, de facto, os Portugueses nunca admitiram a hipótese de enviar os seus frades para o Japão. Assim, se Filipe III quisesse ver todas as ordens a trabalhar no Japão não lhe restava outra alternativa, senão a de abrir o acesso ao arquipélago nipónico pela via das Filipinas.

* * *

Entretanto, os jesuítas de Manila procuraram sempre neutralizar as iniciativas dos frades. Pouco sabemos do modo como se dava o seu relacionamento com os Mendicantes nas Filipinas; nos documentos que temos vindo a citar não encontramos nenhuma crítica dos frades aos padres da Companhia, talvez porque as acções destes últimos foram sempre ineficazes.

A 13 de Outubro de 1599, Valignano, na sua carta para o provincial da Índia, dá-nos conta dos contactos entre os membros da Companhia em Manila e Nagasaki e do esforço que faziam para desenvolverem uma acção concertada. O visitador afirmava que os seus irmãos das Filipinas o haviam avisado que mais três franciscanos se preparavam para seguir as pisadas de fr. Jerónimo; os jesuítas tinham tentado neutralizar a sua partida, mas não haviam sido bem sucedidos, embora aqueles religiosos não tivessem passado ao Japão por outros motivos⁴⁷⁸. Poucos dias depois, D.Luís Cerqueira escrevia uma carta ao reitor do colégio de Manila, em que é evidente a cumplicidade entre os religiosos da Companhia, na defesa do monopólio sobre o Japão⁴⁷⁹. Os esforços dos seus companheiros de Manila prosseguiram nos anos seguintes, como era reconhecido por Valignano, a 17 de Outubro de 1601, numa carta para o reitor do colégio de Manila, em que lhe afirmava que "bien entiendo las

⁴⁷⁸ Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 67.

⁴⁷⁹ "Despues de escrita la que sera con esta supimos aqui algo mas en particular cerca del negocio y traça de fray Jeronimo sobre lo qual el padre visitador escriue una larga a V.R. que me mostro aqui y porque el dize tudo lo que se offerece, no digo yo mas, por no multiplicar cartas [...] pedindo a V.R. que quando lo dixere al gouernador de parte del dicho padre como el lo encomenda a V.R. le diga tambien lo mismo de mia que assi le escriuo que no aura falta en auisar pera con el deuido recato como V.R. trae todo encomendando a Su Señoria el segredo que el negocio requiere, pues no es bien, que por nos cumplirmos de aqua con nuestra obligacion auisando alla de lo que nos parece seruicio de Dios y de Su Magestad, y bien della republica de Manila como lo haziemos siempre nos venga algun mal, y a toda esta christiandad". Carta de D.Luís Cerqueira para o reitor de Manila. Shiki, 26 de Outubro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 59.

diligencias que vuestras reverencias hazen en Manilla para estoruar la uenida de los frailes a este Japon" ⁴⁸⁰.

Para lá das diligências que faziam em Manila e da correspondência que mantinham com Nagasaki, os filhos de Santo Inácio tentavam também sensibilizar o rei. É curiosa uma carta do padre Diego Garcia⁴⁸¹, escrita a 2 de Julho de 1602, pois a sua argumentação é exactamente a oposta à dos frades; na sua opinião, em vez de ser vital para a sobrevivência política e religiosa da presença espanhola no arquipélago filipino, a passagem dos Mendicantes poderia ter consequências gravíssimas tanto para a cristandade nipónica como para a colónia espanhola nas Filipinas. Garcia receava que os frades fossem vistos como espiões, o que poderia provocar a hostilidade dos Japoneses em relação às Filipinas e poderia também levar ao desencadear de uma perseguição anti-cristã no país do Sol Nascente⁴⁸².

Quando o breve de Clemente VIII chegou a Manila, os Jesuítas logo procuraram que o arcebispo o aplicasse⁴⁸³, mas apenas conseguiram que o anúncio levasse à sua rápida contestação.

- D. Luís Cerqueira e a defesa do monopólio jesuítico

Ao contrário de Martins, Cerqueira defendeu intransigentemente o exclusivo da Companhia sobre a missão japonesa. Não é relevante estudar a sua argumentação sobre a matéria, pois seguia de perto as teses oficiais e as posições particulares de Valignano, a quem ajudara, inclusivé, na composição da *Apologia*. Importa, contudo, analisar a sua actuação neste processo controverso.

⁴⁸⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 85v.

⁴⁸¹ Diego Garcia (1552-1604) nasceu em Berlanga, bispado de Ávila, a 2 de Julho de 1552 e entrou para a Companhia a 31 de Março de 1572. Ainda estudante partiu para Quito, em 1577, e depois foi ordenado sacerdote em Lima, a 17 de Abril de 1578. Foi companheiro de Juan de la Plaza, quando este foi visitador do México, e depois foi reitor dos colégios de Tepozotlan, Valladolid, Los Angeles e México. Tornou-se professo de 4 votos a 22 de Julho de 1591. Foi para as Filipinas na qualidade de visitador e depois exerceu o cargo de vice-provincial, que desempenhava, aquando do seu falecimento, a 12 de Setembro de 1604. Cf. CDIF, vol. V, p. cxi.

⁴⁸² Cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 133.

⁴⁸³ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. BL, *Add.* 9860, fl. 89v.

D.Luís manifestou a sua oposição aos frades de Manila logo em Macau; a 2 de Julho de 1598, acusava-os de serem os únicos que desobedeciam ao breve de 1585, e de serem prejudiciais à missão nipónica⁴⁸⁴.

Assim que chegou ao Japão, publicou o breve de Gregório XIII, anunciou a excomunhão para quem trouxesse frades espanhóis ao Japão e escreveu ao governador das Filipinas⁴⁸⁵, ao arcebispo de Manila e ao provincial dos franciscanos notificando-os da sua presença e das suas decisões. Acusava, desde logo os Mendicantes de procurarem subtrair os territórios a Leste de Malaca da jurisdição do Padroado Português do Oriente⁴⁸⁶. Também procurou, de imediato, sensibilizar o rei para os seus pontos de vista, queixando-se-lhe de que os frades, ao não acatarem as suas ordens, desrespeitavam as normas do Concílio de Trento; além disso, caluniavam a Companhia e, no seu desejo de virem trabalhar para o Japão, deixavam outras cristandades desamparadas⁴⁸⁷.

Como vimos, nos primeiros anos da sua presença no Japão, o bispo empenhou-se na estruturação da diocese, na organização da sua vida litúrgica e na criação do clero nativo; apesar de todas estas preocupações, acrescidas das grandes dificuldades em lidar com o poder político japonês, especialmente nos meses que se seguiram à batalha de Sekigahara, a 10 de Outubro de 1601, o bispo afirmava "que mais cans me tem feito frey Jeronimo com suas embrulhadas e com a insistência que elle e seus companheiros

⁴⁸⁴ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 139-140.

⁴⁸⁵ Cerqueira escreveu a D.Francisco Telo, a 1 de Outubro de 1598, queixando-se do desembarque, em Junho, de fr.Jerónimo e do seu companheiro e salientava que o tratado deste franciscano que preconizava a união dos territórios a Leste de Malaca, à sé metropolitana de Manila, poderia despertar entre os Portugueses "el sentimiento de amargura y desunion". Agradecia ao governador os esforços que este fazia para evitar a passagem de mais frades para o Japão, lembrava que Clemente VIII confirmara o breve de Gregório XIII e terminava recordando que na missão jesuítica contava não só com religiosos portugueses, mas também com castelhanos (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 164-165). Mais tarde, a 17 de Outubro de 1601, numa carta para o reitor de Manila, queixava-se de que frei Jerónimo, ao reentrar mais uma vez no Japão, em 1601, viera com autorização de D.Francisco Telo, pelo que o prelado considerava que não valia a pena escrever ao governador sobre esta matéria porque "es tiempo perdido" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 107-107v).

⁴⁸⁶ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 185-185v. Repetiu as mesmas acusações em carta que escreveu ao cardeal Belarmino, a 16 de Outubro de 1601. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 81v.

⁴⁸⁷ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o rei. Nagasaki, 24 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 201-203v.

fazem em uir, e estar em Jappão, que Ximandono⁴⁸⁸ com toda a ma uontade que nos tem"⁴⁸⁹.

Nesta altura, as queixas do prelado não se limitavam ao facto de alguns franciscanos persistirem em permanecer no país contra as suas ordens. Com efeito, à desobediência juntava-se a introdução de alterações na catequese e no calendário litúrgico. Na carta que escreveu ao reitor de Manila, a 17 de Outubro de 1601, Cerqueira queixava-se que a versão em japonês da *Doutrina cristã* usada pelos Franciscanos, além de ser escrita num estilo muito imperfeito, tinha mais de 60 alterações relativamente ao texto utilizado pelos Jesuítas; o bispo acusava ainda os frades de estabelecerem com as suas comunidades um calendário litúrgico diferente do que ele determinara⁴⁹⁰.

Jesús López Gay, no seu estudo sobre a liturgia na missão japonesa, limita-se a afirmar que os frades trouxeram novas festas, o que desgostou o bispo, porque punham em causa a uniformidade "tan necesaria en la pastoral misionera"⁴⁹¹. A questão parece-nos, contudo, merecedora de um comentário mais profundo. É inegável que as relações entre o prelado e os frades não tinham condições para desenvolverem-se correcta e pacificamente, pois todos permaneciam irredutíveis nas suas posições. No entanto, a atitude dos Franciscanos, ao desenvolverem um trabalho pastoral diferente do que havia sido determinado pelo bispo, mostrava a sua vontade de se manterem fora da sua alçada. Convencidos dos erros dos padres da Companhia, ignoravam, em grande medida, todo o trabalho de estudo da civilização local e da situação das diferentes comunidades cristãs, que os missionários haviam realizado ao longo de meio século em que o bispo havia fundamentado as suas decisões.

Por esta altura, D.Luís Cerqueira punha fim à correspondência com o superior dos franciscanos de Manila, ao escrever-lhe uma carta que é um exemplo claro do que é um "diálogo de surdos". A 18 de Outubro, respondia-lhe a uma que ele lhe enviara a 24 de

⁴⁸⁸ Terasawa Hirotaka.

⁴⁸⁹ Carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 105.

⁴⁹⁰ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o reitor de Manila. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 107-108v.

⁴⁹¹ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia en la mision del Japon del siglo XVI ...*, p. 49.

Maio, que por sua vez, era a resposta a outra que Cerqueira lhe mandara anteriormente. Nesta última, além de afirmar várias vezes que parecia que o seu correspondente não compreendia o que ele lhe escrevera na última carta, Cerqueira lembrava que a cristandade nipônica estava ligada ao arcebispado de Goa e não às instituições eclesiásticas espanholas⁴⁹² e terminava afirmando que "yo no terne cuidado de no dar mas trabajo a V.P. con mis cartas y entendermehe daqui adelante con Su Santidad y con Su Magestad que les han de dar mas credito de lo que V.P. parece les da"⁴⁹³.

Quando desembarcaram no Japão, os três grupos de mendicantes escreveram ao bispo anunciando a sua chegada e manifestando a sua disposição de o reconhecerem como seu pastor, mas Cerqueira respondera a todos que lhes negava a autorização para trabalharem aí, devido aos breves papais que estavam em vigor⁴⁹⁴. Neste caso, como em todo o processo, os frades só acatavam as ordens que lhes interessavam.

Não eram, todavia, apenas os Mendicantes que, obstinados, desrespeitavam as determinações que lhes eram impostas. O bispo do Japão, tão zeloso das decisões papais que impediam o acesso dos religiosos do *Patronato* à sua diocese, mostrava-se contestatário e assumidamente desobediente noutros casos. Segundo Valignano, em Setembro de 1603, Cerqueira comunicou-lhe que, se chegasse um breve papal proibindo a participação dos Jesuítas no comércio, não o promulgaria e contestá-lo-ia⁴⁹⁵; recorreria, assim, aos mesmos estratagemas que eram utilizados pelos Mendicantes no que respeitava à sua entrada nas ilhas nipônicas.

Neste caso não dispomos de um documento assinado pelo bispo que confirme esta atitude, embora nos pareça que o testemunho do visitador é absolutamente fidedigno. No entanto, a indisciplina de Cerqueira relativamente a Roma, é muito clara no que toca ao modo como se preparava para aplicar o breve de 12 de Dezembro de 1600. Na sua

⁴⁹² O problema da jurisdição eclesiástica foi sempre um dos principais pontos de discussão entre os religiosos no Extremo Oriente. Veja-se, por exemplo, que, a 15 de Outubro de 1602, numa carta para o vice-provincial dos Jesuítas em Manila, Valignano afirmava que os frades recém-chegados sustentavam que o Japão pertencia à Espanha. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 102.

⁴⁹³ ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 109-110.

⁴⁹⁴ Cf. carta de Alexandre Valignano para o vice-provincial das Filipinas. Nagasaki, 15 de Outubro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 103.

⁴⁹⁵ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 25 de Novembro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 145-147.

carta para o assistente de Portugal, de 20 de Janeiro de 1604, o bispo afirmava que estava determinado a retardar a entrada dos frades do Padroado Português do Oriente⁴⁹⁶, dando, assim, razão aos religiosos espanhóis quando estes afirmavam que a autorização a avançarem pela via da Índia não teria efeitos práticos.

Depois de receber o documento oficial, Cerqueira confirmou a sua disposição numa longa carta para o arcebispo de Goa. Nesta, além de criticar muitos dos aspectos da conduta dos frades no seu dia-a-dia, e de evocar, de novo, os argumentos que uns e outros esgrimiam desde o início da contenda, informava que publicitara o breve de Celestino VIII, "mas sem nenhum estrondo nem rumor neste Nangasaqi, que por ora he lugar da ordinaria residencia do Bispo, e ia tenho dado ordem, que se notifique a estes religiosos amoestando os da parte de Sua Santidade que se tornem as Philipinas, segundo o que dispoem o dito Breve e mandando lhes como juiz executor que sou que o cumprão"; como sabemos, pela carta de fr. Diego Bermeo, que já analisámos, um representante do bispo dirigiu-se depois a Miyako, onde notificou o superior dos Franciscanos.

Cerqueira introduzia ainda um dado novo em toda esta polémica, ao referir que o breve chegara a Manila sem as correspondentes cédulas do Conselho de Castela, o que, no seu entender, revelava a má vontade das autoridades castelhanas nesta matéria; o prelado estava certo na sua apreciação, pois a partir de então a luta entre os conselhos portugueses e castelhanos começaria a ser cada vez mais evidente. No final deste longo texto, D. Luís manifestava o modo como se dispunha a agir, ao afirmar que lhe parecia que ainda era cedo para que viessem mendicantes pela via da Índia, pois receava que surgissem desavenças entre as diferentes ordens e a cristandade "esta mais verde do que alguns cuidão". Lembrava, de seguida, que os religiosos trabalhavam sem o apoio do poder político e muitas vezes sob perseguição e concluía que "quando for tempo eu terei cuidado de os pedir e auisar a V. S^a e a Sua Magestade conforme a minha obrigação"⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 169.

⁴⁹⁷ Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 91-96v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Pouco depois, o bispo escrevia nova carta azeda para as Filipinas, endereçada desta vez ao arcebispo de Manila. Nesta, respondia a uma que o metropolitano lhe escrevera, a 3 de Agosto de 1604, em que o advertia dos riscos da publicação do breve pontifício e lhe afirmava que o exclusivo português consagrado no breve não fora pedido pelo rei. Cerqueira respondeu firmemente, lembrando que as decisões da hierarquia eclesiástica de Manila não tinham validade no Japão e comunicava que o breve fora publicado em Nagasaki e, a seguir, em Miyako, Satsuma e em Bungo⁴⁹⁸.

Entretanto, nos primeiros meses de 1605, o bispo realizou um inquérito em que ouviu 17 testemunhas para provar que os frades haviam sido mal recebidos por Ieyasu, e que os Jesuítas, contrariamente ao que eram acusados, não hesitavam em pregar a Paixão de Cristo. O inquérito foi concluído a 15 de Março⁴⁹⁹.

Apesar de todas ordens que promulgara, o prelado era incapaz de colocar os religiosos espanhóis fora do Japão e não dispunha de forças coercivas que o apoiassem, até porque os frades estavam instalados em territórios de senhores gentios⁵⁰⁰. Perante esta situação, e o apoio permanente dos oficiais de Manila, Cerqueira lançou novas acusações em 1606; depois de, no ano anterior, ter acusado os membros dos conselhos de Castela de apoiarem os frades, agora responsabilizava o próprio rei pela situação⁵⁰¹.

Em 1607-1608, a tensão entre o bispo e os Espanhóis aumentou consideravelmente e alargou-se aos leigos. Na carta que escreveu ao assistente de

⁴⁹⁸ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o arcebispo de Manila. Nagasaki, 6 de Março de 1605. RAH, Cortes, 9/2665, fl. 87-89v.

⁴⁹⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 69-87; Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 209-210. Nesta altura, o bispo escreveu novas cartas com críticas contundentes à conduta dos frades, uma dirigida ao Papa e outra ao Geral da Companhia (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 69 e 73-73v). Também neste mês, numa carta para Acquaviva, o padre Diogo de Mesquita afirmava que evitara que o bispo cometesse alguns excessos (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 4v).

⁵⁰⁰ O prelado continuava a defender como podia a sua autoridade. Quando escreveu as suas últimas vontades, a 19 de Julho de 1606, antes de iniciar a sua viagem ao Kinai, ao referir a eleição de um administrador apostólico, Cerqueira colocou fora do processo os Mendicantes: assim, os clérigos deviam eleger um administrador do bispado, que seria eleito pelo clero secular e pelos jesuítas "que neste bispado tiverem cura de almas [...], mas não se deue entender por clero *quo ad praedictum effectum* os religiosos das outras ordens, porque posto que de facto ministrem neste bispado he contra a vontade de Sua Santidade e do bispo e tegora não estão recebidos por ministros desta igreja". RAH, Cortes 9/2666, fl. 261-261v.

⁵⁰¹ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1606. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 120v.

Portugal, a 5 de Março de 1608, D.Luís queixava-se de que os Franciscanos se haviam instalado em Nagasaki, contra a sua vontade, mas com a autorização de Tokugawa Ieyasu. Referia também os incidentes por que passara com um castelhano; este apelara a Hasegawa Sahyôye da ordem de expulsão que lhe fora dada por Cerqueira, que lhe negara a possibilidade de se casar e de se fixar em Nagasaki⁵⁰². O bispo começava, assim, a ser desobedecido na sua própria cidade, o que dava a entender que os Espanhóis estavam a interferir cada vez mais com os interesses lusos no arquipélago nipónico; além disso, desafiavam a sua autoridade, tanto a eclesiástica como a cível, recorrendo a poderes gentios para ultrapassarem as suas ordens. Do ponto de vista do prelado, era seguramente uma situação extremamente frustrante⁵⁰³. Este é mais um episódio revelador do carácter extraordinário não só da cristandade nipónica, mas do próprio trabalho que coube ao prelado que a dirigiu. Com efeito, esta era, uma situação inédita, ou pelo menos muito rara - num conflito institucional entre clérigos, uma das partes procurar o apoio de um poder político gentio.

É esse mesmo sentimento que transparece nas cartas que assinou no mesmo dia para o procurador em Madrid e para o rei, ao mesmo tempo que a sua argumentação ganha um tom cada vez mais político; o choque entre os dois impérios ibéricos aumentava de intensidade no Japão.

⁵⁰² "Hum daquelles dous espanhoes uindos de Manilha, que me forão aqui acusar ao governador gentio pollos eu querer meter a caminho [...] e ao qual o mesmo gouernador gentio mandou naquella coniução prender por certo insulto que tinha feito, pera o castigar, e elle escapou escondendose; e fugindo deste Nagasaqi tornou aqui, e por lhe eu não querer dar licença pera se cazar e fixar em Jappão por entender ser assi seruiço de Deos e assi conuir a paz e quietação da terra por ser muito inquieto e reuoltoso, disse publicamente tais liberdades, te dizer que auia de fazer destruir o bispo, e ir a corte [...] a me acusar ao rey gentio, e fazer me tirar de minha <cadeira> episcopal, como elle dezia, que por isto, e outras muitas desordens que nesta monção te, feito,e bastaua a de me ter ido acusar ao gouernador gentio, o mandey meter no tronco não se escondendo desta vez tão bem como da outra, porque posto que o procurou de fazer, indose esconder em hum dos nauios que estão neste porto, todauia foy descuberto, e preso e o fiz no tronco despozar com hum bom macho, ja que tanto deseiaua cazar no Jappão, e com elle o farey embarcar não pera a Manilha donde tinha uindo, por não tornar daly outra uez a Jappão a nos inquietar, mas pera Macao desterrado de Jappão. He hum coitado, mas não se pode crer a liberdade e insolencia dalguns destes uindos da Manilha". ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 165-165v.

⁵⁰³ É significativa do seu estado de espírito, a carta que escreveu ao rei, nesse mesmo dia; ao referir que o franciscano que lhe fora mostrar a chapa de Ieyasu era o mesmo a quem ele proibira a edificação do mosteiro, comentava: "parece que pera com isto espremerem o agrão no olho ao bispo". Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 263v.

Na primeira, encomendava ao procurador "que esperte aos senhores do Conselho de Portugal assi do estado como de India que procurem efficazmente que com effeito se acabe de cerrar esta porta da Manilha"⁵⁰⁴. Na segunda, começava por queixar-se genericamente de todos os espanhóis, leigos e clérigos, presentes no Japão⁵⁰⁵, relatava os incidentes por que passara com alguns deles, e defendia que a solução deste problema era o encerramento do comércio entre o Japão e as Filipinas para que cessassem as brigas que escandalizavam a cristandade, e para que terminasse o prejuízo que Macau ía sofrendo pela concorrência de Manila; no último ano, além de inundarem o mercado com muita seda⁵⁰⁶, os espanhóis haviam-na vendido em Miyako⁵⁰⁷. Apesar de continuar a escrever determinado, o bispo já começava a aperceber-se que a sua luta não teria êxito, e concluía assim a carta para o monarca:

"Se não obstante o que por esta parte se representa todauia V. Magestade a quem Deus Nosso Senhor ade dar mais luz pera ordenar o que mais convem ao bem commum dos seus estados iulgar que conuem estar esta porta da Manilha aberta como agora estaa, em todo caso será neçessario mandar V. Magestade manifestar sua real vontade assi a hũa como a outra parte, pera que todos como he rezão, abaxando a cabeça nos conformemos com ella, porque o não saber clara, e resolutamente pode ser occasião de mores dissensois e desauenças entre seus vassallos, pareçendolhes a cada quaes delles que fazem seruiço de V. Magestade em procurar cada hũa das partes sair com seu intento e pertensão"⁵⁰⁸.

Passado ano e meio, em Outubro de 1609, quando sentia a sua causa já quase perdida⁵⁰⁹, o bispo repetia os mesmos argumentos e pedidos e dava conta dum novo

⁵⁰⁴ RAH, *Cortes*, 9/266, fl. 265.

⁵⁰⁵ O bispo começava por referir o "trabalho grande que os da Manilha aqui nos dão assi os seculares com seu commercio tão preiudicial ao que os Portugueses e Estado da Índia Oriental aqui tem: como tambem os religiosos vindo e ficando em Jappão contra o Breue Apostolico do papa Clemente VIII de feliz memoria e ordem de V.Magestade." RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 263.

⁵⁰⁶ Já a 1 de Março de 1607, Cerqueira assinalara a introdução de muita seda no Japão pelos mercadores de Manila. Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 146v.

⁵⁰⁷ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 263.

⁵⁰⁸ RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 264.

⁵⁰⁹ Na carta que escreveu a Acquaviva, a 12 de Outubro de 1609, Cerqueira repetia as críticas aos frades, aos seus métodos de trabalho e à sua conduta, mas confessava o seu receio de que o Papa já tivesse ordenado a abertura da "porta das Filipinas", pelo que pedia ao Geral que diligenciasse no sentido de assegurar que os religiosos vindos de Manila ficariam sob a sua autoridade (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl.

incidente, pois chegara uma nau d'el-rei oriunda de Manila, cujo capitão trazia provisão do governador que lhe concedia jurisdição sobre todos os espanhóis, ao arrepio das determinações régias que atribuíam ao capitão-mor da nau do trato a autoridade sobre todos os *nanban*. Cerqueira conduziu as negociações entre os dois capitães e conseguiu que a nau espanhola saísse de Nagasaki e fosse para outro porto⁵¹⁰.

Em Março de 1610, o bispo aumentava ainda mais o tom das acusações aos frades de Manila, introduzindo uma nova perspectiva, que se tornaria comum à maior parte dos escritos dos Jesuítas, a partir de então: no seu entender, os frades eram os responsáveis pela situação difícil em que se encontrava a cristandade nipónica⁵¹¹.

* * *

Entretanto, na Europa, a questão já estava resolvida. Após a sua eleição, a 16 de Maio de 1605, Paulo V (1605-1621) pronunciara-se rapidamente a favor do breve de Clemente VIII. Com efeito, logo a 30 de Janeiro de 1606, o assistente de Portugal escreveu a D. Luís Cerqueira dando-lhe a notícia⁵¹². Os Mendicantes, porém, não desistiram, e o Papa acabou por ceder às suas pretensões, ao promulgar, a 11 de Junho de 1608, o breve *Sedis Apostolicae providentia*, pelo qual o acesso à missão do Japão era liberalizado; o documento confirmava outras cláusulas do breve de Clemente VIII, nomeadamente as que atribuíam ao bispo residente a autoridade sobre todos os religiosos que trabalhassem no país do Sol Nascente⁵¹³.

202-203v). Passados poucos meses, também Francisco Pasio reconhecia a inevitabilidade da fixação dos frades, ao afirmar que a sua presença "já não tem remédio" e que "o rei quer mais as Philippinas que a Macao" (cf. carta para o assistente de Portugal. Nagasaki, 14 de Março de 1610. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 335).

⁵¹⁰ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o rei. Nagasaki, 3 de Outubro de 1609. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 261-262v.

⁵¹¹ Numa carta que escreveu ao assistente de Portugal, a 10 de Março de 1610, o bispo afirmava que a cristandade estava "muy arriscada", e acrescentava: "E posto que a causa principal, e immediata disto seja outra, todavia este negocio traz de longe sua origem da uinda, e estada dos religiosos das Philippinas em Jappão contra as prohibições apostolicas, e do comercio da Manilha com Jappão que elles pera sairem com suas pretensões tem tão aberto". Passados dois meses do incidente com a nau de André Pessoa, em que os religiosos e mercadores de Manila não tinham tido a menor responsabilidade ou intervenção, esta afirmação do prelado revela, em nosso entender, a frustração que sentiria quando já era evidente que a Santa Sé iria ceder às pressões dos Espanhóis.

⁵¹² Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 10 de Novembro de 1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 158.

⁵¹³ Cf. Joseph Jennes, *A history of the Catholic Church in Japan ...*, pp. 111-112.

O novo breve levou logo os Dominicanos a organizarem nova expedição missionária às Filipinas e Japão⁵¹⁴, mas, curiosamente, a notificação oficial das autoridades civis e eclesiásticas do Império Espanhol demorou mais de um ano. Com efeito, o documento só foi sancionado por consulta do Conselho de Estado de 6 de Outubro de 1609⁵¹⁵; depois, a 14 do mesmo mês, era pedido ao rei que este mandasse imprimir rapidamente o breve, a fim de poder ser enviado nos navios de aviso que partiriam dentro de duas semanas para a América⁵¹⁶; a 20 de Outubro o rei, seguindo parecer do seu confessor, remeteu ainda o documento para o Conselho de Índias, que, dois dias depois, aprovou que se procedesse a todas as diligências necessárias para a impressão do breve e para que fossem enviadas cópias autenticadas, em latim e "em romance"⁵¹⁷. No entanto, só a 8 de Fevereiro de 1610 é que o monarca informou o vice-rei da Nova Espanha⁵¹⁸, o governador das Filipinas, o arcebispo de Manila, o bispo de Nova Cáceres e o bispo de Nova Segóvia da decisão papal⁵¹⁹.

- Um relacionamento conturbado

Enquanto decorria toda esta polémica, os frades desenvolviam o seu trabalho apostólico em terras do Sol Nascente, ao mesmo tempo que se envolviam, sobretudo os Franciscanos, em querelas desgastantes e pouco edificantes com os Jesuítas. O incidente verificado em Ôsaka, em 1608-1609, parece-nos emblemático do tipo de relacionamento mantido pelos religiosos nas zonas em que estavam em contacto uns com os outros.

⁵¹⁴ A 25 de Fevereiro de 1609, Alonso Navarrete pedia para levar 40 a 50 religiosos para as Filipinas e o Japão, agora que se podia ir pela via de Manila. Cf., AGI, *Filipinas*, 79, nº 120.

⁵¹⁵ Cf. AGI, *Filipinas*, 79, nº 127.

⁵¹⁶ Cf. AGI, *Filipinas*, 79, nº 128.

⁵¹⁷ Cf. AGI, *Filipinas*, 79, nº 129.

⁵¹⁸ O vice-rei acusou a recepção desta carta a 20 de Outubro de 1610. Cf. AGI, *México*, 28, nº 7, fl. 3v.

⁵¹⁹ Cf. AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 2, fl. 114-114v.

Conhecemos o episódio através dum relato elaborado, a 6 de Abril de 1609, pelo jesuíta Pedro Morejón, então reitor de Miyako. Apesar de ser uma fonte tendencialmente parcial, pensamos que o seu testemunho é suficientemente fidedigno:

O incidente ocorrera em Ôsaka, entre o padre Francisco de Paiva e os religiosos de São Francisco que estavam nessa cidade, e logo fr. Luís Sotelo⁵²⁰, o superior dos frades menores no Japão, lhe escrevera duas cartas, pelo que Morejón se viu forçado a "tomar informação", que mandava agora ao bispo junto com a carta.

Como a cristandade era fresca "tinhamos assentado no Cami ha muitos anos que não se lhes dese a comunhão, especialmente em solteiros e gente de pouca idade, senão depois de bem experimentados, e que nisto da comunhão corrião com seu padre ou parochos do Camiguion⁵²¹ em sua tera, e os de aqui aqui, e o mesmo nas mais partes, sem consintir que se anden misturando no que toca ao receber o santissimo sacramento [...] porque achamos que de outra maneira alguns que vivião com escandalo em hũa parte comungavão com mayor escandalo em outra, e aconteeço em seis e oito dias comungar em dous lugares duas ueces quem apenas pode comungar tantas ao anno, e isto foy em geeral não somente pera com os ditos fradessenão pera entre nos mesmos".

Morejón referia de seguida que havia muitas dúvidas entre os fiéis devido a "tantos breves e mandados de Vossa Senhoria, em que prohihe e não os admite por ministros de suas ouelhas" e explicava que procurava manter separados os cristãos que recebiam sacramentos dos frades dos que os recebiam dos membros da Companhia. Apesar disto "nunca de nossas casas se dise ou que seus sacramentos eram inualidos ou que elles não os podiam ministrar, nem ainda que os nossos cristãos não corressem com elles

⁵²⁰ Luís Sotelo (1574-1624) nasceu em Sevilha, a 6 de Setembro de 1574, no seio de uma família nobre. Estudou em Salamanca, e entrou para a Ordem de São Francisco, na província dos Descalços de São Paulo, em 1593, tendo feito votos solenes a 11 de Maio de 1594. Foi ordenado sacerdote em 1599 e partiu de seguida, a 12 de Junho desse ano, como missionário do Extremo Oriente. Chegou a Manila no Verão de 1600. Esteve três anos no arquipélago tendo trabalhado durante um ano com a comunidade japonesa que vivia junto a Manila. Partiu para o Japão a 20 de Junho de 1603, e foi para a residência de Fushimi; em 1608 passou para Ôsaka, e, em 1610, passou para Edo e começou depois a evangelizar sob a protecção de Date Masamune. Esteve preso em Edo, mas, a 28 de Outubro de 1613, partiu para a Europa à frente duma embaixada de cristãos de Sendai que visitou o México, Espanha e Roma, onde foi recebida pelo Papa. Em Roma, Sotelo obteve a nomeação para bispo do Norte do Japão, mas a nomeação foi vetada pelas autoridades espanholas; mais tarde, foi também impedido de fundar uma custódia japonesa, autónoma da província das Filipinas, e chegou a estar detido; conseguiu, contudo, regressar ao Japão, onde reentrou, no Verão de 1621, mas foi capturado antes de desembarcar. Foi queimado vivo, em Nagasaki, a 25 de Agosto de 1624. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan ...", pp. 182-185; Lorenzo Perez O.F.M., "Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón", in AIA, XI, 1924, fasc. lxxvi, pp. 328-383; XII, 1925, fasc. lxxvii, pp. 59-83, fasc. lxxviii, 145-220, fasc. lxxix, 229-348, fasc. lxxx, pp. 5-64, fasc. lxxxi, pp. 145-185.

⁵²¹ Kamigyô, a parte setentrional da capital imperial, também denominada nas fontes jesuíticas como Miyako de cima.

nem se lhes impropere ou fes impedimento nisto, nem outro genero de divisão", e acrescenta que podia garantir esta afirmação relativamente aos membros da igreja "posto que os mancebos e novos christãos algũa uex ou outra ouui que de anbas as partes diserão alguas parvoices"

Entretanto, a confraria ligada à missão jesuítica de Ôsaka decidira dar uma esmola ao padre Francisco de Paiva, pois a nau do trato não viera por duas vezes; perante isto, "alguns da Sexta⁵²² parece que falarão ao padre fray Apolinar Franco⁵²³ que isto fora como imposição e tributo, e que o davão forçados e sobre isto escreveo o padre comissario⁵²⁴ ao padre fray Luis Gomes que me avisase que isto era materia de muito escandalo, especialmente não tendo nos tanta necessidade, pois nos veyo tanto na fragata [...]". Os membros da "confraria jesuítica" quiseram explicar o caso aos frades, mas Morejón impediu-os,. No entanto fr. Apolinario falou publicamente no assunto com o padre Paiva na presença de Sotelo. No entanto, uns e outros não acreditavam no que os outros diziam, e os cristãos das ditas confrarias "quando se juntavão os de hũa e de outra parte parecia que estavão atentando o que falavão e as ueces punhão ou duuidas ou pontos os da sesta cõ, pera ver o que respondião os da outra parte". Quando Apolinario foi pelo Natal perguntar a Paiva se era verdade o que se dizia, que cada um "corre se no que toca a comunhões cada hum com sua igreja determinadamente sem andar de ca pera la, respondeo o Padre Paiva que si; ove sobre isto desputar, hum pouco em voz alta e desconcertarse o padre Jose Apolinar em palavras contra a Companhia como <dizer> que se estiuer aquiu papa veria qual era mais pera Japão si a religião pobrecinha dos padres franciscos si os da Companhia que sempre andão em aquinais etc. descosendo por hi a sua vontade".

Sotelo escrevera então, de novo, a Morejón queixando-se do incidente. O padre, por sua vez, informava que constava que na pregação de São Matias fora dito que quem fazia divisões era herege, e que mesmo dividir as comunhões era pecado. Morejón reconhecia, de seguida, que as informações eram muito imprecisas e que havia várias versões sobre o que teria sido dito pelo franciscano. Mesmo assim acrescentava que Apolinar "acabou a pregação com hum protesto e juramento que não lhe aproveitase o sacramento que pouco antes recebeo, e que se abrise a terra e o tragase si não decia a

⁵²² Tratava-se duma confraria da comunidade cristã ligada à missão franciscana.

⁵²³ Apolinário Franco (1570-1622) nasceu em Aguilar dos Campos, diocese de Valladolid. Entrou para a Ordem de São Francisco na província de Santiago da Observância e, em Espanha, foi assistente de mestre dos noviços. Depois ofereceu-se para as missões e, em 1606 entrou no Japão. Trabalhou em várias residências, e, em 1614, permaneceu no país clandestinamente, primeiro em Nagasaki, depois em Ôsaka, aquando do segundo cerco, e a seguir de novo em Nagasaki e seu distrito. Em 1616 foi nomeado comissário provincial dos frades menores no arquipélago. Pouco depois decidiu trabalhar abertamente em Kori, na território de Ômura, ouvindo confissões e pregando o Evangelho, pelo que foi aprisionado, a 7 de Julho de 1617. Esteve preso em Suzuta e em Ômura e foi queimado vivo, em Nagasaki, a 12 de Agosto de 1622. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan ...", pp. 188-189.

⁵²⁴ Fr. Luís Sotelo.

verdade" O jesuíta voltava, de seguida, a assinalar que tudo se baseava em informações muito incertas, pois, "este he o conceito que eu pude formar de varios ditos interpretando os ao bom sentido e como elle não sabe bem a lingoa, e os ouuintes erão rudes e entendião mal".

Morejón entendia, que a política de controlo de comunhões que estivera na origem do desaguisado era correcta. Queixava-se que os frades se deviam ter informado das razões por que os Jesuítas assim procediam e criticava a pregação pública do frade sem ter sequer falado primeiro com eles. Entendia ainda que o franciscano não sabia suficientemente a língua para fazer pregações sobre aquelas matérias.

Mais adiante, informava que se reunira com Sotelo, Apolinario e um outro frade "falando eu como nem elles erão mais que huns pobres frades e eu hum pobre religioso que de charidade vinhamos a ajudar os bispos que são os pastores e assi estavamos obrigados a depor as nossas imaginações e ir pollo modo estilo do bispado etc <fr. Sotelo> respondeo que erão mais que parochos e bispos e que erão legados do papa [...] como esta na bulla com letras groças⁵²⁵ como o dedo eu lhe respondi que enquanto andasem com estas imaginações botarião tudo a perder pois mal podera ser governada hũa christandade si cada hum ha de ir por sua vitola ou cabeça"⁵²⁶

Afigura-se-nos que deste relato ressaltam, essencialmente, dois aspectos: por um lado, a irredutibilidade dos religiosos e o modo agressivo e desconfiado como se relacionavam entre si; por outro, o facto de todo o incidente assentar numa série de boatos, e em pregações feitas por um frade que dominava mal o japonês e ouvidas por gente rude, com pouco entendimento.

Este episódio, embora mostre inequivocamente que havia culpados pela situação dos dois lados, ajuda a compreender ainda melhor a razão porque os padres da Companhia havia defendido acerrimamente o monopólio da missão nipónica. Com efeito, era muito difícil conviver com religiosos que desprezavam o seu trabalho⁵²⁷ e que abriam conflitos e críticas públicas por matérias pouco relevantes, e como não fazia

⁵²⁵ Devia estar a referir-se à bula de Sisto V, de 1586.

⁵²⁶ Cf. RAH, Cortes 9/2666, fl. 180-182

⁵²⁷ Note-se que mesmo depois de estarem instalados no Japão, os Mendicantes continuaram a entender que o método jesuítico estava errado e a confundir os incidentes com os dáimios como uma simples reprovação do modelo de trabalho jesuítico. Veja-se, por exemplo, que quando Ômura Yoshiaki expulsou os religiosos da Companhia, logo Franciscanos e Dominicanos se ofereceram para os substituir, o que foi, naturalmente, recusado pelo dáimio que estava em processo de rompimento com o Cristianismo, e não apenas com uma ordem religiosa.

sentido os missionários que já estavam instalados saírem para que outros os substituíssem, a única solução era tentar impedir a entrada dos rivais.

Neste processo conflituoso, e marcado por paixões acentuadas pela rivalidade entre as nações ibéricas, havia, todavia, algumas vozes lúcidas que eram capazes de realçar a situação dramática, do ponto de vista do Cristianismo, que resultava as querelas entre eclesiásticos. A 20 de Junho de 1609, o castelhano Juan de Sevicos afirmava:

"Porque quien señor no se lastimara ? O a quien no se le partira el corazón de ver como yo vi la poca amistad y las malas ausençias que ay entre muchos de los religiosos que an entrado en Japon por macau y los que an pasado por estas yslas ? Que se vien en esto no llegan a poner macula de momento en tan virtuosa, penitente y exemplar vida como todos o servian; todavia se descubre vn desagrado, vna desestimacion y un aborrecimiento ulterior que no se porque podamos prometernos dello fruto que bueno sea"⁵²⁸.

A contenda também era sentida em Macau, onde a 31 de Outubro de 1611, 34 moradores da cidade assinavam uma certidão em como "ordinariamente ouvimos as pregaçoens que os religiosos da Companhia de Jesus pregão nesta cidade, nas quaes assim antes começarão a vir a este porto de Manilha, como depois que vem, nunca os dittos religiosos tratarão, nem direita, nem indireitamente acerca deste comercio de Manilha, nem disserão que erão bem ou mal virem a esta cidade os espanhoes de Manilha"⁵²⁹.

A chegada da notícia do breve de 1608 fez baixar o tom da polémica, mas não a apagou e criou mesmo novos ressentimentos entre os Jesuítas e novos objectivos

⁵²⁸ Informação de Juan de Sevicos. AGI, *Filipinas*, 4, nº 8. Sevicos defendia que era prejudicial o comércio simultâneo do Japão com Macau e com as Filipinas, e que o rei devia atribuí-lo a uma única daquelas possessões; ao autor parecia que Macau era a que mais necessitava desse comércio

⁵²⁹ BA, 49-V-3. No mesmo dia foram assinadas outras certidões semelhantes, uma passada pelo capitão-mor Pedro Martins Gaio e pelo ouvidor, e outra apenas pelo capitão-mor. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 84-86.

autonomistas, senão hegemónicos, por parte dos Mendicantes, cujo voluntarismo incomodava mesmo os oficiais régios⁵³⁰.

- A persistência da rivalidade

O novo breve de Paulo V chegou ao Japão no Verão de 1611, e Cerqueira comunicou-o aos cristãos, sem publicitar as partes do texto pontifício que lembravam que a presença dos frades tinha sido ilegal até então; o bispo seguia, assim, um pedido do Geral da Companhia, a fim de evitar mais conflitos, mas esta decisão foi mal aceite por vários jesuítas, na medida em que se tornava difícil explicar aos fiéis a razão de se terem oposto obstinadamente à presença das ordens mendicantes até então⁵³¹. Pouco depois, João Baptista Porro explicava os problemas causados pela explicação parcial do novo breve:

"O senhor bispo foi à igreja de São Domingos, leuando consigo o padre Martinho do Campo pollo qual como por interprete, fez anunciar ao pouo che estaua ajuntado, como Sua Santidade tinha dado licença aos frades de uir estar liuremente em Jappão daqui por diante [...] Desse modo se publicou o breve sem lelo" Porro acrescentava que Cerqueira dissera então que se os frades já se haviam instalado no Japão antes do

⁵³⁰ A 15 de Setembro de 1610, o governador das Filipinas queixou-se ao rei de que os religiosos passavam para o Japão sem a sua autorização, o que levou o monarca, a 31 de Dezembro de 1611, a responder-lhe deste modo: "assimismo se a visto lo que dezis en raçon de los que se ban al Japon sin licencia vuestra diziendo que no la an menester sino solamente de sus prelados y el intento con que quedauades de cumplir con lo que açerca destas licencias [v]os esta hordenado como [v]os encargo y mando lo hagareis adbirtiendo que tambien escriuo sobre este casso a los dichos superiores" (AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 2, fl. 144); no mesmo dia, Filipe III notificou os superiores das quatro ordens missionárias estantes nas Filipinas de que não deviam enviar religiosos para o arquipélago nipónico sem autorização do governador (cf. AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 2, fl. 155v-146). Em nosso entender, este caso é significativo, por ser exemplar do voluntarismo dos frades que "assaltavam" o Japão: se não respeitavam sequer as ordens dos governantes que os apoiavam na sua luta contra o Império Português, compreende-se que desrespeitassem sistematicamente as determinações papais e as ordens do bispo, e que considerassem errados todos os modelos de actuação que divergissem dos seus.

⁵³¹ Cf. cartas de Afonso de Lucena e de Francisco Pasio para o assistente de Portugal. 25 de Setembro e 9 de Novembro de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 57-60v e 89-90v. Note-se que ambos os religiosos manifestam desde logo novas desconfianças para com os frades: Lucena previa que "logo os frades ão de pretender que lhe venha bispo de Espanha pera as partes do kami e de Miaco", pois a D. Luís Cerqueira já lhe bastava o Ximo; Lucena receava ainda que se também viessem jesuítas pela via das Filipinas, corria-se o risco da própria missão se cindir. Pasio, por sua vez, queixava-se que as confrarias dos Mendicantes tinham muito mais indulgências do que as da Companhia, o que as tornava mais atractivas aos olhos dos cristãos.

breve papal o haviam feito de boa consciência, o que lançava as culpas pelos incidentes ocorridos na Companhia e no próprio bispo, que os excomungara. Cerqueira ordenara entretanto a Morejón, que fizesse da mesma forma em Miyako, mas aí os Jesuítas decidiram não ler a carta que o bispo enviara a acompanhar o breve e que desculpava os frades nos mesmos termos em que o prelado o fizera, pois estes religiosos entendiam que se devia apenas explicar que os frades estavam agora autorizados a trabalhar no Japão, ao contrário do que sucedera até então. Porro concluía afirmando que os membros da Companhia "ficamos todos bem enfadados, e pera que são os breues dos Summos Pontifices se não pera se lerem quando se publicação."⁵³²

As relações entre Jesuítas e Mendicantes não melhoraram com estes acontecimentos; para lá dos ressentimentos que existiam de ambos os lados, os frades desejavam de facto ganhar autonomia em relação ao bispo e ao Padroado Português do Oriente. Cerqueira estava ciente de todas as manobras que continuavam a ser realizadas pelos religiosos e pelo poder político espanhol e, embora impotente para as evitar, persistia em denunciá-las para o exterior, ainda que tentasse melhorar o seu relacionamento pessoal com os frades.

A carta que escreveu, a 16 de Março de 1612, mostra bem o seu estado de espírito, nesse momento: o prelado sustentava que o breve fora promulgado "a instancia de Sua Magestade e petiçam destes religiosos de felepinas fauorecidos do Real Conselho de Indias de Castela" e previa que "estes relegiosos de felepinas e seculares espanhoes particularmente (se me não engano) do Conselho de Indias de Castella não hãode parar aqui senão que seus intentos vão mais avante"⁵³³. Noutra, escrita duas semanas antes, o prelado manifestava o receio de que as demais cláusulas do breve de Clemente VIII que haviam sido confirmadas continuassem a ser desrespeitadas⁵³⁴.

⁵³² Cf. carta de João Baptista Porro para o Padre Geral. Ôsaka, 20 de Setembro de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 38-39.

⁵³³ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o presidente do Conselho da Fazenda. BAHC, vol. 1, doc. nº 51. Encontramos comentários semelhantes na carta que o bispo escreveu ao assistente de Portugal, a 1 de Março de 1612. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 125-126.

⁵³⁴ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o procurador em Madrid. Nagasaki, 5 de Março de 1612. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 267-270.

Os Mendicantes demoraram em aceitar o breve de Paulo V, que ainda não era do seu agrado total, na medida em que os colocava sob a autoridade do bispo português⁵³⁵, e só na Primavera de 1612 é que se subordinaram formalmente ao prelado⁵³⁶. Enquadrados na Igreja Nipónica, os frades continuaram a procurar impor a sua vontade e o seu estatuto sobre os Jesuítas e o bispo; o primeiro incidente com o superior dos Dominicanos foi por "preitos de precedência":

Entendiam que o seu "prior local ou qualquer outro seu sacerdote a de preceder ao provincial e visitador da Companhia, dizendo que qualquer delles representa sua religião a qual he mais antigua e assi me tem pedido aqui hum seu prior local não mais que de tres ou quatro frades não que determine en esta controversia que dizem esta ia determinada, senão que os meta de posse da dita precedencia em Jappão pois a tem em toda a Europa"⁵³⁷. O bispo comentava, de seguida, que até os Franciscanos se espantavam com estas atitudes, e previa que seria precisamente com os religiosos de São Domingos que viria a ter maiores dificuldades. Esperava que surgissem novos

⁵³⁵ A 10 de Março de 1612, numa carta para o Geral da Companhia, Pasio afirmava que os frades ainda não haviam aceite o breve de Paulo V para não terem de sujeitar-se à autoridade episcopal. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 135.

⁵³⁶ Numa carta para o assistente de Portugal, escrita a 10 de Maio de 1612, João Rodrigues Girão acusa os frades de não quererem aceitar a cláusula do breve de Paulo V que os sujeitava ao bispo D. Luís Cerqueira; "todavia vindo aqui o comissario de S.Francisco fazendo sua consulta com os dominicos e agostinhos ao que parece a aceitam". Relata de seguida que quando os frades aceitaram a autoridade do bispo este "logo deu aos franciscanos e dominicos alguns bairros desta cidade para terem cuidado deles posto que os dominicos se escusaram de acudir as confissoes dos doentes não sei porque resoens. Os agostinhos não estão ainda nesta cidade posto que o desejem e pretendam, mas estão no reino de Bungo" (ARSI, *Jap-Sin*, 15, I, fl. 144v). O bispo, porém, a 5 de Outubro de 1613 queixava-se de que os frades não estavam "muito inclinados aqui [...] a terem cuidado destas almas a modo de parocos" (carta para o rei. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 260).

⁵³⁷ Afonso de Lucena também relata este incidente, na carta que escreveu ao assistente de Portugal, a 17 de Fevereiro de 1612. Segundo este religioso, o bispo organizara uns autos na igreja de S.Pedro, a que assistiram todos os eclesiásticos; no primeiro dia, o superior dos Dominicanos chegou atrasado e não tomou lugar junto dos outros, mas no dia seguinte, quando todos se sentaram, estando Cerqueira ladeado por Francisco Pasio e Valentim Carvalho "o frade lhe foi pedir que pelo menos lhe desse o lugar do provincial". Como o bispo não cedeu, o religioso saiu "com escandalo de todo o pouo" e de seguida escreveu uma longa carta ao bispo, um "libelo infamatorio", que logo mostrou aos demais frades, em que lançava várias acusações aos padres da Companhia, nomeadamente de serem mercadores e de não viverem com a pobreza necessária; perante a irredutibilidade do dominicano, Cerqueira dera instruções para que cessasse por então o convívio entre as ordens (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 103-103v). Outros religiosos referiram, na sua correspondência para Roma, esta contenda em torno das precedências, nomeadamente Francisco Pasio, em carta para o Padre Geral de 10 de Março de 1612, Jerónimo Rodrigues, em missiva, enviada ao assistente de Portugal, e assinada a 15 do mesmo mês, o padre João Rodrigues Grão, em carta também para o assistente de Portugal, de 10 de Maio desse ano, Valentim Carvalho, em carta para Acquaviva, de 26 de Outubro de 1612 e Celso Confalonieri, em texto enviado ao assistente de Itália, a 30 de Dezembro de 1612 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 135, 141v, 144v e 178v; *Jap-Sin*, 15 II, fl. 210).

conflitos quando tivesse que juntar todos quer em actos litúrgicos, quer em "algûas iuntas synodaes que se não poderão escusar"⁵³⁸

Por a mesma altura, os frades haviam reclamado, em Miyako, contra uma pregação de um irmão japonês que teria dito palavras contra os Mendicantes; o bispo fora forçado a ordenar uma inquirição, que provara que o boato era falso. Cerqueira afirmava ainda que esse boato fora levantado por "alguns cristãos dos frades gente trabalhosa e noueira"⁵³⁹; esta última expressão mostra-nos dois problemas particularmente melindrosos: os religiosos, com as suas lutas permanentes consumiam tempo precioso em processos estéreis e estavam a dividir os cristãos em bandos, e o próprio pastor de toda a cristandade deixava-se levar por esse ambiente, como se depreende pelo modo como se referia depreciativamente a cristãos que viviam em comunidades ligadas aos frades.

D.Luís Cerqueira persistiu nas suas críticas aos frades até ao fim; na última carta que escreveu a Filipe III, a 5 de Outubro de 1613, lançou-lhes novo ataque contundente, em que procurava neutralizar a embaixada de Date Masamune, que fr. Luís Sotelo se preparava para conduzir a Roma⁵⁴⁰, acusava os frades de Nagasaki de viverem de esmolas, sobrecarregando os fiéis que, em regra viviam com muitas dificuldades⁵⁴¹; queixava-se ainda por, na Europa, terem sido tomadas decisões baseadas em informações erradas, pelo que pedia ao monarca que as decisões régias fossem tomadas com base na sua própria opinião:

⁵³⁸ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o procurador em Madrid. Nagasaki, 5 de Março de 1612. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 269.

⁵³⁹ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 269v.

⁵⁴⁰ O bispo acusava o dáimio de querer apenas que as suas terras fossem visitadas por navios de comércio e acusava Sotelo de desrespeitar, inclusivé, os seus próprios superiores, que, segundo Cerqueira, seriam contra esta embaixada. Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 259v.

⁵⁴¹ "[Em Nagasaki] não se pode negar que todas fazem fruto, mas como as tres vivem de esmolas e principalmente se ocupam com suas confrarias de Rosario, Cordão e Correia procurando de meter nelas os confrades que podem e de auer delles suas esmolas e missas assi delles como dos demais christãos" e como os cristãos são pobres e têm necessidade de receber e não de dar esmolas "cansão muito a terra" e os confrades vêm muitas vezes pedir esmola aos jesuítas e ao bispo. Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 260.

Como algũas vezes se podem representar a Vossa Magestade diuersas cousas pertencentes ao bem comum desta igreja ou ao particular dalguas destas cristandades sem o bispo o saber nem poder informar a Vossa Magestade dos conuenientes ou inconuenientes que por hũa e outra parte se podem offerecer, os quaes elle polla experiencia que tem de suas ouelhas, e negocios desta igreja podera alcançar como os outros, me pareceo supplicar a Vossa Magestade que não auendo perigo na tardança aja por seruiço de Deus, e seu, ordenar que se peça tambem informação ao bispo pera que tendo a plena de todas as partes Vossa Magestade tome em resolução que lhe parecer mais conueniente. Digo isto não por tegora se ter tomado por Vossa Magestade nenhũa resolução acerca desta christandade sem se ouuir o bispo mas porque sey pollo que alguns destes religiosos dizem, que se escreuem a Europa algũas cousas e por pessoas que não tem tanta experiencia do que conuem, nas quaes eu estou uendo inconuenientes de importancia se tiuerem o effeito que elles pretendem"⁵⁴².

A rivalidade entre as ordens persistiu, pois, após a chegada ao Japão do breve de Paulo V. Quando D.Luís Cerqueira faleceu, fr. Luís Sotelo esforçava-se por ser nomeado bispo da parte setentrional do Japão e a animosidade dos Jesuítas portugueses para com os Mendicantes subia de tom⁵⁴³. O desaparecimento do bispo criou um vazio institucional, que os religiosos espanhóis aproveitaram para tentar assumir o controlo do Igreja Nipónica, o que redundaria no célebre cisma de Nagasaki⁵⁴⁴.

- Filipe III e o Extremo Oriente

Como se depreende de toda a polémica que temos vindo a analisar, o conflito luso-espanhol e jesuítico-mendicante não se circunscreveu ao Extremo Oriente. Com efeito,

⁵⁴² Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 260-260v.

⁵⁴³ Parece-nos significativa a carta que o jesuíta Simão de Sousa, estante em Roma, escreveu, a 7 de Dezembro de 1615, para o seu confrade Diogo Veloso, em Portugal; nesta afirmava: "Ja escreui a VR como estaua aqui o Padre Camillae que de ordinario reside em Constantinopla, trata de faser residencia dos nossos tambem em outros lugares pera que se pedem como jerusalem, Alepo, e Chipre. A primeira tem mais dificuldades, as outras duas pode ser que se aceitem que não teremos encontro de frades. Dos japões todos escreuem e mandão relação a VR segundo me disserão e assi deixo eu de faser: soo digo que temo que o frade ua Bispo da parte septentrional do japão". AN/TT, CJ, maço 70, nº 76, fl. 3.

⁵⁴⁴ Analisamos este assunto no capítulo nº 20.

toda esta luta tenaz foi secundada por intensos jogos de bastidores em que participaram inúmeras instâncias do poder político, quer do lado português, quer do espanhol.

* * *

As diferentes autoridades lusas, civis e eclesiásticas manifestaram-se, em regra a favor do monopólio dos Jesuítas⁵⁴⁵ e contra qualquer tipo de interferência de Manila no Japão⁵⁴⁶. Apesar dos lamentos de D. Luís Cerqueira, tanto o Conselho da Índia, no Reino, como o de Portugal, junto da corte, empenharam-se na defesa dos interesses dos padres da Companhia. Não dispomos de provas concretas que incluam todos os governantes da Índia entre os defensores dos Jesuítas, mas também não conhecemos nenhuma reclamação contra algum deles.

Os exemplos de que dispomos mostram-nos sempre uma atitude geral de apoio aos interesses do Padroado Português do Oriente, como se viu, por exemplo, aquando do aparecimento em Goa, no início de 1604, de fr. Diego Guevara⁵⁴⁷, procurador da

⁵⁴⁵ Cf. o nosso estudo, "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão", in *O século cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, Lisboa, 1994, pp. 477-524.

⁵⁴⁶ Além das tomadas de posição oficiais dessas diferentes instâncias de poder, foram preparados, ocasionalmente, alguns tratados que defendiam as posições do bloco luso-jesuítico, à semelhança do que sucedia do lado espanhol. Esses documentos, porém, são pouco originais, na medida em que, em regra, repetem os argumentos que encontramos na documentação oficial. Não deixam, por isso, de constituir um núcleo documental interessante, mas que não justifica uma análise detalhada neste estudo. Em defesa dos pontos de vista portugueses, além do tratado de 1601, que citámos atrás, conhecemos também o *Discurso en que se ue quanto importa al seruicio de Dios y de Su Magestad no abrirse la entrada en Japon a los religiosos por las Filipinas*, de 1606 (cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 11a) e o *Discurso sobre o trato e comercio das Indias Occidentais e Orientaes com a China e Jappam*, escrito por um anónimo, aparentemente no início do século, que tem duas ideias particularmente originais: a de que o comércio entre as Índias Ocidentais e Malaca não seria prejudicial aos dois impérios e a de que as ambições hegemónicas dos eclesiásticos de Manila seriam travados se a diocese de Malaca fosse elevada a arquidiocese, com os bispados do Japão e da China por seus sufragâneos. Cf. ARSI, *Lus.* 74, fl. 57-58.

⁵⁴⁷ Diego de Guevara (?-1621) era natural de Baeza, em Jaén, e entrara para a vida religiosa no convento de Salamanca. Chegou às Filipinas em 1593, e começou por trabalhar com os Visayas; foi prior em Cebú e depois nomeado procurador ao Capítulo Geral, pelo que se embarcou no *San Felipe*, em 1596, o que o levou a contactar com o Japão, pela primeira vez. Depois de assistir ao martírio de 1597, regressou a Manila, onde foi prior do convento da cidade. Em 1602, partiu para o Japão, para fundar o primeiro convento da Ordem de Santo Agostinho, e regressou de seguida às Filipinas. Em 1603 foi nomeado procurador a Madrid, mas fez a viagem via Malaca e Goa, o que provocou forte reacção dos Portugueses, pelo que prosseguiu a viagem pelo Próximo Oriente, via Baçorá e Alepo. Foi recebido em audiência por Clemente VIII, a quem apresentou uma *Relación* do que se passava no Japão e nas Filipinas. Chegou a Madrid em 1605, e durante três anos esteve no convento de San Felipe el Real, onde foi mestre de noviços. Em 1608 foi companheiro do visitador dos Recolectos de Castela e, no ano seguinte, foi nomeado visitador das Filipinas. Embarcou-se em Agosto desse ano, levando consigo 24 religiosos e chegou a Manila, a 6 de Junho de 1610. Terminada a visitação, regressou a Madrid, em 1614, mas pouco depois, em 1616, foi nomeado bispo de Nova Cáceres, pelo que partiu, uma vez mais, para o arquipélago filipino, aonde chegou, já consagrado, em 1617. Morreu na sua sede episcopal, em 1621. Cf. MAEO, pp. 70-75.

província agostinha das Filipinas. Este religioso decidira realizar a viagem para a Europa pela via da Índia, mas o arcebispo de Goa, D.fr. Aleixo de Meneses, igualmente religioso agostinho, encaminhou o frade espanhol para o Golfo Pérsico, para que este prosseguisse viagem pela via terrestre, o que significa que foram levantadas sérias resistências a que a prosseguisse num navio da Carreira da Índia.

Para lá deste incidente, parece-nos emblemática da atitude de todas as autoridades portuguesas, a posição assumida pelo vice-rei da Índia D.Jerónimo de Azevedo (1612-1617) que, em 1614, embora se conformasse com o trabalho conjunto de Jesuítas e Franciscanos no Ceilão⁵⁴⁸, se opunha à presença dos frades do *Patronato* no arquipélago nipónico:

"Importa muito tambem para a conseruação daquele comercio e deste estado que mande Vossa Magestade cerar e proibir totalmente toda a comunicação e trato da China e Jappão com Manilha e mais partes da India Ocidental e dellas com a China e o Jappão, e que não fique a porta aberta com qualquer ocasião que seja para os vassalos de Vossa Magestade ou sejam seculares ou eclesiasticos passarem de uma parte a outra, e não só os de cá estamos interessados nisto, mas hei que o não estão menos os reinos de Espanha e não me particularizo sobre as razões que na materia ha por entender que todas devem ser presentes a Vossa Magestade. Porem ela he de muito pezo e temo que o demasiado zelo de alguns religiosos que por força querem passar de manilla a Jappão (não lhes faltando em que na Manilla se ocupem, nem a Jappão ministros para a conuersão) hão de ser ocasião de algum trabalho porque como houver passagem para elles infaliuelmente se hãode aproueitar tãobem outras muitas pessoas de hũa e de outra parte. Pelo que se deue Vossa Magestade seruir de mandar prouer nisto de hũa vez por ambas as coroas com precisa e irreuogauel lei e com penas tão rigorosas que se não possa deixar de cumprir"⁵⁴⁹.

Apesar do breve de Paulo V já ser conhecido, havia alguns anos, o vice-rei ainda referia que os frades passavam "por força" ao Japão e persistia em requerer ao rei o encerramento das relações entre o arquipélago filipino e o nipónico. Esta atitude,

⁵⁴⁸ Cf. carta do vice-rei da Índia para o rei. 1614. HAG, LM, 12, fl. 68-68v.

⁵⁴⁹ HAG, LM, 12, fl. 10.

aparentemente, desajustada da realidade, tinha alguma justificação, pelo facto que explorava um aspecto incoerente da política de Filipe III.

Com efeito, o monarca prosseguiu, globalmente a política de seu pai relativamente ao Extremo Oriente, pelo que sempre proibiu as relações entre a Índia Oriental e as Índias Ocidentais. No início do seu reinado, esta posição é-nos confirmada, por exemplo, por documentos remetidos para a Índia a 15 de Janeiro de 1601⁵⁵⁰ e a 6 de Janeiro de 1602⁵⁵¹. Por esta altura, o rei ainda defendia o monopólio do Padroado Português do Oriente sobre as ilhas nipónicas e, em 1603, ainda era estimulado mesmo pelos seus representantes no México a manter esta política relativamente à China⁵⁵², embora das Filipinas viessem pedidos para se oficializar a abertura ao Japão.

Nos anos que se seguiram, tornou-se cada vez mais forte a ideia de que o relacionamento diplomático entre as Filipinas e o Império Nipónico era essencial para a sobrevivência da possessão espanhola, ao mesmo tempo que os Portugueses continuavam a defender o monopólio jesuítico sobre o Japão. Foram certamente estes factores que mais contribuíram para que Filipe III alterasse a sua posição relativamente à presença luso-espanhola no Extremo Oriente.

Assim, em 1609, o monarca deu ordens aparentemente contraditórias: a 25 de Fevereiro enviou uma carta ao vice-rei da Índia em que lhe ordenava que desse cumprimento à provisão por que proibia o comércio entre a Índia Oriental e as Índias Ocidentais, ao mesmo tempo que lembrava, de acordo com outra provisão do ano

⁵⁵⁰ Nesta data o rei escreveu aos juizes, vereadores e procuradores de Chaul, respondendo a uma carta que estes lhe haviam enviado em 1599 e agradecia a lembrança que lhe faziam "do muito dano e prejuizo que recebe esse estado do comercio das Filipinas", pelo emitira nova provisão e ordenara ao vice-rei que a fizesse cumprir "inviolavelmente". HAG, LM, 7, fl. 14v.

⁵⁵¹ Em carta para o vice-rei da Índia congratulava-se com o desempenho de D. Paulo de Portugal em Macau, pois "tinha entendido que fora de muita importancia sua assistencia naquellas partes em tempo que os meus vassallos da Coroa de Castela passando a elas sem terem nenhum respeito às provisões e defesas que tenho passadas e porque é materia de que me hei muito desservido e em grande dano do rendimento desse estado, vos encomendo procureis que as ditas provisões se guardem e cumpram inteiramente". HAG, LM, 8, fl. 44.

⁵⁵² A 2 de Dezembro de 1602, o vice-rei de Nova Espanha, escrevia do México para o rei pedindo-lhe que proibisse o comércio da seda e outras mercadorias chinesas na América, e a 26 de Maio de 1603 D. Francisco Valverdi de Mercado escrevia do México para o rei dando-lhe conta dos grandes prejuizos que se seguiam do comércio com a China; a 20 de Janeiro de 1604, Adrés Lariz Durango escrevia uma relação em que explicava as razões por que se devia evitar o envio de prata para o Celeste Império. Cf. CDIF, vol. V, nº 6190, 6291 e 6500.

anterior, que, excepcionalmente, Macau poderia prestar auxílio militar a Manila enviando-lhe "munições e outras cousas"⁵⁵³. A 25 de Julho do mesmo ano, enviou uma carta ao governador das Filipinas em que lhe pedia que o informasse sobre os direitos que se cobravam das mercadorias da China e Japão, e sobre o tipo de contratação que se praticava com o Japão; ordenava ainda que os negócios com as ilhas do Sol Nascente se fizessem por vizinhos de Manila "sin dar lugar a que los japoneses vengan a Manila"⁵⁵⁴.

Tanto quanto podemos entender, estas duas ordens não traduzem um jogo duplo por parte do monarca, mas apenas uma alteração do papel do arquipélago nipónico na sua política imperial. Com efeito, tudo indica que Filipe III passou a aceitar que o Japão era um território simultaneamente sob influência dos Portugueses e dos Espanhóis; como tal, era uma zona onde podiam ir negociar quer mercadores idos das possessões do Estado Português da Índia, quer os comerciantes estabelecidos em Manila, assim como podiam ir aí tanto os religiosos do Padroado Português do Oriente como os do *Patronato*.

Ao mesmo tempo que abria o arquipélago nipónico aos seus súbditos espanhóis, o monarca continuava a proibir qualquer outro relacionamento comercial entre a Índia Portuguesa e o vice-reinado da Nova Espanha, e a impedir que os religiosos de Manila avançassem para outras áreas sob a jurisdição do arcebispado de Goa. Veja-se que, a 31 de Janeiro de 1612 voltou a manifestar a sua oposição ao comércio entre as Filipinas e Malaca⁵⁵⁵, e que a 26 de Março de 1613 instruiu o vice-rei da Índia para que impedisse os Dominicanos de cumprirem a resolução da sua última Congregação Geral, reunida

⁵⁵³ Cf. HAG, LM, 9/10/11, nº 87.

⁵⁵⁴ Cf. AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 2, fl. 97-98. Nesta altura o comércio hispano-nipónico estava bastante desenvolvido e incluía muitos produtos americanos, como se depreende das palavras do dominicano fr. Diego Aduarte, que, em 1611, se queixava da falta de comodidade por que passavam os religiosos que embarcavam em Acapulco, com destino às Filipinas, por haver "muchas cargas de panos para Jappon y de caxones de tabaco". AGI, *Filipinas*, 79, nº 154.

⁵⁵⁵ Cf. carta do vice-rei da Índia para o rei. 1614. D. Jerónimo de Azevedo, ao responder à carta que o rei lhe escrevera a 31 de Janeiro de 1612, afirmava que, no seu entender, "menos inconvenientes tinha esta comunicação que a da China e Japão". Cf. HAG, LM, 12, fl. 32-33.

em Paris, que decidira a entrega do convento da Ordem, em Macau à província do Santo Rosário, das Filipinas⁵⁵⁶.

Nesta matéria observamos de novo o carácter excepcional do Japão no contexto do expansionismo ibérico; sendo um país onde os Europeus não tinham estabelecimentos político-militares, com exércitos poderosos, com um mercado riquíssimo, com uma cristandade numerosa e dinâmica, e localizado na área de confluência dos dois impérios, o Japão foi transformado numa zona neutra, acessível a Portugueses e Espanhóis, para desespero das autoridades lusas⁵⁵⁷, que ganhavam novas razões de queixa em relação à política régia para com o Estado da Índia.

Ao desligar as ilhas do Sol Nascente do regime de exclusividade do Império Português, embora estivesse a defender os interesses da Espanha e os seus pontos de vista pessoais sobre a evangelização, o monarca estava a prejudicar os interesses lusos no Mar da China, na medida em que estes assentavam, essencialmente, no comércio entre Macau e Nagasaki, que passava a sofrer a concorrência oficial dos produtos americanos e das sedas chinesas, que eram transaccionadas em Manila por mercadores chineses do Fukien.

* * *

Esta atitude de Filipe III insere-se, em nosso entender, numa problemática mais vasta, que se relaciona com o modo como o rei encarou o sistema da monarquia dual que se pai jurara fazer cumprir, nas cortes de Tomar, em 1581, "embora com sabor amargo", nas palavras de António de Oliveira⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ "Fui informado que o geral da Ordem de São Domingos da congregação dessas partes em capitulo que fez em Paris a instancia dos religiosos castelhanos da prouincia das Philippinas ordenou que o convento que a dita congregação [tinha] na China se entregasse aos religiosos [cas]telhanos para ser gouernado por elles, e porque per minhas prohibições feitas por ambas as coroas tenho defeso que em nenhuma maneira haja comercio de nenhũa das partes que estão sob o gouerno e administração dos castelhanos para a dos portugueses nem de hûas a outras com as limitações e pela maneira que tereis visto e que quando algum capitão, mestre, piloto de qualquer embarcação que com minha licença passada na forma dellas nauegar das ilhas Philppinas não possa leuar dentro religioso algum castelhano pera as cidades de Macau e Malaca, senão tendo o tal religioso licença minha passada pelos ministros da coros para poderem ir às ditas partes [...]" HAG, LM, 12, fl. 117v.

⁵⁵⁷ Em 1617, numa carta para o rei, D.Jerónimo de Azevedo voltou a defender a proibição de contactos entre as Filipinas e o Japão, no contexto da proibição global que impedia o comércio entre o Estado da Índia e as Índias de Castela. Cf. HAG, LM, 12, fl. 276.

⁵⁵⁸ Cf. António Oliveira, *Poder e oposição política em Portugal no período filipino (1580-1640)*, Lisboa, 1991, p. 9.

As dificuldades em defender um império disperso, como o que os Portugueses haviam criado no Oceano Índico, e a impossibilidade de serem enviados grandes recursos da Europa, dado que os interesses dos dois impérios ibéricos também eram afectados gravemente no Atlântico, levou a que o descontentamento das autoridades do Estado da Índia relativamente à corte fosse crescendo com o passar do tempo⁵⁵⁹. O desabafo de D.fr. Aleixo de Meneses, a 29 de Dezembro de 1607, é paradigmático da evolução desse sentimento de insatisfação: "El-rei não acode, senão com carregar este estado nouas despesas, com que de todo esta cansadissimo, e não ha mais que por os olhos no Ceo"⁵⁶⁰.

No que respeitava à acção dos seus súbditos lusitanos no Extremo Oriente, o monarca teve outras intervenções lesivas, não só dos interesses particulares de certos indivíduos, mas também do próprio Estado da Índia. A 20 de Fevereiro de 1614, o Rei concedeu uma viagem da China e Japão para as obras do mosteiro das recolectas agostinhas de Madrid. Como se pode ver pelo texto tratava-se da terceira viagem que era concedida com o mesmo propósito, repetindo assim as concessões feitas anteriormente a 20 de Dezembro de 1610 e a 16 de Junho de 1611⁵⁶¹. Tal como nos casos anteriores, a concessão de 1614 previa que quem arrematasse esta viagem tivesse precedência sobre todos os providos que aguardavam a sua vez. Além disso, um outro alvará, emitido no mesmo dia, concedia isenção de taxas na alfândega de Goa aos produtos que viessem da China. Três anos depois, a 19 de Abril de 1617, o monarca concedeu mais duas viagens à mesma ordem religiosa, e nas mesmas condições das

⁵⁵⁹ Em Novembro de 1603 esse sentimento era evidente e foi discutido no Conselho de Estado, tendo mesmo levado D.Juan de Borja, conde de Ficalho a propor que o rei visitasse Portugal a fim de "animar os Portugueses, que se sentiam desprezados e com a impressão de que estavam sendo reduzidos a uma província, como reino que tivesse sido conquistado." Cf. *História de Portugal* (dir. de José Mattoso), Lisboa, vol. 3 (*No alvorecer da modernidade (1480-1620)*) (dir. por Joaquim Romero Magalhães), 1993, p. 572. Sobre as dificuldades estruturais no relacionamento entre Filipe III e os seus súbditos portugueses seguimos Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, (12 vols.), Lisboa, vol. 4, 1979, pp. 50-94. Para a questão global da resistência portuguesa à realeza filipina, seguimos o estudo de António de Oliveira atrás citado.

⁵⁶⁰ AHU, Índia, Caixa 1, nº 20.

⁵⁶¹ Boxer refere apenas as duas primeiras concessões, de que uma foi comprada por Martim da Cunha, que realizou a viagem em 1615. Cf. *The Great Ship from Amacon ...*, p. 86.

anteriores por "se auer gastado muito na fabrica do dito moesteiro e não estar aynda acabado e para que se ponha em sua perfeição"⁵⁶².

O rei, ainda que não estivesse a prejudicar particularmente os mercadores portugueses, que podiam arrematar a viagem, como era habitual, estava, sem dúvida, a retardar a uma série de fidalgos portugueses o usufruto de um benefício há muito concedido e estava, sobretudo, a prejudicar gravemente as finanças do Estado da Índia, pois uma das principais fontes de receita de Goa vinha das taxas que eram aplicadas às mercadorias vindas do Extremo Oriente⁵⁶³.

* * *

Para o menor interesse do rei pelos interesses portugueses contribuía ainda a forte pressão que os seus súbditos espanhóis exerciam junto da corte⁵⁶⁴.

Parece-nos particularmente importante o facto de diversos religiosos, veteranos da missão filipina, e mesmo da japonesa, terem vindo a Espanha, ao longo da primeira década seiscentista. Veja-se, por exemplo, que Diego Guevara, um dos fundadores da missão agostinha no Japão, tendo instalado o primeiro convento em Usuki, em 1602, partiu para a Europa logo no ano seguinte, tendo sido recebido em audiência por Clemente VIII, em 1604⁵⁶⁵.

Pelo contrário, nenhum missionário do Japão visitou a Europa durante dois decénios; depois da partida do procurador Gil da Mata, que deixou Lisboa em 1596, só em 1616 é que reapareceram novos procuradores na Europa, Pedro Morejón e Gabriel de Matos. Neste intervalo, apenas por duas vezes, em 1599 e 1603, a missão tinha enviado seus representantes ao Velho Continente, mas ambos tinham falecido na viagem. Quer isto dizer, que durante todos estes anos, a defesa dos interesses da

⁵⁶² AHU, Macau, Caixa 1, nº 7.

⁵⁶³ Para se ter uma ideia de como este tipo de concessões prejudicavam os providos veja-se que no final de 1634 ainda estava por usufruir a viagem que havia sido concedida a D. Pedro de Mascarenhas a 30 de Março de 1606, nem a que fôra outorgada a D. Pedro de Castro, em 9 de Junho de 1590. Cf. AHU, Macau, Caixa 1, nº 13 e 14.

⁵⁶⁴ Além dos pedidos insistentes para que o rei autorizasse as relações directas entre as Filipinas e o Japão, e dos tratados que foram compostos sobre esta matéria, vários tratadistas continuavam a defender a ideia de que todo o Extremo Oriente pertencia à Espanha. Disto é exemplo o "billete del doctor Juan Arias de Loyola, anunciando el envio de certo escrito probando el derecho de Castilla a todo lo que los portugueses tenian usurpado". Cf. CDIF, vol. VI, nº 8546.

⁵⁶⁵ A sua partida foi noticiada ao rei, por carta de 14 de Dezembro de 1603. Cf. AGI, *Filipinas*, 84, nº 157.

missão nipónica esteve entregue a procuradores locais, que, no entanto, não podiam argumentar com um conhecimento experimental, à semelhança do que faziam os sucessivos religiosos mendicantes que vinham à Europa. Além disso, os jesuítas que abandonavam a missão do Sol Nascente, nunca deixaram, contudo, a província da Índia Oriental; com efeito, eram raros os casos de membros da Companhia que regressavam à Europa, ao contrário do que sucedia com os frades de Manila, pois, como vimos, um número considerável desses religiosos limitou-se a trabalhar nas Filipinas durante uma temporada e depois voltou para os seus conventos, em Espanha. Assim, existiam aí várias pessoas que conheciam a região, que tinham vivido aí uma temporada e que podiam aduzir uma argumentação, quiçá capciosa, mas que teria sempre a aparência de ser sustentada por alguém que exprimia um saber de experiência feito.

Acresce ainda, que a ida de um emissário à Europa, provocava a produção de mais correspondência para o rei, com opiniões favoráveis à abertura do Japão aos missionários do *Patronato*. Veja-se, por exemplo, que o envio do franciscano Pedro Matias, que ía à corte apresentar novo pedido de autorização para os frades menores entrarem no arquipélago Nipónico pela via das Filipinas, logo o arcebispo de Manila, escreveu ao rei recomendando-lhe este religioso⁵⁶⁶, e o vice-rei de Nova Espanha, também aproveitou a ocasião para sustentar a causa espanhola⁵⁶⁷.

- A guerra dos Conselhos

⁵⁶⁶ Cf. carta do arcebispo de Manila para o rei. Manila, 8 de Julho de 1605. AGI, *Filipinas*, 74, nº 63 bis.

⁵⁶⁷ "Senõr. A instancia del padre fr. Pero Mathias descalço de la Orden de San Francisco informo V.Magestad de la notiçia que tengo de las cossas tocantes a la christiandad del Japón. Materias de que de proposito mi abstengo por no quedar empeñado en alguna verdad dudosa como suelen serlo las que caen tan lejos aun que esta menos que otras por ser muchos los testigos de vista que deponen de ella. Sauese señor por relaciones que de aquellas partes bienen y por vibas voçes que en ello hablan que aquellos reynos son muchos y muy estendidos de manera que tarde llegaron los ministros a ser tantos como la obra los a menester. Las religiones muestran buen çelo, a la conuersion de aquellas almas que es tanto menos sospeçoso quanto mas aventuradas lleuan las uidas, siendo pues tan propio al animo real de V.Magestad no contentarse con aquella christiandad se conserue en sus reynos sin dilatarla tambien a los estraños parece vniuersalmente conueniente no desuiar los religiosos que de su voluntad se ofreçen espeçialmente tam proporçionados a la deznudez y pobreza que an de predicar. Dios Guarde a V.Magestad como la christiandad a menester. Mexico, xxj de Henero de 1606. a) marques de montes claros. AGI, *México*, 26, nº 76.

A posição de Filipe III sobre o relacionamento dos seus dois impérios ultramarinos com o Japão evoluiu, assim, ao longo da primeira década seiscentista, passando gradualmente duma posição que defendia intransigentemente os interesses comerciais e religiosos dos Portugueses, ainda que à custa dos privilégios da Companhia de Jesus, para uma posição liberalizante, que ía ao encontro dos anseios das instituições espanholas, em geral, e dos interesses estabelecidos em Manila, em particular. A esta mudança não é estranha as mudanças que se foram verificando no teor dos pareceres que lhe foram entregues pelos seus conselheiros castelhanos.

Senhor de vastos domínios, o rei de Espanha apoiava-se para a sua gestão num conjunto de órgãos de consulta; uns eram eminentemente políticos, como o Conselho de Estado da monarquia para os assuntos gerais, que influenciavam genericamente todos os domínios submetidos à Casa de Áustria⁵⁶⁸, ou como o Conselho de Portugal, criado logo em 1582, que funcionava junto da corte, tendo por função dar pareceres sobre as decisões régias relativas a Portugal e ao seu império⁵⁶⁹; outros eram mais técnicos e concentrados no despacho dos assuntos correntes de cada uma das coroas que o monarca senhoreava, o que, no caso de Portugal, incluía o Conselho da Fazenda e o Conselho da Índia, este último criado a 25 de Julho de 1604⁵⁷⁰. Era por este modelo que também era administrada a coroa castelhana, pelo que na querela luso-espanhola, os conselhos de Castela e das Índias de Castela, foram os principais intervenientes, em oposição aos órgãos lusitanos.

Inicialmente, os Portugueses beneficiaram do facto dos conselheiros castelhanos entenderem que o comércio entre a América e Ásia seria prejudicial à economia das colónias espanholas, pelo que em 1604, o Conselho de Estado pronunciou-se contra essas ligações⁵⁷¹. Por a mesma altura, o Conselho de Portugal, emitiu vários pareceres

⁵⁶⁸ Era ainda o órgão que, juntamente com o Conselho de Guerra, dirigia a política externa da monarquia. Cf. António Oliveira, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 10.

⁵⁷⁰ Cf. Diogo Ramada Curto, "Filipe III (II de Portugal)" in *História de Portugal* (dir. de José Mattoso), Lisboa, vol. 3 (*No alvorecer da modernidade (1480-1620)*) (dir. por Joaquim Romero Magalhães), 1993, p. 572.

⁵⁷¹ Cf. Lorenzo Perez O.F.M., "Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón", in *AIA*, XI, 1924, p. 370.

sobre a questão, nomeadamente a 2 de Outubro⁵⁷² e a 22 de Novembro desse ano; neste última data, os conselheiros aprovavam a decisão régia para que se cumprisse o breve de Clemente VIII e que se avisasse rapidamente as autoridades de Manila que deviam impedir a passagem dos religiosos; sustentavam ainda a argumentação habitual do lado luso-jesuítico, e pediam que se enviassem cédulas duplicadas, assinadas pelo rei, e por sete ou oito vias, sinal da vontade em que não houvesse a possibilidade dos oficiais nas Filipinas afirmarem que não tinham recebido as ordens régias⁵⁷³. O monarca despachou esta consulta para o Conselho de Índias, a 28 de Novembro⁵⁷⁴ e a 2 de Dezembro o Conselho de Estado elaborou uma minuta em que defendia o cumprimento do breve de Clemente VIII⁵⁷⁵.

No entanto, a causa dos frades já tinha apoiantes, pois o Conselho de Índias não comungava das decisões propostas pelos Portugueses e aprovadas pelo Conselho de Estado. A 12 de Maio de 1605, o Conselho de Portugal vinha, por isso, lembrar ao monarca que este aprovara o exclusivo do Padroado Português do Oriente sobre o Japão, e reclamava por o Conselho de Índias ainda não ter elaborado os despachos necessários, pelo que pedia ao rei que pressionasse aquele Conselho, a fim de que os documentos seguissem na armada que se aprestava, em Sevilha, para partir para a América⁵⁷⁶.

Pouco depois, a 14 de Junho, os conselheiros portugueses reclamavam junto do rei por estarem então a embarcar, na capital andaluza, religiosos franciscanos que na corte haviam obtido esmola para passarem para o Japão; pediam ao rei para ordenar aos superiores dos Mendicantes que revogassem todas as autorizações para que religiosos das suas ordens fossem trabalhar no arquipélago nipónico e requeriam que o Conselho de Índias impedisse o seu embarque. Sugeriam, por fim, que se reunisse uma junta com membros dos vários conselhos para se tomar uma decisão definitiva sobre o

⁵⁷² Cf. AGS, SE, Legajo 435, nº 63, cit. in BFU, nº 46, p. 42.

⁵⁷³ Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 4b.

⁵⁷⁴ Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 4.

⁵⁷⁵ Cf. AGS, SE, Legajo 435, fl. 63, cit. in BFUP, nº 38, p. 39.

⁵⁷⁶ Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 5.

avanço comercial e religioso das gentes das Filipinas em direcção à China e ao Japão⁵⁷⁷.

Destes dois documentos ressaltam dois factos particularmente importantes: apesar das decisões tomadas em 1604, o monarca começava a ceder às pressões dos seus súbditos castelhanos e fechava os olhos às suas iniciativas; os conselheiros portugueses, por sua vez, estavam cientes desta situação pelo que procuravam enfrentar os rivais numa junta, tentando evitar, assim, que o Conselho de Índias prosseguisse as suas manobras dilatórias. Estes conselheiros esperavam, certamente, conservar os apoios que tinham conseguido no ano anterior no Conselho de Estado, o que ainda correspondia, de facto, à realidade, pois a 5 de Julho, este Conselho emitiu um parecer em que afirmava que, se havia contradições, o monarca devia-se conformar com o parecer do Conselho de Portugal. Ao mesmo tempo, opunha-se à realização de uma junta pois os conselheiros de Portugal e os das Índias não se entendiam⁵⁷⁸.

Os interesses particulares das duas coroas condicionavam, assim, as decisões dos respectivos conselhos, e a posição do Conselho de Estado era insuficiente para impedir os castelhanos de actuarem fora da lei no Extremo Oriente.

Para o Conselho de Índias a ideia de se reunir uma junta, inevitavelmente inconclusiva, parecia interessante, tendo em conta o seu empenhamento em retardar uma decisão definitiva e, a 12 de Setembro, defendiam a realização dessa reunião⁵⁷⁹, que, tanto quanto sabemos, nunca teve lugar. A 20 de Fevereiro de 1606, o rei remetia para o Conselho de Índias mais uma consulta do de Portugal "sobre el punto de no passar al Japón religiosos por las Philipinas y Manila"⁵⁸⁰. Como se vê, o conselho castelhano fugiu sistematicamente a pronunciar-se sobre o assunto, o que nos parece um sinal evidente de que os seus membros sabiam que a atitude dos frades do *Patronato* era insustentável, à luz do breve de Clemente VIII e das determinações régias sobre as relações entre os dois impérios ibéricos no Pacífico Ocidental.

⁵⁷⁷ Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 4e.

⁵⁷⁸ Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 4c.

⁵⁷⁹ Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 4d.

⁵⁸⁰ Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 4a.

Os conselheiros, cientes do que se passava nas Filipinas e no Japão, estavam assim a provocar uma situação de facto consumado, em que posteriormente seria extremamente complicado fazer sair das ilhas nipónicas religiosos que já tivessem comunidades cristãs significativas a seu cargo. É provável que também se sentissem estimulados a prosseguir estas manobras dilatórias perante as atitudes do próprio rei e que até se apercebessem que a irredutibilidade dos Portugueses em torno do monopólio jesuítico, os tornaria igualmente desobedientes ao breve. Note-se, finalmente, que foi esta política de silêncio que permitiu aos frades em Manila e no Japão, pedirem a suspensão do documento de Clemente VIII; como vimos, os Mendicantes, ainda que reclamassem genericamente contra a decisão, defenderam a inaplicabilidade da decisão papal, por o documento não vir acompanhado da necessária aprovação pelo Conselho de Índias.

Em Valladolid, a 30 de Maio de 1606, o Conselho de Estado deu o primeiro golpe mortal nos interesses do bloco luso-jesuítico, ao emitir um parecer que, pela primeira vez, admitia a passagem de missionários para o Japão, pela via das Filipinas⁵⁸¹. Nesta consulta, os membros do conselho continuavam a proibir o comércio entre as Filipinas e o Japão e a China; no entanto, reconheciam que vários frades haviam entrado no Japão e que eram bem recebidos pelos Japoneses e que os Portugueses persistiam em defender o monopólio da Companhia de Jesus relativamente à evangelização do território, pelo que propunham:

"Para que se prevenga y consiga el principal fin de la dilatacion del Evangelio en partes tan remotas, ha parecido al Consejo que V.M. mande que de ninguna parte de sus reynos vayan religiosos al Japon sino fuere haciendo primero escala en la ciudad de Manila de las islas Philippinas, adonde el gobernador dellas y perlados, como los que tienen la cosa presente, vean en qué tiempo y ocasion y cuales religiosos convendrá que pasen a la predicacion del Japon, y estos y no otros vayan; mandando al dicho Gobernador que los religiosos que hubieren de ir al Japon, vayan en navios de los mismos japones, como se entiende han ido los que han pasado hasta agora, sin permitir

⁵⁸¹ O texto da consulta foi publicado integralmente por Lorenzo Perez na sua biografia de fr. Luís Sotelo Cf. "Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón", in AIA, XI, 1924, pp. 372-373.

que otros navios de los de la corona de Castilla vayan a las provincias y reinos del Japon, castigando con rigor a los que lo contrario hicieren" ⁵⁸².

Como se vê, perante o facto consumado pelos Castelhanos, e em face da irreduzibilidade dos Portugueses, o Conselho tomou uma decisão que abria uma porta legal aos missionários do *Patronato*, ainda que ao arrepio das determinações da Santa Sé; a evangelização era, pois, um processo quase totalmente dependente dos interesses dos estados que transportavam e mantiam os religiosos, e os interesses de Portugal começavam a ser subalternizados, nesta matéria, como em muitas outras.

A 31 de Dezembro de 1606, o Conselho de Portugal voltou a reclamar contra a as intervenções de marcadores e clérigos das Filipinas no Japão⁵⁸³ e o rei, uma vez mais, remeteu a consulta para o "poço sem fundo" do Conselho de Índias⁵⁸⁴. Esta nova reacção dos Portugueses estava condenada ao insucesso absoluto, pois, por esta altura, Filipe III já assumira uma posição claramente favorável aos religiosos do *Patronato*, e pouco depois, o próprio Conselho de Estado passou a adoptar uma posição muito próxima da argumentação que era aduzida pelas ordens mendicantes havia muito.

Assim, a 6 de Fevereiro de 1607, o monarca deu ordem ao presidente e ouvidores da Audiência de Manila que recolhessem todos os breves, ou seus treslados, que chegassem aí sem terem passado pelo Conselho de Índias, sobretudo os que se referiam à proibição dos frades passarem para o Japão pela via do império espanhol; o monarca referia ainda que esta ordem era motivada por um pedido dos Jesuítas haviam pedido ao Papa um novo breve nesse sentido⁵⁸⁵ "lo que seria de gran daño y escándalo y se alborotaria el Japon"⁵⁸⁶. A causa da Companhia estava, pois derrotada, e só faltava obter do Papa uma decisão que revogasse a de Clemente VIII.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 373.

⁵⁸³ Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 6.

⁵⁸⁴ O monarca despachou a consulta para o Conselho de Índias, a 10 de Janeiro de 1607. Cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 5b.

⁵⁸⁵ Supomos que o rei estaria a referir pressões da Companhia junto de Paulo V, para que emitisse novo breve em que confirmasse formalmente a sua aprovação inicial da decisão de Clemente VIII.

⁵⁸⁶ AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 2, fl. 40v-41.

Os anos de 1605 e 1606 foram, assim, decisivos para a viragem dos órgãos de estado contra as posições do Padroado Português do Oriente; conforme salientámos atrás, foi precisamente nessa altura que estiveram na corte os emissários dos Agostinhos e dos Franciscanos, vindos das Filipinas expressamente para apresentar os seus pontos de vista às autoridades em Espanha e em Roma. A sua presença na Europa contribuiu, certamente, para a evolução política que temos vindo a analisar; nesta sucessão de acontecimentos desfavoráveis, a missão jesuítica do Japão perdeu o seu próprio procurador, afogado nas imediações de Lisboa, junto a São Julião da Barra, a 15 de Setembro de 1606; Francisco Rodrigues já teria chegado tarde, mas o seu desaparecimento ainda facilitou mais a defesa da causa dos Mendicantes.

A 31 de Março de 1607, os interesses portugueses foram ainda mais afectados, pois o Conselho de Estado emitiu novo parecer, em que assumia de um modo claro as posições castelhanas. Perante as novas informações de que dispunham, os conselheiros criticavam D. Luís Cerqueira por ter intimado os frades a obedecerem à bula de Clemente VIII, tendo em conta o modo como já estavam estabelecidos no país, salientavam que os Franciscanos tinham logrado abrir missões no Kantô, onde os Jesuítas nunca o haviam feito, e propunham que o governador das Filipinas passasse a mandar um navio ou dois aos territórios de Tokugawa Ieyasu⁵⁸⁷. O Japão saía, assim, definitivamente, da órbita exclusiva do império português, de nada valendo as novas iniciativas do Conselho de Portugal, nomeadamente a 15 de Dezembro de 1607, contra o comércio castelhano na China e no Japão, e a 20 do mesmo mês contra a presença dos frades no Império Nipónico⁵⁸⁸. Apesar dos protestos dos seus súbditos portugueses, a 20 de Julho de 1609, o rei instruíu o governador das Filipinas para promover as trocas comerciais com os Japoneses, através de mercadores espanhóis, e, depois, a 25 de Julho de 1610, emitiu uma cédula real que liberalizava o comércio das Filipinas com o arquipélago nipónico⁵⁸⁹.

⁵⁸⁷ Cf. Lorenzo Perez O.F.M., "Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo en el Japón", in AIA, XI, 1924, pp. 373-376.

⁵⁸⁸ Cf. AGS, SE, Legajo 435, nº 189, 190 e 191, cit in BFUP, nº 46, p. 43.

⁵⁸⁹ Cf. Lorenzo Perez O.F.M., "Apostolado y martirio del beato Luis Sotelo ...", p. 371.

Derrotados na questão religiosa, após a promulgação do breve de 1608, os Portugueses continuaram a criticar o envolvimento comercial dos Espanhóis com o Japão e a China⁵⁹⁰. Se no caso da abertura do país do Sol Nascente aos missionários do *Patronato*, Filipe III podia escudar-se na decisão de Paulo V, já no que tocava à liberalização comercial não havia desculpa e a decisão régia contrariava os pressupostos em que Filipe II havia subido ao trono lusitano. Deste modo, o difícil relacionamento luso-castelhano no Extremo Oriente, contribuiu para o crescimento de um sentimento de revolta contra a realza espanhola.

- Balanço de um conflito

Este conflito luso-espanhol tem sido tratado parcial e apaixonadamente⁵⁹¹, por muitos autores, sobretudo por membros das ordens religiosas⁵⁹², assim como vários

⁵⁹⁰ Sabemos que, a 20 de Setembro de 1611, o Conselho da Índia pronunciou-se sobre o incidente ocorrido em Nagasaki, com a nau de André Pessoa e a presença dos frades espanhóis no Japão, temas que foram recordados noutra consulta contra o comércio directo entre o Japão e o México, que este conselho emitiu, a 4 de Janeiro de 1612 (cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 11b). Esta consulta elaborada em Lisboa, foi despachada rapidamente para Madrid por Cristovão de Moura, vice-rei de Portugal (1608-1612) e foi, de seguida, corroborada pelo Conselho de Portugal que, a 25 de Janeiro de 1612, pediu que se encerrasse completamente o comércio entre a Índia Oriental e as Índias Ocidentais; junto com estas consultas seguia o parecer de Juan de Sevicos, a que nos referimos atrás (cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 10); como era hábito, a 1 de Fevereiro, o rei remeteu estes pareceres para o Conselho de Índias, com carácter urgente. Os conselheiros castelhanos devem ter recorrido às mesmas manobras dilatórias dos anos anteriores, pois passado um ano, a 13 de Março, o monarca remetia para o mesmo conselho, outra consulta do Conselho de Portugal, de 8 de Março, sobre esta matéria (cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 12 e 12a). Indiferente a todos os protestos dos Portugueses, o Conselho de Índias pronunciou-se a favor da abertura de uma ligação directa entre o México e o Japão, a 10 de Maio de 1613 (cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº13), e nos meses seguintes fez várias diligências no sentido de estabelecer relações diplomáticas directas com as autoridades do Império Nipónico: a 31 de Maio de 1613 dava ordem para que se obtivesse dinheiro para custear uma prenda para Tokugawa Ieyasu que deveria seguir na armada que estava prestes a partir, a 14 de Junho estudava o modo como se devia tratar o "rei do Japão", na carta que então lhe enviavam, e a 12 de Novembro pronunciou-se sobre os preparativos de uma nova missiva, agora dirigida a Tokugawa Hidetada, a quem também iam enviar um presente (cf. AGI, *Filipinas*, 4, nº 13b, 13d e 13e).

⁵⁹¹ Nalgumas polémicas que detectamos, por exemplo, entre autores, apercebemo-nos facilmente do modo apaixonado como muitas vezes fazem certas afirmações ou respostas. Veja-se o caso do agostinho Arnulf Hartmann, seguramente um dos autores mais serenos nesta matéria, que no entanto, reagiu violentamente a uma afirmação produzida por Oskar Köhler. Segundo Hartmann, Köhler publicou, em 1990, um trabalho em que afirmava que "o breve de Clemente VIII contribuiu para o fracasso da evangelização"; perante esta afirmação, Hartmann reage afirmando que "reduzir a causa da perseguição a uma querela entre ordens missionárias é uma má avaliação da situação" (cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, pp. 810). Desconhecemos o texto de Köhler, mas pelo menos a frase citada por Hartmann, não é tão radical quanto este autor pretende e, tal como está citada, corresponde à verdade: o breve de Clemente VIII, ao abrir uma primeira porta aos Mendicantes, contribuiu

leigos portugueses e espanhóis, de que o caso mais chocante é, provavelmente, o de José Alvarez-Taladriz, como vimos pelos exemplos atrás expostos. Outros fogem ao assunto, como é o caso de Ignatia Kataoka⁵⁹³, ou ignoram o complexo conjunto de problemas que estavam por detrás da querela missionológica, como é o caso de J.F.Moran⁵⁹⁴ e de Andrew Ross⁵⁹⁵.

Conforme procurámos mostrar ao longo deste capítulo, a questão é muito complexa, na medida em que estavam muitos interesses em jogo, e foi trágica, do ponto de vista da cristandade japonesa, pois semeou a desunião e levou dezenas de clérigos a gastarem parte do seu tempo em disputas estéreis e pouco edificantes.

Tal como afirmámos no capítulo em que estudámos os antecedentes desta polémica, estamos perante uma história sem heróis e em que nenhum dos contendores está isento de culpas, na medida em que nenhuma das partes estava interessada em cumprir as ordens que vinham da Europa, salvo as que lhes interessavam directamente. Quando D.Luís Cerqueira promulgou o breve de Paulo V, fê-lo nitidamente numa

para o choque entre as ordens religiosas, que levaram a algumas disputas entre as comunidades cristãs, e que se reflectiram mesmo, como vimos, no relacionamento entre a Igreja e o *bakufu*.

⁵⁹² Parece-nos paradigmática a postura do dominicano Honorio Muñoz, que se queixa da hostilidade com que os historiadores jesuítas tratam a acção dos Mendicantes no Japão, mas que ao longo do seu trabalho comete uma série de erros grosseiros tanto de análise como de interpretação; sustenta, por exemplo, que embaixada de Juan Cobo aliviou a pressão a que os religiosos da Companhia estavam sujeitos, quando na verdade, em 1592-93 a missão foi sujeita a novos ataques por parte de Hideyoshi; afirma que em 1597 ficaram apenas quatro jesuítas escondidos em Nagasaki, quando só nesta cidade permaneciam então uma dezenas e critica os Jesuítas por estes terem resistido à entrada dos Franciscanos pelo simples facto de que era evidente que os filhos de Santo Inácio não podiam evangelizar sozinhos o arquipélago nipónico, ignorando todos os outros problemas que rodeavam esta questão e não lhe parecendo problemático que os frades desobedecessem às determinações papais. Cf. Honorio Muñoz O.P., *Los dominicos españoles en Japón (s.XVII)*, Madrid, 1965.

⁵⁹³ Como vimos ao longo deste capítulo, D.Luís Cerqueira empenhou-se particularmente nesta questão, e foi, mesmo o principal adversário dos frades, desde que chegou ao Japão, o que lhe valeu, inclusivé, a crítica do Conselho de Estado. Apesar disso, o assunto é apenas referido superficialmente por Kataoka na sua tese *La vita e la pastorale di Luí Cerqueira S.J., vescovo del Giappone ...*.

⁵⁹⁴ Ao longo da sua obra, *The japanese and the Jeuits ...*, Moran, nas suas referências à rivalidade entre jesuítas e mendicantes, ignora a concorrência comercial que estava por detrás dos religiosos, assim como o desrespeito dos Mendicantes para com todas as autoridades portuguesas; também não alude à rivalidade luso-castelhana, nem mesmo a que dividiu a própria Companhia.

⁵⁹⁵ No seu livro, *A vision betrayed ...*, Andrew Ross não percebe, pura e simplesmente, a existência de uma natural rivalidade luso-espanhola, pois para este autor os Ibéricos parecem constituir uma unidade, no processo histórico e nos próprios traços culturais; Ross afirma que o conflito entre as autoridades imperiais portuguesas e espanholas não tiveram nenhuma influência na mútua incompreensão que marcou o relacionamento entre Jesuítas e Mendicantes (p. 74) e, inacreditavelmente, chega mesmo a contestar Charles Boxer, por este defender que os Jesuítas estavam muito ligados a Portugal (p. 86).

situação de derrota e, aparentemente, só o promulgou porque estava desprotegido e era óbvio que não tinha meios para o contrariar.

Há, porém, uma questão básica que não pode ser ignorada; todo este problema nasceu do desrespeito pelas instituições portuguesas por parte das gentes de Manila e da obstinação dos membros das ordens mendicantes. Com efeito, a conduta dos frades em todo este processo revela um voluntarismo exagerado, que levou mesmo a um choque entre os religiosos e o próprio governador de Manila; tudo fizeram para retirar pelo menos parte do território japonês à jurisdição do arcebispado de Goa, persistiram numa crítica permanente ao trabalho dos Jesuítas, não hesitando mesmo em dividir os cristãos, e nunca se preocuparam em tentar encontrar formas de trabalho comum; finalmente, importa notar que estes religiosos mentiram persistente e deliberadamente: por um lado, perante os filhos de Santo Inácio, invocavam autorizações do rei e do Papa, quando, ao mesmo tempo, os seus confrades, nas Filipinas, pediam permissão a essas mesmas autoridades para poderem entrar no Japão; por outro, nos tratados que escreveram contra a Companhia fizeram várias acusações injustas e falsas aos Jesuítas sobre matérias de que não podiam ignorar a realidade. Assim, a reacção dos Jesuítas à entrada dos Mendicantes acaba por ser compreensível, pois estes nunca procuraram um compromisso com quem já estava instalado no terreno.

Assim, se pretendermos fazer um balanço deste conflito, somos forçados a reconhecer que a presença dos frades não contribuiu para um fortalecimento da cristandade nipónica. É certo que obtiveram uns milhares de conversões e que levaram o Evangelho a algumas regiões do país onde os padres da Companhia ainda não haviam desenvolvido uma actividade sistemática, mas a sua presença, ainda que diversificadora dos carismas da Igreja, não foi unificadora; pelo contrário, foi um factor de divisão, que pouco contribuiu para a consolidação do Cristianismo no Império do Sol Nascente.

A luta em torno da nomeação do vigário apostólico que governaria a diocese até à chegada do sucessor de Cerqueira, que eclodiu nas vésperas da partida dos missionários para o exílio, é talvez o melhor exemplo desta realidade⁵⁹⁶.

⁵⁹⁶ Cf. capítulo 20.

VI – PROTAGONISTAS

Vimos até aqui a acção de D. Luís Cerqueira e os seus antecedentes. Antes de analisarmos os acontecimentos ocorridos logo após o seu falecimento, é possível lançar um outro olhar sobre o seu episcopado, prestando agora especial atenção aos indivíduos que fizeram a História; procuramos, assim, sistematizar mais alguns dados que nos parecem importantes por serem reveladores das principais características da comunidade cristã japonesa.

Como se pode depreender dos assuntos já analisados, a história do Cristianismo no Japão é um processo multi-facetado, que se cruza com outros seus contemporâneos; foi, pois, um fenómeno que afectou muitas pessoas e que interferiu nos seus comportamentos e nas suas decisões. Nos capítulos que se seguem, não pretendemos analisar todos os grupos que participaram neste processo histórico, mas apenas concentrarmo-nos nos essenciais, os próprios cristãos: por um lado, os Católicos - os fiéis japoneses e o seu corpo eclesiástico - e, por outro, os Protestantes, que pouco conviveram com o bispo, mas que tiveram uma acção decisiva no desprestígio dos *nanban* e da sua Igreja, junto do *bakufu*, e na perseguição dos cristãos nipónicos, afinal seus irmãos na Fé em Jesus Cristo e no Evangelho.

Deixamos de lado, nesta análise, outros grupos interessantes e importantes para uma melhor compreensão do nosso tema: uns, porque são referidos frequentemente ao longo deste estudo, como é o caso dos reunificadores do Império do Sol Nascente, ou dos *casados* de Nagasaki; outros, porque além de terem tido um papel secundário, já foram estudados detalhadamente por vários autores. É o caso dos capitães-mores das naus do trato, fundamentais no seu apoio à missão jesuítica, que foram identificados sistematicamente por Charles Boxer¹, e depois estudados na sua dimensão social por Victor Luís Gaspar Rodrigues²; também são importantes os embaixadores das Filipinas, pelo modo como tentaram desenvolver as relações diplomáticas hispano-nipónicas e como deram cobertura ao trabalho dos Mendicantes, cujo desempenho foi analisado

¹ Cf. C.R: Boxer, *The great ship from Amacon. Annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640*, Lisboa, 1963.

² Cf. Victor Luís Gaspar Rodrigues, "Os capitães-mores da carreira do Japão: esboço de caracterização sócio-económica", in *Arquipélago - História*, Ponta Delgada, vol. nº 1, 2ª série, 1995, pp.141-159.

recentemente por Juan Gil³; é ainda o caso dos perseguidores dos cristãos, sobretudo os que desenvolveram textos de combate à doutrina cristã e à concepção do Universo apresentada pelos Ocidentais, personagens que foram estudadas, por exemplo, por George Elison⁴ e por Neil Fujita⁵.

16. AS COMUNIDADES CRISTÃS⁶

Os cristãos nipónicos são, obviamente, os grandes protagonistas dos acontecimentos que temos vindo a analisar. Por mais extraordinário que tenha sido o desempenho de vários religiosos, seja pela abnegação demonstrada, seja pelo modo como intuíram a necessidade de desenvolver métodos "diferentíssimos" dos que eram seguidos no resto do mundo, os missionários do país do Sol Nascente destacaram-se porque a evangelização obteve resultados extraordinários; o seu trabalho gerou milhares de conversões de indivíduos que, pela sua adesão ao Evangelho e pela sua perseverança na Fé, tornaram a história da missionação do Japão num fenómeno extraordinário. Os fiéis japoneses ganharam um protagonismo que deve ser salientado, até porque, desde os primeiros anos, muitos leigos prestaram um apoio fundamental à Igreja, acompanhando as comunidades nascentes e empenhando-se mesmo na cristianização dos seus compatriotas.

O modo como diversas comunidades abraçaram uma vida cristã, tanto na prática quotidiana, como na participação nos sacramentos, e a sua capacidade de manter viva a Fé e de celebrar regularmente as festas da Igreja, mesmo quando viviam longas temporadas sem terem a assistência dum religioso, mostram-nos que a cristandade não

³ Cf. Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991.

⁴ Cf. George Elison, *Deus destroyed. The image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge (Mass.) e Londres, 1988, 2ª edição (1ª 1973), especialmente pp. 142-184 e 257-389.

⁵ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova York, 1991, pp. 191-247.

⁶ À semelhança da história da cidade de Nagasaki, que analisámos no capítulo nº 13, a história das comunidades cristãs japonesas dos séculos XVI e XVII queda ainda por realizar. O presente capítulo pretende apenas enquadrar esta problemática na obra pastoral de D.Luís Cerqueira; esperamos, contudo, que sirva também para chamar a atenção sobre a necessidade de proceder a pesquisas focalizadas essencialmente no problema da vivência quotidiana dos cristãos nipónicos. Dispomos dalgumas monografias sobre aspectos particulares da questão, como os estudos de Jesus López Gay sobre a liturgia e os catecúmenos ou os de Minako Debergh sobre os ritos de penitência, mas falta uma visão global do problema. Parece-nos que através da sistematização dos dados já publicados e da recolha das inúmeras referências que permanecem dispersas pela documentação inédita, seria possível realizar uma monografia extremamente interessante, que permitiria compreender ainda melhor a história do Cristianismo no Japão.

era composta essencialmente por nobres que se baptizavam por motivações económicas nem por camponeses forçados a receberem o baptismo por pressão dos seus senhores. Os cristãos japoneses eram, na sua maioria, fiéis convictos, com grande capacidade organizativa e com uma enorme espírito de resistência às pressões dos seus adversários, antes destas adquirirem o carácter sistemático e assaz violento do segundo quartel seiscentista.

A documentação que melhor registou esta vivência pujante dos cristãos nipónicos perdeu-se em acidentes naturais e, sobretudo, na voragem da perseguição: os registos de baptismos, de matrimónios, de confissões e de comunhões; os milhares de livros impressos no Japão, os calendários litúrgicos, e as inúmeras traduções manuscritas de obras de espiritualidade, por um lado; o arquivo do notariado eclesiástico, a correspondência particular trocada entre os leigos e os clérigos, assim como toda a contabilidade e demais documentação assessória das misericórdias e das confrarias, por outro; finalmente, as próprias igrejas, e a arte sacra que lhe estava associada⁷, formavam um vasto conjunto de testemunhos, de que hoje se conservam apenas umas quantas relíquias; sabendo, porém, da sua existência outrora, não os podemos ignorar e devemos, por isso, evocá-los na sua devida grandeza.

- A vida espiritual

A preocupação inicial dos missionários relativamente às primeiras comunidades organizadas foi a de assegurar a celebração do Domingo. Nos primeiros tempos, era comum a celebração eucarística ser seguida de sessões de catequese para aprofundamento do conhecimento dos convertidos. Além disso, os missionários procuraram concentrar nesses dias outras cerimónias particularmente importantes, como os baptismos e as confissões.

Onde era possível, celebrava-se a Eucaristia, mas onde não se encontrava um sacerdote, os fiéis reuniam-se para ouvir as leituras e orar em comum; as reuniões eram por vezes demoradas e prolongavam-se até à hora da refeição que também era tomada

⁷ A 12 de Janeiro de 1603, D.Luís Cerqueira, na sua certidão sobre o estado da cristandade nipónica, informava que todas as igrejas estavam bem providas de imagens "de olios o de tintas de aguada". ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 154v.

em conjunto⁸. Em regra, competia aos *kanbô* a coordenação destes encontros e a leitura da Sagrada Escritura. Muitos grupos de cristãos persistiram, assim, durante anos a fio sem receber a visita de padres; o primeiro caso dum longa ausência dum presbítero deu-se com a comunidade de Yamaguchi, pois durante 20 anos (1556-1576) os religiosos não entraram na cidade.

A missa era, em regra, seguida por muitos cristãos. A 1 de Outubro de 1561, Luís de Almeida dava conta ao provincial António de Quadros, da presença diária de muita gente para participar na Eucaristia:

"Todolos dias, quer chova quer neve, a igreja está quasi chea pelas menhães pera ouvirem sua missa e a doutrina, e parece-me que mui poucas vezes se abre a porta que não estejam christãos esperando pera emtrarem. Hos dias das festas principais hé necessário fazerem-se alpenduradas fora da igreja pera se poderem agusalhar."⁹

Homens e mulheres participavam separados na missa. Já na carta de Luís de Almeida que acabámos de citar encontramos uma referência a esta norma¹⁰, que depois vemos melhor explicada na carta ânua de 25 de Outubro de 1600:

"Mas porque nam haja confusam, e mestura entre homens e molheres, que vem a nossas igrejas se foi ordenado pelos superiores que em todas ellas haja hum repartimento e fio de tabuas para que as molheres estejam de hũa parte e os homens a outra, entrando por suas portas apartadas; o que pareceo cousa muito acertada e que foy muy bem recebida de todos os japoens"¹¹.

⁸ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia en la mision del Japon del siglo XVI*, Roma, 1970, pp. 41-43.

⁹ DJ, II, p. 376. Esta imagem de igrejas cheias e de fiéis à porta desde cedo aguardando pela sua abertura é repetida em documentação posterior, nomeadamente na que se refere a Nagasaki. Ao relatar os acontecimentos de 1585, por exemplo, Fróis afirma: "A igreja de Nangazaqui se foi os annos atraz já duas ou tres vezes acrescentando pela gente cada vez hir em mayor augmento. E como a gente hé tanta que, com a igreja ser arrezoadamente capaz, as duas partes ou mais ficavão de fora no terreiro aos domingos e santos ao sol e à chuva, e em se abrindo as portas ante-manhã em turbas se arremeçavão huns em cima dos outros a quem primeiro tomaria lugar, pelo que se determinou fazer aqui huma das maiores e mais sumptuozas igrejas das que athé agora se tem feitas em Japão". HJ, IV, p. 120. Mesmo mais tarde, na época de Cerqueira, apesar de Nagasaki dispor da grande igreja de Nossa Senhora da Assunção, nas noites anteriores aos domingos e dias santos, muita gente vinha cedo para a porta da igreja para terem bons lugares nas celebrações dos dias seguintes. Cf. carta ânua de 6 de Outubro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 126.

¹⁰ "Hum mancebo de idade de vinte annos está aguora em caza, filho dum homem da terra, o quoyal deseja muito servir a Deos. E estando na igreja preguando da comfição a huma molher, porque falava algum tanto baixo cousas que lhe perguntava de sua consiêntia, vi-o o padre e mandou-lhe que fizese loguo huma disciplina porque não guardava a regra de falar com molheres". DJ, II, p. 379. Também pelas *Obediências*, deixadas por Valignano se percebe esta separação; por este documento sabemos ainda que os *tono* podiam assistir à missa instalados em *zashiki*, espaços reservados e resguardados que lhes eram destinados. Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 44.

¹¹ BA, 49-IV-59, fl. 6v.

As celebrações das grandes festas foram acompanhadas desde muito cedo por representações que tinham uma importante dimensão catequética. Este tipo de actividades foram organizadas pelo menos desde o Natal de 1560, em Funai. Neste caso a sua preparação foi da responsabilidade dum grupo de leigos japoneses, que prepararam cenas de vários dos temas das leituras da noite de Natal, relacionados com o pecado original e o nascimento de Jesus. A assistência também participava, pois cabia-lhe responder aos cânticos das personagens que representavam¹². Jesús López Gay dá-nos vários exemplos doutras representações realizadas em tempos litúrgicos importantes logo na década de 1560-1570: em Ikitsuki, nas festas do Ano Novo de 1563, em Funai, em 1564 e em 1569, estas particularmente solenes, em Yokoseura no Natal de 1563, em Hirado em 1563 e 1565, em Kuchinotsu, em 1566, e em Shiki, em data indeterminada¹³.

Este hábito prosseguiu nos anos seguintes, como se vê, por exemplo, pela carta anual de 20 de Agosto de 1585, pela qual sabemos que Ôtomo Sorin, no Natal de 1584, mandou "fazer ali [Usuki] uma tragedia conforme ao costume de Japão e sendo em sua presença foi mui bem feita e com grande quietação"¹⁴. Este tipo de encenações continuava em voga na época de D. Luís Cerqueira. Aquando da inauguração da igreja de Nossa Senhora da Anunciação, em Nagasaki, em 1602, no dia seguinte à missa "houve diversas representações em lingua de Japam que os mesmos christãos fizeram; entraram nelas os filhos dos principais cidadãos desta cidade muy ricamente vestidos"¹⁵. Houve, pois, "el uso constante de representaciones cristianas al estilo del Japón, con un tema evocado del evangelio de las grandes festas litúrgicas"¹⁶.

* * *

A cristandade nipónica destacou-se, entretanto, pelo modo intenso como recorreu à confissão, o que é referido pelos religiosos, desde cedo. A 8 de Outubro de 1561, por exemplo, João Fernandes afirmava:

¹² Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 178. Luís de Almeida na sua carta de 1 de Outubro de 1561 relatava: "A festa de Natal se celebra quá tãobem com muita alegria; os japões christãos vêm todos com seus autos, que de muitos dias antes se provêm; onde representão muitas histórias da Sagrada Scriptura e de muita doutrina. Sobre as quois histórias se compõem cantos e trovas à sua maneira, que contínuo cantão." DJ, II, p. 378.

¹³ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, pp. 178-179.

¹⁴ BL., *Add.*, 9859, fl. 9v.

¹⁵ Cf. carta anual de 1 de Janeiro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 80.

¹⁶ Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 181.

"Confiéssanse mui continuamente. Elhos acostumbrávanse a confessar los sábados, y el padre, por no estrovarles de su trabajo, que son pobres, y por los acostumar a guardar el domingo, pásoles em costumbre que se confeçassem los domingos en la tarde. Y confiéssanse desta manera, scilicet, que se confieissan 15 ó 20 hun domingo y después el otro domingo otros tantos, asta que se acaban todos los continos de confessar: Y después se tornan a confessar los primeros. Assí que siempre ay quien se confiesse, y ahun las más de las noches ay quien se confiesse".¹⁷

Mais tarde, muitos fiéis chegaram a confessar-se semanalmente¹⁸, comportamento que se mantinha na época de Cerqueira. Luís Fróis, por sua vez, acentuava que até as crianças procuravam confessar-se "de seo proprio moto, sem exhortação dos pays se vão às igrejas fazer instancia aos Padres que os confessem"¹⁹. Na carta ânua de 25 de Outubro de 1600, Valentim Carvalho comentava que o recurso intenso a este sacramento fazia de "todo o anno hũa continua semana santa"²⁰. As confissões eram registadas pelos missionários, pois a carta ânua de 3 de Dezembro de 1596 aponta o número preciso de 68.807 confissões para o período entre Setembro de 1595 e Setembro desse ano²¹. No ano anterior, Afonso de Lucena calculava que teriam sido ouvidas cerca de 20.000 confissões só pelos quatro sacerdotes que estavam ao serviço da comunidade de Ômura²².

Havia, contudo um grande controlo nas comunhões, como se vê pelos números referidos na ânua de Outubro de 1600, para os cristãos de Nagasaki, Gotô e Tsushima; no período a que se referia a carta, teriam sido ouvidas nestas zonas 28.349 confissões ordinárias, mas só tinham sido dadas 11.141 comunhões²³.

¹⁷ Carta de João Fernandes para António Quadros. DJ, II, p. 418.

¹⁸ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, pp. 117-119.

¹⁹ Cf. HJ, IV, p. 14.

²⁰ BA, 49-IV-59, fl. 6.

²¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 181.

²² Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 119.

²³ Os números de confissões indicados, referem-se, em regra, às que decorriam dentro da normalidade e que eram registadas, mas, como referia Valentim carvalho na carta ânua de 25 de Outubro de 1600, não entravam "nesta conta as confissoens dos doentes, nem os de outros muitos que em diuersos nauios pera varias partes se embarcaram". BA, 49-IV-59, fl. 8. Estes números confirmam as práticas referidas pelos Jesuítas no conflito que o padre Francisco de Paiva manteve com os Franciscanos, em Ôsaka, nos anos de 1608 e 1609. Vide capítulo nº 15. Sobre esta matéria veja-se ainda Jesús Lopez Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 143.

O que era característico da comunidade cristã japonesa, desde os seus primórdios era a auto-flagelação²⁴, prática que, segundo Luís de Almeida, já era seguida por meninos de 6 ou 7 anos de idade²⁵ e que espantava frequentemente os padres, mesmo os veteranos da missão. Luís Fróis, por sua vez, numa das primeiras referências a este hábito, afirma:

"Os christãos de Japão tem naturalmente huma certa propensão e inclinação à penitencia. E com a cidade de Funai ser toda de gentios, e os christãos serem quazi nada em sua comparação, às sextas-feiras à tarde da Quaresma não cabião na igreja. Depois da pregação da paxão, fazia o Irmão hum colloquio diante de hum crucifixo, tomavão todos os christãos sua disciplina com tanto rigor, que cauzava admiração. E depois que o Santissimo Sacramento se encerrava na Semana Santa, por serem poucas as vestimentas que alli havia, se hião com ellas, huns e outros, assim os da propria cidade de Funai, como os que vinhão das aldeas ao redor, de maneira que, o caminho que havia do hospital da Misericordia até a nossa igreja, estava naquelles dias bem acompanhado de sangue; e isto hé comum assim nos homens como nas mulheres".²⁶

Noutra passagem da sua *História do Japão*, ao descrever a celebração da Semana Santa de 1565, em Takushima, Fróis salienta que o padre Baltasar da Costa teve que mandar interromper as flagelações²⁷. Também este procedimento prolongou-se por toda a época cristã e teve mesmo o seu momento mais impressionante em Nagasaki, em Maio de 1614, quando as procissões de penitentes atravessaram as ruas da cidade rezando pela protecção divina e desencadeando a fúria de Tokugawa Ieyasu. Por essa altura, Jacinto Orfanel afirmava que os fiéis utilizavam "as mais terriveis, e novas invençoens e modos de penitencia que jamais o haja visto, ouvido e lido; porque a alguns delles foram necessario fazer se lhes deixar porque se matavam."²⁸ Até indivíduos aprisionados, como Miguel e João, que viriam a ser martirizados em 1609, disciplinavam-se na prisão²⁹.

²⁴ Como vimos, esta prática enquadrava-se em hábitos religiosos pré-existentes, relacionados com certas seitas budistas. Vide capítulo nº 14.

²⁵ Cf. carta de Luís de Almeida para António Quadros. Funai, 1 de Outubro de 1561. DJ, II, p. 379.

²⁶ HJ, I, p. 378.

²⁷ "Fizerão o sepulcro o melhor que pode. Depois de encerrado o Senhor e acabado o sermão do Mandato, quazi todos os christãos, especialmente Dom Antonio [Koteda] com os seos, se disciplinarão cubertos com suas vestimentas, que a nosso modo para isso tinhão feitas, com coroas de espinhos na cabeça; e vierão-se disciplinando à igreja, derramando tanto sangue que foi necessario dizer-lhe o Padre que se não disciplinassem mais, e durou a disciplina até noite." HJ, II, pp. 82-83.

²⁸ BA, 49-IV-60, fl. 24.

²⁹ Cf. *Relaçam do martyrio de cinco cristãos japoens que foram mortos polla confisam de nosa santa [Fé] em Japam no reino de Fingo o anno de 1609*. BL, Add. fl. 9860, 136-200v, fl. 163v-164.

Outro testemunho importante da vida espiritual das comunidades cristãs do Japão é a abundância de livros religiosos que existiram desde cedo. Por um lado, os primeiros missionários levaram consigo muitos livros e outros eram-lhes enviados da Europa e da Índia; os japoneses, por sua vez, fizeram rapidamente traduções pelo menos da Bíblia e alguns "livros espirituais" e as cópias manuscritas destes trabalhos começaram logo a circular. Em 1567 um cristão "tenía una grande *librería* traducida en letra de Japón de nuestras cosas"³⁰.

Com o desenvolvimento da missão e a chegada da imprensa, a variedade de obras disponíveis cresceu consideravelmente; tanto quanto podemos entender, mesmo depois da introdução da imprensa continuaram a ser realizadas traduções que circulavam em versões manuscritas. Sabemos, por exemplo, que Miguel de Yatsushiro, após ter-se convertido, em 1594, "fue muy curioso en trasladar libros y tratados de cosas spirituales y vidas de sanctos"³¹.

Estas referências revelam-nos uma comunidade que tinha no seu seio um grupo de indivíduos empenhados no aprofundamento da Fé, que cultivavam a leitura da Bíblia e a espiritualidade e que se esforçavam por transmitir a sua experiência aos seus pares. Naturalmente que muitos dos seus membros teriam uma noção muito limitada, ou mesmo relativamente imperfeita da doutrina cristã, mas, na verdade, não estariam, por isso, numa situação muito diferente da de muitos dos seus irmãos europeus³².

Foi, seguramente, esta espiritualidade profunda, que era vivida por muitos dos cristãos japoneses que deu à comunidade uma relativa solidez, que lhe permitiu resistir bastante bem aos primeiros impactos da política anti-cristã alguns daimios e do *bakufu*. A persistência de comunidades relativamente numerosas em zonas de daimios anti-cristãos como Hirado, Yamaguchi, Higo, Satsuma e mesmo Bungo, nalgumas ocasiões, é

³⁰ Citando Fróis, López Gay lembra o caso dum jovem de Igo que lia muitas vezes aos cristãos e que uma vez "traía consigo una canastilla con muchos libros". Cf. Jesús Lopez Gay S.J., *La Liturgia ...*, pp. 243-245.

³¹ BL, *Add.*, 9860, fl. 141.

³² Em muitos dos textos coevos dos missionários, e mesmo nalguns estudos contemporâneos, deparamos com a questão da profundidade do conhecimento religioso dos fiéis, e o relacinamento entre um fraco domínio da doutrina e uma eventual conversão forçada. Veja-se, contudo, que em Portugal, no terceiro quartel quinhentista, nas folias das gentes transmontanias se cantava "Benta seja a Santa Trindade, irmã de Nossa Senhora". Cf. Joaquim Romero de Magalhães, "O pano de fundo", in *História de Portugal* (dir. de José Mattoso), vol. 3 - *No alvorecer da modernidade* (coord. de Joaquim Romero de Magalhães), Lisboa, 1993, p. 575.

um sinal do modo como a cristandade tinha núcleos perfeitamente consolidados, que viviam em zonas hostis; na época de Cerqueira, vários grupos nessas condições contavam com as visitas clandestinas ocasionais dos padres³³ e os seus membros não eram obrigados a profanar os símbolos da Fé para sobreviverem³⁴, pelo que a sua maior parte manteve-se firme, suportando estoicamente as perseguições e mesmo martírios pontuais.

Uma outra característica geral das comunidades cristãs, que se revelou mais acentuadamente nas que viviam sob dáimios hostis, foi o culto das relíquias e o esforço que sempre desenvolveram, não olhando a riscos, para resgatar os restos mortais dos mártires e dar-lhes sepultura cristã, e envolveram-se mesmo em disputas pela posse desses despojos³⁵.

Além das comunidades organizadas, a cristandade nipónica, na época de D.Luís Cerqueira, era composta por milhares de indivíduos dispersos pelo país "sem fazer corpo"³⁶. Esta dispersão resultava de vários factores: perseguições locais que obrigavam ao exílio dos nobres cristãos dessa região; conversões pontuais de pessoas que eram baptizadas nos centros missionários e que depois regressavam às suas terras de origem; pequenas comunidades que resistiam a mudanças políticas locais e mesmo à expulsão dos religiosos da sua zona; migrações internas por motivos laborais. Neste último caso, parece-nos curiosa a referência, em 1610, à existência duns "bons cristãos" na província de Iwami³⁷, território onde nunca trabalharam missionários³⁸. Parte destes fiéis eram

³³ Sobre este tema encontramos exemplos interessantes no relato do martírio de Yatsushiro de 1609. O padre Luís Niabara, que tinha a seu cargo o apoio às comunidades de Kumamoto, Yatsushiro e de Satsuma, visitou várias vezes os presos. Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 136-200v.

³⁴ Sobre este assunto vide capítulo nº 21.

³⁵ Também sobre este assunto encontramos exemplos interessantes no relato do martírio de Yatsushiro de 1609. Apesar de terem sido montadas guardas na zona onde os corpos tinham sido enterrados, o de Joaquim, foi resgatado em três dias, e o dos mártires de 1609, que foram mais bem guardados, ao cabo de nove. Neste relato temos certamente uma das descrições mais impressionantes deste empenhamento na recuperação das relíquias, nos sucessos que se seguiram à crucificação de quatro cristãos, em Higo, em 1603. Nessa altura os padres manifestaram o interesse em obter os despojos dos mártires, e Miguel e João de Yatsushiro comprometeram-se a resgatá-los. Durante muito tempo estiveram guardas a vigiar as cruzes, até que os corpos já estavam consumidos e as sentinelas deixaram o local. Então Miguel e João trataram pessoalmente com Francisco Pasio de recuperar as ossadas dos mártires. "Tomaron los huesos poco a poco, dexando algunos colgados y medio despregados de modo que pareciesse effecto d'el viento pasado y no otra cosa y desta manera los recogieron y pusieron en sus caxas". BL, *Add.*, 9860, fl. 145v. Cf. BL, *Add.*, 9860, fl. 136-200v.

³⁶ Cf. certidão de D.Luís Cerqueira sobre o estado da cristandade japonesa. Nagasaki, 12 de Janeiro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 155.

³⁷ Cf. carta ânua de 15 de Março de 1610. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 214.

³⁸ No âmbito duma pesquisa sobre as minas de prata de Iwami, transmitimos, em Dezembro de 1997, esta informação à Prof. Haruko Wakita, coordenadora-geral do projecto, que nos manifestou a sua admiração

visitados regularmente pelos missionários, mas não formavam comunidades, nem dispunham, muitas vezes, de igrejas. Desconhecemos o que lhes sucedeu após 1614, pois, na maior parte dos casos deixaram de comunicar rapidamente com os clérigos.

Vemos, assim, que o fim da cristandade nipónica resultou da erradicação do clero e do ataque individualizado, cristão a cristão. Num país isolado pela sua insularidade e em que a cristandade correspondia ainda a uma pequena percentagem da população a sua sobrevivência era impraticável devido à actuação do poder político independentemente do grau mais ou menos intenso da Fé dos seus membros.

- O papel dos leigos na Igreja Japonesa

Os leigos desempenharam um papel fundamental no crescimento e consolidação da Igreja Nipónica³⁹, o que podemos atestar desde o início da presença missionária no país. Em Yamaguchi formou-se um primeiro grupo que auxiliava os religiosos, entre os quais se contava Lourenço, que viria a ser admitido na Companhia, em 1556⁴⁰. Quando os Jesuítas se viram obrigados a abandonar aquela cidade, havia já um conjunto de fiéis instruídos e comprometidos que assegurou nos vinte anos seguintes, não só o apoio espiritual à comunidade cristã aí existente, mas ainda o seu crescimento⁴¹.

Nos primeiros anos, o apoio dos leigos consistiu, principalmente na colaboração na tradução dos textos e no ensino da língua japonesa e do fundo religioso da civilização nipónica aos recém-chegados; tiveram também um papel muito activo na organização dos autos evocativos de temas bíblicos. López Gay chama ainda a atenção para o facto deles

pela notícia. Esta investigadora supõe que tal grupo de cristãos esteja relacionado com migrações internas de cristãos de Hizen, especialmente de Nagasaki, que terão ido trabalhar para as minas de Iwami.

³⁹ Cf. Jesus López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 299.

⁴⁰ Entre 1551, ano da sua conversão, e 1556, ano da sua admissão na Companhia, Lourenço foi um colaborador activo dos missionários, colaborando na tradução das Escrituras, desenvolvendo actividades de catequese e tendo mesmo realizado uma viagem exploratória a Miyako. Cf. o nosso estudo "Lourenço, um japonês evangelizador do Japão" in *O Cristianismo no Japão no século XVI. Estudos de história luso-nipónica* (no prelo). Na sua carta aos jesuítas da Índia e de Portugal, escrita em Hirado, a 23 de Setembro de 1555, Baltasar Gago refere o trabalho dos pregadores nipónicos. Cf. DJ, I, p. 555.

⁴¹ Segundo Juan Ruiz de Medina, Cosme de Torres "siguió en contacto a través de varios *chôrô*, responsables de la comunidad. Ellos reunían a los fieles para la oración, cuidaban de los enfermos, enterraban a los difuntos, bautizaban a los niños de padres cristianos e instruían a los simpatizantes adultos para su admisión en la Iglesia. Acabada la preparación de estos solían acompañarlos a Bungo a recibir el bautismo, de igual forma que cristianos más antiguos iban entre año a recibir otros sacramentos." DJ, II, p. 29. Estes anciãos mantinham, assim, o funcionamento da comunidade quando esta foi visitada por Francisco Cabral, em 1576. Cf. Jesus López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 79.

terem sido responsáveis, igualmente, pela introdução da música japonesa na liturgia, contribuindo assim para que as celebrações religiosas resultassem da fusão de elementos ocidentais e nativos⁴².

Vários japoneses, mesmo desligados da vida religiosa, fosse como irmãos, fosse como dógicos, também colaboraram directamente na propagação do Evangelho pelo país. Dentre os "leigos missionários", um dos mais célebres é, seguramente, Constantino de Owari que, depois de ter servido como *kanbô* na igreja da fortaleza de Dario Takayama⁴³, regressou à sua terra natal, por volta de 1570. Aí, "em sua casa fez huma maneira de altazinho em que se encomendava a Deos, e alli diante da imagem que tinha praticava das couzas de Deos a seos vizinhos parentes e amigos"⁴⁴. Durante dois ou três anos estas palestras tiveram poucos resultados práticos, mas Constantino não desistiu, e ia regularmente a Miyako avistar-se com Luís Fróis para resolver algumas dúvidas e para comungar e confessar-se, pelo Natal e pela Páscoa. Depois obteve autorização para baptizar e o seu trabalho começou a frutificar:

"E cada anno que vinha aquellas duas vezes ao Miaco, sempre trazia comsigo os que ainda erão mais novos na fé, para mais se confirmarem nella vendo os officios divino[s]. Começou-se a propagar aquillo mais, de maneira que ou elle ou seos discipulos hião dalli a 4, 6 e 8 legoas pregar aos que de novo querião ouvir, e como estavam instruidos e com as orações aprendidas os hia baptizar. E assim se foi dilatando aquelle fogo divino que, aonde poucos annos antes não havia hum só christão, em obra de dez ou doze annos erão já mais de seiscentos." ⁴⁵

* * *

Durante o século *nanban*, a Igreja Nipónica atribuiu duas funções de acompanhamento das comunidades cristãs a leigos perfeitamente inseridos na vida secular, que se distinguiam, assim, dos dógicos, pois estes deviam respeitar o celibato e viviam com os religiosos, fazendo, assim parte integrante da estrutura da missão.

O grupo mais conhecido é o dos *kanbô*, indivíduos que tinham a seu cargo as igrejas onde não residiam religiosos, pelo que estavam ligados sobretudo a comunidades

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 300.

⁴³ Takayama Hidanokami Dario (?-1596) era o pai de Takayama Ukon. Converteu-se ao Cristianismo, em 1563, pela acção do irmão Lourenço.

⁴⁴ HJ, II, p. 368.

⁴⁵ HJ, II, pp. 369-370.

rurais⁴⁶. Além de cuidarem dos edifícios sagrados, deviam ensinar as orações aos membros da sua comunidade, ler em público a doutrina cristã e obras espirituais e presidir a celebração da Palavra, quando não era possível celebrar a missa e também não estava presente nem um irmão nem um dógico⁴⁷. Cabia-lhes também preparar os cristãos a seu cargo para a confissão⁴⁸, e visitar os enfermos e dar conta das desordens e necessidades corporais das pessoas da sua aldeia⁴⁹.

Enquadrados na estrutura que assegurava o funcionamento da instituição eclesiástica na sua relação directa com os fiéis, estes indivíduos eram sustentados pela Companhia. Os missionários davam-lhes igualmente preparação doutrinária e técnica; reuniam-se mensalmente com os *kanbô* da sua circunscrição, para lhes ensinar o seu ofício, nomeadamente o modo como deviam proceder no baptismo, se tivessem autorizados para o administrar, e na ajuda aos doentes para que estes, caso não tivessem a assistência dum clérigo, proferissem correctamente o acto de contrição⁵⁰. Com a chegada da imprensa, os Jesuítas logo fizeram imprimir, em 1593, "um livrinho em letra japoã que ensinava ambas as cousas" (a baptizar e a preparar o acto de contrição) e outro que continha "o modo de enterrar com as orações que hãode rezar"⁵¹.

Tal como no caso dos dógicos, a criação dum grupo de servidores com esta denominação foi o resultado do esforço de adaptação da Igreja ao modelo de organização religiosa pré-existente, pois *kanbô* era um termo que designava um ofício existente nos templos budistas, com funções semelhantes às que foram atribuídas a estes leigos comprometidos. Assim, em 1583, quando a missão acabava de adoptar o modelo de Valignano para que se assemelhasse na sua estrutura aos budistas, o catálogo de 1583 referia-os como "os bonzos que por ordem da Companhia estão postos em igreja pera guarda dellas e doutrina dos christãos"⁵². Passados dez anos, noutra catálogo dos efectivos da missão eram citados como "rapados que têm conta com as igrejas"⁵³. Em

⁴⁶ Cf. MHJ, p. 1202.

⁴⁷ Cf. Jesus López Gay S.J., *La Liturgia ...*, pp. 43-44.

⁴⁸ Cf. Idem, "Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión del Japón", in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, vol. xxxvi, 1967, p. 28.

⁴⁹ Cf. *Vocabulario da Lingoa de Iapam*, Nagasaki, 1603-1604, citado in SCJ, p. 189.

⁵⁰ Cf. Jesus López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 78.

⁵¹ Cf. carta de Francisco Pasio. 15 de Setembro de 1595. BL, *Add.*, 9860, fl. 9.

⁵² MHJ, p. 180.

⁵³ MHJ, p. 326.

regra, os seus quantitativos não eram individualizados, pois eram incluídos numa soma que englobava também os moços de serviço, os *komono*. Em 1603, porém, a lista dos membros da vice-província destacava-os, referindo que eram mais de 160⁵⁴.

Os *kanbô* continuaram a colaborar com os padres, pelo menos nos primeiros anos da perseguição. Em 1617, Jerónimo Rodrigues dava conta que de que a Companhia ainda pagava salário a muitos deles⁵⁵; passados mais seis anos, em 1623, num documento em que se defendiam de calúnias lançadas pelos Mendicantes, o provincial Francisco Pacheco e alguns dos seus companheiros, ao descreverem a situação da missão jesuítica referiam a continuidade do trabalho de "muitos cambós"⁵⁶.

Além dos *kanbô*, os Jesuítas promoveram, desde cedo, uma outra estrutura de leigos destinada ao apoio das comunidades cristãs, os *jihiyaku*, ou *jihiyakusha*⁵⁷. Denominados muitas vezes na documentação como irmãos da misericórdia, competia-lhes, genericamente, visitar os pobres e os doentes, distribuir o dinheiro das esmolas pelos mais carenciados, assistir aos moribundos e acompanhar os funerais⁵⁸. Inicialmente, esta função era diferente da dos *kanbô*; as duas complementavam-se, pois cada comunidade dispunha dum assistente para os assuntos da Fé e doutros destacados para o exercício da Caridade. Os *jihiyaku*, em regra, não eram custeados pelos padres e não eram, por isso referidos nos elencos da Companhia entre os dependentes da missão.

Parece-nos, contudo que, com o passar do tempo, as duas funções tenderam a fundir-se numa só pessoa. Veja-se por exemplo o caso de Miguel e de João de Yatsushiro, dois dos mártires de Janeiro de 1609, que era *jihiyaku*. Na *Relação* do seu martírio, D.Luís Cerqueira explicava as funções que eles desempenhavam por altura do seu encarceramento:

"Tinhão repartidos entre ssi os bairros de Yatçuxiro, bautizauão as crianças em tempo de neçessidade para que não soçedese pereçerem eternamente sem o bautismo, visitauão os enfermos ajudauão a bem morrer os que estauão em pasamento, enterrauão

⁵⁴ Cf. MHJ, p. 462.

⁵⁵ Cf. MHJ, p. 708.

⁵⁶ Cf. MHJ, p. 930.

⁵⁷ Citados nas fontes ocidentais por termos como *gihiyaxuxa* (cf. Jesus Lopez Gay S.J., "Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión del Japón" ..., p. 10), ou *jifiacu* (cf. BL. *Add.*, 9860, fl. 138).

⁵⁸ Cf. Jesus López Gay S.J., "Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión del Japón" ..., p. 10.

aos defunctos, suas cazas seruião aos christãos de igreias, nas quais fazião seus santos aiuntamentos orando praticando das cousas de Deos lendo por liuros espirituaes, dos quaes estauão prouidos, animauão os christãos fracos catechizauão aos gentios, a quem Deos tocaua os corações pera se conuerterem a Nosso Senhor Jesus Christo e dauão sempre auizo do que passaua aos saçerdotes que em çertos lugares vezinhos ao fingo como em arima, ximabara e cozzura estauão deputados para ajuda daquela christandade. Reçebendo deles a instruição neçesaria e procurauão que os christãos se fosem a seus tempos a confeçar aos direitos lugares, finalmente tinhão mão naquela noua christandade com muita gloria de Deos e fruto das almas."⁵⁹

Na mesma altura, Francisco Pasio escreveu um outro relato deste martírio em que acrescentava que quando Miguel e João haviam assumido aquele cargo, a Companhia passara a dar-lhes "cierta ayuda de costa para se sustentar"; além disso, tinham sucessores nomeados⁶⁰.

Entretanto, noutro documento, o bispo definira também as atribuições dos *kanbô*:

"[São] vnos hombres rapados que se llaman canbos aqui en los christianos de las aldeas tienen respecto, los quales tienen a su cargo tener limpias y bien conçertadas las iglesias y de enseñar la doctrina a los niños, y de ler algunos libros espirituales al pueblo quando se ajuntan en ellas los domingos, y fiestas, y no pueden yr a ellas algun padre o hrmano o dojucu que les prediquen y tienen tambien cuidado de visitar los enfermos, y llamar a los padres para los confesar y de informarlos de las desordenes, y necesidades corporales y espirituales que ay entre los christianos delas dichas aldeas, y de baptizar los ninños quando estan en algun peligro que no da lugar a poderse llmar vn padre. Ayudan tambien en los enterramientos y otras cosas neçesarias al bien de las almas."⁶¹

Vemos, assim, que os *jihiyaku* de Yatsushiro, que trabalhavam em terras do dáimio anti-cristão Katô Kiyomasa, desempenhavam algumas funções características dos *kanbô*, nomeadamente a de baptizar e a de pregar, e eram sustentados pela Companhia. Os *kanbô*, por sua vez, cumpriam algumas das obrigações dos *jihiyaku*, como a de acompanhar os enterramentos dos fiéis. Aparentemente, as duas funções tenderam a

⁵⁹ *Relação da morte que seis jappões padecerão em jappão pola fee de Christo; escrita e enuiada a N. Sumo Pontífice Papa Paulo V, por dom Luis Cerqueira Bisppo de iappão em 5 de março de 1609*, ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 179.

⁶⁰ Cf. *Relaçam do martyrio de cinco christãos japoens que foram mortos polla confisam de nosa santa [Fé] em Japam no reino de Fingo o anno de 1609. Pera verem os padres da China. De Japam do Viceprouincial da Companhia*, BL, *Add.*, 9860, fl. 143v.

⁶¹ Certidão de D.Luís Cerqueira sobre o estado da cristandade nipónica. Nagasaki, 12 de Janeiro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 154.

fundir-se ainda na época de Cerqueira, mas a sua denominação diferente demonstra-nos que persistia uma diferenciação; ora, se as funções se confundiam, como se vê pelas descrições citadas, a distinção tem que se encontrar no estatuto social de cada grupo, e aí a documentação mostra-nos, de facto, uma diferença: os *kanbô* eram "rapados", isto é, indivíduos que se haviam desligado do mundo secular e levavam uma vida, semelhante à dos religiosos, semi-recolhida e celibatária, ainda que sem votos; os *jhiyaku*, por sua vez, eram casados e estavam perfeitamente integrados na sociedade.

* * *

A adopção destes nomes japoneses para a definição destas duas funções, inicialmente diferentes remontava aos primeiros anos da missão. A dos *kanbô* parece ter resultado duma adaptação directa dum cargo existente nos templos budistas, cujos titulares tinham obrigações semelhantes às que foram atribuídas aos seus congéneres cristãos; houve, pois, uma acomodação ao sistema de organização religiosa nativa, tal como sucedeu, em grande medida com os dógicos.

No caso dos *jhiyaku*, porém, afigura-se-nos que estamos perante uma verdadeira combinação de valores não só cristãos e budistas mas mesmo luso-nipónicos. Com efeito, se na sua designação, as tarefas são explicitadas pelo termo *jhi*, que significa o sentido budista da *compaixão*, já na sua organização, somos remetidos para uma instituição tipicamente portuguesa, que se desenvolvia no Reino e no império desde o final do século XV, as irmandades da Misericórdia.

Sob o impulso da rainha D.Leonor (1458-1525), viúva de D.João II, haviam sido criadas em Portugal irmandades da Misericórdia, cuja finalidade era, precisamente, prestar assistência aos doentes e desamparados⁶². A dinâmica desencadeada em Lisboa, em 1498, alastrou a todo o país e espalhou-se pelo império e chegou mesmo ao Japão, onde funcionaram formalmente pelo menos as irmandades de Funai e de Nagasaki. Além desta, porém, muitas outras funcionaram em torno dos *jhiyaku*, sem constituírem uma irmandade formal.

A informação sobre esta matéria é vaga, mas, ainda assim, dispomos dum exemplo claro no que respeita a Ômura, que pode servir de exemplo para outras situações. Afonso

⁶² Sobre as Misericórdias seguimos a síntese de André Ferrand de Almeida, "As Misericórdias" in *História de Portugal* (dir. de José Mattoso), vol. 3 - *No alvorecer da modernidade* (coord. de Joaquim Romero de Magalhães), Lisboa, 1993, pp. 185-193.

de Lucena, nas suas *Lembranças* explicou assim o funcionamento da "Misericórdia" na comunidade que estava a seu cargo:

"E ainda que não avia a confraria da Misericórdia pera prover os pobres e necessitados das quotidianas esmolas, como já antam avia em Nangasaqui, com as práticas e pregações dos nossos pregadores e dos Irmãos noviços e dos mais que avia em casa de Ômura, se moverão aquelles christãos antam naquelle princípio a fazerem hum modo de confraria que imitava em alguma cousa a da Misericórdia: se ajuntarão alguns officiais que por votos dos mesmos christãos se elegião e estes cada domingo mandarão outros officiais polas casas dos christãos e pedirão esmola, a qual se repartia polos pobres pera o comer quotidiano, e nas duas novidades, que há em Japão polas eiras mandarão tirar esmola, que ordinariamente servião pera a sustentação dos lázaros que há muitos em Japão."⁶³

A existência doutras "misericórdias informais" é referida por Fróis, para o final do século XVI, em Hakata⁶⁴ e em Miyako⁶⁵; por esta altura, Konishi Ryûsa Joaquim promoveu a fundação de hospitais em Sakai, em 1591, e em Ôsaka, em 1592⁶⁶, cujo funcionamento devia estar relacionado com este modelo de assistência; além disso, é muito provável que por esta altura houvesse outra "misericórdia informal" em Arima, pois, em 1590, aquando do funeral do vice-provincial Gaspar Coelho, o féretro saiu da casa da Misericórdia de Arima, mas ía acompanhado por todos os membros da irmandade de Nagasaki⁶⁷. O desenvolvimento de sistemas deste tipo para apoio aos doentes e carenciados remontava, contudo, aos primórdios da missão.

Em Funai, a irmandade começou a funcionar informalmente em 1555 e foi instituída oficialmente passados dois anos, tendo adoptado os estatutos da de Lisboa⁶⁸. A Misericórdia de Funai terá existido até 1586-1587, quando a cristandade de Bungo foi

⁶³ ECO, p. 178.

⁶⁴ Cf. HJ, V, p. 465.

⁶⁵ Cf. HJ, IV, p. 333. A Misericórdia de Miyako chegou a conhecer, aparentemente, um desenvolvimento institucional mais profundo que as demais, pois o provedor e os oficiais da Santa Casa da Misericórdia de Nagasaki, a 10 de Março de 1602, pediam a Claudio Acquaviva que obtivesse para a irmandade de Miyako os mesmos privilégios que pediam para a sua própria confraria. Cf. anexo nº 3.

⁶⁶ Cf. DJ, II, p. 672.

⁶⁷ Parece-nos, assim, que existia em Arima uma instituição local de solidariedade, inspirada no modelo da Misericórdia, mas que não tinha o carácter institucional da de Nagasaki; esta compareceu em peso no funeral do vice-provincial: "No terceiro lugar [depois de 350 círios e de 200 meninos de doutrina] hia a bandeira da santa Mizericordia de Nangazaqui, e o provedor com cem irmãos com suas vestimentas pretas da irmandade, que grandemente ornavão e acompanhavão aquelle lugar.". Fróis salienta ainda que todos os membros da irmandade haviam rapado o cabelo em sinal de luto, igual ao que tomavam quando morria o seu senhor ou o pai de família. Cf. HJ, V, pp. 219-222.

⁶⁸ Cf. Juan Ruiz-de-Medina S.J., "Los Jesuitas y la beneficiencia" in DJ, II, p. 667.

profundamente afectada pela invasão de Satsuma e pela apostasia de Ôtomo Yoshimune. Aquando das exéquias de Ôtomo Sorin, no final de Junho de 1587, nem os irmãos nem a bandeira da Misericórdia de Funai estiveram presentes⁶⁹, o que significa, certamente, que a irmandade se dissolveu com a invasão de Bungo pelas forças dos Shimazu.

Criada à sombra do hospital fundado por Luís de Almeida, a confraria cedo diversificou as suas actividades, como se depreende da carta escrita por Baltasar Gago, a 1 de Novembro de 1559:

"Até agora sustenta-se esta obra [o hospital] com as esmolas dos christãos e dalguns mercadores portuguezes, e com alguma cousa de casa. E tãobem el-rei tem dado huma renda que apazigoada a terra valerá cada anno 300 cruzados. Para isto hai huma caixa, e hirmãos da Misericórdia que recolhem as esmolas que se dão, e cada domingo, depois da missa, se abre. Ele dá comta do gasto, e se lança em receita o que se acha. E estes mordomos servem e têm cuidado de vizitar os doemtes, hos dos montes a duas e três légoas. E quando hé muito pobre dá-se-lhe tãobém ali huma esmola da quaixa da Misericórdia"⁷⁰.

À semelhança da de Lisboa, a Misericórdia de Funai tinha 12 irmãos em serviço cada ano⁷¹, mas a eleição dos mordomos ainda era influenciada pelos padres, como explicava João Fernandes, a 8 de Outubro de 1561:

"Y por esta causa, ahunque el libro de la Misericordia manda que sean elegidos los maiordomos por suertes, hasta agora por ser obra nueva, elegió el padre los que a su parecer son para esso. Porque ahunque sean ombres buenos tienen necesidad de más, scilicet, que sean diligentes y tengan buen entendimiento de las cosas de Dios, no solamente para sí mas para enseñar a los otros. Y que sean desocupados y sepan alguna cosa de medicina, como es el que agora rige, el qual no menos cura los enfermos que visita en él ánima que en el cuerpo"⁷².

Como se vê por este texto, a Misericórdia foi instituída recorrendo ao modelo da de Lisboa e, neste caso, os seus oficiais não tinham uma denominação nipo-budista, mas a que constava nos regulamentos da irmandade lisboeta. Assim, o termo *jihiyaku* parece

⁶⁹ Cf. HJ, IV, pp. 377-

⁷⁰ Carta para os jesuítas da Índia. DJ, II, p. 186.

⁷¹ Cf. carta de Luís de Almeida para um irmão jesuíta médico. Funai, 20 de Novembro de 1559. DJ, II, p. 238.

⁷² Carta para António de Quadros. DJ, II, p. 417.

estar relacionado, essencialmente, com os oficiais das "misericórdias informais" e numa fase posterior aos primeiros anos da missionação. Com efeito, nas primeiras irmandades informais de que temos conhecimento, as de Takushima e de Ikitsuki, em Hirado, o sistema organizativo ainda copiava o das portuguesas, como se percebe das palavras de Luís de Almeida:

"[Os cristãos de Takushima] têm sua Misericórdia onde dão suas esmolos, e assim com isto como com o que se arrecada da renda da igreja, que primeiro era de paguodes, de que elle⁷³ tinha cuidado quando hera gentio e aguora, depois de feito christão, se sustenta este bomzo christão, e com demasia se sustentão os pobres e se dá de comer a todos os christãos que ali vêm en romária [...].

E isto não somente hé nesta ilha, mas muito de vantagem na outra de Yquicxuqui, por ser a igreja de mais renda e mais esmolos, polos christãos serem muitos. E o mesmo há onde á igrejas. E pera isto tem a Misericórdia seu[s] irmãos, que ordenão tudo com muito concerto"⁷⁴.

Por este texto, percebe-se facilmente que os Jesuítas procuraram, desde o início, generalizar este modelo de associação sócio-caritativa a todas as comunidades que iam nascendo, seguindo inicialmente o modelo desenvolvido em Portugal. A descrição da eleição dos mordomos da de Takushima, na festa do Corpo de Deus de 1565, mostra-nos como, na impossibilidade de institucionalizarem novas irmandades, semelhantes à de Funai, os missionários começaram a adaptar-se à realidade japonesa:

"Aquelle dia à tarde se elegerão os mordomos da Mizericordia, cujo officio hé vizitar os pobres e enfermos, e havendo alguma esmola de pessoas, que para este effeito a dão, a repartem pelos mais necessariados, e aos que estão el algum peccado publico trabalhão tirá-los delle, ou o fazem a saber ao Padre para que o faça. [...] E pera esta eleição se ajuntarão muitos christãos na igreja e, ouvindo pregação dos merecimentos da oração ao Espirito Santo pedindo-lhe graça para eleger os que fossem mais aptos para este officio. E dando seos votos, escolherão os que fossem mais aptos, e cada hum trabalhava por não ser inferior a seos companheiros, que erão quatro por todos".⁷⁵

⁷³ Refere-se a um antigo bonzo que se convertera e que desempenhava funções semelhantes às que depois foram atribuídas aos *kanbô*.

⁷⁴ Carta de Luís de Almeida para António de Quadros. Funai, 1 de Outubro de 1561. DJ, II, p. 383.

⁷⁵ HJ, II, p. 84.

Aqui não havia, pois, 12 oficiais em serviço, e todos os cristãos participavam na eleição, pelo que não havia propriamente uma irmandade, ou então esta confundia-se com a própria comunidade cristã daquela terra. Passados seis anos, Gaspar Vilela, mostrava que o modelo original continuava a adaptar-se e referia-se agora aos *jihiyaku*:

Ao deixar a comunidade de Hirado "ordenei conforme aos sete diaconos, sete homens que tivessem cuidado em lugar do padre, de todos os domingos trabalhar por ajuntar os christãos na igreja, enterrar os defuntos, pondolhe o nome de gihiyakuxa, que quer decir irmãos da misericórdia, e foi este costume entroduzido em todos os lugares que ha christãos; cada anno são sete".⁷⁶

É muito provável que Vilela, um dos principais entusiastas do método da acomodação cultural, tenha sido o responsável pela adopção do termo *jihiyaku*. Entretanto, o modelo da Misericórdia continuava a ser seguido pelos cristãos japoneses. Por exemplo, aquando do início da cristianização de Takatsuki, ao morrerem "pobres homens", Dario Takayama mandou logo "fazer huma tumba como as nossas da Mizericordia"⁷⁷.

- A Misericórdia de Nagasaki

Embora baseados no modelo português, os Jesuítas só criaram irmandades à semelhança das de Portugal, nas duas cidades que foram a cabeça da missão, passado o período efémero de Yamaguchi - Funai e Nagasaki. Em 1602, talvez estivesse em embrião a institucionalização da Misericórdia de Miyako, mas, aparentemente, tal tentativa nunca foi concretizada. Parece-nos importante notar que nem em Arima nem em Ômura, que foram dois centros importantíssimos da cristandade nipónica, inteiramente cristianizados, se criaram semelhantes instituições, tendo apenas existido as "misericórdias informais" que talvez pudéssemos designar mais propriamente por "misericórdias japonesas".

⁷⁶ Texto citado in Jesus López Gay S.J., "Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión del Japón"..., pp. 10-11.

⁷⁷ HJ, II, p. 419.

Assim, a de Funai foi criada quando os mercadores portugueses ainda visitavam aquela cidade e a de Nagasaki surgiu naturalmente na *cidade nanban*. A existência aí duma irmandade da misericórdia confunde-se com a própria fundação da cidade, pois quando o provedor e oficiais escreveram ao Geral da Companhia, a 10 de Março de 1602⁷⁸, afirmavam que a sua confraria "começara" havia 32 anos, o que nos remete, precisamente, para 1570.

Josef Franz Schütte sempre defendeu que a Santa Casa da Misericórdia de Nagasaki foi instituída em 1583⁷⁹, no que seguia alguns indícios da documentação, pois Luís Fróis situa a primeira eleição do provedor no ano de 1583, quando foi fundado o hospital da Misericórdia⁸⁰. No entanto, o próprio Schütte defende que este hospital foi construído por iniciativa da irmandade⁸¹, pelo que a formação desta tem que ser anterior à inauguração daquele edifício. Também Fróis dá a entender uma maior antiguidade da confraria ao situar a edificação da primeira igreja da Misericórdia em ano anterior ao da edificação do hospital.

Afigura-se-nos, por isso, que logo na fundação de Nagasaki formou-se aí uma "misericórdia japonesa" que depois, com o desenvolvimento da cidade e a sua entrega aos Jesuítas, evoluiu para uma instituição "à portuguesa", que adoptou os estatutos da sua congénere de Macau:

"Fizerão os christãos de Nangasaqui à sua custa huma igreja da Misericordia mui limpa e bem consertada⁸². E por cada vez hirem tendo mais noticias das cousas de Deos e da religião christã, e tomando nellas mais gosto, este anno [1583], particularmente, comessarão a fazer algumas couzas de boa edificação para os christãos e espanto para os gentios, pela novidade dellas em Japão. E ordenarão seu provedor e irmãos da Misericordia, e as esmolas que ajuntão, naquela caza, repartem com os pobres, viuvras e orfãos, enfermos e necessitados. Fizerão ornamentos para a sua igreja; tem seus

⁷⁸ Dada a sua importância, transcrevemos integralmente esta carta no anexo nº 3, que incluímos no final deste capítulo.

⁷⁹ Cf. IHSJJ, p. 724; MHJ, p. 520.

⁸⁰ HJ, III, p. 6. A eleição anual do provedor passou a realizar-se a 2 de Julho, dia da Visitação de Nossa Senhora, festa a que a igreja da Misericórdia fora dedicada.

⁸¹ Cf. IHSJJ, p. 724.

⁸² Noutro capítulo da sua obra, Fróis refere que os dois principais financiadores desta obra foram dois cristãos japoneses, Justino e Justa, sua mulher, que depois se empenharam na construção de novas igrejas no Kinai. Cf. HJ, III, p. 122.

compromisso[s]⁸³, sua bandeira, tumba e vestimentas para os irmãos acompanharem os defuntos e as procissões."⁸⁴

Além da igreja e hospital dentro da cidade, a irmandade tinha ainda nos arredores da mesma um hospital para leprosos, o que consistia num grande exemplo de vida cristã, pois a lepra era "couza muito repugnante à natureza dos japões"⁸⁵. Em 1585, já tinha 100 membros⁸⁶; mais tarde, a 12 de Novembro de 1609, o padre João Coelho estimava a irmandade em mais de 150 elementos⁸⁷. A igreja foi o único edifício religioso que escapou às ordens de desmantelamento de 1592, pelo que aí se abrigaram momentaneamente, uma parte considerável dos jesuítas, numas casas que lhe pertenciam e que tinham sido erguidas a seu lado⁸⁸.

A igreja primitiva tornou-se pequena com o passar do tempo, pelo que foi substituída por uma mais ampla com torre de relógio, inclusive, que foi inaugurada em 1608⁸⁹. A instituição vivia apenas de esmolas, tal como as suas congéneres. No entanto, os donativos que recebia permitiam-lhe manter os hospitais, apoiar os pobres e realizar ainda estas obras. A 6 de Outubro de 1603, Mateus de Couros referia que a Misericórdia dera esmolas num valor superior a 1.100 cruzados⁹⁰, e a carta ânua de 1604 informava que entre Outubro do ano anterior e mesmo mês desse ano, a irmandade arrecadara mais de 1.500 cruzados⁹¹.

⁸³ Seguimos a transcrição de José Wicki, embora nos pareça que o erro do copista terá sido em colocar o pronome no plural, pois pensamos que seria mais lógico "têm seu compromisso".

⁸⁴ HJ, III, p. 6. Mais adiante, Fróis revela outros pormenores do funcionamento desta instituição que nos mostram o esforço da irmandade em se conformar com os preceitos das instituições congéneres existentes em Portugal e no seu império: "Tomarão o Compromisso e Estatutos da Irmandade da Misericórdia de Macao, e conforme àquelle Estatuto assim regem e governão sua Irmandade, fazendo seo provedor pelo dia da Vizitação com os mais officiaes, que vão cada semana com a vara na mão e vestimenta preta conforme ao que se faz entre os portuguezes. E são tantas as esmolas que lhe dão, que com ellas não somente fizerão sua igreja e caza da Misericórdia conforme a seo costume, mas tambem sustentão hospitaes, hum de velhos e outro de velhas pobres desamparadas e outro dos lazarus; e alem disto dão outras frequentes esmolas aos pobres envergonhados que as não podem pedir por fora. E são em numero como 120 irmãos, os quaes quando algum delles morre, o vão todos acompanhar com sua bandeira alevantada e sua tumba muito bem ornada, e elles com suas vestes pretas, que parece em Japão couza nobre e solemne." HJ, V, p. 228.

⁸⁵ HJ, III, p. 6.

⁸⁶ Cf. Juan Ruiz de Medina S.J., "Los Jesuitas y la beneficiencia" in DJ, II, p. 669.

⁸⁷ Cf. "Narração breve do número das casas, da gente da renta, e gastos da Companhia de Jappão", in MHJ, p. 521.

⁸⁸ Cf. HJ, V, pp. 420 e 442.

⁸⁹ Cf. carta ânua de 14 de Março de 1609. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 8.

⁹⁰ Carta citada in Juan Ruiz de Medina S.J., "Los Jesuitas y la beneficiencia" in DJ, II, p. 669.

⁹¹ Cf. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 36.

O complexo da Misericórdia, situado junto ao fosso que defendera o núcleo primitivo da cidade, no seu flanco oriental, era um dos principais centros de Nagasaki e D. Luís Cerqueira fez da sua igreja sede paroquial, em 1607⁹²; o bispo confiou a respectiva freguesia aos Jesuítas, tendo sido sempre seu pároco o padre Gaspar Carvalho⁹³.

A carta que o provedor e os oficiais escreveram ao Geral da Companhia, a 10 de Março de 1602, não nos revela exactamente o pensamento dos homens que a assinaram, na medida em que o texto foi escrito, sem dúvida, por mão ocidental; no entanto, é um documento importante por nos mostrar como a Misericórdia de Nagasaki era um dos elementos constitutivos da *cidade nanban* que descrevemos anteriormente⁹⁴.

Após a promulgação das leis anti-cristãs de 1614, a irmandade continuou a funcionar, nos primeiros anos; em 1617, Jerónimo Rodrigues afirmava que "a Casa da santa Misericórdia (a qual com suas igrejas, deixou em pé o Governador gentio) corre com seus officios e obras de misericórdia como dantes"⁹⁵. Os edifícios do complexo da Misericórdia foram destruídos em Fevereiro de 1620⁹⁶, e a actividade da irmandade foi desaparecendo, nos anos seguintes.

Toda a história das misericórdias, seja na sua versão "à portuguesa", seja na sua dinâmica "à japonesa", remetem-nos para o mesmo fenómeno: o da intensa participação dos leigos na vida da Igreja Nipónica dos séculos XVI e XVII.

- Confrarias e outras associações de leigos

Os cristãos japoneses recorreram a outras formas de associação religiosa, seguindo o modelo desenvolvido pela cristandade europeia. Assim, ainda no século XVI começaram a surgir confrarias, então denominadas *kum*⁹⁷, instituições que também tinham uma dimensão caritativa, mas que orientavam-se principalmente para o aperfeiçoamento pessoal dos seus confrades⁹⁸. A maior parte das confrarias surgiram nas

⁹² Cf. IHSJJ, p. 742; Juan Ruiz de Medina S.J., "Los Jesuitas y la beneficencia" in DJ, II, p. 670.

⁹³ Cf. MHJ, pp. 493-554.

⁹⁴ Vide capítulo nº 13.

⁹⁵ MHJ, p. 722.

⁹⁶ Cf. Juan Ruiz de Medina S.J., "Los Jesuitas y la beneficencia" in DJ, II, p. 672.

⁹⁷ Cf. carta ânuã de 23 de Novembro de 1604. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 10v.

⁹⁸ Cf. Jesus López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 225, nota 90.

idades, especialmente em Nagasaki, pois entre as pequenas comunidades rurais este tipo de associação não fazia tanto sentido, dada a vida comunitária que era aí praticada.

Em Nagasaki, uma das primeiras associações semelhantes a confrarias foi criada por um grupo de mulheres que, por iniciativa de Justa, a mulher do principal financiador da Misericórdia, determinaram-se a seguir uma vida com certas regras de aperfeiçoamento da vida cristã⁹⁹. Mais tarde, na carta ânua de 14 de Março de 1609 é feita referência a uma "como confraria das principais mulheres" para visitarem e ajudarem as mulheres doentes¹⁰⁰. A existência destes grupos informais é, sem dúvida, um sinal da pujança da comunidade de Nagasaki e da sua capacidade de criar as suas próprias formas de organização, nalguns casos dum modo absolutamente espontâneo.

No entanto, os padres, apesar de aceitarem a existência destas associações, promoveram a criação doutras, conformes às práticas tradicionais da Igreja. Assim, ainda no século XVI, foi criada em Nagasaki a confraria do Rosário¹⁰¹. Mais tarde, no início da segunda década seiscentista, foram criadas novas confrarias: em 1610, a de Nossa Senhora da Anunciação, ligada à Misericórdia, e a dos cristãos coreanos, provavelmente dedicada a São Lourenço¹⁰²; e, em 1611, as de Nossa Senhora do Sacramento e de São Miguel¹⁰³. Na primeira década seiscentista, também foram criadas confrarias e irmandades de seculares pelo menos em Miyako¹⁰⁴ e em Ôsaka¹⁰⁵.

A rápida criação destas confrarias remete-nos, aparentemente, para os problemas em torno da rivalidade luso-espanhola, pois as ordens mendicantes, ao instalarem-se em Nagasaki tentaram chamar a si os cristãos locais propondo-lhes a adesão às suas próprias confrarias¹⁰⁶; ofereciam aos confrades destas associações indulgências mais

⁹⁹ Luís Fróis refere que esta confraria foi organizada por essas mulheres sem darem conhecimento prévio aos padres e que prosseguiram a sua vida secular "com seos maridos governandos suas cazas, [o que] não deixa de nos confundir e admirar ver nestas novas plantas de Japão darem de sy tão grandes esperanças para o adiante com sua fé, zelo e caridade." HJ, IV, p. 123.

¹⁰⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 8.

¹⁰¹ Cf. Jesús López Gay S.J., *La Liturgia ...*, p. 225, nota 90.

¹⁰² Cf. carta ânua de 13 de Março de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 5v-6. A igreja de São Lourenço, erguida pela comunidade coreana de Nagasaki poderá já ter sido o resultado do esforço duma confraria coreana, pelo que a sua acção, pelo menos informal, terá começado antes desta data. Cf. Jaun Ruiz-de-Medina S.J., *Origenes de la Iglesia Coreana desde 1566 hasta 1784*, Roma, 1986, pp. 64-67.

¹⁰³ Cf. carta ânua de 10 de Março de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 136v.

¹⁰⁴ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 18 de Março de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 154.

¹⁰⁵ A confraria de Ôsaka esteve envolvida no incidente de 1609, que relatámos no capítulo anterior.

¹⁰⁶ Cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, p. 809; Fr. José Delgado García

aliciantes das que haviam sido concedidas às confrarias dos Jesuítas. Estes, por isso, por esta altura, escreveram para Roma pedindo novas indulgências para as suas¹⁰⁷.

Depois, com a perseguição geral, surgiram novas confrarias, destinadas a dar força aos resistentes, mas que se dissolveram com o passar do tempo. Dentre essas novas confrarias contavam-se a da Sexta, criada em Edo, em data incerta, pelos Franciscanos, e a de Santa Maria, fundada pelo jesuíta Giacomo Giannone, a 17 de Janeiro de 1621, para a comunidade de Shimabara¹⁰⁸.

Além destas instituições para leigos, os Jesuítas criaram também congregações para os seus estudantes e dógicos. A carta ânua de 6 de Outubro de 1603 dá conta da fundação da congregação da Anunciada, destinada aos alunos do seminário de Arima e doutra semelhante para os estudantes do colégio de Nagasaki. O início das actividades desta última fora assinalada com a celebração de missa cantada, presidida pelo bispo. A criação destas congregações fora ordenada pelo próprio Geral da Companhia, e destinava-se a intensificar a vida espiritual dos estudantes; todos os confrades faziam exercícios espirituais duma semana¹⁰⁹.

O sucesso desta iniciativa levou a que, passado um ano, existisse já uma segunda congregação em Arima¹¹⁰. Mais tarde, João Rodrigues Girão referia que muitos dógicos e seminaristas faziam parte destas congregações¹¹¹.

* * *

A cristandade nipónica manifestou-se ainda através de cartas que alguns grupos de fiéis enviaram para Roma. São obviamente documentos preparados pelos religiosos europeus, e que muitas vezes se relacionam essencialmente com as rivalidades inter-ordens; revelam-nos, contudo, a existência de comunidades minimamente activas que pelo menos se solidarizavam com os clérigos.

As referências mais antigas a este tipo de documentação remontam a 1588, ano em que os cristãos do Kinai e os de Miyako escreveram ao Padre Geral da Companhia de

O.P., *El beato Francisco Morales O.P., mártir del Japón (1567-1622). Su personalidad historica y misionera*, Madrid, 1985, p. 19.

¹⁰⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 22, fl. 260-261.

¹⁰⁸ Cf. Matsuda Kiichi, "Catalogo de los documentos japoneses existentes en Europa Meridional", in BFUP, vol. 20, pp. 19 e 23.

¹⁰⁹ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 121v-122.

¹¹⁰ Cf. carta ânua de 23 de Novembro de 1604. AN/TT, *Manuscritos da Livraria*, nº 1951, fl. 7v.

¹¹¹ Cf. cartas ânuas de 25 de Fevereiro de 1608 e de 14 de Março de 1609. BA, 49-IV-59, fl. 386v e ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 17v.

Jesus, a 10 de Maio¹¹² e 5 de Outubro¹¹³, respectivamente. Mais tarde, a 26 de Janeiro de 1604, um grupo de 12 cristãos ligados à missão franciscana enviou uma carta a Clemente VIII e, depois, por ocasião da embaixada de Date Masamune, 40 cristãos do Kinai, também ligados aos frades menores enviaram uma carta a Paulo V¹¹⁴.

Mesmo em plena época da perseguição, as comunidades cristãs continuaram a colaborar com os missionários no envio de correspondência para o exterior, nomeadamente nos anos de 1620 a 1622¹¹⁵. Independentemente do grau de empenhamento das comunidades cristãs na elaboração das missivas, estas testemunham, seguramente, a vitalidade da cristandade, pouco antes do *bakufu* intensificar a perseguição e de torná-la insustentável.

¹¹² Cf. *Ibidem*, p. 16.

¹¹³ Cf. Georg Schurhammer S.J., *Die Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538-1552)*, Roma, 1962, nº 6182.

¹¹⁴ Cf. Matsuda Kiichi, "Catalogo de los documentos japoneses" ..., pp. 18 e 20.

¹¹⁵ Para este período conhecemos cartas para o Papa dos cristãos de Arima (18 de Outubro de 1620), dos de Chûgoku e Shikoku (1 de Janeiro de 1621), dos de Miyako, Sakai, Ôsaka e Fushimi (2 de Janeiro de 1621), de Dewa e Ôshu (29 de Setembro de 1621) e outra de grupo indeterminado (25 de Março de 1621); existem ainda outras cujo destinatário provavelmente é omissa, e que foram assinadas por cristãos Chijuwa (1 de Janeiro de 1622), de Nagasaki (23 de Fevereiro de 1622) e de Ômura (Abril de 1622). Cf. *Ibidem*, pp. 22-27.

ANEXO Nº 3

Carta do provedor e oficiais da Misericórdia de Nagasaki para o Padre Geral da Companhia de Jesus.

Nagasaki, 10 de Março de 1602¹¹⁶

"Reuerendissimo Padre

Os que escreuemos a presente a V.P. somos o prouedor e officiaes da mesa da Sancta Casa da Misericórdia desta povoação de Nagasaqui, a qual confraria foi instituida pollos padres da Companhia e por ella governada pois nos em tudo seguimos a sua direção, e estamos debaixo de seu emparo guardando o compromisso da Misericórdia de Portugal¹¹⁷, quanto se compadesse nesta terra. E com não hauer mais que 32 anos que esta confraria começou ha ia noticia della em todo Japão, e todos se edificação e louuão este instituto de modo que fica sendo hua uiua pregação pera com estes gentios ate moueremse alguns delles a nos darem esmolas. Como isto seia assi, que alem de sermos feitos christãos pollos padres da Companhia de IESV esta nossa confraria seia por elles instituida e governada, tiemos atreuimento a escrever estas quatro regras a V.P. pois sendo cabeça e pai da Companhia o fica sendo tambem nosso, e desta nossa confraria, e como a tal lhe pedimos que nos queira ter debaixo de seu emparo fauorendonos em tudo pera que esta confraria ua em crescimento e sirua a Nosso Senhor e a esta christandade conforme ao fim pera que foi instituida. E por isto pedimos a V.P. que uisto termos o mesmo instituto que as misericordias de Portugal, e guardamos o mesmo compromisso, nos alcance de Sua Santidade todos os privilegios e graças e indulgencias concedidas as misericordias do dito Reino, e em particular no dia de nossa festa que he a visitação de Nossa Senhora nos alcance uibileo pera os confrades, e os mais que confessados e comungados uisitem a nossa igreja e rogamem ao Senhor polla paz e tranquillidade da Sancta Igreja, polla uida do Sumo Pontífice, e polla conseruação e aumento desta christãodade de Japão. E pera que a bandeira de nossa confraria com a qual sahimos a enterrar os defunctos seia tida em mor ueneração e estima, deseiamos que V.P. nos alcance de Sua Sanctidade algũa indulgencia pera as almas dos defunctos a cuio enterramento ella sair. E tambem pedimos nos alcance de Sua Sanctidade que assi como em Portugal a nenhua outra confraria se consinte usar de bandeira nos enterramentos, o mesmo se guarde em Japão caso que alguma outra confraria tal pretendesse. E alcançandonos V.P. estes faoures os confrades se animarão mais e mais ao seruiço da Confraria, e ella sera tida em mais estima assi dos christãos como dos gentios, e sera mais ajudada com esmolas pera sustentação de muitos pobres, que tem a seu cargo pera maior gloria de Deos e hinra desta christandade. E pera não enfadar a

¹¹⁶ ARSI, *Jap-Sin*, 33, fl. 436.

¹¹⁷ Embora seguisse, genericamente, as normas da instituição estabelecidas em Portugal, a Misericórdia de Nagasaki regulava-se por estatutos que haviam sido copiados dos da sua congénere de Macau. Cf. HJ, V, p. 228.

V.P. com comprida leitura acabamos pedindolhe tenha particular lembrança desta nossa confraria nas suas orções e sanctos sacrificios.

deste Nagasaqui aos 10 de Março de 1602

O que pedimos a V.P. nos alcance de Sua Sanctidade pera esta Misericordia de nagasaqui, pedimos seia tambem concedido a Misericordia do Miaco, e as mais que ao diante se instituirem em qualquer outra parte do Japão.

De V.P.

Indignos filhos e seruos

- a) Diogo Riusa, o prouedor
- a) Luis Riõca
- a) Jeronimo Rionyet
- a) Thoma Sôin
- a) João Sôca
- a) Liam Sôxei
- a) Andre Cariuara¹¹⁸

¹¹⁸ Todos assinaram simultaneamente em japonês.

17. OS JESUÍTAS

A história do Cristianismo no Japão, nos séculos XVI e XVII, confunde-se, em grande medida, com a história da Companhia de Jesus. Fundadores da missão, únicos missionários no país durante décadas, dispendo sempre dum contingente de religiosos muito superior ao total das ordens mendicantes, os filhos de Santo Inácio foram os principais responsáveis pela propagação do Evangelho no Japão.

Vimos no capítulo anterior, a importância extraordinária dos leigos na consolidação do trabalho missionário, facto que não limita o papel dos clérigos neste processo. Coube-lhes, de facto, marcar a dinâmica da cristianização, definir, as mais das vezes, os rumos da evangelização e decidir os limites da acomodação da religião cristã à civilização nipónica; os Jesuítas foram, sem dúvida, os principais protagonistas deste processo de condução da cristandade ao longo do tempo.

- O Japão no contexto das missões jesuíticas

A grande distância a que o arquipélago nipónico se encontra da Índia, era, como vimos, acentuada pela subordinação das comunicações indo-nipónicas aos interesses do comércio luso no Mar da China, o que aumentava em dois anos o tempo médio duma viagem de ida e volta entre os dois países¹¹⁹. Tal facto contribuiu para o isolamento inicial da missão e foi decisivo para que se desenvolvessem aí as experiências que fizeram da cristandade do Sol Nascente um caso único no contexto da Igreja quinhentista, mas foi logo sentido como impeditivo duma ligação intensa, como os Mendicantes puderam manter com as suas casas-mãe, nas Filipinas. No caso das missões portuguesas extremo orientais, esse tipo de relacionamento só foi possível estabelecer entre a China e o Japão.

¹¹⁹ Vide capítulo nº 12.

Parece-nos significativo que, logo a 9 de Janeiro de 1550, em carta escrita em Cochim, o padre Henrique Henriques¹²⁰ chamasse a atenção de Inácio de Loyola para os riscos duma demora considerável de Francisco de Xavier no Japão:

"Ainda que pareça ousadia, me pareceo que era bem dar-lhe conta, que se o Padre Mestre Francisco ouver de estar em Japão muitos dias, que ay necessidade de mandar cá huum Padre professo pera ter cuydado de todos, ou Padre de quem V.R. confie."¹²¹

Por esta razão, a autonomização das missões extremo-orientais começou a ser equacionada passado pouco tempo e, em 1581, Alexandre Valignano instituiu a vice-província do Japão. Na última década quinhentista, começou a ponderar-se uma solução que aumentasse a autonomia das missões sino-nipónicas, o que levantou grande contestação na Índia, sobretudo pelo receio de que estas caíssem sob a influência de Manila¹²².

Na carta que escreveu a Cláudio Acquaviva, a 12 de Janeiro de 1593, Valignano, acabado de regressar da sua segunda viagem ao Japão, referiu-se ao modo como deviam ser mantidos os contactos institucionais entre Goa e a vice-província japonesa "asta que se haga provincia separada de la Imdia". O visitador entendia que devia caber ao vice-provincial o governo directo da missão "con su consulta por si mesmo"; a missão "no puede en ninguna manera ser governada por el provincial de la India, si no fuesse con una manera de superintendencia", pois era o vice-provincial que tinha um conhecimento correcto da especificidade da conjuntura e da civilização nipónicas. No entanto, como o Japão estava dependente da Índia, por onde passavam o dinheiro, os materiais e os homens que vinham da Europa, convinha que as relações entre Goa e Nagasaki estivessem regulamentadas detalhadamente. O napolitano sugeria a criação do cargo de procurador da vice-província na Índia e pedia que, da Europa, passassem a ser

¹²⁰ Henrique Henriques era natural de Vila Viçosa. Era cristão-novo, pelo que foi demitido da ordem de São Francisco, após ter vivido no seu seio durante cerca de sete meses. A 7 de Outubro de 1545, ainda diácono, entrou para a Companhia e chegou a Goa no ano seguinte, já ordenado sacerdote. Inácio de Loyola aceitou a sua admissão e fê-lo professo de 3 votos. Trabalhou predominantemente na Costa da Pescaria, de cuja missão foi superior. Faleceu em Punicala, a 6 de Fevereiro de 1600. Cf. DI, I, pp. 46*-47*.

¹²¹ DI, II, p. 5.

¹²² Vide capítulo nº 5.

enviados religiosos nomeados expressamente para o Japão¹²³; solicitava, finalmente, que fosse proibido os religiosos em Malaca apropriarem-se de materiais em trânsito para o arquipélago nipónico, e que de Roma fossem despachados livros para o Japão separadamente dos que eram enviados para a Índia¹²⁴.

Noutra carta, escrita a 15 de Dezembro do mesmo ano, Valignano acrescentava que o vice-provincial devia ser autónomo do provincial na gestão do pessoal e dos dinheiros, e na participação no comércio da seda¹²⁵. O visitador promovia, entretanto, a criação do colégio de Macau, que tinha por principal objectivo diminuir a dependência em relação a Goa, ao mesmo tempo que instituía um centro de estudos para japoneses numa cidade ocidentalizada¹²⁶.

Tanto quanto podemos entender, estes pedidos do visitador foram aceites por Roma, pois, embora conheçamos mal a correspondência trocada entre Goa e Nagasaki na época de Cerqueira, tanto Pedro Gomes como Francisco Pasio parecem ter gozado de perfeita liberdade na gestão da missão nipónica relativamente aos provinciais instalados em Goa. Note-se, inclusive, que a vice-província do Japão enviou um procurador independente a Roma, em 1592, o que era um sinal claro da sua real autonomia.

A 27 de Novembro de 1595, em Goa, Valignano dava a entender o mal estar existente nas relações entre os padres da Índia e os do Japão, e salientava que as novas ordens vindas de Roma, que o nomeavam apenas visitador do Extremo Oriente, tornavam, de facto, as missões da China e do Japão independentes do provincial da Índia¹²⁷. A luta com os frades de Manila, aliada à autonomia que o Geral lhe consagrara, terão contribuído para que Valignano afirmasse, a 20 de Outubro de 1598, que ainda não

¹²³ Esta sugestão relaciona-se com um dos principais problemas que sempre toldou as relações entre os missionários do Japão e os da Índia. Para lá das queixas de que os melhores portugueses eram mantidos na Índia, o que, de facto, quase sucedera também com D. Luís Cerqueira, discutiam igualmente a qualidade geral dos que eram enviados. A 14 de Janeiro de 1600, Manuel Dias queixava-se que dos 12 irmãos estudantes que haviam sido enviados, recentemente, da Índia, cinco já haviam sido demitidos. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 14v.

¹²⁴ Cf. DI, XV I, pp. 92-97.

¹²⁵ Cf. DI, XVI, pp. 503-509.

¹²⁶ Sobre a fundação do colégio de Macau, vide capítulo nº 14.

¹²⁷ Cf. DI, XVII, pp. 322-324.

era a altura própria para que a vice-província fosse elevada à categoria de província¹²⁸. Nas ilhas do Sol Nascente, a autonomização total da missão era defendida pelo menos, por Belchior de Mora; este sustentava que a sua opinião era partilhada por outros padres portugueses e espanhóis¹²⁹, mas na correspondência que analisámos, não encontramos outras referências à questão.

Valignano parece ter aproveitado o facto de Roma ter instituído um visitador circunscrito à vice-província extremo oriental para acentuar a sua autonomia, pois, a 20 de Outubro de 1600, mostrava-se resolvido a não pagar a finta que era devida a Goa¹³⁰.

A 12 de Janeiro de 1603, os consultores da missão nipónica, reunidos em Nagasaki, manifestaram-se unanimemente a favor da separação e instruíram Francisco Rodrigues, que partia então para ir por procurador a Roma, para que transmitisse essa opinião em Goa e na Europa¹³¹. Valignano reuniu, pouco depois, os consultores de Macau, a 20 de Julho e a 10 de Outubro, e também nesses encontros os religiosos defenderam unanimemente a separação relativamente à Índia, apesar da situação financeira precária em que a vice-província se encontrava, depois dos Holandeses terem saqueado a nau do trato, à vista da cidade de Macau¹³². Valignano defendeu, depois, a mesma posição em cartas que escreveu ao Geral da Companhia, a 13 de Novembro de 1603, e ao assistente de Portugal, a 24 de Janeiro do ano seguinte; na primeira, além de salientar que a vice-província já tinha mais de 30 professores e outros tantos coadjutores espirituais, voltava a queixar-se dos religiosos na Índia reterem muitos missionários em trânsito para o

¹²⁸ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 190v.

¹²⁹ Cf. carta de Belchior de Mora para o Padre Geral. 4 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 243v.

¹³⁰ Cf. carta de Alexandre Valignano para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 33. Sobre as verbas que a vice-província devia pagar anualmente a Goa vide capítulo nº 3.

¹³¹ Participaram nesta reunião D. Luís Cerqueira, Alexandre Valignano, Francisco Pasio, Diogo de Mesquita, Francisco Calderon, Afonso de Lucena, Organtino Gnechchi-Soldo, Celso Confalonieri, Belchior de Mora, Pedro Ramón, Francisco Rodrigues, João Rodrigues Tçuzu, Pedro da Cruz, Manuel Gaspar, Bartolomeu Gomes, Mateus de Couros e Francisco Lameira. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 54, fl. 264-271v. Mais tarde, a 28 de Janeiro de 1615, Lucena afirmaria que sempre fora contra a criação da província do Japão. Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 143.

¹³² Participaram nessas reuniões Alexandre Valignano, Manuel Dias, Francisco Rodrigues, António Rodrigues, Lázaro Catâneo, Manuel Gaspar, Francisco Laguna, Baltasar Borges e Francisco Pacheco. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 54, fl. 273-273v.

Extremo Oriente¹³³; na segunda, manifestava ainda o seu desacordo pela recente separação da Índia em duas províncias, com a criação da do Malabar¹³⁴.

Em Roma, o problema era analisado, mas os superiores da Companhia hesitavam na melhor solução para as missões da Ásia Oriental. A 13 de Janeiro de 1603, Acquaviva sugeriu que Macau e a China, Malaca e Maluco formassem uma nova vice-província, pois nem o vice-provincial do Japão podia ir à China, nem o do Malabar podia ir a Malaca ou às Molucas. Os consultores do Japão reuniram-se, a 15 de Setembro de 1605, e condenaram unanimemente a proposta, pois entendiam que a China ficaria muito mais mal servida quando o vice-provincial estivesse nas Molucas; além disso, levantava-se uma questão que era fundamental para a missão nipónica: o seu centro de formação de sacerdotes e de teólogos estava em Macau, pelo que não queriam perder o controlo sobre o colégio daquela cidade; caso isso sucedesse, sentiam que corriam o risco dos melhores religiosos que aí chegassem fossem enviados sistematicamente para o interior do Celeste Império, repetindo-se, assim, os problemas que já tinham com Goa¹³⁵. Mais tarde, a 4 de Novembro de 1606, Valentim Carvalho, em Macau, manifestou-se igualmente contra esta proposta¹³⁶.

Independentemente dos interesses particulares dos missionários, parece evidente que a proposta do Padre Geral embora tivesse alguma lógica olhando para mapas e listas de religiosos, resultava duma ignorância quase absoluta do sistema de viagens à vela na região e do modo como evoluía a vice-província do Japão. Com efeito, nesta altura, além da questão da autonomia do bloco extremo oriental relativamente à Índia, começava a levantar-se a questão do relacionamento interno entre as missões do Japão e da China. A 6 de Fevereiro de 1606, Valentim Carvalho chamava a atenção para o

¹³³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 142-144. D.Luís Cerqueira fizera queixa idêntica, em carta para Acquaviva, escrita a 20 de Outubro de 1598 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 204v). As queixas dos missionários do Japão não se limitavam ao bloqueio de meios humanos. A 28 de Janeiro de 1615, por exemplo, Afonso de Lucena acusava os responsáveis da Companhia em Goa de reterem livros que vinham da Europa com destino ao Japão (cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 143v).

¹³⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 154v.

¹³⁵ Participaram nesta consulta D.Luís Cerqueira, Francisco Pasio, Diogo de Mesquita, Francisco Calderón, Afonso de Lucena, João Rodrigues Tçuzu, Organtino Gneccchi-Soldo, Belchior de Mora, Pedro Ramón, Pedro da Cruz, Bartolomeu Gomes, Mateus de Couros e Gregório de Céspedes. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 219-220; Michael Cooper S.J. *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 210.

¹³⁶ Cf. carta de Valentim Carvalho para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 263v.

problema, numa carta para Acquaviva, afirmando que, se a missão no interior do Celeste Império continuasse a crescer, seria necessário proceder a uma reorganização: como o vice-provincial não podia deixar o arquipélago nipónico, conviria estar um visitador em Macau¹³⁷.

Em 1611, chegou finalmente a notícia da criação da província do Japão, o que não resolveu, contudo, os problemas internos das missões extremo orientais, pois acentuavam-se as dificuldades de coordenação entre o trabalho desenvolvido no Império do Sol Nascente e o que era implementado no Império do Meio, até porque as civilizações que se pretendia converter eram diferentes, o que levava a uma gradual diferenciação dos métodos de abordagem. Em carta para o Geral da Companhia, escrita a 6 de Abril de 1611, Diogo de Mesquita alertava para a necessidade de se separarem os respectivos governos¹³⁸. As divergências cresceriam nos anos seguintes, como se nota, por exemplo, pela carta de Manuel Dias, escrita em Macau a 23 de Dezembro de 1614, em que este se queixava do "pouco fauor que os padres da China achão nos de Japão"¹³⁹, ou na que Lázaro Catâneo escreveu, no interior do Celeste Império, a 14 de Julho de 1615, em que dava a entender as dificuldades que persistiam entre os padres da China e os do Japão¹⁴⁰.

* * *

D. Luís Cerqueira não foi, aparentemente, um participante activo nesta questão, mas secundou sempre as teses defendidas pelos superiores da missão. A presença do bispo nas consultas de 1603 e de 1605, sobre uma matéria do foro interno da Companhia, constituem um exemplo interessante da relação do prelado com a missão jesuítica, que foi marcada por uma certa ambiguidade, pois apesar de ter desenvolvido uma política episcopal própria, Cerqueira nunca se desligou da sua ordem religiosa¹⁴¹.

¹³⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 233.

¹³⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 14v.

¹³⁹ Cf. carta de Manuel Dias para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 115.

¹⁴⁰ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 203v. Sobre estas dificuldades de relacionamento vide Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du Ciel. Le rôle des Jésuites en Chine*, Paris, 1994, pp. 96-98.

¹⁴¹ Este relacionamento algo ambíguo entre o bispo e os seus irmãos jesuítas, transparece da própria documentação. Veja-se, por exemplo, que o prelado é incluído no catálogo dos missionários do Japão de Outubro de 1603, em que é referido, inclusivé, que se "acha em todas as consultas" (cf. MHJ, p. 442); não é integrado, contudo, nos catálogos posteriores de 1606, 1607 e 1613, embora os seus companheiros sejam

Esta discussão não afectou directamente o trabalho dos religiosos com os cristãos nipónicos, nem condicionou significativamente as suas decisões; com efeito, toda a documentação mostra-nos a vice-província japonesa como uma entidade autónoma relativamente a Goa, como se vê pelo facto do provincial na Índia nunca ter interferido numa questão tão importante como a da longa duração dos mandatos dos vice-provinciais, que era regulada directamente por Roma ou pelo seu representante no terreno, o visitador. Na correspondência dos missionários do Extremo Oriente encontramos queixas relativamente à retenção de dinheiros, materiais e indivíduos, mas nunca são referidas interferências dos responsáveis na Índia em matérias fundamentais como a política de acomodação ou a organização financeira. Parece, pois, que os pedidos formulados por Valignano, em 1593, foram adoptados nos anos seguintes.

Os elementos de que dispomos mostram-nos que, dum modo geral, todos os missionários da província da Índia lutavam por ter as melhores condições de trabalho possíveis. Num espaço tão vasto como o continente asiático, a existência duma única estrutura centralizada e sediada na capital do Estado Português da Índia revelou-se incapaz de gerir harmoniosamente os interesses regionais das diferentes missões, pelo que, no início do século XVII, a sua reorganização era inevitável. A demora na institucionalização duma autonomia que já existia, de facto, no final de Quinhentos constitui mais um exemplo do isolamento em que os jesuítas do Extremo Oriente sempre se encontraram.

- Os religiosos

Ao longo dos anos do episcopado de D. Luís Cerqueira, a missão jesuítica manteve uma estrutura semelhante à da última década quinhentista, com o número de religiosos a

indicados como membros efectivos da missão (cf. MHJ, pp. 493-495, 500-503 e 552-558). Este modo diferente de o enquadrar é, provavelmente, um testemunho das relações de Cerqueira com os responsáveis da Companhia no Extremo Oriente: o catálogo de 1603 foi elaborado em Macau, sob a direcção de Alexandre Valignano, que manteve um excelente relacionamento com o bispo; já as listas de 1606 e de 1607 foram organizadas sob a direcção de Francisco Pasio, e a de 1613 por Valentim Carvalho e ambos mantinham então uma má relação com o prelado.

oscilar entre um mínimo de 107 e um máximo de 138, muito próximo do máximo absoluto de 142, alcançado em 1590-91¹⁴². Entretanto, a vice-província registou, neste mesmo período, um aumento constante dos seus membros, passando de 179, em 1596, para 233, em 1609¹⁴³; este crescimento reflectiu-se, assim, num maior número de residentes no colégio de Macau e no interior da China.

Uma parte considerável dos estudantes que anteriormente se formavam no Japão, realizavam agora os seus estudos em Macau. As subidas acentuadas que notamos para os anos de 1602 e 1607 coincidem com a entrada dos dois grupos de noviços que foram admitidos no Japão nesses anos. A quebra verificada a partir de 1610, deveu-se, em grande medida, à interrupção quase completa das ligações entre Macau e Nagasaki, e ao novo surto persecutório desencadeado em 1612. Ainda assim, foram enviados reforços em 1612, mas os cinco padres e dois irmãos que embarcaram num navio de japoneses foram massacrados por piratas chineses, pouco depois de terem zarpado de Macau¹⁴⁴; além disso, ao longo da primeira década seiscentista, o pessoal missionário não foi suficientemente renovado e esta baixa de efectivos também traduz, precisamente, o desaparecimento de muitos dos religiosos mais idosos, que não haviam sido substituídos atempadamente¹⁴⁵.

Aparentemente, o colégio macaense tinha condições para enviar mais missionários para o arquipélago do Sol Nascente, e, como vimos, a abertura de novas residências só não prosseguiu, nos anos de 1604-1609, porque a Companhia enfrentou uma grave crise

¹⁴² Vide quadros nº 13, 14 e 15. Para o período posterior a 1600, não nos foi possível elaborar um quadro detalhado como o que fizemos para os anos anteriores. Apesar de dispormos de listagens para os anos de 1603, 1607 e 1613, a documentação não é clara quanto aos movimentos de entradas e saídas nos anos intermédios, pois há algumas discrepâncias nas indicações do número de religiosos que navegaram entre o Japão e a China, e os documentos são, em geral, omissos, ou pelo menos muito vagos, quanto às demissões verificadas.

¹⁴³ Cf. IHSJJ, pp. 324-326.

¹⁴⁴ Os autores divergem quanto à data em que este grupo, chefiado por Rui Barreto realizou a viagem fatídica; justificamos a nossa opção pelo ano de 1612, por haver notícia que no início deste ano, Rui Barreto ainda estava em Macau. Vide nota biográfica no elenco dos jesuítas do Japão, que apresentamos em apêndice a este estudo.

¹⁴⁵ A 3 de Novembro de 1607, Diogo de Mesquita informava que a missão tinha muitos religiosos de idade avançada e com poucas forças, pelo que solicitava o envio de mais missionários novos (cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 284). Passado ano e meio, a 5 de Março de 1609, D. Luís Cerqueira fazia idêntico aviso em carta para Acquaviva (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 190v).

financeira, e Francisco Pasio não se dispôs a proceder a mudanças estruturais no funcionamento da missão.

Importa ainda notar que o número real do pessoal missionário a trabalhar no Japão era muito superior, pois aos religiosos com votos formais juntavam-se mais de duas centenas de dógicos que faziam parte integrante dos membros de cada residência, e que tinham a seu cargo parte do trabalho de catequização. Como se pode ver pelo quadro nº 16, uma missão com dois religiosos, como a de Kanazawa, dispunha na verdade de 13 membros, dos quais sete dedicavam-se à evangelização, e uma residência com quatro, como a de Hakata, tinha 36 elementos, dos quais 18 estavam ligados ao serviço religioso.

Em Outubro de 1601, a missão dispunha de 107 religiosos e de cerca de 250 dógicos¹⁴⁶ e, dois anos depois os 120 missionários tinham mais de 254 auxiliares¹⁴⁷, numa altura em que acabavam de reduzir os efectivos destes últimos devido às graves perdas financeiras, causadas pelo saque da nau do trato, pelos Holandeses, em Macau¹⁴⁸. Depois, o seu número subiu para perto dos 300; em 1609, a missão dispunha de mais de 290 dógicos¹⁴⁹.

Como se pode ver pelo quadro nº 15, a distribuição dos membros da missão por nações manteve-se relativamente estável, em relação às percentagens observadas para o final do século XVI. Assim, o bloco luso-nipónico representou sempre cerca de 80% da totalidade; os japoneses foram sempre o grupo mais numeroso, com valores nunca inferiores a 43%, tendo os portugueses rondado sempre o terço dos efectivos. Já no que respeita ao peso relativo de italianos e de espanhóis houve uma evolução, que distingue

¹⁴⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o cardeal Belarmino. Nagasaki, 16 de Outubro de 1601. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 81.

¹⁴⁷ A lista de Outubro de 1603 indica 122 religiosos, mas contava com D.Luís Cerqueira, que não figura nas de 1607 e de 1613, e ainda com o irmão Guilherme Pereira, embora ao seu nome tenha sido acrescentada a referência de que já chegara a Nagasaki a notícia da sua morte. Cf. MHJ, pp. 441-451.

¹⁴⁸ Segundo a certidão sobre o estado da cristandade nipónica que D.Luís Cerqueira assinou, a 12 de Janeiro de 1603, a Companhia contava então com a colaboração de mais de 284 dógicos. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 154v.

¹⁴⁹ Na sua *Narração* das casas e gastos da Companhia no Japão, João Coelho refere os dógicos pelo termo "colegiais". Conforme se vê pelo quadro nº 16, em que sistematizamos os elementos fornecidos por este documento, são referidos 293 dógicos. No entanto, nos totais, o padre João Coelho considerou 295 dógicos; entretanto, na descrição do seminário de Arima, foram indicados "mais de 90", pelo que não é possível determinar o seu número exacto. Cf. MHJ, pp. 516-539.

estes anos como o início duma nova fase da vida das missões jesuíticas extremo orientais, marcada pelo gradual desaparecimento dos religiosos espanhóis.

Pelo quadro nº 3, vimos que, neste período, apenas um espanhol entrou nas missões do Celeste Império; no caso do país do Sol Nascente, também só entrou de novo um espanhol, o padre João de Frias. Deste modo, o grupo não foi renovado e foi minguando conforme os clérigos desta nação iam falecendo. Em contrapartida, o grupo dos italianos foi-se renovando e cresceu sistematicamente. Nos momentos anteriores ao exílio, as tensões entre europeus já não se pautavam pela rivalidade luso-espanhola, mas opunham agora portugueses e italianos.

Esta política relativamente aos espanhóis não resultava apenas duma directriz dos padres do Japão, ou mesmo do Extremo Oriente, mas era o resultado da reacção global dos jesuítas portugueses aos problemas que haviam decorrido nos anos anteriores e do mal-estar causado pela subordinação de Portugal à Espanha¹⁵⁰. O bloqueio à passagem dos religiosos espanhóis já era evidente no Japão, em 1606. Nesse ano, a 20 de Outubro, Francisco Pasio chamava a atenção para a situação e pedia que fossem enviados de novo padres daquela nacionalidade; defendia, inclusive, que deviam ser padres professos, pois chegavam ao Japão poucos sacerdotes lusos com esse estatuto, e se não viessem mais espanhóis a aversão dos portugueses virar-se-ia contra os italianos. Nesta carta, que escreveu pelo seu próprio punho, em vez de deixar a sua redacção a um escriba, Pasio pedia ainda que este seu pedido não fosse divulgado¹⁵¹. Assim, a meio da primeira década seiscentista, alterava-se o equilíbrio interno da missão.

* * *

O período em que D.Luís Cerqueira esteve no Japão correspondeu, de facto, a um momento de viragem nos equilíbrios inter-europeus no seio da missão nipónica e do próprio conjunto da presença jesuítica no Extremo Oriente. Quando o bispo desembarcou em Nagasaki, o conflito luso-espanhol estava ao rubro e quando o prelado faleceu, passados 15 anos e meio, a principal clivagem separava portugueses e italianos. Esta

¹⁵⁰ Cf. Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du Ciel ...*, pp. 38-39.

¹⁵¹ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 248.

rivalidade luso-italiana não tinha, contudo, os contornos dramáticos da que opusera os dois grupos ibéricos; neste segundo caso, o móbil da discórdia transcendia em muito os problemas internos da missão e confundia-se com a resistência global que muitos portugueses ofereceram à ocupação espanhola; no primeiro, o que estava em causa era apenas a sensação de que os grupos nacionais podiam actuar em bloco para controlarem a missão e influenciarem os jogos de poder que sempre existiram.

Dentre os religiosos italianos que trabalharam no Japão, o mais crítico em relação aos seus irmãos portugueses foi, sem dúvida, Carlo Spinola que, a 25 de Janeiro de 1602, já pedia que o encomendassem a Deus para ter "muita paciencia, porque muita ha mister quem uiue entre estrangeiros desconfiados, os quaes se tem por afrontados se uem alguém que prega, ou conuersa melhor quelles"¹⁵². Bastava, todavia, que este religioso fosse dotado duma personalidade difícil, marcada por excesso de auto-estima, para que, sendo dotado de formação académica superior, e sendo primo do Conde de Tessarolo, entrasse facilmente em choque com quem se opusesse aos seus pontos de vista¹⁵³.

O que é seguro é que, no Japão, Spinola não se acomodou aos hábitos da civilização japonesa¹⁵⁴, e que continuou a transmitir a ideia duma clivagem luso-italiana, como se vê, por exemplo na que escreveu a 25 de Fevereiro de 1612, em que afirmava que "gli italiani siamo piú amati dai giaponesi che i porthogesi, perche noi gli trattiamo con amore et senza imperio"¹⁵⁵. Parece-nos evidente, que este tipo de afirmações globalizantes encerram sempre alguma verdade, mas contêm seguramente muitas imprecisões; neste caso concreto, basta lembrar que dois dos principais defensores da

¹⁵² Cf. carta de Carlo Spinola para o assistente de Portugal. Macau, 25 de Janeiro de 1602. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 147.

¹⁵³ Sobre Spinola e o seu enquadramento familiar vide Juan Ruiz de Medina S.J., "Un jesuíta de Madrid, arquitecto de la iglesia de São Paulo, Macau", in RC, 2ª série, nº 21, 1994, pp. 37-49.

¹⁵⁴ O próprio Spinola o confessa, em carta para o assistente de Portugal, escrita a 18 de Março de 1616, em que afirma: "Eu quando recusei este officio [de procurador da missão], não sabia o que fazia e agora uejo que foy particular merçe de Deus porque se não o tiuera nesta conjunçam como me faltão as partes que se requerem pera que ha de ajudar entre tantos perigos me não ouuera o padre prouincial de deixar em Japão". ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 181v.

¹⁵⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 156.

formação de clero nativo, de que Spinola era um opositor, eram dois portugueses, D. Luís Cerqueira e o padre Diogo de Mesquita.

Nesta altura, os italianos podiam ter algum ressentimento, pois a passagem do governo da província de Francisco Pasio para Valentim Carvalho não havia sido pacífico, e fora marcado por alguma paixão nacionalista, que se reflecte em cartas duns e doutros, num período em que também na China os missionários italianos tinham um peso considerável¹⁵⁶. Numa carta escrita em Macau, a 20 de Janeiro de 1616, Jerónimo Rodrigues *junior*¹⁵⁷, que trabalhara quatro anos no interior do Celeste Império, afirmava que os italianos eram sempre os favorecidos¹⁵⁸.

No início do século XVII, grande parte dos postos principais estiveram simultaneamente nas mãos de italianos: entre 1600 e 1610, eram italianos o visitador, Alexandre Valignano, o vice-provincial, Francisco Pasio, e o superior da missão chinesa, Mateus Ricci. Sintomaticamente, o cargo importantíssimo de reitor do colégio de Macau permaneceu nas mãos de religiosos portugueses, Valentim Carvalho e Francisco Pacheco. Além disso, se o sucessor de Pasio no Japão foi um português, Carvalho, já o cargo de visitador e de superior da missão chinesa continuaram a ser desempenhados por italianos: Pasio passou de vice-provincial para visitador, e com o falecimento de Ricci, sucedeu-lhe Nicolau Longobardo (1610-1622)¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cf. Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du Ciel ...*, p. 40. A 26 de Dezembro de 1614, Francisco Boldrino referia, por exemplo, que Manuel Dias queixava-se de terem sido os padres italianos que o haviam afastado do interior da China. Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 138.

¹⁵⁷ Jerónimo Rodrigues *junior* (c.1575-1631) nasceu em Montemor-o-Novo e entrou para a Companhia em 1592. Partiu para o Oriente em Abril de 1596 e chegou a Macau a 20 de Julho de 1597. Foi ordenado sacerdote nesta cidade, em 1604. Trabalhou no interior da China entre 1605 e 1609 e depois regressou a Macau; tornou-se professo de 4 votos em 31 de Julho de 1616; neste ano exercia o cargo de reitor do colégio de Macau. Foi visitador da China entre 1619 e 1621, e faleceu no Verão de 1631. Cf. RJC, p. 226. É denominado *junior*, para o diferenciar do seu homónimo que, em 1616, era o vice-provincial do Japão.

¹⁵⁸ Cf. carta de Jerónimo Rodrigues *junior* para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 274.

¹⁵⁹ Nicolau Longobardo (1565-1655), nascido a 10 de Setembro de 1565, era natural de Caltarigone, na Sicília. Entrou para a Companhia, em Messina, em 1582, e foi ordenado sacerdote entre 1590 e 1593. Partiu para o Oriente na Primavera de 1596, tendo chegado a Macau a 20 de Julho de 1597. Passou de imediato para o interior do Celeste Império e, em 1610, tomou o lugar de Ricci à frente da missão. Fez votos de coadjutor espiritual formado, a 12 de Novembro de 1599, e tornou-se professo de 4 votos, a 24 de Dezembro de 1617. Era um opositor do método missionário de Ricci, mas as suas teses acabaram por ser derrotadas. Continuou, porém, a trabalhar na China até falecer, em Pequim, a 11 de Dezembro de 1655. Cf. RJC, p. 154; Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du Ciel ...*, pp. 96-97.

Esta situação provocou algum mal estar entre os religiosos portugueses, e causou problemas, quer na sucessão do vice-provincial Pedro Gomes, quer depois na de Francisco Pasio. A carta que Afonso de Lucena escreveu, a 25 de Setembro de 1611, para o assistente de Portugal, parece-nos exemplificativa destes problemas; Lucena defendia que a causa da pouca união entre os religiosos era o facto de estarem várias nações na missão, o que provocava alguma desunião entre o clero europeu. Lembrava que no tempo de Everardo Mercuriano fora necessário enviar padres portugueses que estavam em Espanha para Portugal e vice-versa, e comentava que se isto se passara na Europa, facilmente aconteceria coisa semelhante numa terra distante, ainda para mais sendo a missão governada por padres "estrangeiros"¹⁶⁰.

Este descontentamento relacionava-se, então, essencialmente com o exercício do poder no seio da vice-província¹⁶¹, o que era agravado por os governos serem muito mais demorados no Extremo Oriente do que noutras regiões¹⁶², facto que impedia uma certa rotatividade que promovesse um maior equilíbrio entre os diferentes grupos nacionais¹⁶³.

No início da segunda década seiscentista, o número de padres professores portugueses já era superior ao de italianos e de espanhóis, o que só fora possível devido à existência do colégio de Macau, que graduara em Teologia, muitos religiosos lusitanos, que, doutra forma, em muitos casos, teriam sido retidos em Goa. No princípio do século, porém, a situação era diferente. A 20 de Fevereiro de 1599, D.Luís Cerqueira chamara a atenção para a falta de padres portugueses professores de 4 votos¹⁶⁴ e, a 3 de Março de 1601, Valignano referia que estavam no Japão 8 professores de 4 votos, mas só um,

¹⁶⁰ ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 58v. A 19 de Outubro de 1612, Francisco Peres corroborava esta ideia, ao afirmar que os portugueses estavam cansados de serem governados por estrangeiros (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 171v). Também João Rodrigues Girão referiu que os portugueses se haviam alegrado com a escolha de Valentim Carvalho para novo provincial. Cf. carta para o assistente, de 10 de Maio de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 143v.

¹⁶¹ As várias alusões a dificuldades luso-italianas estão sempre em torno do exercício do poder no seio da missão, pois não podemos dizer que esta clivagem de cariz nacional tinha repercussões nos problemas metodológicos, nomeadamente o da adopção de clero nativo, o duma maior ou menor acomodação à civilização nipónica ou o do modelo financeiro. Era certamente por isso que João Rodrigues Girão afirmava, a 10 de Maio de 1612, que os italianos "amassam bem conosco". ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 143v.

¹⁶² Vide capítulo nº 2.

¹⁶³ Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o assistente de Portugal. 15 de Março de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 141.

¹⁶⁴ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 53v.

Valentim Carvalho era português¹⁶⁵. O visitador acrescentava que, em breve, iriam fazer a profissão solene mais seis religiosos de que apenas dois eram portugueses, e salientava, ainda, que havia quatro ou cinco anos que retardava a profissão dos estrangeiros para poder elevar à dignidade máxima da Companhia alguns portugueses¹⁶⁶.

O exercício do governo da província por Valentim Carvalho atenuou consideravelmente, esta divisão luso-italiana, pois foram os próprios portugueses que se dividiram devido à formação dum grupo de oposição frontal e sistemática à acção do provincial, em que se destacavam Afonso de Lucena, Mateus de Couros, Francisco Pires e Francisco Pacheco que, como vimos, contavam com o apoio discreto e informal de D.Luís Cerqueira. Esta clivagem foi particularmente notória aquando da congregação, realizada em Nagasaki, entre 13 e 25 de Outubro de 1614¹⁶⁷. As divergências acentuaram-se quando foi necessário escolher o procurador a enviar a Roma; João Baptista Zola e Carlo Spinola referem que o provincial teria retardado dessa reunião com receio de que fosse eleito procurador um estrangeiro, mas Spinola afirma que promovera um entendimento entre os italianos e os espanhóis para que fosse eleito um religioso português¹⁶⁸. A luta travou-se de facto entre Gabriel de Matos e Francisco Pacheco e só após nove escrutínios é que Matos foi eleito por um voto de diferença¹⁶⁹.

* * *

Embora formalmente independente da missão jesuítica, pelo seu estatuto episcopal, D.Luís Cerqueira além de ter colaborado activamente com os demais filhos de Santo

¹⁶⁵ Os outros sete eram os espanhóis Belchior de Mora, Pedro Ramón e Francisco Calderón, e os italianos Alexandre Valignano, Francisco Pasio, Organtino Gnechi-Soldo e Celso Confalonieri.

¹⁶⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 65.

¹⁶⁷ Para a data da congregação vide carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Macau, 30 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 128.

¹⁶⁸ Cf. carta de João Baptista Zola para o Padre Geral. Macau, 2 de Janeiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 249; carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 27 de Março de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 172.

¹⁶⁹ Cf. carta de João Baptista Porro para o Padre Geral. Miyako, 15 de Fevereiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 149. Tanto Afonso de Lucena como Mateus de Couros, referem que a eleição de Gabriel de Matos só foi possível porque o próprio Francisco Pacheco mudou o sentido do seu voto, depois de perceber que Carvalho estorvava a sua eleição. Lucena afirma que a votação estava empatada, mas Couros vai mais longe e afirma que na primeira votação Francisco Pacheco recebera nove votos e Gabriel de Matos, apenas oito. Cf. carta de Mateus de Couros para o assistente de Portugal. Nagasaki, 24 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 42; carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. Nagasaki, 23 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 95-95v.

Inácio, contou sempre com o apoio destes para o desenvolvimento das suas actividades. Foi nos colégios da Companhia que obteve os seus seminaristas, e foi dentre os efectivos da missão que escolheu sempre os seus auxiliares directos.

Depois de ter tido por companheiro o padre Valentim Carvalho (1594-1598), os seus companheiros no Japão foram, sucessivamente, Mateus de Couros (1598-1603), Manuel Barreto (1603-1607), Juan Baptista Baeza (1607-1612) e Francisco Pacheco (1612-1614). No caso dos dois primeiros, a principal preocupação parece ter sido a de lhe disponibilizarem religiosos que soubessem bem a língua nipónica¹⁷⁰. Baeza também falava bem japonês¹⁷¹, mas a sua escolha teve um significado político, conforme Cerqueira explicava numa carta para o Padre Geral, escrita a 10 de Outubro de 1607: até Julho desse ano tivera sempre companheiros portugueses, mas solicitara então a Pasio que fosse nomeado Baeza para o cargo, "por ser pessoa de virtude e exemplar"; além disso "o ser espanhol ajuda pera a união que V.P. tanto com razão deseia que aia nesta viceprouincia"¹⁷². A escolha de Francisco Pacheco não é explicada pela documentação que conhecemos; este sacerdote estivera no Japão entre 1604 e 1608, mas depois permanecera em Macau até ao Verão de 1612, tendo desempenhado aí o cargo de reitor do colégio. A sua indigitação como companheiro do bispo deve ter ocorrido logo após o seu regresso; o facto de não ser um conhecedor profundo da língua japonesa, poderá significar que Cerqueira também saberia "da língoa quanto basta pera seu officio".

Quanto aos outros membros da casa do bispo foram durante muito tempo dois irmãos, um japonês e outro português. Cerqueira entrara no Japão acompanhado do irmão Manuel Ferreira, que em Goa tomara o lugar de Manuel João que, como vimos, se separara acidentalmente da comitiva em Moçambique¹⁷³. Em 1603, colaboravam com o prelado os irmãos Baltasar Correia e Confan Leão¹⁷⁴, mas não sabemos quando entraram ao seu serviço. D.Luís Cerqueira conheceu o irmão Baltasar Correia em

¹⁷⁰ Para a nomeação de Mateus de Couros para o cargo, vide carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 21 de Outubro de 1600. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 38-41v. No que respeita aos dotes linguísticos de Manuel Barreto, o catálogo de 1603 refere que sabia "muito bem a língoa". Cf. MHJ, p. 442.

¹⁷¹ Cf. MHJ, p. 448.

¹⁷² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 146-146v.

¹⁷³ Cf. capítulo nº 7.

¹⁷⁴ Cf. MHJ, pp. 442-443.

Macau, quando este aí chegara na companhia de D. Pedro Martins, vindo do Japão, onde entrara pela primeira vez em 1586. Correia voltou ao Japão logo no ano seguinte, na companhia do bispo e do visitador, e é provável que esse convívio tenha pesado na sua escolha para a casa episcopal, que serviu pelo menos durante 11 anos consecutivos, entre 1603 e 1614.

Confan Leão, em 1603, era indicado como "companheiro e língua do Bispo"¹⁷⁵. Este irmão deve ter abandonado a Companhia, depois de 1607, na medida em que as cartas ânuas não assinalam o seu falecimento, mas já não integrava os quadros da missão, em Fevereiro de 1613. Nesta altura, o bispo já só tinha dois auxiliares jesuítas, e o seu capelão era o padre diocesano Tomé dos Anjos¹⁷⁶; note-se que também o notário eclesiástico já não era um religioso da Companhia, mas um clérigo de ordens menores, dados que confirmam a ideia de que nos últimos anos do seu trabalho, o bispo estava finalmente a criar uma estrutura eclesiástica secular independente da missão jesuítica.

Assim, aquando do seu falecimento, D. Luís Cerqueira tinha ao seu serviço dois religiosos da Companhia, o padre Francisco Pacheco e o irmão Baltasar Correia.

- Aspectos da vida quotidiana

A existência de elementos oriundos de várias nações levantava algumas dificuldades nas relações internas, sobretudo na conversação entre japoneses e ocidentais. A língua mais falada era, sem dúvida, o japonês, pois era nesta língua que decorriam quase todas as conversas em que participavam os religiosos nipónicos. Os sacerdotes europeus tinham que forçosamente aprender a língua nativa, pelo menos o suficiente para confessar¹⁷⁷; os irmãos ocidentais, por sua vez, que nesta época não precisavam de aprender a língua para funções eclesiásticas, deviam-na aprender no dia-

¹⁷⁵ Cf. MHJ, p. 443.

¹⁷⁶ Cf. MHJ, p. 706, nota 18. O elenco de 1613 também só refere dois religiosos ligados ao bispo, Francisco Pacheco e Baltasar Correia.

¹⁷⁷ No catálogo de 1603, encontramos muitos padres cujo conhecimento da língua local era apenas "quanto basta para confessar", embora outros sejam referidos como sabendo "muito bem a língua". Cf. MHJ, pp. 441-451.

a-dia, de acordo com as necessidades próprias da sua função, pois no catálogo de 1603 todos os irmãos ocidentais veteranos, são referidos como sabendo "da língua quanto basta pera seus officios"¹⁷⁸.

Ao contrário do que sucedera nos primeiros anos da missão, em que colaboravam activamente na evangelização, agora a maior parte dos irmãos europeus limitava-se a desempenhar funções de apoio ao trabalho dos padres, ficando a pregação a cargo destes e dos japoneses, fossem irmãos ou dógicos¹⁷⁹.

Entretanto, as conversas entre europeus decorriam quase sempre em português, mesmo se fossem entre italianos, como referia o padre Pedro Paulo Navarro; este, numa carta para o padre Spinelli, afirmava que recebera várias cartas de seu irmão, mas que não lhe respondera, por recear que este não entendesse o seu modo de se expressar, meio italiano e meio português¹⁸⁰.

Mateus de Couros, num dos seus escritos, dá-nos elementos pitorescos, que confirmam as informações de Navarro:

"No decreto 25. da sexta congregação geral se ordena que tambem nas congregações prouinciais se fale em latim. Como os padres desta prouincia andão muito remotos do exercicio da lingua latina e occupados em aprender a falar a japoa, nesta nossa primeira congregação prouincial passada¹⁸¹ se uio por experiencia que quasi nenhum se pode declarar em latim, e se algum começaua a falar ou as quatro palauras daua em seco; ou não atinaua com a gramatica, ou misturaua palauras japoas ate que finalmente tornaua a lingua portuguesa".¹⁸²

¹⁷⁸ Cf. MHJ, pp. 441-451.

¹⁷⁹ Veja-se, uma vez mais o catálogo de 1603, o único da época de Cerqueira que tem informações individualizadas sobre os religiosos estantes no Japão. Neste, vemos que Ambrósio Fernandes era "sotoministro dos moços da cozinha e despensa e do mais provimento da casa [o colégio de Nagasaki]", Bartolomeu Redondo era "sotoministro do interior do colégio dos dógicos", Baltasar Correia estava ao serviço do bispo e tinha a seu cargo o provimento da sua casa, Manuel Ferreira era companheiro do procurador, João Rodrigues Tçuzu, Gaspar de Paiva era companheiro do vice-provincial e ajudava-o na secretaria, Diogo Pereira era "sancristão da igreja", João Baptista Pecce tinha "cuidado da imprensa", Francisco Fernandes tinha "cuidado das obras e doutros officios de casa", em Ômura, e Domingos Dias era procurador do colégio de Arima. Cf. MHJ, pp. 441-451.

¹⁸⁰ Cf. carta de Pedro Paulo Navarro para o padre Spinelli. Usuki, 27 de Novembro de 1612. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 48-48v.

¹⁸¹ Refere-se à que teve lugar em Outubro de 1614.

¹⁸² Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 15 de Março de 1621. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 195.

Uma carta escrita por João Baptista Machado para Mateus de Couros, a 3 de Maio de 1617, mostra-nos que, mesmo entre os portugueses, eram utilizadas muitas expressões em japonês¹⁸³, como também nos podemos aperceber pelo texto de Couros atrás citado. Assim, no dia-a-dia, a comunicação entre os europeus devia ser feita, na verdade, numa mescla das línguas das quatro nações aí presentes, com o português a servir de matriz e o japonês de suporte para os termos técnicos do quotidiano local.

Do mesmo modo que os Japoneses adoptavam no seu léxico centenas de palavras de origem portuguesa ou latina, para designar termos específicos da Teologia ou da Liturgia, os Portugueses integravam no seu muitas palavras referentes a hábitos ou objectos tipicamente nipónicos.

* * *

No tempo de D.Luís Cerqueira, a formação básica dos religiosos era feita nos seminários e colégios existentes no Japão, no que respeita aos elementos recrutados localmente; o noviciado situava-se na casa de Todos-os-Santos, nos arrabaldes de Nagasaki, mas durante o episcopado de Cerqueira só funcionou por duas vezes, em 1602-1604 e 1607-1609.

A formação complementar, que permitia a ascensão ao sacerdócio, era obtida no colégio de Macau, e também era aí que os mais aptos realizavam os estudos de Teologia, que lhes permitiriam ser elegíveis para professos de 4 votos. Curiosamente, em 1604, os exames finais de Teologia de vários alunos do colégio de Macau foram realizados já no Japão e com a participação do bispo entre os examinadores. Era também no Japão que os novos missionários estudavam de modo intensivo a língua nipónica, antes de iniciarem o trabalho apostólico. No início do século XVII esta aprendizagem decorria em Arima.

Terminada a sua preparação, os religiosos continuavam a dedicar algum tempo à espiritualidade e à sua formação pessoal. Os jesuítas do reitorado de Arima, por exemplo, reuniam-se por uns dias, de dois em dois meses, durante os quais faziam conferências "assim dos casos mais ordinarios e manuais, como do bom modo de administrar e

¹⁸³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 216.

governar a cristandade". Além disso, todos faziam exercícios espirituais uma vez por ano¹⁸⁴, prática que era comum a todos os membros da missão¹⁸⁵.

* * *

No dia-a-dia, a maioria dos Jesuítas levava uma vida estruturalmente semelhante à dos seus irmãos doutras províncias, ainda que na alimentação e na relação com os nativos tivessem algumas diferenças notórias¹⁸⁶. As semelhanças seriam mais evidentes nas zonas totalmente cristianizadas, em que o papel dos religiosos era, essencialmente o de acompanhar a vida espiritual da comunidade e de preservar a sua Fé¹⁸⁷.

Neste caso, a Companhia prestava uma atenção especial ao ensino das crianças. A descrição que Luís Fróis deixou na sua *História* sobre o modo como os mais pequenos eram preparados, não devia ser muito diferente do que se passava, na época de Cerqueira em Nagasaki, Arima, Ômura, ou mesmo noutras comunidades como as de Kokura, Akizuki ou Hakata. Os meninos participavam diariamente na Eucarístia, escutavam, mais tarde, a catequese, ministrada por um irmão ou um dógico, e voltavam depois "ao tempo das Ave-Marias". Aos domingos "antes de se entrar à missa dizem a doutrina christã por perguntas e respostas em sua lingua diante do povo, com que não somente fica ajudando a sy mesmos mas ensinando aos circunstantes que a ignoram"¹⁸⁸. As residências dos missionários serviam ainda de escola civil para as crianças:

"Tambem se trabalha por lhe fazer escolas de ler e escrever em sua letra e lingua, buscando a Companhia pera isso mestres competentes e de boa edificação de quem os meninos possam ser bem ensinados, pagando-lhes seo estipendio, para os tirar do

¹⁸⁴ Cf. carta ânua de 6 de Outubro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 120v.

¹⁸⁵ Na carta ânua de 13 de Março de 1611, é especificado que faziam exercícios duma semana. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 3v.

¹⁸⁶ No século XVI, os Jesuítas chegaram a vestir-se com hábitos feitos em seda, mas no século XVII, haviam voltado aos tecidos de algodão. Num documento sobre os recursos financeiros da missão, é referido que "sosténtase cada persona con tan poco en Japón por la grande templança que ay en el comer y vestir, principalmente los de la Compañia, que visten algodón tiñido, y el comer ordinario es arroz y agua calliente". MHJ, p. 345.

¹⁸⁷ Tendo em atenção o modo como os missionários se distribuíam pelas várias residências e colégios, notamos três situações distintas: o maior número vivia em centros urbanos cristãos, especialmente em Nagasaki e em Arima; outros viviam em meios rurais completamente cristianizados, em Ômura, Shimabara, Amakusa e nas imediações de Nagasaki. Os que se encontravam entre gentios viviam quase todos em grandes cidades, capitais de daimios ou de grandes senhores, ou importantes centros comerciais, como Sakai. Para cada um destes grupos o ritmo do dia-a-dia era necessariamente diferente.

¹⁸⁸ HJ, IV, pp. 14-15.

inconveniente e perigo grande que correm de se perderem e perve[r]terem, hindo aprender aos mosteiros dos bonzos, porque em Japão não têm outras escolas." ¹⁸⁹

Esta informação, introduzida no relato das actividades da década de 1580-90, assegura-nos que pelos menos nas zonas totalmente cristianizadas, os religiosos tinham que promover o ensino das crianças.

Além desta acção junto do ensino básico, a Companhia sempre desenvolveu no Japão o seu carisma natural para a educação, através de colégios, em que era ministrada uma formação mais completa para adolescentes. Na época de Cerqueira estavam em funcionamento os de Nagasaki e de Arima.

- Os longos governos

Um dos principais problemas que afectou a missão jesuítica foi o da longevidade dos governos. Enquanto estes duravam, em média, três anos na Europa e cinco anos da Índia, no Japão e na China, até à segunda década seiscentista, duraram quase sempre 10 anos ou mais. O argumento mais invocado para a demora na alternância do governo foi o da missão não dispor de muitos religiosos com a categoria necessária, principalmente na época de Cerqueira, quando o cargo de vice-provincial ou de provincial tinha que ser obrigatoriamente preenchido por professos de 4 votos; no entanto, já antes, Cosme de Torres (1551-1570), Francisco Cabral (1570-1581) e Gaspar Coelho (1581-1590) tinham exercido governos demasiado longos.

Como vimos, os jesuítas de Goa complicaram o processo, pois retiveram na Índia muitos portugueses de valor que poderiam ter assumido a direcção da missão do Sol Nascente e cuja presença teria facilitado uma certa rotatividade no cargo. Devido à sua especificidade, a vice-província estava dispensada de mudar os superiores de três em três anos¹⁹⁰, mas afigura-se-nos que Valignano idealizou um governo quase perpétuo da

¹⁸⁹ HJ, IV, p. 15.

¹⁹⁰ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 192v.

missão, na medida em que, sempre que saiu do Japão deixou vias de sucessão, para serem abertas em caso de falecimento do titular do cargo, mas sem nunca estabelecer um limite para o mandato em curso.

Como é compreensível, esta tendência para longos exercícios do poder, permitiu o desenvolvimento de vícios característicos, como o do benefício permanente das pessoas por quem o vice-provincial nutria mais simpatia. A carta que Francisco Pires escreveu ao assistente de Portugal, a 26 de Janeiro de 1614, dá-nos uma visão importante deste problema. Pires entendia que os provinciais deviam exercer o cargo apenas por três ou quatro anos, como na Europa¹⁹¹, pois quem governasse pouco tempo trataria todos com mais igualdade e não seria "odiado" por favorecer alguns. Lembrava ainda que se Pasio tivesse sido vice-provincial durante menos tempo não se teria imiscuído no governo temporal de Nagasaki, o que acabara por ser prejudicial, nomeadamente pelo alegado envolvimento nas trocas de terras de Ômura, que, dera motivo a Ômura Yoshiaki para romper com a Companhia e com a Igreja¹⁹².

Enquanto a missão não era muito numerosa, este problema não fora tão premente, mas no caso dum grupo com mais duma centena de elementos, a tendência para a existência de descontentes aumentara, e não era compensada pela rotatividade do lugar. Além disso, tornou a questão da sucessão num problema muito mais melindroso, pois não estava em questão a escolha dum governante para um triénio, mas para um período muito mais demorado.

No final do século XVI, a eminente sucessão de Pedro Gomes provocou alguma agitação entre os jesuítas do Extremo Oriente. A 10 de Abril de 1597, Cláudio Acquaviva sugerira que o vice-provincial fosse substituído por Francisco Pasio, mas Valignano, a 20 de Fevereiro de 1599, explicava que retardara a execução dessa ordem por dois motivos: Terasawa Hirotaka gostava muito de Gomes e sentira "algo [com] minha vinda", pelo que

¹⁹¹ Já a 28 de Janeiro de 1608, Sebastião Vieira, então em Macau, chamava a atenção que até em Manila, os titulares dos cargos de chefia mudavam de três em três anos (cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 242). Mais tarde, a 1 de Outubro de 1617, Juan Baptista Baeza, ao comentar a substituição de Valentim Carvalho por Mateus de Couros, na chefia da província, manifestava o seu contentamento por, "pela primeira vez", o superior não ter ficado "perpétuo" (cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 57v).

¹⁹² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 3-3v.

não convinha correr o risco de desagradar mais ao *bugyô*; além disso, como o visitador estava no Japão seria "cousa dura" a castelhanos e portugueses serem governados por dois italianos¹⁹³. Valignano mostrara a carta do Geral ao bispo e a Gil da Mata, o procurador da missão a Roma, e ambos haviam concordado que não se procedesse então à mudança¹⁹⁴.

Nem a morte de Pedro Gomes, a 21 de Fevereiro de 1600, levou a que Valignano nomeasse de imediato Francisco Pasio, como seu sucessor; só o fez depois da chegada da nau do trato, a 13 de Agosto¹⁹⁵, pois sabia que vinham nela muitos religiosos, o que lhe permitiria proceder a uma maior reorganização da missão¹⁹⁶.

Nomeado Francisco Pasio, começou a estudar-se a sua sucessão. A 3 de Março de 1601, Valignano explicava ao Geral que, em seu entender, Diogo de Mesquita era o melhor sucessor de Pasio, e a seguir preferia Afonso de Lucena. Havia apenas um óbice: tanto um como outro eram apenas coadjutores espirituais formados. O visitador defendia, por isso, com o parecer do bispo e do vice-provincial que ambos fossem autorizados a tornarem-se professores de 4 votos, apesar de não serem formados em Teologia. Lembrava, inclusivé, que os dois não haviam estudado mais porque tinham começado a trabalhar nas missões muito cedo e que "ambos son virtuosos y mui buenos obreros y saben mui bien la lengua de Jappon"; referia ainda que tanto Lucena como Mesquita eram muito queridos dos religiosos japoneses¹⁹⁷.

Aos olhos de Roma, a opção de Valignano não fazia muito sentido, pois se existiam no Japão religiosos professores de 4 votos em número suficiente, o vice-provincial não devia ser escolhido dentre os religiosos dum grau inferior, nem se compreendia a

¹⁹³ A 7 de Março de 1602, Diogo de Mesquita criticaria o governo da missão, afirmando que estava dividido havia muito tempo entre Valignano e Pasio. Cf. carta para o Padre Geral, ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 1. Pasio só fora nomeado vice-provincial em 1600, mas já dominara consideravelmente o governo da província como companheiro de Pedro Gomes.

¹⁹⁴ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Fevereiro de 1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 255.

¹⁹⁵ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Sel. Sebastian Kimura (1565-1622); der erste japanische Priester", in NZM, vol. 15, 1959, p. 88.

¹⁹⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1600. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 34v.

¹⁹⁷ Valignano evocava então os casos dos padres Luís Fróis e Gaspar Coelho "y otros que sabian aun menos que estos y no tenian tanto talento como ellos". Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 65-65v.

necessidade de promover na hierarquia da Companhia quem não tinha, formalmente, o mérito intelectual necessário. A escolha do napolitano não radicava, porém, na lógica fria dos regulamentos duma instituição gigantesca, mas nos problemas específicos dum pequeno grupo dos seus elementos, pelo que valorizara a pressão surda dos portugueses contra a continuidade do governo da vice-província por estrangeiros, sobretudo depois de Pedro Gomes não ter defendido intransigentemente o monopólio português contra os frades de Manila.

Quando regressou a Macau, em Janeiro de 1603, o visitador, com o parecer favorável de Cerqueira, deixou duas vias de sucessão em que estavam nomeados Diogo de Mesquita e Afonso de Lucena, mas depois, em Macau, recebeu uma carta, escrita em Roma, em Dezembro de 1602, na qual Acquaviva lhe transmitia a sua discordância¹⁹⁸.

Apesar da ordem vinda da Europa, Valignano não enviou de imediato novas vias de sucessão para o Japão, e depois a doença vitimou-o; perante esta situação Pasio escreveu para Roma, a 22 de Outubro de 1606, expondo o problema ao Geral da Companhia, numa carta sigilosa, a que já nos referimos atrás. Nesta missiva, o vice-provincial informava que sabia da proibição para Lucena e Mesquita fazerem profissão solene e questionava se era legítimo fazer vice-provincial um coadjutor espiritual formado. Analisara o caso com o bispo e outros padres e os pareceres eram díspares, mas D. Luís Cerqueira entendia que as vias de sucessão "eram boas" e ele concordava; ficava, no entanto, a aguardar novas instruções, mas defendia que, de qualquer modo, o seu sucessor devia ser um religioso português¹⁹⁹.

Esta carta parece-nos particularmente importante, pois é reveladora dalguns dos problemas estruturais da vice-província do Japão, e do posicionamento do prelado nesta matéria.

Em primeiro lugar, importa notar que o longo governo da missão por Pasio resultou, em grande medida deste imbróglio, pois é de supor que se Roma tivesse autorizado a promoção de Mesquita e de Lucena, Valignano teria dado ordem para que de seguida um

¹⁹⁸ Cf. carta de Alexandre Valignano para o assistente de Portugal. Macau, 18 de Janeiro de 1605. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 183v-184.

¹⁹⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 247-247v.

deles assumisse o governo, em 1605 ou 1606. A demora na solução do caso resultava também da vice-província ser de facto praticamente independente da da Índia, pois nem com a morte de Valignano, o provincial instalado em Goa, passou a intervir no processo, o que retardou nalguns anos a mudança.

Por esta carta, notamos o grande envolvimento do prelado nos assuntos internos da Companhia, e vemos que continuava a defender a solução que Valignano preconizara havia cinco anos. Nas suas cartas deste período, o bispo nunca alude à questão, mas os testemunhos do visitador e do vice-provincial são inequívocos. Cerqueira apoiava, assim, uma solução que defendia os interesses dos portugueses e não hesitava, para isso, em pressionar Pasio a aceitar como válida uma decisão do visitador que fora chumbada pelo Geral da Companhia. Esta atitude poderia ter tido consequências graves, pois estamos certos que se Pasio tivesse falecido antes de chegarem as novas ordens, teria sido muito complicada a situação dum coadjutor espiritual formado a dirigir uma missão onde estavam já cerca de duas dezenas de professos de 4 votos, ao contrário dos oito existentes quando Valignano tomara esta decisão²⁰⁰.

Indiferente à evolução da conjuntura interna da vice-província, D.Luís manifestava também aqui o seu "zelo pela nação portuguesa"²⁰¹ e defendia uma solução que lhe agradaria pessoalmente, pois Lucena e Mesquita eram, sem dúvida, dois dos seus amigos íntimos, como se percebe pela sua correspondência. Mais tarde, o bispo voltaria a intervir decisivamente, ao encabeçar o grupo de religiosos que forçou Pasio a entregar o governo da província a Valentim Carvalho, de novo um português e supostamente um amigo do prelado²⁰².

²⁰⁰ De facto, em 1601, havia muito mais espaço de manobra para promover um coadjutor espiritual formado à chefia da missão, pois dos sete professos que ficaram no Japão, após a partida de Valentim Carvalho para Macau, três eram espanhóis, e estavam automaticamente excluídos, devido ao conflito com Manila. Dos italianos, dois não contavam pois eram o visitador e o vice-provincial em funções, outro era Organtino Gneccchi-Soldo, que já tinha mais de 70 anos, pelo que só restava Celso Confalonieri. O visitador podia, assim, invocar que tinha muito pouca escolha se se limitasse a considerar os religiosos com 4 votos. No entanto, este argumento já não era válido em 1606.

²⁰¹ Expressão usada por Valignano referindo-se a D.Luís Cerqueira, na carta que escreveu para o Geral, em Macau, a 18 de Janeiro de 1605. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 183v.

²⁰² Vide capítulo nº 11.

A elevação de Carvalho ao poder foi o momento mais dramático deste processo, pois Roma enviara a sua nomeação sob reserva. Juntava-se, assim, mais um problema a uma missão marcada pela grande distância a que se encontrava dos centros decisórios e pela conseqüente morosidade das comunicações. Embora, se soubesse certamente no Japão das queixas que haviam sido feitas ao governo do colégio de Macau por Valentim Carvalho, o desejo cego dos portugueses em que a província passasse a ser regida por um dos seus, levou-os a impor a oficialização da indigitação, facto só possível porque a nomeação que devia vir secreta, fora conhecida em Macau²⁰³.

Entretanto, a 28 de Março de 1607, Organtino Gnechi-Soldo defendia que a vice-província devia continuar entregue a italianos, dado que portugueses e espanhóis não se entendiam, pelo que propunha que Alberto Laercio²⁰⁴ substituisse Pasio e que este passasse a visitador²⁰⁵. Embora nos pareça pouco significativa, e mesmo fora de época, esta sugestão é exemplificativa das inúmeras propostas que chegavam a Roma, e do modo como a questão da sucessão preocupava muitos religiosos²⁰⁶.

* * *

²⁰³ Cf., por exemplo, carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. 10 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 238.

²⁰⁴ Alberto Laercio (1557-1630) era natural de Orte, na Toscana e entrou para a Companhia, em Roma, a 8 de Setembro de 1576. Partiu para o Oriente em 1579 e foi ordenado sacerdote em Goa, no ano seguinte. Foi ministro do colégio de S. Paulo durante um ano e depois mestre de noviços durante doze. Tornou-se professo de 4 votos, em Goa, a 9 de Julho de 1595. Foi companheiro do visitador Nicolau Pimenta e, em 1600, veio à Europa como procurador da missão. Retornou à Índia, em 1602, à cabeça dum grupo de 59 religiosos. Recém-chegado assegurou o governo da província da Índia entre a saída de Nuno Rodrigues (1597-1602) e a tomada de posse de Manuel da Veiga (1602-1605), e depois foi vice-provincial (1602-1605), e provincial (1605-1611) do Malabar; mais tarde, em 1621, foi nomeado visitador da província do Japão, mas a ordem chegou à Índia quando Laercio viajava em direcção à Europa, de novo como procurador. Foi de novo provincial do Malabar entre 1625 e 1629, e faleceu em Cochim, a 11 de Setembro de 1630. Cf. RJC, p. 140.

²⁰⁵ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 279.

²⁰⁶ Organtino já antes defendera que deviam vir muitos italianos para o Japão, mas mesmo assim, parecemos demasiado simplista a tese de Andrew Ross, de que essas sugestões se deviam ao facto dos italianos, ao contrário dos Ibéricos, não serem *conquistadores* (cf. *A vision betrayed ...*, pp. 61-62). Este autor ignora que os pais do método de acomodação foram precisamente vários portugueses e espanhóis, especialmente Cosme de Torres, Gaspar Vilela e Luís Fróis, e que entre os seus sucessores se contavam homens como D. Luís Cerqueira, Alexandre Valignano ou Diogo de Mesquita enfrentando a oposição *ocidentalizante* de religiosos como Francisco Pasio, Mateus de Couros ou Carlo Spinola. O ajuntamento frequente dos jesuítas em blocos nacionais não decorria de nenhuma divergência metodológica, mas apenas duma solidariedade natural entre compatriotas. A sugestão de Organtino, em 1607, insere-se, pois, apenas na luta pelo controlo do governo da missão.

Como se vê, a a escolha do superior da missão foi sempre demorada, retardada e muito discutida. Um olhar para os longos governos dos seis homens que dirigiram a missão nipónica, desde a partida de Francisco de Xavier até à expulsão dos misionários, mostra-nos, paradoxalmente, que foram na sua maior parte apostas fracassadas, ou pelo menos pouco conseguidas. A grande excepção foi, sem dúvida, Cosme de Torres, o sucessor de Xavier, que mostrou, ao longo dos seus 19 anos de governo, uma extraordinária visão estratégica, tendo lançado as bases logísticas e metodológicas da missão.

Dos que se lhe seguiram dificilmente se poderá fazer balanços positivos, independentemente das decisões meritórias que tomaram: Francisco Cabral, registou um crescimento extraordinário dos cristãos, mas foi um opositor tenaz do método da acomodação e da formação de clero nativo; as suas opiniões sobre os Japoneses e a sua civilização, expressadas posteriormente, revelam uma indiscutível falta de empatia entre o missionário e o povo a evangelizar; Gaspar Coelho empenhou-se demasiadamente nas questões temporais, pelo que tornou a Companhia numa peça da *sengoku jidai* que Hideyoshi se apressou a neutralizar; Pedro Gomes, talvez o que realizou melhor obra, desenvolveu a imprensa, soube sobreviver às pressões de Toyotomi Hideyoshi, mas bloqueou o processo de formação de clero nativo e não se opôs convenientemente à entrada dos frades no Japão; Francisco Pasio prosseguiu a política de bloqueamento do acesso dos nipónicos ao sacerdócio e manifestou uma grande falta de visão estratégica; Valentim Carvalho foi um indivíduo descontrolado que gerou um repúdio quase unânime à sua actividade. É muito provável que, se tivessem governado a missão por períodos mais breves, os seus desempenhos não teriam sido tão negativos.

Vista deste modo, a história dos Jesuítas no Japão poderá parecer um desastre, que obviamente não foi. Afigura-se-nos, contudo, que, depois de 1570, o sucesso da evangelização não resultou da gestão da missão pelos seus superiores, mas do trabalho dos responsáveis pelas estruturas intermédias, e de todos os demais missionários que trabalhavam directamente com a população.

- As finanças

Os Jesuítas enfrentaram, no entanto, outros problemas, alguns deles bem mais complexos. Um dos mais importantes, que também contribuiu para o avolumar de críticas relativamente a Francisco Pasio, foi o do modelo financeiro da missão. Como vimos, no final do século XVI, o sistema implementado por Valignano aquando da sua primeira visita ao Extremo Oriente estava em crise, pois a nau do trato perdera a regularidade de outrora²⁰⁷. No Japão, porém, os membros da Companhia continuavam a gastar entre 12.000 e 14.000 cruzados por ano²⁰⁸, pelo que os problemas de tesouraria começaram a surgir no início da centúria seiscentista.

Com a falta da nau do trato em 1601²⁰⁹, a situação agravou-se definitivamente e, a 16 de Outubro desse ano, Valignano afirmava que "o cabedal do Japão está nas espinhas"²¹⁰. Acreditava-se, todavia, que a dificuldade seria ultrapassável, desde que as viagens entre Macau e Nagasaki retomassem a frequência anual, pelo que a missão começou a endividar-se; a 15 de Fevereiro de 1602, o visitador informava que tomara 4.000 cruzados emprestados, a pagar quando o *kurofune* chegasse²¹¹.

Apesar da nau de Macau ter fundeado em Nagasaki, em Julho desse ano²¹², a falta de rendimentos era evidente e Valignano promoveu uma consulta, pouco depois, a 8 de Agosto. Segundo, as informações recém-chegadas de Espanha, pela via das Filipinas, a pensão pontifícia não era paga desde 1597 e, em 1601, o tesoureiro do Papa ordenara que se pagassem os 4.000 cruzados anuais que Gregório XIII concedera à missão nipónica, desde que os Jesuítas prescindissem dos outros 2.000 que haviam sido

²⁰⁷ Vide capítulo nº 3.

²⁰⁸ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Outubro de 1600. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 36. A 16 de Outubro de 1601, o visitador precisava melhor a quantia e fixava-a em 12.000 cruzados por ano (cf. carta para o cardeal Belarmino. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 81v); passada uma semana, a 24 de Outubro, referia que nos últimos três anos se haviam gasto mais de 35.000 cruzados (cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 83). Noutro documento do princípio do século é apontada igualmente a quantia de 12.000 cruzados, como orçamento anual ordinário da missão. Cf. MHJ, pp. 344-345.

²⁰⁹ Segundo Boxer, a viagem falhou porque os navios que chegaram a Macau, vindos da Índia, vinham muito danificados por causa dum tufão. Cf. C.R.Boxer, *The Great Ship ...*, pp. 62-63.

²¹⁰ Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 75v. Repetiu a informação em cartas para o Padre Geral e para o reitor de Malaca, escritas, a 24 do mesmo mês. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 83 e 85.

²¹¹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 100.

²¹² Cf. carta ânua de 1 de Janeiro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 79v.

acrescentados posteriormente por Sisto V, assim como das verbas dos anos anteriores que não haviam sido pagas. Perante estas notícias, os padres reunidos resolveram enviar um procurador a Roma, nomeado pelo vice-provincial e seus consultores, sem reunir congregação²¹³. A escolha recaiu no padre Francisco Rodrigues, que viria a morrer no naufrágio da *Nossa Senhora dos Mártires*, junto a São Julião da Barra, a 15 de Setembro de 1606. Foi também por causa desta crise financeira que Valignano decidiu ir a Macau, na esperança de encontrar aí melhores soluções.

A falta das rendas que lhe haviam sido prometidas era, na verdade, o maior problema das finanças da missão do Sol Nascente, que a levava, inclusive, a imiscuir-se no comércio do Mar da China. A 5 de Dezembro de 1602, Pasio calculava que já eram devidos da Europa cerca de 50.000 cruzados²¹⁴.

Em 1603, a situação agravou-se uma vez mais, pois a nau do trato foi capturada e saqueada pelos Holandeses, a 30 de Julho²¹⁵, à vista de Macau, causando um prejuízo de 15.000 cruzados à Companhia²¹⁶. Desta vez, Valignano compreendeu que tinha de tomar medidas mais radicais e enviou um navio de aviso a Nagasaki, em que dava ordens rigorosas para reduzir as despesas, pois os 12.000 cruzados que restavam deviam durar para três anos e não para um. Entretanto, em Agosto desse ano, haviam chegado 3.500 cruzados²¹⁷, vindos da Índia, que, no entanto, aliviavam muito pouco a situação²¹⁸.

No Japão, as ordens do visitador não foram cumpridas à risca. Pasio diminuiu substancialmente a actividade editorial, mas só despediu umas dezenas de dógicos, em

²¹³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 54, fl. 152-155v.

²¹⁴ Cf. carta de Francisco Pasio para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 107v. Ocasionalmente, a Companhia arranjava meios para obter algum do dinheiro que não vinha da Europa, como se vê pelo testamento de João Oleque, morador dum porto do arcebispado de Placencia, que morrera no Japão. O falecido fizera de Diogo de Mesquita seu testamenteiro, com obrigação de fazer chegar os bens do defunto a seu filho que estaria na Europa, pelo que os Jesuítas ficaram com o dinheiro resultante da venda do fato de Oleque e, a 12 de Fevereiro de 1607, mandaram uma letra para Valladolid, a fim de que a respectiva verba fosse dada ao herdeiro através "da esmola que Sua Santidade nos dá na Colletoria de Espanha". Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 311-311v.

²¹⁵ Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, pp. 67-68.

²¹⁶ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 12 de Novembro de 1603. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 137v.

²¹⁷ Este dinheiro correspondia a 1.000 cruzados das rendas de Baçaim e a 2.500 de 3.500 que haviam sido enviados da Europa. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 138v.

²¹⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 138-139.

vez dos 200 que Valignano lhe recomendara²¹⁹. O vice-provincial tomara esta decisão em função dos apoios locais²²⁰, e da notícia de que o rei fizera um donativo extraordinário de 10.000 cruzados à missão japonesa²²¹. Francisco Pasio insistia em não proceder a reformas e persistia na manutenção dum modelo de vivência quotidiana relativamente luxuoso, tal como havia sido instituído pelo visitador²²² e parecia não compreender que as comunidades cristãs começavam a ter capacidade para suportar os seus clérigos; além disso, ainda antes de chegar a notícia do assalto holandês à nau do trato, tomara emprestados cerca de 3.000 cruzados²²³.

O facto da nau do trato de 1604 ter proporcionado um lucro de 25.000 cruzados à Companhia²²⁴, e de ter reaparecido em Nagasaki em 1605 e 1606, terá reforçado a determinação do vice-provincial em não efectuar muitas alterações. Esta incapacidade de ter aproveitado a última conjuntura favorável para proceder a algumas mudanças de fundo foi fatal para as finanças da missão. Pasio não estava, porém, isolado na sua determinação de não proceder a reformas. A 28 de Janeiro de 1608, pouco depois de assumir a procuradoria da missão em Macau, Sebastião Vieira afirmava que encontrara dívidas no valor de 15.000 cruzados, mas, na sua opinião, a solução para o problema não passava pela redução das despesas, mas pela obtenção de novas receitas²²⁵.

²¹⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 139.

²²⁰ Tokugawa Iyeyasu deu então 350 taéis à Companhia e emprestou-lhe 5.000 (cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 208). Arima Harunobu também deu 300 taéis, o que evitou o encerramento do seminário de Arima (cf. carta ânua de 6 de Outubro de 1603, BA, 49-IV-59, fl. 123). Além disso, algumas comunidades passaram a suportar os custos das respectivas missões.

²²¹ O rei dera, de facto, esses 10.000 cruzados, que, no entanto, deviam ser pagos em três ou quatro vezes. Cf. carta do rei para o vice-rei da Índia. Lisboa, 20 de Março de 1602. HAG, LM, 7, fl. 67v.

²²² A 12 de Janeiro de 1603, quando descreveu o estado da cristandade nipónica, D. Luís Cerqueira, justificava a existência dum grande número de *komono*, os moços de serviço porque "conforme al costumbre de la tierra tienen sus seruiçios determinados, y cada vno hade hazer su offiço conforme a su qualidad, porque el offiço que hazen los moços no pueden hazer los dojucus" (ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 154v). No entanto, as críticas ao sistema feitas por vários religiosos e o modo como a missionação prosseguiu clandestinamente, mostram que, de facto, teria sido possível reduzir razoavelmente o número de *komono*, se tivesse havido vontade de reformar a missão.

²²³ "Nesta nau perdeu a Companhia de Japão todo o seu remedio, porque não somente perdeu tudo quanto tinha sem ficar em Macao cousa nenhũa pera nos poderem mandar pera o anno, mas ainda ficamos com diuidas de dous mil taéis que tinhamos tomado emprestado pera nos remedear por não termos de nosso tanto que nos bastasse". Carta de Francisco Pasio para o vice-rei da Índia. BL. *Add.* 9860, fl. 88.

²²⁴ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 9 de Março de 1605. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 3.

²²⁵ Cf. carta de Sebastião Vieira para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 240.

Apesar da nau do trato não ter realizado a viagem em 1607 e em 1608²²⁶, o padre João Coelho, ao elaborar, em Macau, a 12 de Novembro de 1609, a *Narração breve do número das casas, da gente, da renda, e gastos da Companhia de Jappão*, apontava para custos globais anuais da missão, no valor de 20.500 cruzados. A missão tinha então ao seu serviço 485 *komono* e gastava cerca de 1400 cruzados em "presentes quando se manda visitar o Emperador e outros senhores de Jappão"²²⁷. Para fazer face a estas despesas, os Jesuítas dispunham apenas dalgumas rendas que, se fossem pagas, valiam oficialmente cerca de 7.700 cruzados²²⁸; isto significa que, sem a nau do trato, e sem considerar os apoios da cristandade, o orçamento apresentava um saldo negativo de 12.800 cruzados²²⁹, que na prática era muito superior, pois poucas das rendas estabelecidas chegavam ao arquipélago do Sol Nascente.

No início de 1610, a situação agravou-se extraordinariamente, com o afundamento da nau de André Pessoa, que provocou um prejuízo para a Companhia de 30.000 cruzados; os Jesuítas ficaram então com uma dívida de cerca de 22.000²³⁰. A 14 de Março de 1610, Pasio afirmava que estava cheio de dívidas e que tinha de desfazer o seminário²³¹. Ano e meio depois, Afonso de Lucena referia que a missão estava com grandes necessidades, pois tinha muitas dívidas e não tinha meios para as pagar; além disso, a esmola do Papa raramente chegava e era consumida, em parte, no exterior²³². Até 1614, a situação não se alterou significativamente; as dificuldades persistiram, embora a nau do trato de 1612, para lá da seda dos padres, trouxesse 18.000 cruzados de prata investidos por particulares, ao cuidado da Companhia²³³.

²²⁶ Em ambos os casos, os mercadores de Macau não arriscaram o envio da nau a Nagasaki devido à presença de navios holandeses nas imediações da cidade. Cf. C.R. Boxer, *The Great Ship ...*, pp. 70-71.

²²⁷ Cf. MHJ, pp. 537-538.

²²⁸ Note-se que entre as despesas estimadas neste documento incluíam-se cerca de 500 cruzados relativos ao pagamento duma comissão de 7% que era devida aos capitães-mores da nau do trato, pelo frete do transporte dos dinheiros colectados na Índia e em Malaca. Cf. MHJ, pp. 537-538.

²²⁹ No documento as contas são apresentadas em pardaus de *reales*, unidade de contagem que valia, nesta altura cerca de 500 réis, ou seja, 1,25 cruzados (cf. quadro nº 4). Este valor é confirmado no próprio texto. Cf. MHJ, pp. 516-539.

²³⁰ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, pp. 272-273.

²³¹ Cf. carta de Francisco Pasio para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 333v.

²³² Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 57.

²³³ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 21 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 159-160.

Entretanto, na Europa, a participação dos Jesuítas no comércio da seda continuava a merecer críticas e mesmo a oposição do rei. A 2 de Agosto de 1607, Filipe III assegurou-lhes uma renda de 4.000 cruzados anuais, sob a condição de não continuarem a participar no negócio²³⁴, e enviara ordens nesse sentido, para a Índia, a 23 de Janeiro de 1608²³⁵.

Como se vê pelos números em questão, a proposta do monarca era irrealista; mesmo que a Companhia reduzisse as despesas consideravelmente, um acréscimo de 2.000 cruzados anuais, na Europa, era manifestamente insuficiente para cobrir as receitas que eram obtidas pela participação no comércio. Compreende-se, por isso, que a reacção de Pasio tenha sido particularmente negativa; em carta de 9 de Novembro de 1611, afirmava que o cumprimento dessa lei representava a "total destruição do Japão"²³⁶. No entanto, ainda antes do vice-provincial contestar a decisão régia, a própria Coroa dera conta do problema e alterara a lei, por alvará de 1 de Julho de 1611, em que o monarca autorizava de novo a participação dos missionários no comércio da seda, doava-lhes meia viagem da China e reduzia a renda anual a pagar à missão aos 2.000 cruzados estipulados desde 1579. Neste alvará era explicado que a alteração resultara de que "indo lhe[s] as ditas esmolas em dinheiro ou prata lhe não ficara com que commodamente se possam sustentar [...] por ser essa mercadoria que daquelles reinos se traz de retorno da seda que somente nelles tem valia"²³⁷.

A 10 de Maio de 1612, João Rodrigues Girão dava conta de que já chegara ao Japão a notícia da nova decisão de Filipe III²³⁸. Todavia, passado um ano, os Jesuítas recebiam novas ordens para interromper a participação nos negócios da seda, desta vez

²³⁴ Cf. AN/TT, CJ, Maço 86, nº 66.

²³⁵ O rei recordava esta ordem em carta para o vice-rei da Índia, de 19 de Março de 1609. Cf. HAG, LM, 9, 10,11, nº 73.

²³⁶ Cf. carta de Francisco Pasio para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 89.

²³⁷ AN/TT, *Chancelaria de D.Filipe II - Doações*, livro 21, fl. 189-189v. A doação de meia-viagem da China foi confirmada a 28 de Setembro de 1613 (cf. AN/TT, CJ, Maço 86, nº 92). A 10 de Fevereiro de 1614, a Coroa confirmou todas as doações anteriores feitas à missão do Japão, fixando a renda anual em 2.000 cruzados (cf. AN/TT, CJ, Maço 86, nº 66). Nos anos seguintes, porém, nem os 1.000 cruzados das rendas de Salsete, nem os da alfândega de Malaca foram pagos aos missionários (cf. AN/TT, CJ, Maço 83, nº 49 e 59).

²³⁸ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 143.

por determinação de Roma²³⁹. Todas estas directrizes contraditórias tiveram, contudo, muito pouco efeito, pois coincidiram com um período em que se concretizou apenas uma viagem da nau do trato.

* * *

A questão dos meios financeiros da missão envolvia, assim, duas questões diferentes: o método missionário, que era naturalmente dispendioso, e a convicção, por parte dos dirigentes da missão, de que os cristãos japoneses eram incapazes de sustentar a Igreja. A resposta inicial dos Jesuítas a estes dois problemas tinha sido dada em função da conjuntura da missão, na segunda metade de Quinhentos. Por um lado, fora necessário acomodar a imagem dos clérigos à dos outros religiosos japoneses; por outro, os convertidos, agrupados em pequenas comunidades e martirizados pelas devastações da guerra civil, não tinham, de facto, condições para sustentar toda a estrutura eclesiástica que se desenvolvia no Japão.

No entanto, a conjuntura do início de Seiscentos já não era a mesma. Nagasaki, o maior centro da cristandade nipónica, era uma cidade rica, ainda que vivessem aí muitos refugiados; o dinheiro abundava, como se notava pela construção de novas igrejas e pelo alargamento das existentes. Mesmo nos anos em que o porto não recebeu a nau do trato, não deixavam de afluir aí navios de Manila, da China e da Indochina, que permitiam a continuação dos negócios. Nas outras regiões, os cristãos também se mostravam, agora, mais aptos a apoiar as missões; a *sengoku jidai* estava terminada e o Japão vivia anos de desenvolvimento económico.

Valignano não compreendeu esta nova dinâmica, embora ela se tenha manifestado ainda em sua vida. Nas cartas que escreveu de Macau, desde a sua chegada, em Janeiro de 1603, até ao seu falecimento, passados três anos, o visitador repetiu sistematicamente os mesmos argumentos, na correspondência abundante que enviou para a Europa. Valignano não podia ignorar as inúmeras esmolas que a missão recebera em 1603, assim como o facto do hospital e a Misericórdia de Nagasaki funcionarem

²³⁹ Vide capítulo nº 11.

apenas com donativos, o mesmo sucedendo com o novo hospital de Santiago²⁴⁰; até a construção da torre sineira que completou a igreja de Nossa Senhora da Assunção fora custeada com o dinheiro dos fiéis, sem recurso aos cofres da Companhia²⁴¹.

No caso do napolitano, podemos admitir que o processo de mudança ainda não era claro, nos primeiros anos do século XVII, e que a sua idade avançada o havia tornado mais irredutível nas suas convicções; no entanto, no que respeita ao vice-provincial, somos forçados a concluir que não quis ver os inúmeros sinais que os cristãos lhe davam da sua nova capacidade para apoiar a Igreja. Além dos apoios já referidos, os custos da residência de Kanazawa, por exemplo, eram suportados por Takayama Ukon²⁴² e, em 1610, após o afundamento da nau de André Pessoa, Arima Harunobu deu uma esmola no valor de 1.000 cruzados e sua mulher também deu "outra boa ajuda"²⁴³. Entretanto, segundo Carlo Spinola, a missão recebia mesmo rendas fixas do daimio de Arima²⁴⁴.

A 24 de Março de 1611, Diogo de Mesquita, referia que a residência em que estava Manuel Barreto com mais dois religiosos, e com 20 pessoas a cargo, passara a ser sustentada pelo daimio gentio²⁴⁵, e comentava a situação afirmando:

"Com a falta da nau vem penúria e cessam os grandes presentes e as grandes esmolas e nós vamos perdendo o nome de ricos [e] se nos vai pegando o de religiosos e trocando-se as mãos elles são os que nos dão e os que nos emprestão e os que nos ajudam co o que podem"²⁴⁶.

Diogo de Mesquita foi um dos maiores críticos da situação²⁴⁷ e chamou repetidamente a atenção para o facto de que nos anos em que falhava a nau do trato, os

²⁴⁰ Nesta altura, um cristão ofereceu-se para suportar os gastos do novo hospital durante um ano. Cf. carta anual de 6 de Outubro de 1603. BA, 49-IV-59, fl. 125v.

²⁴¹ Cf. BA, 49-IV-59, fl. 124v.

²⁴² Cf. carta anual de 20 de Março de 1606. BA, 49-IV-59, fl. 377.

²⁴³ Cf. carta anual de 13 de Março de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 18-18v.

²⁴⁴ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 18 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 162.

²⁴⁵ Supomos tratar-se da residência de Yanagawa, em Chikugo, a única que, segundo a carta anual de 13 de Março de 1611, tinha a composição indicada por Mesquita. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 38. O daimio era Tanaka Tadamasa (?-1620) que, em 1609, herdara a província de Chikugo, por morte de seu pai, Tanaka Yoshimasa. Cf. IHSJJ, p. 598; HGDJ, p. 643.

²⁴⁶ Carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 12v.

²⁴⁷ Curiosamente, apesar de criticar o excessivo envolvimento da Companhia no comércio, Mesquita não escapou aos reparos de alguns dos seus companheiros, pelo tipo de vida que levava, à frente do reitorado de

religiosos eram sempre ajudados pelos fiéis, pelo que era "escandaloso e contra o nosso instituto" a dependência em relação à nau do trato²⁴⁸; chegou, por isso, a sugerir que se fizesse a experiência de não recorrer ao dinheiro do negócio da seda por um ano²⁴⁹. Em 1611, voltou a formular as mesmas críticas, na carta de 24 de Março que citámos atrás, no que era apoiado, entre outros por Afonso de Lucena²⁵⁰.

Em 1613, quando veio a notícia de que o Geral proibía o envolvimento dos religiosos no comércio, Mesquita voltou a repetir que a missão podia sobreviver²⁵¹, no que era secundado, pelo menos, por Carlo Spinola, João Rodrigues Girão²⁵², Jerónimo de Angelis²⁵³ e João Baptista Porro²⁵⁴.

Um dos principais problemas da participação dos Jesuítas no comércio, nos últimos anos, havia sido o papel de João Rodrigues Tçuzu, que se tornara simultaneamente procurador da Companhia e de Tokugawa Ieyasu. Era João Rodrigues quem estabelecia o preço da seda e tinha obrigações para os dois lados, que, por sua vez, tinham vontades opostas. Embora o seu trabalho consistisse precisamente em harmonizar as duas partes, essa tarefa levou a ganhar gradualmente algumas inimizades, mesmo entre os cristãos japoneses, como era o caso de Murayama Toan. As reuniões para definir o preço decorriam no colégio dos Jesuítas, o que levava frei Martim Aguirre a chamar-lhe a «casa

Nagasaki. António Francisco Critana foi particularmente duro numa carta escrita a Acquaviva, em que o acusava de ser muito dado "a fabricas de agricultura" com que gastava tempo e dinheiro; Critana entendia que Mesquita não se preocupava suficientemente com o espiritual, pois não se applicava na criação de confrarias e congregações e referia ainda que o reitor tinha uma dispensa com produtos da quinta que applicava em prendas em vez de os vender e obter "bom dinheiro" (cf. carta para o Padre Geral. 4 de Março de 1605. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 145v-146). Mais tarde, também Afonso de Lucena o culpava de ter contribuído para o colapso dos negócios da nau do trato (cf. carta para o assistente de Portugal. 25 de Setembro de 1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 57-60v). Tratam-se de críticas discutíveis, mas que nos ajudam a compreender o papel importantíssimo que Diogo de Mesquita desempenhou na história de Nagasaki.

²⁴⁸ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 9 de Março de 1605. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 3.

²⁴⁹ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 21 de Março de 1605. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 8.

²⁵⁰ A 25 de Setembro de 1611, Lucena não hesitava mesmo em atribuir as culpas da situação a Valignano e à falta de pobreza dos tempos de Cosme de Torres e de Francisco Cabral, em que os missionários viviam "sem fausto nem serviço de moços e gente". Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 60.

²⁵¹ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 10 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 21.

²⁵² Cf. carta de João Rodrigues Girão para o Padre Geral. 22 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 253-253v.

²⁵³ Cf. carta de Jerónimo de Angelis para o Padre Geral. 20 de Janeiro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 21.

²⁵⁴ Cf. carta de João Baptista Porro para o Padre Geral. 28 de Outubro de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 316v.

da contratação de Sevilha»²⁵⁵. O envolvimento de Rodrigues no comércio levava-o a imiscuir-se também no próprio governo municipal da cidade²⁵⁶.

Quando Ieyasu propusera este papel ao jesuíta, os missionários não tinham grandes alternativas, pois após a batalha de Sekigahara e a presença de vários dáimios cristãos importantes no campo inimigo dos Tokugawa, o espaço de manobra dos religiosos era assaz diminuto. No entanto, é possível que Tçuzu e Pasio se tenham excedido no seu envolvimento no comércio, pois, logo em 1603, D.Luís Cerqueira foi o primeiro jesuíta a manifestar-se contra a nova situação.

Em carta escrita a 23 de Março de 1603, o bispo informava secretamente o Geral da Companhia de que discordava do modo como a Companhia estava associada aos negócios de Nagasaki, sobretudo na determinação do preço da seda²⁵⁷. Note-se que, por a mesma altura, Cerqueira defendia que os Jesuítas deviam ficar isentos duma lei contra a participação dos missionários no comércio, que se supunha que teria sido promulgada em Roma²⁵⁸. Assim, o prelado opunha-se apenas ao excessivo protagonismo dos padres na intermediação dos negócios da seda e da prata.

Além do bispo, outros religiosos manifestaram a sua discordância relativamente a este comportamento do vice-provincial e do procurador, nomeadamente Diogo de Mesquita²⁵⁹ e António Francisco de Critana²⁶⁰.

Nos anos seguintes, continuamos a encontrar focos de descontentamento. É o caso da carta que Jerónimo de Angelis escreveu a 30 de Janeiro de 1609, em que afirmava que o espírito da Companhia estava a perder-se²⁶¹. Mais tarde, Spinola dava alguns exemplos que merecem reflexão: afirmava que, na sua acomodação aos hábitos

²⁵⁵ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 259.

²⁵⁶ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 266.

²⁵⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 167-167v.

²⁵⁸ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Janeiro de 1604. ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 172.

²⁵⁹ A 21 de Março de 1605, em carta para o Geral da Companhia, Mesquita considerava que o cargo de João Rodrigues era prejudicial para a missão. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 8.

²⁶⁰ A 10 de Março de 1606, Critana considerava que o incidente com Ômura Yoshiaki fora possível porque Pasio e João Rodrigues estavam envolvidos em funções seculares, que podiam criar suspeições como as invocadas pelo dáimio: "Esta es la ganancia que sacamos de semejantes superintendencias de gouerno, que aun que no tenemos culpa, ha de cargar sobre nos". Pedia, por isso, a Acquaviva que proibisse essas actividades. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35 fl. 147.

²⁶¹ Cf. carta de Jerónimo de Angelis para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 18.

nipónicos, os padres até levavam prendas quando iam visitar outros clérigos, dógicos ou seculares²⁶², o que saía caro à Companhia. Não sabemos os montantes exactamente envolvidos, e devemos ter em atenção que Spinola era um dos religiosos menos adaptado à cultura local, mas estes presentes custaram seguramente uns largos milhares de cruzados, a que se juntava a persistência na manutenção de centenas de "moços de aparato"²⁶³.

A aposta numa aproximação a um certo "luxo asiático" fora fundamental para o estabelecimento da missão no país do Sol Nascente, e levava os Jesuítas a intervir no comércio. No entanto, perante a evolução da atitude da própria cristandade, cada vez mais capaz de apoiar economicamente a Igreja, fica a ideia de que Pasio e os seus apoiantes terão perdido uma excelente oportunidade para aligeirar a estrutura da Companhia no Japão, o que poderia ter permitido, inclusivé, diversificar ainda mais as suas zonas de implantação, ou pelo menos teria atenuado o seu endividamento. As milhares de conversões que os Jesuítas obtiveram no período da missionação clandestina²⁶⁴, quando os religiosos trabalhavam sem aparato, mostram que teria sido possível reorganizar a missão no início de Seiscentos, sem romper com o modelo gizado por Valignano em 1580-1582, mas adaptando-lo à nova conjuntura.

Parece-nos, também, que Afonso de Lucena estava certo quando, a 17 de Fevereiro de 1612, criticava Francisco Pasio por não ter visitado regularmente as missões, o que era verdade, porque organizara um grande séquito em Nagasaki e depois não tinha meios para se deslocar com ele²⁶⁵.

O período final, desde a tomada de posse Valentim Carvalho até à expulsão dos missionários foi particularmente conturbado, com o início da perseguição, em 1612, as ordens contraditórias sobre a participação no comércio e a crise interna profunda em que

²⁶² Cf. carta Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 21 de Março de 1613. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 160.

²⁶³ Expressão utilizada por Carlo Spinola numa carta escrita a 30 de Outubro de 1613 para o assistente de Portugal. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 161.

²⁶⁴ Entre 1614 e 1624, os Jesuítas obtiveram cerca de 17.000 baptismos de adultos. Cf. IHSJJ, pp. 416-418.

²⁶⁵ Para reforçar a sua crítica, Lucena afirma que ouvira dizer que o vigário-geral dos Dominicanos andava a visitar as "suas casas com um moço somente em cima de um cavalo de albarda por ser muito velho". Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 102v-103). Conforme vimos atrás, a viagem do vice-provincial à corte dos Tokugawa custara 4.000 cruzados. Vide capítulo nº 10.

a missão mergulhou com o "desgoverno" do novo provincial. Ainda assim, dispomos de elementos que nos mostram que Carvalho manteve e aumentou mesmo o estilo luxuoso do seu antecessor²⁶⁶.

- Uma missão difícil

Ao longo deste capítulo mostrámos algumas das principais dificuldades com que os Jesuítas se debateram no Japão. A dimensão multinacional rara do corpo missionário, o sucesso do seu trabalho apostólico, através do modelo da acomodação, e a sua sustentação num país tão distante pelo recurso ao comércio tornaram famosa a missão do Sol Nascente. Foram, porém, esses mesmos factores que causaram perturbações internas graves. O método adoptado oficialmente gerou sempre dúvidas e desentendimentos, enquanto o carácter multi-étnico do corpo missionário criava naturais redes de solidariedade nacional que se manifestavam frequentemente e que condicionavam o relacionamento pessoal dos religiosos. Os jesuítas que trabalharam no Japão enfrentaram, simultaneamente, a hostilidade do poder político nipónico.

Acossados, demasiado distantes dos centros decisórios, tendo opiniões variadas e antagónicas sobre várias questões nucleares da vida da missão e da própria cristandade local, e sendo homens de diferentes nações que, como dizia Rui Barreto, "ainda não eram todos anjos"²⁶⁷, os religiosos da Companhia que actuaram no arquipélago japonês tiveram aí uma vida difícil, que ficou registada em muitas das suas cartas. Neste sentido, é indiscutível que a missão jesuítica do Japão foi um espaço de pluralidade; era, inclusivé, estimulada a sê-lo, pois, de Roma chegavam frequentes incentivos para que os religiosos exprimissem as suas opiniões particulares.

Os conflitos internos, as antipatias pessoais, as divergências de opinião sobre matérias sensíveis, são assuntos que transparecem frequentemente na correspondência dos religiosos, e ganham aí, por vezes, uma dimensão exagerada, pois na sua

²⁶⁶ As referências ao comportamento de Valentim Carvalho nesta matéria encontram-se nas críticas gerais ao seu desempenho, que assinalámos no capítulo nº 11.

²⁶⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 162.

comunicação com o exterior, sobretudo na época de Cerqueira, os missionários procuravam transmitir as suas preocupações, as suas dúvidas e as suas angústias, deixando de relatar, como haviam feito os seus predecessores, o seu trabalho laborioso diário junto das suas comunidades. Para este período, esse trabalho está, de facto, menos documentado, mas a continuidade das comunidades cristãs e a novas conversões então obtidas, dão a entender que a acção missionária continuava a frutificar.

Com efeito, para a maioria dos religiosos estas dificuldades funcionaram como um estímulo, que os levou, as mais das vezes, a superarem-se e a contribuírem, pelo seu esforço pessoal, para que a cristandade nipónica se tornasse num fenómeno único na história do Cristianismo quinhentista.

QUADRO Nº 13

JESUÍTAS NO JAPÃO (1549-1600)

ANO	PADRES	IRMAOS	TOTAL	PORT.	JAP.	ESP.	ITA.	IND.
1549	2	1	3			3		
1550	2	1	3			3		
1551	1	1	2			2		
1552	2	3	5	3		2		
1553	2	2	4	2		2		
1554	2	2	4	2		2		
1555	2	2	4	2		2		
1556	3	7	10	6	2	2		
1557	3	6	9	6	1	2		
1558	3	6	9	6	1	2		
1559	3	6	9	6	1	2		
1560	2	5	7	4	1	2		
1561	2	6	8	5	1	2		
1562	2	6	8	5	1	2		
1563	4	6	10	6	1	2	1	
1564	7	7	14	9	1	2	1	1
1565	7	7	14	9	1	2	1	1
1566	6	7	13	8	1	2	1	1
1567	6	7	13	8	2	1	1	1
1568	7	8	15	8	3	1	2	1
1569	7	8	15	8	3	1	2	1
1570	7	8	15	9	4		2	
1571	7	8	15	9	4		2	
1572	9	8	17	11	4		2	
1573	9	9	18	11	5		2	
1574	10	9	19	11	5		3	
1575	9	9	18	10	5		3	
1576	11	9	20	10	5	2	3	
1577	17	24	41	23	7	8	3	
1578	21	29	50	29	7	8	6	
1579	23	27	50	29	7	6	8	
1580	28	39	67	38	13	8	8	

QUADRO Nº 13 (cont.)

JESUÍTAS NO JAPÃO (1549-1600)

ANO	PADRES	IRMAOS	TOTAL	PORT.	JAP.	ESP.	ITA.	BEL.
1581	28	49	77	41	20	8	8	
1582	25	50	75	36	25	8	6	
1583	30	57	87	40	28	10	9	
1584	30	59	89	42	28	10	9	
1585	32	55	87	39	28	11	9	
1586	40	75	115	42	45	13	15	
1587	39	71	110	38	45	13	14	
1588	39	73	112	39	47	12	13	1
1589	37	82	119	33	63	11	11	1
1590	47	95	142	42	71	15	13	1
1591	47	95	142	42	71	15	13	1
1592	41	88	129	37	67	13	12	
1593	40	86	126	37	65	13	11	
1594	39	85	124	35	65	13	11	
1595	41	93	134	38	70	15	11	
1596	46	88	134	40	68	15	11	
1597	43	82	125	36	63	15	11	
1598	43	67	110	33	53	12	12	
1599	42	66	108	33	52	11	12	
1600	48	72	120	39	55	14	12	

FONTE: João Paulo Oliveira e Costa, " Os Jesuítas no Japão (1549-1598), uma análise estatística", in *O Cristianismo no Japão quinhentista. Estudos de história luso-nipónica* (no prelo). Versão original editada em *Portuguese voyages to Asia and Japan in the Renaissance period, proceedings of the International Conference, Sophia University, Tokyo, September 24-26 1993*, Tóquio, *Embaixada de Portugal no Japão*, s/d, pp. 298-333.

QUADRO Nº 14
JESUÍTAS NO JAPÃO 1601-1614

ANO	TOTAL	FONTE
1601	107	carta de 30 de Setembro de 1601
1602	126	carta de 12 de Janeiro de 1603
1603	122	carta de Outubro de 1603
1604	123	carta de 23 de Novembro de 1604
1605	123	carta de Março de 1606
1606	124	carta de Fevereiro de 1607
1607	138	carta de Outubro de 1607
1608	134	carta de Março de 1609
1609	138	carta de Março de 1610
1610	132	carta de Março de 1611
1611	127	carta de Março de 1612
1612	122	carta de Março de 1613
1613	118	carta de Março de 1614
1614	116	Carta ânua de 1614

Fonte: IHSJJ, pp. 324-327.

QUADRO Nº 15
JESUÍTAS NO JAPÃO (1600-1614) - DISTRIBUIÇÃO POR NACIONALIDADES

ANO	Jap.		Port.		Ita.		Esp.	
1600	55	45,8%	39	32,5%	12	10,0%	14	11,6%
1603	52	43,3%	42	35,0%	13	10,8%	13	10,8%
1607	66	47,8%	45	32,6%	16	11,5%	11	7,9%
1613	54	44,6%	44	36,3%	15	12,3%	8	6,6%

FONTE: MHJ, pp. 441-451, 500-503, 552-558.

QUADRO Nº 16

A COMPOSIÇÃO DAS RESIDÊNCIAS JESUÍTICAS NO JAPÃO EM 1609

Residências	Padres	Irmãos	Dógicos	<i>komono</i>	TOTAL
Colégio de Nagasaki	15	12	60	120	207
Noviciado	2	23	3	15	43
Urakami	1	-	3	5	9
Colég. Arima	11	3	15	40	69
Semin. Arima	1	4	92	30	125
Katsusa	2	1	5	8	16
Arie	1	1	3	5	10
Shimabara	1	1	5	8	15
Saigo	1	1	3	5	10
Shiki	1	-	3	6	10
Sashinotsu	1	1	3	5	10
Kozura	1	1	3	5	10
Tone	1	1	3	5	10
Isahaya	1	-	4	5	10
Fudôyama	1	1	3	5	10
Yagami	1	-	3	5	9
Fukahori	1	-	3	5	9
Hakata	2	2	14	18	36
Akizuki	1	1	5	12	19
Kokura	2	3	8	25	38
Bungo	2	1	6	12	21
Hiroshima	2	1	7	15	25
Miyako de Baixo	3	9	18	20	50
Miyako de Cima	1	1	3	5	10
Ôsaka	1	1	7	8	17
Fushimi	1	1	5	8	15
Sakai	1	1	4	6	12
Kanazawa	1	1	4	6	12
TOTAL	60	72	293	412	837

FONTE: MHJ, pp. 516-535

18. OS MENDICANTES

Os religiosos das ordens mendicantes constituem, sem dúvida, um grupo menor no contexto da história do Cristianismo no Japão. A sua presença no arquipélago do Sol Nascente foi muito mais reduzida que a dos Jesuítas, pois estiveram aí menos tempo e o número de frades que trabalharam no país foi sempre muito inferior ao dos Jesuítas; de facto, a sua totalidade só por uma vez representou um quarto do conjunto dos missionários em serviço nas ilhas do Sol Nascente, como se vê pelo quadro nº 18. Além disso, a actividade destes clérigos não gerou um diálogo civilizacional semelhante ao que foi provocado pela acção dos Jesuítas e as conversões obtidas também foram relativamente diminutas.

Em regra, para a época de D.Luís Cerqueira, os frades de Manila no Japão são mais conhecidos pelas polémicas institucionais que provocaram com a hierarquia do Padroado Português do Oriente, e pelo envolvimento nas relações diplomáticas hispano-nipónicas do que por uma acção evangelizadora relevante. A sua actividade apostólica nas ilhas do Sol Nascente constituiu, essencialmente uma extensão do trabalho que estavam a realizar na América e nas Filipinas, com pouquíssimas adaptações à realidade nipónica²⁶⁸.

²⁶⁸ Por comparação com o legado documental dos Jesuítas para esta época, os Mendicantes deixaram muito menos testemunhos. O trabalho apostólico no país do Sol Nascente não era muito diferente do que realizavam noutras regiões, e havia uma circulação considerável de religiosos entre o Japão e as Filipinas, pelo que não havia a necessidade de elaborar grandes relatórios, como os missionários da Companhia cedo enviaram para a Índia. É interessante notar que o número de textos produzidos pelos Mendicantes aumentou depois de 1614; a descrição dos martírios e da resistência dos cristãos era uma matéria que interessava particularmente aos frades. Vemos, por exemplo, que fr. Diego Aduarte, na sua *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japon y China* dedicou apenas três capítulos à acção dos Dominicanos entre 1602 e 1614 (cf. HPSR, I, pp. 407-417, 489-499, 599-607) para depois dedicar dezenas de capítulos à descrição das perseguições e dos martírios (cf. HPSR, vol. II). Outro exemplo paradigmático é o dos escritos do padre dominicano Juan de Rueda, que esteve ininterruptamente no Japão entre 1604 e 1620; conhecem-se desse período 5 textos da sua autoria, mas só um é anterior a 1614 e descreve o trabalho quotidiano dos frades; os outros quatro são relatos de martírios ou cartas sobre as divergências que os Mendicantes mantinham com os Jesuítas sobre o modo de resistir às perseguições e de tratar dos que renegavam formalmente o Cristianismo. Cf. Honorio Muñoz O.P., "Semblanzas misioneras. Vida y escritos del P. Juan de Rueda O.P.", in MHisp. ano XX, 1963, pp. 29-87. Também no caso doutro dominicanos, Jacinto Orfanel, deparamos com uma situação semelhante. Cf. *Jacinto Orfanel. Cartas y relaciones* (ed., int.e notas de fr. José Delgado Garcia O.P. e fr. Manuel Gonzalez Pola O.P.), s/l, s/d.

- As ordens e as suas estratégias particulares

Depois da presença da primeira missão franciscana (1593-1597) e da aproximação de fr. Jerónimo de Jesus a Tokugawa Ieyasu (1598-1601), foi em 1602 que as três ordens mendicantes avançaram simultaneamente para o arquipélago do Sol Nascente. Ao longo dos anos seguintes, seguiram *grosso modo*, uma política concertada no relacionamento com o *bakufu* e também com o bispo e os Jesuítas. No entanto, não actuaram propriamente em bloco, pois a disponibilização de meios humanos para a evangelização do país não foi idêntica, assim como foi diferente e o seu envolvimento nas manobras diplomáticas espanholas ou no apoio aos comerciantes de Manila.

* * *

A ordem que mais se empenhou neste processo foi a dos Franciscanos. Desde 1602, representaram sempre cerca de metade, senão mais, dos frades presentes no país e acompanharam permanentemente o relacionamento diplomático e comercial das Filipinas e da América Espanhola com o xogunato²⁶⁹. Logo em 1602, dos 15 frades mendicantes que partiram para o Japão, a maior delegação era a franciscana, com oito religiosos²⁷⁰, sob a chefia de Agustín Rodríguez²⁷¹.

²⁶⁹ Este relacionamento persistente dos filhos de São Francisco com o comércio e a diplomacia hispano-nipónicas está claramente demonstrado na obra de Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991.

²⁷⁰ Os oito franciscanos eram os padres Agustín Rodríguez (c.1544-1613), Luis Gómez Palomino (1567-1634), Juan de Noguera (?-1621), Juan Bautista de Moya (?-1616/7), Pedro Bautista Porres y Tamayo (c.1572-1630) e Juan de Madrid (?-1630), e os irmãos Francisco Avellaneda y Guzmán (?-1618) e Andrés de la Cruz ((?-c.1620). Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 169-180.

²⁷¹ Agustín Rodríguez (c.1544-1613) era natural de Villar de Frades e entrou para a Ordem de São Francisco em Salamanca. Foi no início da última década quinhentista que sentiu a vocação missionária e integrou-se numa missão de 50 religiosos que partiu de Sevilha a 9 de Janeiro de 1593. Chegou a Manila em Abril de 1594 e, dois meses depois, seguiu para o Japão, tendo desembarcado em Hirado, a 27 de Agosto de 1594. Esteve dois anos em Miyako, mas depois foi transferido para Nagasaki, onde permaneceu até Março de 1597. Assistiu aí ao martírio dos seus companheiros, e depois partiu para Manila, pela via de Macau. Em Manila, foi eleito guardião do convento de São Francisco do Monte e, em 1602, regressou ao Japão como superior da nova missão e fez erguer o novo convento franciscano de Miyako. Em 1604 teve que partir, por ter sido eleito delegado da província ao Capítulo Geral. Uma primeira tentativa de partir para a Europa abortou devido a uma tempestade e, em 1608, foi nomeado visitador do capítulo provincial. Após a visitação regressou a Espanha, tendo falecido em Madrid. Cf.

A sua presença concentrou-se no centro e Norte do Japão, pois os seus conventos, à excepção do de Nagasaki, situaram-se inicialmente no Kinai e nos domínios dos Tokugawa, alargando, assim, a presença da Igreja a zonas até então inacessíveis; na festa de Pentecostes de 1599, Jerónimo de Jesus inaugurou a igreja de Nossa Senhora do Rosário, a primeira que foi erguida no Kantô²⁷². Depois, em 1611, estenderam a sua actividade ao feudo de Date Masamune, onde obtiveram os resultados mais significativos²⁷³. Com efeito, despontou aí uma comunidade numerosa²⁷⁴ que levou mesmo os Franciscanos a sonhar com a possibilidade deste daimio resistir à política anti-cristã do *bakufu*, o que os levou a organizar uma embaixada de Masamune a Roma²⁷⁵.

Tal como sucedera na sua primeira experiência em terras do Sol Nascente, os Franciscanos dedicaram especial atenção à acção médico-caritativa, através da criação de hospitais. Fundaram seis em anexos dos seus conventos de Edo, Nagasaki, Miyako, Fushimi, Ôsaka e Wakayama, e um outro em Asakusa, nas imediações da capital xogunal²⁷⁶. Vários religiosos da missão franciscana dedicaram-se quase exclusivamente ao trabalho com os doentes, nomeadamente os irmãos Juan de Palma²⁷⁷, Gabriel de Santa Madalena, o *santo doutor de Nagasaki*²⁷⁸, Martín

Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" ..., p. 169.

²⁷² Cf. Joseph Jennes, *A history of the Catholic Church in Japan*, Tôkyo, 1959, p. 119.

²⁷³ Cf. Lorenzo Perez, O.F.M., "Apostolado y martirio del b. Luis Sotelo en el Japón", in AIA, vol. XI, 1924, pp. 353-358, vol. XII, 1925, p. 148.

²⁷⁴ Luis Sotelo obteve 1.800 conversões ao cabo dum ano de actividade. Cf. Joseph Jennes, *op. cit.*, p. 120.

²⁷⁵ Sobre esta embaixada vide Juan Gil, *Hidalgos y samurais* ..., pp. 385-425; Lorenzo Perez, O.F.M., "Apostolado y martirio del b. Luis Sotelo en el Japón", in AIA, XII, tomo lxxviii, pp. 145-220, tomo lxxix, pp. 229-348, tomo lxxx, pp. 5-64, tomo lxxxi, pp. 145-185.

²⁷⁶ Cf. AIA, XII, tomo lxxviii, p. 148.

²⁷⁷ Juan de Palma (c.1575-1621) era natural de Roledo e entrou para a Ordem de São Francisco, na província de São João Baptista, em 1607. Deixou a Europa em 1610 e viajou directamente do México para o Japão em 1611. De 1614 a 1621 trabalhou nas Filipinas e depois foi enviado à Europa, mas optou por empreender a viagem pela via da Índia. O navio em que viajava foi interceptado por holandeses, junto à costa do Malabar, e o religioso pereceu durante os combates. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" ..., pp. 198-199.

²⁷⁸ Gabriel de Santa Madalena (1566-1632) era natural de Sonseca, nas imediações de Toledo. Entrou para a província dos Descalços de São José, em 1595, e partiu para as Filipinas, em 1601. Entrou no Japão em 1606 e trabalhou continuamente no hospital de Ôsaka, até que partiu para o exílio, em 1614. No entanto, regressou ao Japão no ano seguinte e continuou a exercer o seu ministério em Nagasaki, durante quinze anos. Foi capturado em Março de 1630 e queimado vivo a 3 de Setembro de 1632. Cf. *Ibidem*, pp. 202-203.

Pineda²⁷⁹ e Pedro de San Diego²⁸⁰. Conforme refere Joseph Jennes, "embora mantivessem um contacto estreito com o xogum, Ieyasu e os dáimios, os Franciscanos dirigiram os seus esforços principais para a conversão das classes baixas do povo, os pobres e os leprosos"²⁸¹.

Os filhos de São Francisco mantiveram uma relação com os oficiais e mercadores espanhóis muito semelhante à que os Jesuítas mantinham com as autoridades de Macau e com os capitães-mores da nau do trato, à excepção de não se terem envolvido directamente no comércio. Empenharam-se na sua vinda, procuraram os melhores portos e tentaram mover influências, no sentido de se consolidarem os negócios com as Filipinas e de se estabelecer uma ligação directa entre o Japão e a América²⁸².

No relacionamento com o bispo e com os Jesuítas foram também o grupo mais aguerrido; ao contrário de Dominicanos e Agostinhos, que se tinham instalado em zonas periféricas, os frades menores estavam no centro do Império e em diálogo permanente com os Tokugawa²⁸³; assim, além de ignorarem as ordens do prelado, contactavam regularmente com os religiosos da Companhia, nomeadamente em Miyako, Fushimi e Ôsaka, onde ambas as ordens tinham residências; nestas zonas de contacto permanente, houve frequentemente um relacionamento crispado entre as duas instituições, pelo que no primeiro decénio da presença das três ordens no arquipélago nipónico os Jesuítas tiveram conflitos, sobretudo, com os Franciscanos.

²⁷⁹ Martín de Pineda (?-1622) entrou para a província dos Observantes de Santiago. Chegou às Filipinas em 1609 e pouco depois passou para o Japão, onde trabalhou como enfermeiro em Fushimi. Regressou a Manila em 1614, mas reentrou no arquipélago nipónico em 1618 e trabalhou clandestinamente até falecer de morte natural, em 1622. Cf. *Ibidem*, p. 203.

²⁸⁰ O irmão Pedro de San Diego Flamenco, era enfermeiro e chegou ao Japão, provavelmente, em 1611, vindo directamente do México. Partiu para as Filipinas em 1614. Faleceu em data incerta, talvez em 1620, ou em 1628. Cf. *Ibidem*, pp. 197-198.

²⁸¹ Joseph Jennes, *op. cit.*, p. 119.

²⁸² Sobre esta matéria vide Arcadio Schwade, "The first trade routes and relations between Japan and Mexico", in *Asian trade routes* (ed. Karl Reinhold Haellquist), s/l, 1991, pp. 209-216, 275-276.

²⁸³ Lorenzo Perez refere que Luís Sotelo foi mesmo um consultor de Tokugawa Ueyasu (cf. Lorenzo Perez, O.F.M., "Apostolado y martirio del b. Luis Sotelo en el Japón", in AIA, vol. XI, 1924, p. 346). No entanto, tanto quanto se percebe pela documentação, Sotelo não terá tido um lugar proeminente como os que foram atribuídos a João Rodrigues Tçuzu, até 1610, e a William Adams, a partir de então. É, todavia, indiscutível que os Franciscanos dialogaram frequentemente com Ieyasu sobre a evolução das relações hispano-nipónicas, o que era desagradável e perturbador aos olhos dos Jesuítas e dos mercadores de Macau.

O facto destes estarem associados ao comércio espanhol tornava ainda mais difíceis as relações entre os dois grupos, pois os clérigos do Padroado Português do Oriente viam nas novas redes mercantis operadas pelos Espanhóis uma ameaça aos negócios de Macau e, conseqüentemente, ao sistema em que assentava a sua presença no país; receavam, naturalmente, que o xogum optasse por se relacionar preferencialmente com Manila e que prescindisse da nau do trato. Ora, nesta altura, os Jesuítas sabiam bem que a sua continuidade no país resultava, em grande medida, do interesse do *bakufu* pelo *kurofune*.

Finalmente, foram também os Franciscanos que desencadearam o processo formal para retirar pelo menos parte do Japão da jurisdição do arcebispado de Goa, ao defenderem a criação duma nova diocese no Norte do país, com sede em Sendai e ligada à arquidiocese de Manila.

* * *

Os Dominicanos constituíram o segundo grupo mais numeroso, mas os choques com os Portugueses foram muito mais limitados, pois só enfrentaram verdadeiramente os Jesuítas em Nagasaki²⁸⁴. Depois da sua chegada ao país²⁸⁵, os frades de São Domingos tiveram algumas passagens episódicas por esta cidade, nomeadamente o padre Francisco Morales, em 1604, e Alonso de Mena²⁸⁶, em 1606, mas só abriram aí um convento em 1610²⁸⁷.

²⁸⁴ Os Dominicanos também abriram igrejas, em Miyako e em Ôsaka, a 25 de Janeiro e 6 de Julho de 1610, respectivamente (cf. Honorio Muñoz O.P., *Los Dominicos en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965, p. 26), mas a sua presença no Kinai durou muito pouco tempo (1610-1612) e foi protagonizada por poucos religiosos, pelo que as dificuldades com os religiosos da Companhia circunscreveram-se praticamente a Nagasaki.

²⁸⁵ O grupo inicial de missionários dominicanos era constituído pelos padres Francisco Morales (1567-1622), Tomás Fernandes (?-1642), Alonso de Mena (1578-1622) e Tomás Zummárraga (1577-1622), e pelo irmão Juan de la Abadía. Cf. Honorio Muñoz O.P., *Los Dominicos en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965, p. 200.

²⁸⁶ Alonso de Mena (1578-1622) era natural de Logroño, onde nasceu a 3 de Fevereiro de 1578. Foi um dos fundadores da missão dominicana no Japão; em 1604 foi a Manila pedir o envio dum navio de comércio a Satsuma, e, em 1606, abriu a primeira residência em Hizen; tentou nesse mesmo ano ser aceite em Ômura, após o rompimento de Yoshiaki, com a Companhia, mas a sua oferta não foi aceite. Permaneceu em Hizen até entrar na clandestinidade; foi queimado vivo, em Nagasaki, a 10 de Setembro de 1622. Cf. Honorio Muñoz O.P., *Los Dominicos en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965.

²⁸⁷ Cf. José Delgado Garcia, *El beato Francisco Morales O.P. ...*, p. 25.

Estes religiosos raramente se empenharam no desenvolvimento das relações comerciais hispano-nipónicas. É certo que a sua entrada e fixação no feudo de Satsuma, em 1602, resultou da esperança dos Shimazu em conseguirem atrair os navios de Manila aos seus domínios²⁸⁸, mas depois, ao contrário dos Franciscanos, pouco se esforçaram por satisfazer o desejo do dáimio que os acolhera e acabaram mesmo por ser expulsos daí, em 1609. O mesmo sucedeu aquando do início dos seus trabalhos em Hizen, que resultou do encontro de Alonso Mena com um capitão espanhol quando este estava fundeado em Fukahori. Assim, aparentemente, a autorização para o início da missão dominicana nos domínios dos Nabeshima terá sido motivada pela esperança destes de que a sua simpatia para com o missionário fosse compensada pelo interesse dos mercadores.

Em 1605, sob pressão do dáimio de Satsuma, terão negociado a vinda dum navio, que, no entanto, naufragou nas imediações de Kagoshima²⁸⁹ e, tanto quanto sabemos, não voltaram a fazer outras tentativas. Juan de Rueda²⁹⁰, a 24 de Fevereiro de 1605, numa carta para os padres capitulares de Manila, deixava bem clara a posição dos missionários dominicanos sobre esta matéria:

"Lo que hemos visto por experiencia acerca de si nos está bien a nosotros meternos en hacer diligencias para que por ella vengan navíos, es que venir a sombra nuestra nos es grande inquietud, porque en todas sus pérdidas hemos nosotros de tener parte, y a cualquier cosa suya, aunque no toque a la salvación, nos hemos de meter; porque viniendo a sombra nuestra, y por ruego de allá, no podemos desasirnos de estas cosas tan fácilmente como si nosotros no nos metiéramos en cosas de navíos. También no está bien de nos meter en estas cosas por los cristianos que se han de hacer: porque tememos mucho que, viendo ellos que nosotros podemos algo en el navío, se harán algunos cristianos porque los acomodemos en algún provecho u

²⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 18.

²⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 20.

²⁹⁰ Juan de Rueda O.P. (?-1623) era natural dum povoado das montanhas de Burgos e entrou para a ordem de São Domingos no convento de São Paulo de Valladolid. Depois de ter sido ordenado sacerdote ofereceu-se para as Filipinas, onde chegou a 24 de Junho de 1604 e nesse mesmo ano passou para o Japão. Começou por trabalhar em Kyôdomari, mas em 1606 passou para a casa de Saga, em Hizen. A partir de 1611 teve uma actividade itinerante. Em Março de 1620 regressou a Manila, como procurador da missão; tentou retornar ao Japão, em 1623, pela via do arquipélago de Ryûkyû, mas terá sido assassinado aí, nesse mesmo ano. Cf. Honorio Muñoz O.P., "Semblanzas misioneras " ..., pp. 29-87.

oficio del navío; y más queremos cuatro cristianos hechos puramente por Dios, que cientos por interés del mundo, que corren mucho peligro en la fe en faltando el interés que les movió a hacerse cristianos"²⁹¹.

Nos primeiros anos da sua presença em Satsuma, estes religiosos não conseguiram conversões²⁹², mas depois, obtiveram algumas centenas, até que foram expulsos, quando já era evidente que não eram bom isco para atrair os navios espanhóis. Os frades intensificaram então o seu trabalho em Hizen, onde tinham sido autorizados a trabalhar, em 1606²⁹³, e experimentaram então desenvolver a sua actividade no Kinai. O modo como conduziram a sua actividade em Hizen, mostra, precisamente, que nos primeiros anos evitaram entrar em qualquer tipo de concorrência com a Companhia. Veja-se que, aquando da abertura da primeira missão, Alonso de Mena evitou que a sua residência fosse instalada em Fukahori, onde já estavam os Jesuítas, pelo que pediu licença para se fixar "terra adentro"²⁹⁴, facto que mostra simultaneamente, o desinteresse por uma instalação preferencial em portos.

Esta atitude inicial relativamente discreta, parece ter-se alterado substancialmente após a chegada ao Japão da notícia do breve de Paulo V que liberalizava o acesso dos religiosos ao país do Sol Nascente. Enquanto os Franciscanos mantiveram a sua acção centrada no centro e Norte do arquipélago, os frades pregadores tinham agora as suas casas principais em Saga e em Nagasaki, pelo que passaram a estar em contacto directo com a cúpula da hierarquia eclesiástica portuguesa, o que levou à eclosão de incidentes semelhantes aos que ocorriam primeiro com os frades menores, e aos conflitos pela precedência nas cerimónias religiosas²⁹⁵.

* * *

²⁹¹ Honorio Muñoz, O.P., "Semblanzas misioneras ...", p. 44.

²⁹² Obtiveram 80 baptismos entre 1602 e 1605. Cf. José Delgado Garcia, *El beato Francisco Morales O.P ...*, p. 20.

²⁹³ Nesta região chegaram a ter três centros missionários, sendo o principal em Saga. Cf. BA, 49-IV-60, fl. 3v.

²⁹⁴ BA, 49-IV-60, fl. 3v.

²⁹⁵ Cf. capítulo nº 15.

Os Agostinhos formaram o grupo mais discreto dos religiosos de Manila. Ordem pioneira da evangelização das Filipinas, a religião de Santo Agostinho nunca se empenhou profundamente na missionação do Japão. A sua participação no "assalto" de 1602, parece mais motivada por uma necessidade política de acompanhar as outras ordens mendicantes, do que duma vontade deliberada em afrontar o breve papal e de atacar o monopólio luso-jesuítico.

Há que notar, todavia, que os primeiros anos do século XVII foram marcados por uma crise interna da missão agostinha nas Filipinas, devido a "sérias desavenças entre os padres chegados de Espanha" e os crioulos vindos do México²⁹⁶, o que, provavelmente contribuiu para uma menor dinâmica expansionista nesse período. Em 1607, Fernando Ayala²⁹⁷ foi do Japão a Manila para buscar reforços e regressou sózinho, no mesmo ano²⁹⁸, o que é um exemplo significativo das dificuldades por que passava a Ordem nas Filipinas.

A instalação dos fundadores da missão, Diego de Guevara e Estácio Ortiz²⁹⁹, desembarcados em Hirado, a 12 de Agosto de 1602, foi inclusive resolvida com o auxílio dos frades menores, que apresentaram Guevara a Ieyasu, tendo este autorizado os religiosos a fixarem-se em Bungo³⁰⁰. A base principal foi Usuki, onde

²⁹⁶ Cf. Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en las Filipinas*, Madrid, 1992, pp. 49-50.

²⁹⁷ Fernando de Ayala (?-1617) era natural da vila de Ballesteros, no arcebispado de Toledo; entrou para a Ordem de Santo Agostinho, no convento de Montilla, na província da Andaluzia, em 1594. Partiu para o Extremo oriente em 1604, e logo em 1605 passou para o Japão. Instalou-se em Usuki, aprendeu a língua rapidamente e pouco depois fundou um novo mosteiro em Saeki, cujo senhor local era Mōri Takamasa, que havia apostatado sob a pressão de Ieyasu, mas que apoiou economicamente o missionário, custeando a construção de nova igreja. Em 1607 foi a Manila, mas regressou no mesmo ano; era então o superior dos Agostinhos no Japão. Fundou o convento de Nagasaki em 1612, traduziu várias obras em japonês e, em 1614, não respeitou a ordem de expulsão dada pelo *bakufu*. Em 1617, foi capturado e decapitado, pouco depois, a 1 de Junho de 1617. Cf. MAEO, pp. 129-132; Arnulf Hartmann O.S.A., "The augustinians in the Land of the Rising Sun" ..., p. 807.

²⁹⁸ Cf. Joseph Jennes, *op. cit.*, p. 123.

²⁹⁹ Estácio Ortiz (?-1636) era natural de Sanlúcar de Alpechín, no México. Entrou para a Ordem de Santo Agostinho no convento da cidade do México, e partiu para as Filipinas, em 1593. Trabalhou aí durante nove anos, e era prior de Bolinao, quando foi chamado a acompanhar Guevara ao Japão. Em Bungo, terá aprendido a língua e traduzido para japonês uma versão da vida de Santo Agostinho. Em 1609 regressou às Filipinas, onde desempenhou vários cargos de responsabilidade até que faleceu, a 4 de Maio de 1636, quando era prior de Guadalupe. Cf. MAEO, pp. 87-88; Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, pp. 802-808.

³⁰⁰ Cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun" ..., pp. 805-806.

fundaram o convento do Espírito Santo de Bungo³⁰¹, mas também trabalharam em Hyûga e abriram, depois, um convento em Nagasaki, em 1612.

A sua chegada foi assinalada por D.Luís Cerqueira, mas depois a sua presença deixou de ser comentada. Ao contrário dos outros frades, os de Santo Agostinho, embora tenham persistido na desobediência ao breve papal e às determinações episcopais, nunca criticaram veementemente o trabalho dos Jesuítas, nem se empenharam em servir de ponte para o expansionismo espanhol. Mesmo depois da sua situação ter sido legalizada, estes religiosos continuaram a não entrar em conflito com o bloco luso-jesuítico, embora trabalhassem preferencialmente com os outros frades de Manila³⁰².

Depois, aquando do cisma de Nagasaki, em 1614, demarcaram-se dos demais mendicantes, quando estes levaram os clérigos diocesanos japoneses a demitirem Valentim Carvalho do cargo de governador do bispado³⁰³.

- Os religiosos

As missões mendicantes registaram um crescimento constante do número dos seus clérigos em serviço no Japão, a partir de 1602, conforme se vê pelos quadros nº 17 e nº 18. A ligeira quebra verificada de 1612 para 1613 é o resultado de movimentações duma única ordem, a franciscana, e está relacionada, essencialmente, com a partida da embaixada de Date Masamune para a Europa. Esta subida permanente, em simultâneo com a estabilidade do efectivo da Companhia, levou a que o peso relativo dos frades no contexto da Igreja Nipónica, ainda que nunca tenha sido excessivo, subisse gradualmente, até atingir valores à volta dos 25%. Assim, o início das perseguições apanhou os religiosos de Manila numa fase de expansão sustentada.

³⁰¹ Cf. CIF, p. 713.

³⁰² Cf. *Ibidem*, p. 810.

³⁰³ Vide capítulo nº 20.

Como vimos, nesta altura, a missão jesuítica notava um ligeiro decréscimo no número de efectivos o que nos mostra como os missionários, em geral, estavam dependentes das ligações comerciais. Enquanto a viagem da nau do trato rareou, entre 1609 e 1613, as relações hispano-nipónicas experimentavam uma fase de intensificação de contactos, tanto a partir das Filipinas como da América; os Franciscanos, que estavam mais intimamente associados a estas movimentações foram, precisamente, os que registaram um maior crescimento. Parece-nos interessante notar que, aparentemente, as notícias do breve liberalizante de Paulo V não provocaram deslocações numerosas, semelhantes às de 1602; isto significa, sem dúvida, que as ordens religiosas já haviam adequado as suas missões à dimensão que lhes interessava, pelo que o documento pontifício veio apenas aprovar *de jure*, o que se passava *de facto* no arquipélago do Sol Nascente.

Do ponto de vista da nacionalidade, a estrutura dos grupos mendicantes no Japão era semelhante à de todas as demais missões espanholas, incluindo as dos Jesuítas. A esmagadora maioria dos seus membros eram espanhóis, ainda que alguns fossem crioulos, nascidos na América³⁰⁴. Os únicos casos doutros europeus que trabalharam no arquipélago nipónico foram os franciscanos Gonçalo Garcia, nascido em Baçaim, Jerónimo de Jesus, nativo de Lisboa, Pedro de San Diego, oriundo da Flandres, e Richard de Trouvé de Santa Ana, também flamengo³⁰⁵. Num universo de 61 frades menores europeus que trabalharam como missionários no Japão, nesta época, representam apenas 6,5% da totalidade.

³⁰⁴ No caso dos Franciscanos, dois crioulos trabalharam na missão japonesa: os padres Filipe de las Casas (?-1597) e Diego Ibañez. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" ..., pp. 174, 196-197.

³⁰⁵ Richard Trouvé de Santa Ana (1585-1622) era natural de Ham-sur-Heure, na Flandres, e filho dum alfaiate. Entrou para a Ordem de São Francisco em Bruxelas, mas depois transitou para Roma, onde conheceu Fr. Juan Pobre que o estimulou a seguir a vida missionária. Richard entrou então para a província de São José, em Espanha, onde estudou Teologia e recebeu a ordenação sacerdotal. Partiu depois para o Extremo Oriente e desembarcou no Japão em 1613. Ao retornar a Manila, em 1614, passou a desempenhar o cargo de mestre de noviços; em 1618 reentrou no Império Nipónico, mas foi capturado a 4 de Novembro de 1621, em Nagasaki. Foi queimado vivo a 10 de Setembro de 1622. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" ..., p. 204.

Tanto quanto podemos entender, os grupos das diferentes ordens constituíam conjuntos muito mais homogêneos que os religiosos da Companhia. Não conhecemos, de facto, polémicas semelhantes às que abalaram a missão jesuítica, o que, em nosso entender, é natural. Tratavam-se de grupos claramente minoritários, com uma fortíssima coesão nacional e que, no Japão, limitavam-se a aplicar o seu modelo tradicional de trabalho.

O seu espírito de corpo era sedimentado, ainda, pela rivalidade com os Portugueses, e pela existência dum objectivo extra-missionário a atingir, a quebra do monopólio lusitano, a que se juntava a firme convicção de que o método dos filhos de Santo Inácio estava errado. A actividade desenvolvida, que tinha por base um modelo pré-definido, que raramente se procurava moldar ao país em que se encontravam, não gerava dúvidas nem provocava divergências entre os membros das missões; a manutenção dum certa rotatividade na chefia dos seus pequenos grupos³⁰⁶, atenuava eventuais choques pessoais, além de que não havia que ponderar equilíbrios entre nações.

No contexto da Igreja japonesa, as ordens mendicantes comportaram-se como grupos sectários, profundamente convictos das suas razões e determinados a impô-las, mesmo que ao arrepio das leis que os regiam.

Era esta confiança profunda, por vezes mesmo arrogante, nos seus pontos de vista, que os levava a desencadear disputas com os padres da Companhia e que levou mesmo à ocorrência dum episódio caricato entre o franciscano Juan de Madrid³⁰⁷ e alguns dos sobreviventes do *Liefde*. Ao envolver-se numa discussão com

³⁰⁶ Nos 12 anos que mediam entre 1602 e 1614, a missão franciscana teve cinco superiores: Pedro Assunção (1602-1603), Diego Bermeo (1603-1605), Alonso de Madre de Dios (1605), Juan Francés (1605-1613) e Diego Chinchon (1613-1614); os Agostinhos tiveram três superiores, Diego de Guevara, Estácio Ortiz e Fernando Ayala, e os Dominicanos dois, Francisco Morales e Baltasar Fort. Note-se, contudo, que do ponto de vista destas ordens estamos a falar de missões periféricas, pois os provinciais, estantes nas Filipinas, mudavam, em regra, de três em três anos.

³⁰⁷ Juan de Madrid nasceu em Espanha, onde entrou para a Ordem de São Francisco, na província de São João Baptista. Deixou a Europa em 1601 e, no ano seguinte, entrou no Japão. Foi guardião da casa de Edo, em 1603, e depois foi transferido para Miyako. A documentação não é muito clara sobre o seu trabalho no país do Sol Nascente, pois enquanto algumas fontes indicam que saiu do país em 1604, outras referem a sua presença até 1614. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" ..., p. 180.

os protestantes o religioso resolveu demonstrar o poder da Fé, caminhando sobre as águas na baía de Uraga e só não se afogou porque um dos seus interlocutores o retirou para um barco a remos; este episódio, usado obviamente pelos Jesuítas para ridicularizar os seus rivais, tornou Juan de Madrid conhecido em Macau e em Malaca como o *milagreiro*³⁰⁸.

- O método missionário

Determinados a não seguirem os «erros» dos Jesuítas, os frades de Manila procuraram, essencialmente, manter uma atitude de austeridade, que os próprios religiosos da Companhia reconheciam e que, pontualmente, foi mesmo usada nas suas controvérsias internas para criticar, por exemplo, os séquitos de Francisco Pasio e de Valentim Carvalho.

A documentação mendicante indicia que, no início, foi difícil viver de esmolas, o que, acaba por confirmar as ideias que Valignano sempre sustentou: se os mendicantes, que eram poucos, logo a seguir a 1602, tinham que viver com os dinheiros que vinham do exterior, como poderia sobreviver a missão da Companhia sem as verbas da nau do trato, quando as rendas que deviam vir da Coroa e da Santa Sé tardavam ou nunca chegavam?

A carta que Juan de Rueda escreveu para os capitulares provinciais, a 24 de Fevereiro de 1605, mostra precisamente as dificuldades sentidas pelos Dominicanos, nos primeiros tempos:

"También nos avisarán Vuestras Reverencias si será bueno que algunas veces salgamos a pedir limosna, porque, andando el tiempo, siendo Dios servido, aquí ha de haber muchos religiosos y será muy dificultoso poderles proveer desde allá de todo el necesario, y así les ha de ser forzoso pedirla; y si desde ahora no comenzamos a pedirla y pasados algunos años salimos a pedirla podrá ser muy grande nota entonces y podría dudar alguno si en esto mudamos nuevo modo de vivir del que entramos

³⁰⁸ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan*, Manchester, 1993, pp. 236-237.

aquí. Y así parece que desde luego sería bueno que comenzásemos a pedir limosna, aunque esto sea raras veces, por ser la mayoría de la gente muy pobre."³⁰⁹

Mais tarde, porém, confirmando também as impressões dos jesuítas que se opunham à intransigência de Francisco Pasio, os Mendicantes começaram a ser sustentados pelas suas comunidades.

À semelhança do que sucedera com os Jesuítas, os frades espanhóis sentiram desde cedo a necessidade de obterem a colaboração de japoneses. Os Dominicanos, por exemplo, em 1604 já estudavam a possibilidade de criar escolas e pediam apoio de Manila "para sustentar algunos niños a quien enseñamos gramatica con que a su tiempo puedan ayudar [...], porque es imposible passar nosotros, ni hazer el fruto que desseamos sin ayuda de los naturales."³¹⁰ Este recurso a catequistas e auxiliares japoneses foi seguido, naturalmente pelas outras duas ordens. No entanto, nos primeiros tempos não pareciam dispostos a receber os nipónicos como religiosos, tal como faziam nas demais missões ultramarinas que tinham a seu cargo³¹¹. Na sua controvérsia interna, os jesuítas que se opunham ao clero nativo usavam precisamente a prática dos Mendicantes, que usavam os japoneses apenas como dógicos, como o exemplo que demonstrava a razão das suas opiniões.

No entanto, em 1613, os Franciscanos receberam na sua Ordem o japonês Cosme das Chagas. Baptizado por um frade menor, estudara castelhano e latim no convento de Nagasaki e iniciou o noviciado em 1613, tendo professado solenemente no ano seguinte. Trabalharia clandestinamente durante 20 anos, até ser capturado, em 1634³¹². Não sabemos se esta admissão era o prenúncio duma política continuada, como a que tinha sido desencadeada por Cosme de Torres, havia meio

³⁰⁹ Honorio Muñoz O.P., "Semblanzas misioneras...", p. 45. Segundo José Delgado Garcia, os Dominicanos começaram a pedir esmolas ainda em 1604 (cf. "El beato Francisco Morales...", p. 20); é possível que a carta de Rueda testemunhe algumas hesitações dos missionários nos primeiros momentos.

³¹⁰ Fr. José Delgado Garcia O.P., "El beato Francisco Morales..." , p. 4.

³¹¹ Conforme referimos no capítulo nº 3, a admissão do japonês Nicolau de Santo Agostinho, pela Ordem do mesmo nome, em 1588, foi um caso isolado.

³¹² Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" ..., pp. 205-206.

século, mas é seguramente demonstrativa das qualidades dos cristãos japoneses que, depois, de terem convencido religiosos inovadores como os Jesuítas, também vergaram a rigidez dos Mendicantes e conseguiram o acesso às suas instituições religiosas, que eram intransigentes em tal matéria fora do Japão.

Nos anos seguintes, todas as ordens mendicantes admitiram alguns nipónicos nas suas fileiras³¹³, mas não podemos comparar essas admissões com a política global da Companhia nem mesmo com o caso de Cosme das Chagas. Com efeito, a perseguição estimulou o recurso a nativos, na medida em se esperava que estes conseguissem ludibriar mais facilmente os oficiais do *bakufu*. Assim, as admissões posteriores a 1614 têm que ser enquadradas numa situação de excepção.

Ao longo da sua actividade no Japão, os religiosos mendicantes marcaram as comunidades em que trabalharam com os seus carismas. Destacaram-se, por isso, na dinamização de confrarias, provocando mesmo, como vimos, um certo ressentimento dos Jesuítas, pelo sucesso que obtinham nesta área, nomeadamente por disporem de indulgências mais valiosas. Para lá do estímulo à oração, à Caridade e ao aperfeiçoamento pessoal, as confrarias compensavam, sem dúvida, o seu fraco desempenho em matéria de conversões.

Estas organizações adquiriram uma maior importância com as perseguições, pois contribuía para manter as comunidades coesas. Na mesma linha, os frades defenderam sempre uma posição de resistência mais aberta em relação às leis anti-cristãs, enquanto os Jesuítas preferiam uma conduta mais discreta. Esta divergência deu azo a críticas mútuas e levou mesmo os Mendicantes a sustentarem que as comunidades formadas pelos membros da Companhia estavam mal preparadas pois

³¹³ Entre 1614 e 1640 entraram no Japão seis padres japoneses pertencentes às ordens mendicantes: o franciscano Luis Sasada, queimado vivo a 25 de Agosto de 1624; os dominicanos Jacobo de Santa Maria, morto na fossa, a 17 de Agosto de 1633, Tomé de São Jacinto, executado igualmente na fossa, a 17 de Novembro de 1634, e Vicente Sinosuhei, decapitado a 29 de Setembro de 1637; os agostinhos Tomé Jihioye e Miguel de São José, que também foram capturados e martirizados. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" ..., pp. 210-211; Cf. Honorio Muñoz O.P., *Los Dominicos en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965, pp. 200-201; Cf. Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun" ..., pp. 823-825. Todas as ordens contam ainda, entre os seus mártires japoneses, com alguns auxiliares que foram admitidos como religiosos já na prisão.

não enfrentavam os oficiais do xogunato e muitos dos fiéis recuavam formalmente³¹⁴. No entanto, as comunidades formadas pelos frades, fossem as de Satsuma ou de Hizen, fossem as de Bungo, de Mutsu ou de Edo, também cederam naturalmente à pressão dos Tokugawa e nenhuma delas se deixou imolar massivamente.

Este é um dos aspectos em que, infelizmente, autores contemporâneos têm persistido em defender as visões apaixonadas e sectárias do passado. Ao publicar as cartas de Juan de Rueda, Honorio Muñoz repete, assumindo-a como sua, a ideia de que os "cristãos da Companhia" estavam mal preparados, o que justificava que houvesse tão poucos mártires entre os membros dessas comunidades. Muñoz enumera exaustivamente as grandes quantidades de batismos administrados pelos Jesuítas para salientar que, depois, se comunidades inteiras abandonavam a religião, era seguramente porque tinham sido mal formadas. O autor dominicano esquece, obviamente, que os cristãos ensinados pelos frades pregadores e por outros mendicantes tiveram um comportamento idêntico ao dos que haviam sido catequizados pelos filhos de Santo Inácio. Em nosso entender, este comportamento dos cristãos não era uma consequência do modo como haviam sido instruídos nos assuntos da Fé, mas da maneira determinada como o poder político atacou a cristandade.

Em regra, quando lemos os autores das ordens mendicantes, coevos ou actuais, fica a ideia de que só ficariam satisfeitos se banhos de sangue como o de Shimabara, em 1637, se tivessem repetido até ao extermínio do último cristão, o que nos parece uma visão demasiado estreita para uma situação tão complexa quanto a que foi vivida pelos cristãos japoneses.

* * *

Os Mendicantes constituíram, assim, um factor de enriquecimento da cristandade japonesa, pois levaram o Evangelho a regiões onde não era anunciado, converteram alguns milhares de almas e apoiaram muitas outras, carentes do auxílio

³¹⁴ Cf., por exemplo, cartas de Juan de Rueda ao provincial de Manila de 25 de Março de 1615 e de 20 de Março de 1619. Cf. Honorio Muñoz O.P., "Semblanzas misioneras ...", pp. 61-71.

dos sacerdotes. No entanto, os frades espanhóis foram simultaneamente, como referimos, um factor de divisão e de perturbação dos cristãos, e provocaram uma luta desprestigiante entre grupos eclesiásticos.

Generosos na sua relação com os fiéis, arrogantes no seu enquadramento institucional, os frades de Manila deram mostras de heroicidade e duma determinação mística e inabalável. A sua entrada no Japão não foi seguramente uma catástrofe, como afirmaram repetida e exageradamente os Jesuítas seus contemporâneos, mas, olhando para os poucos resultados produzidos e para os inúmeros problemas levantados fica inevitavelmente a dúvida se valeu a pena.

Críticos do método jesuítico, os Mendicantes ou se confinaram a resultados muito limitados e sem frutos extraordinários aquando da perseguição, como sucedeu com os Dominicanos e os Agostinhos, ou acabaram por tomar opções que os aproximavam gradualmente das dos Jesuítas, como fizeram os Franciscanos, ao tentarem seduzir o poder político, ao colocarem-se sob a protecção de Date Masamune e ao acabarem por admitir japoneses na sua Ordem.

QUADRO Nº 17
OS MENDICANTES NO JAPÃO (1593-1613)

ANO	FRANCISCANOS	DOMINICANOS	AGOSTINHOS	TOTAL
1593	4	-	-	4
1594	7	-	-	7
1595	7	-	-	7
1596	12	-	-	12
1597	1	-	-	1
1598	1	-	-	1
1599	1	-	-	1
1600	0	-	-	0
1601	1	-	-	1
1602	8	5	2	15
1603	12	5	1	18
1604	9	6	4	19
1605	9	5	5	19
1606	13	5	5	23
1607	17	6	6	29
1608	19	7	6	32
1609	20	9	5	34
1610	19	9	5	33
1611	25	10	5	40
1612	25	10	6	41
1613	20 ³¹⁵	10	6	36

FONTES: Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 169-206; Honorio Muñoz O.P., *Los Dominicos en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965, pp. 200-201; Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, pp. 802-812.

³¹⁵ Não há uma unanimidade relativamente ao número de franciscanos que estavam no Japão aquando da partida do grosso da cleresia para o exílio, em Novembro de 1614. Joseph Jennes fala em 10 ou 14, mas o estudo de Willeke mostra que o número de religiosos rondaria as duas dezenas; tal número mostra, inclusivé, que saíram muitos mais franciscanos do que é referido habitualmente, embora seja possível que parte dessas saídas tenham ocorrido antes de Novembro.

QUADRO Nº 18

JESUÍTAS E MENDICANTES NO JAPÃO (1602-1613)

ANO	TOTAL DE RELIGIOSOS	JESUÍTAS	%	MENDICANTES	%
1602	141	126	89,3	15	10,7
1603	140	122	87,1	18	12,9
1604	142	123	86,6	19	13,4
1605	142	123	86,6	19	13,4
1606	147	124	84,3	23	15,7
1607	167	138	82,6	29	17,4
1608	166	134	80,7	32	19,3
1609	172	138	80,2	34	19,8
1610	165	132	80,0	33	20,0
1611	167	127	76,0	40	24,0
1612	163	122	74,8	41	25,2
1613	154	118	76,6	36	23,4

Fontes: IHSJJ, pp. 324-327; Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 169-206; Honorio Muñoz O.P., *Los Dominicos en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965, pp. 200-201; Arnulf Hartmann O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, pp. 802-812.

19. KÔMÔJIN

Durante meio século, o Cristianismo apresentou-se uno aos olhos dos Japoneses. Apesar das divergências indisfarçáveis, Portugueses e Espanhóis pertenciam à mesma Igreja; a partir de 1600, a situação alterou-se, como vimos, com a chegada dos primeiros protestantes ao arquipélago do Sol Nascente e a sua rápida associação à casa dos Tokugawa³¹⁶.

Com efeito, nesse ano deu à costa de Bungo um navio que trazia uns europeus praticamente desconhecidos no Japão³¹⁷; eram inimigos dos *nanban*, rivalizavam com o seu comércio e, embora cristãos, não reconheciam os Católicos como seus irmãos na Fé; além disso, tinham uma fisionomia diferente, o que levou os Nipónicos a denominá-los por *kômôjin*, os homens ruivos.

Os laços estabelecidos entre Tokugawa Ieyasu e os sobreviventes do *Liefde* foram muito mais duradouros do que se poderia prever no ocaso quinhentista, pois os Holandeses tornar-se-iam nos únicos interlocutores do Japão enquanto este foi governado pelos xoguns de Edo. A obtenção desse monopólio seria o resultado, por um lado, da vitória militar holandesa sobre a concorrência europeia nos mares da Ásia Oriental³¹⁸ e, por outro, dum longo trabalho de sedução da casa xogunal; esta

³¹⁶ Vide capítulo nº 8.

³¹⁷ Os tripulantes do *Liefde* não foram os primeiros holandeses a chegar ao Japão, pois antes, em 1585, um artilheiro holandês viera a Nagasaki, ao serviço dos Portugueses, a bordo da nau *Santa Cruz*. Cf. Charles Boxer, *Jan Compagnie in Japan, 1600-1850. An essay on the cultural, artistic and scientific influence exercised by the Hollanders in Japan from the seventeenth to the nineteenth centuries*, Haia, 1950, pp. 25-26.

³¹⁸ Os Holandeses fixaram, desde o início, a sua rede de interesses asiáticos na Insulíndia; além de se dedicarem à importação de produtos asiáticos para a Europa, cedo se aperceberam da importância dos circuitos regionais, particularmente dos que se estendiam em direcção ao Extremo Oriente, até à China e ao Japão. O primeiro passo na estratégia neerlandesa foi assegurar o seu estabelecimento na zona pimenteira do Sueste Asiático e desestruturar o sistema comercial português no Índico; com a neutralização da poderosa armada que os atacou, em 1606, sob o comando do vice-rei da Índia D. Martim Afonso de Castro (1605-1607) a presença holandesa na região consolidou-se; numa segunda fase, enfrentaram a nova concorrência dos Ingleses, que foi eliminada em 1623, quando a *East India Company* (E.I.C.) retirou-se das águas a Oriente de Malaca e concentrou-se numa estratégia de domínio dos mares da Índia; na mesma altura, os Holandeses dirigiram um ataque contra Macau, em 1622, mas foram rechaçados; instalaram-se então na Formosa, mas a hegemonia dos circuitos do Extremo Oriente só foi assegurada por volta de 1640-1641, quando os Portugueses foram afastados definitivamente do Japão e logo de seguida perderam Malaca. Embora mantivessem interesses na Índia, sobretudo para obterem os indispensáveis têxteis, a rede de interesses controlada por Batávia tinha o seu eixo principal estabelecido entre a Insulíndia e o Mar da China. Cf. Sanjay Subrahmanyam,

aproximação começou, todavia, não tanto pela promoção da imagem dos Neerlandeses junto das autoridades nipónicas, mas pelos ataques constantes aos Ibéricos. Numa altura em que o novo poder central nipónico via com algum receio a expansão do Cristianismo, era precisamente um grupo de cristãos que o advertia para o perigo das movimentações dos missionários e dos mercadores que os apoiavam.

Estas manobras persistentes, aliadas ao aparecimento dos navios de comércio das companhias comerciais holandesa e inglesa contribuíram decisivamente para que Tokugawa Ieyasu tomasse a decisão final contra a Cristandade³¹⁹. Curiosamente, foi um inglês, William Adams, quem abriu o caminho para que os oficiais da Companhia das Índias Orientais holandesa, a V.O.C.³²⁰, se tornassem nos únicos interlocutores ocidentais dos Japoneses.

- Os sobreviventes do *Liefde*

Vinte e um homens escaparam do desastre do *Liefde*, mas três morreram pouco depois; os 18 sobreviventes³²¹ iniciaram, em 1600, uma nova vida numa nova terra, pois quase todos ficariam aí até à sua morte. Não formavam um grupo unido e, mais tarde, Adams acusaria dois dos seus companheiros, Gisbert de Coning e Jan Abelszoon, de terem urdido uma traição para os entregar a todos aos Portugueses³²². Alguns devem ter falecido pouco depois da sua chegada, pois em 1605, Jacob Jansz

The portuguese empire in Asia, 1500-1700, Londres e Nova York, 1993, pp. 107-180; Derek Massarella, *A world elsewhere. Europe's encounter with Japan in the sixteenth and seventeenth centuries*, New Haven e Londres, 1990, pp. 314-323; Jonathan I. Israel, *Dutch primacy in world trade, 1585-1740*, Oxford, 1989, pp. 38-196.

³¹⁹ Vide capítulo nº 11.

³²⁰ A *Vereenigde Oostindische Compagnie* foi fundada em 20 de Março de 1602 numa manobra dos Estados Gerais holandeses para impedir a continuação da concorrência entre as várias companhias neerlandesas entretanto criadas.

³²¹ A lista dos sobreviventes era composta por Jacob Jansz Quaeckernaeck, de Roterdão, o capitão do navio, William Adams, o piloto, que se tornou no membro mais proeminente do grupo, Melchior van Sandvoort, Jan Joosten van Lodensteyn, Jan Cousynsen, Gisbert de Coning, Jan Abelszoon, Jan Gerritsz Tol, Jan Jacobsz Roos, Pieter Jansz, Pieter Adriaensz Balnckart, Michiel Physz, Thomas Cornelisz, Jan Cornelisz, Jacob Swager, Elbert Woutersen, Jacob e Willem, estes dois últimos de apelido desconhecido. Cf. William Corr, *Adams the pilot. The life and times of captain William Adams. 1541-1620*, Sandgate, 1995, p.87.

³²² Cf. *Ibidem*, p. 93.

Quaeckernaeck, afirmava que deixara no Japão 12 homens, o que significará que quatro haviam falecido, desde 1600³²³.

Quaeckernaeck recebera autorização de Ieyasu para deixar o país e partira para a Indochina, juntamente com Melchior van Sandvoort, a bordo dum junco de selo vermelho, que zarpara de Hirado, nesse ano de 1605. O xogum esperava certamente que Quaeckernaeck e o seu companheiro atraíssem os comerciantes protestantes ao arquipélago nipónico, mas estes encontraram a armada holandesa empenhada no combate decisivo contra a esquadra portuguesa, comandada por D.Martim Afonso de Castro. Quaeckernaeck embarcou na armada de Cornelis Matelieff e morreu pouco depois, em combate, na batalha de cabo Rachado, ferida em Agosto de 1606³²⁴.

Melchior van Sandvoort, que regressou pouco depois ao Japão, foi um dos três sobreviventes que foram bem sucedidos no Japão, enquanto os outros apenas se remediavam com a renda que Ieyasu lhes assegurava desde o momento em que os proibiu de sair do país³²⁵. Alguns deles trabalharam mais tarde para a V.O.C., como Jan Cousyns³²⁶, ou para a E.I.C., como Gisbert de Coning³²⁷; curiosamente, van Sandvoort esteve ligado à V.O.C., mas também prestou serviços à companhia rival.

O caso deste indivíduo é particularmente interessante, pois, tanto quanto sabemos, foi o único que casou com uma japonesa cristã, de quem teve duas filhas, uma das quais terá casado com um holandês, Willem Verstegen; o casal e as suas filhas não escaparam à política isolacionista de Tokugawa Iemitsu e, em 1639, foram forçados a deixar o Japão, tendo depois casado solenemente na fortaleza holandesa na Formosa³²⁸. Trata-se, tanto quanto sabemos, do único caso em que uma cristã japonesa passou do Catolicismo para o Protestantismo.

³²³ Cf. *Ibidem*, p. 94.

³²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 95.

³²⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 87-93.

³²⁶ Cousyns foi contratado como guarda-livros. Cf. *Ibidem*, p. 95.

³²⁷ Este era, seguramente, um dos menos bem sucedidos, pois Richard Wickham justificava a sua contratação por lhe ter ardido a casa em Uruga e por ter mulher e filhos a seu cargo. Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 148; William Corr, *William Adams ...*, p. 94.

³²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 97.

Os outros dois homens bem sucedidos foram William Adams e Jan Joosten van Lodensteyn; ambos tornaram-se *hatamoto*, samurais directamente dependentes do xogum, e ambos foram autorizados a enviar navios para o exterior com o selo vermelho; os dois tiveram oportunidades de regressar à Europa, mas preferiram permanecer no Japão que se tinha tornado na sua terra de adopção³²⁹. Empenhados no comércio do Extremo Oriente, participaram nalgumas viagens, tendo van Lodensteyn encontrado a morte num naufrágio, em 1623³³⁰.

* * *

A sobrevivência destes homens, foi um rude golpe para os missionários que tudo fizeram para que fossem crucificados como ladrões³³¹; os Jesuítas tinham consciência dos novos problemas que resultavam da presença dos Protestantes: estes podiam atrair os seus mercadores que já enxameavam pelos mares da Insulíndia e que começavam a afectar a ligação entre Macau e Goa; além disso, iriam denegrir a imagem do Catolicismo e dos Ibéricos em geral. Assim, numa jogada de antecipação, os religiosos tudo fizeram para evitar o problema tentando que os governantes nipónicos o eliminassem. O capitão-mor da nau do trato, alinhou com os padres e reclamou que lhe entregassem o navio e os seus tripulantes, mas também não teve sucesso³³². Adams e seus companheiros eram uma preciosidade caída do Céu para os planos de Ieyasu.

Temos poucas notícias sobre encontros entre os Jesuítas e os sobreviventes do *Liefde*; é certo que um padre da Companhia serviu-lhes de tradutor, em Bungo, onde chegou pouco depois do aparecimento do navio³³³, e que Pedro Morejón, o reitor do Kinai, se encontrou com Adams em Ôsaka, no mês de Julho³³⁴. Depois, os

³²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 97.

³³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 98.

³³¹ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan*, Manchester, 1993, p. 285.

³³² Cf. Josef Franz Schütte S.J., "A visita do superior jesuítico de Osaka à casa de Will Adams (Osaka, Julho 1600)", in *Revista da Universidade de Coimbra*, 1980, pp. 231-232.

³³³ O primeiro jesuíta terá aparecido junto aos sobreviventes do *Liefde* dois ou três dias depois da sua chegada. Cf. carta de William Adams para um amigo em Bantém. Hirado, 23 de Outubro de 1611. EFJ, I, p. 68.

³³⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 209-230.

Protestantes parecem ter deixado de ser uma preocupação para os eclesiásticos; no caso de D. Luís Cerqueira, o bispo refere-se-lhes numa carta de 22 de Outubro de 1600, mas depois só volta a aflorar o problema aquando do estabelecimento da feitoria da V.O.C. em Hirado³³⁵.

Embora William Adams fosse ganhando a confiança de Tokugawa Ieyasu, e as suas afirmações fossem desgastando a imagem dos Católicos, a ausência de mercadores holandeses ou ingleses impedia que a acção do antigo piloto fosse verdadeiramente eficaz, pois continuava a não haver alternativa aos comerciantes de Macau e de Manila. Ainda assim, Cerqueira tentou pelo menos uma vez conseguir o afastamento daqueles homens incómodos, pois, em 1606, João Rodrigues Tçuzu, numa das suas visitas a Edo, encontrou-se com Adams e ofereceu-lhe, em nome do bispo, um salvo-conduto que garantia a si e aos seus companheiros a possibilidade de se embarcarem em Nagasaki na nau do trato, e de deixarem o Japão em segurança³³⁶.

- O estabelecimento dos Holandeses no Japão

Apesar da sua gradual superioridade no mar, a V.O.C. demorou alguns anos a fazer chegar os seus navios ao arquipélago nipónico. Em Fevereiro de 1608, numa carta para Adams, Victor Sprinckel, feitor da V.O.C., em Patane, justificava o atraso pelo poderio que os Portugueses ainda tinham nas águas extremo orientais³³⁷. O primeiro navio destinado ao país do Sol Nascente, o *Middelburgh*, deixara a Holanda em 1605, mas fora afundado na batalha de cabo Rachado, em Agosto de 1606³³⁸. Depois, em 1607, perante a eminência dum acordo com a Espanha, saíram ordens de Amesterdão para que fossem alcançadas novas regiões antes daquele ser firmado³³⁹.

³³⁵ Vide capítulo nº 9.

³³⁶ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete. Um jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, 1994, p. 211.

³³⁷ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 288; William Corr, *William Adams ...*, p. 111.

³³⁸ Cf. William Corr, *William Adams ...*, p. 109. Sobre a evolução desta batalha naval vide Saturnino Monteiro, *Batalhas e combates da marinha portuguesa*, vol. V, Lisboa, 1994, pp. 29-40.

³³⁹ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 83.

Entre os navios que zarparam para o Oriente nesse ano, contavam-se o *Roode Leeuw met Pijlen* e o *Griffoen* que, a 4 de Maio de 1609, receberam ordens para avançar para o Mar da China e interceptarem a nau do trato ou estabelecerem contactos directos com os Japoneses.

Não tendo conseguido alcançar o navio de André Pessoa, os Holandeses fundearam em Hirado, a 1 de Julho de 1609³⁴⁰. Receberam de imediato a permissão do *bakufu* para se instalarem, fundaram uma feitoria, que ficou sob as ordens de Jacques Specx³⁴¹, e regressaram à Insulíndia, em Outubro.

A instalação dos Neerlandeses em Hirado perturbou, naturalmente, os Ibéricos em geral, pois era evidente que tanto o comércio de Macau e de Manila, como as missões, seriam afectadas. Como vimos, na carta que escreveu ao rei, a 10 de Outubro de 1609, D.Luís Cerqueira mostrava uma visão lúcida da nova conjuntura, pois referia que "esta praga" chegara ao Japão e que se permanecesse aí seria o fim do comércio luso-japonês e da cristandade³⁴²; como se sabe, o prelado, que definia pela primeira vez a situação como de "grande aflição"³⁴³ acertou em cheio nas suas previsões.

Na mesma missiva, o bispo relatava que quando os Holandeses fundearam em Hirado, logo os Católicos iniciaram diligências junto de Ieyasu a fim de desacreditar os recém-chegados, dizendo que eram piratas que queriam destruir o comércio de Nagasaki. Cerqueira queixava-se que Ieyasu estava "mal informado" pelos sobreviventes do *Liefde*; referia ainda que as ofertas dadas pelos agentes da V.O.C. consistiam em marfim roubado em Moçambique e o resto das peças roubadas em Singapura, aquando do apresamento duma nau que fazia a ligação entre Macau e a Índia. Cerqueira manifestava ainda a esperança de que os governantes se viessem a

³⁴⁰ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 289; William Corr, *William Adams ...*, p. 111.

³⁴¹ Jacques Specx era natural de Dordrecht e partiu para o Oriente, em 1607, a bordo do *Griffoen*. Chefiou a feitoria de Hirado desde a sua fundação, até Fevereiro de 1613, e de Setembro de 1614 até Janeiro de 1621; depois, foi o governador-geral, em Batávia, de 1629 a 1632. Cf. EFJ, II, p. 1571; Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 85.

³⁴² Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 309.

³⁴³ Cf. capítulo nº 10.

desiludir com os Neerlandeses porque estes não podiam trazer ao Japão as mercadorias chinesas que lhe prometeram³⁴⁴.

Parece-nos particularmente interessante este relato porque nos mostra como se acentuava a dinâmica de relacionamento iniciada em 1600; católicos e protestantes apostavam numa verdadeira contra-informação procurando denegrir a imagem dos inimigos por todos os meios.

Ao tomar conhecimento dos avanços dos Holandeses, Filipe III pediu ao governador das Filipinas que organizasse uma esquadra que impedisse os inimigos de obterem sedas chinesas³⁴⁵. Era evidente para todos que o sucesso dos Protestantes passava pela obtenção daquele produto e o monarca sabia que, nesta ocasião, era Manila que tinha mais condições para reagir rapidamente.

Entretanto, no Japão, para lá das preocupações que se levantavam relativamente á sobrevivência do comércio e da missão, os Jesuítas terão receado, inicialmente, que os oficiais da V.O.C. trouxessem consigo missionários protestantes. Numa carta de 15 de Março de 1610, Francisco Pasio afirmava:

"Aos olandeses concedeo o cubo feitoria no porto de firando e que viessem ao dito porto por elles prometerem que virão todos os annos e trarião muitas fazendas de sua terra, e tudo o que tras a nao dos portugueses e se elles continuarem com este comercio alem do perigo que corre a nao dos portugueses arreceamos muito semeem em Japão herejia"³⁴⁶.

Nesta matéria, os religiosos da Companhia não estavam ainda a par das práticas dos Holandeses que, ao contrário dos mercadores portugueses e espanhóis não estavam interessados em complicar os seus negócios por causa da evangelização.

Em 1610, porém, a V.O.C. não conseguiu enviar navios a Hirado, pois os que deviam ter feito a ligação estiveram envolvidos no ataque fracassado a Manila³⁴⁷. Esta

³⁴⁴ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 309v.

³⁴⁵ Cf. carta do rei para o governador das Filipinas. 19 de Dezembro de 1611. AGI, *Filipinas*, 329, livro 2, fl. 140v-141.

³⁴⁶ Carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. BL, *Add.*, 9860, fl. 204.

³⁴⁷ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 289.

falha deixou os Ibéricos esperançados e permitiu-lhes intensificar a sua campanha de desacreditação dos inimigos do Norte. No entanto, o incidente com André Pessoa fizera com que também não tivesse vindo nau de Macau e os navios japoneses que tinham demandado Manila ainda não tinham regressado. A 11 de Março de 1611, o bispo escrevia que os Portugueses encontravam-se "entre o medo e a esperança", mas referindo-se especificamente à rivalidade luso-espanhola³⁴⁸, facto que nos mostra o modo intenso como o prelado vivia o diferendo com os Espanhóis.

Jacques Specx, passava também por momentos de grande ansiedade e, em Novembro de 1610, dava conta de que os comerciantes de Nagasaki começavam a acreditar que a ausência da nau do trato resultava dos Holandeses serem piratas, o que, como é notado por William Corr, no que tocava ao Mar da China não estava sequer longe da verdade³⁴⁹. O feitor holandês embarcou num navio de selo vermelho e navegou até Patane e negociou aí vários tecidos, que trouxe para Hirado, onde reapareceu em Julho de 1611³⁵⁰.

Em 1611, porém, fundeou em Hirado um navio holandês, o *Braeck*, vindo de Patane; não trazia uma carga verdadeiramente interessante, mas permitiu à V.O.C. ganhar tempo, sobretudo porque dispunha do apoio dum homem da confiança dos Tokugawa, William Adams, que nessa altura já substituíra João Rodrigues Tçuzu, como o conselheiro de Ieyasu para o comércio externo³⁵¹. Adams terá desempenhado um papel fundamental nestes momentos que foram decisivos para o futuro do comércio externo japonês e de todos os concorrentes europeus que procuravam dominar os circuitos mercantis extremo orientais:

"Uma fonte holandesa que relata esta viagem de 1611, dá mesmo a entender que, sem a intervenção do intérprete, eles não teriam conseguido implantar-se no Japão. Foi necessário justificar, perante o xogum, o pouco valor da mercadoria,

³⁴⁸ Nesta carta para o rei, o bispo referia que estavam com medo porque se se tivessem verificado incidentes com os japoneses em Manila, os cristãos sofreriam represálias, e tinham a esperança de que os Espanhóis mostrassem que continuavam a não ser uma alternativa credível. Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 255.

³⁴⁹ Cf. William Corr, *William Adams ...*, p. 112.

³⁵⁰ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 86.

³⁵¹ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 290; William Corr, *William Adams ...*, p. 112.

demonstrar que não eram piratas e apresentar desculpas por não ter vindo um barco no ano anterior, como tinha ficado acordado. A tarefa de Adams estava facilitada pelo desejo de Ieyasu em diversificar os parceiros do comércio externo [...]”³⁵²

Os *kômôjin* regressaram em 1612 e pediram, inclusive, auxílio a Ieyasu para atacar Manila. Além disso, continuavam a lançar acusações variadas contra os *nanban*, nomeadamente de que não pregavam o verdadeiro Evangelho³⁵³. Os problemas dos Ibéricos avolumaram-se no ano seguinte. A 5 de Outubro, D. Luís Cerqueira notificava o monarca de que, nesse ano, não viera nau holandesa, mas que chegara um navio inglês, que "traz panos e outras cousas de sua terra" e especiarias, cujos mercadores pareciam estar a operar por conta própria e não em colaboração com os Neerlandeses³⁵⁴.

- O estabelecimento dos Ingleses no Japão

Os Ingleses começaram por tentar alcançar o Japão pelo Nordeste, procurando, assim, uma rota alternativa às que eram controladas pelos Ibéricos. Estimulados pelas informações que os Jesuítas punham a circular na Europa, logo em 1580 os dirigentes da Companhia da Moscúvia enviaram dois pequenos navios, de 40 e 20 toneladas, sob o comando de Arthur Pet e Charles Jackman³⁵⁵. Em 1602 e 1606 a Companhia da Moscúvia e a E.I.C. organizaram em parceria duas expedições destinadas a tentar encontrar uma passagem para o Japão pelo Noroeste. Foi depois de constatar a impossibilidade de o conseguirem por estas vias alternativas, que os Ingleses

³⁵² Cf. Valdemar Coutinho, *O fim da presença portuguesa no Japão (1639)*, Lisboa, 1996, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 106-108.

³⁵³ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o rei. Nagasaki, 15 de Novembro de 1612. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 174-175v.

³⁵⁴ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 260.

³⁵⁵ Esta expedição tinha por missão principal descobrir uma passagem para o Cataio. "Their instructions included advice by the cosmographer Dr. John Dee on how to behave themselves should they reach. Dee added that "[y]ou may also have opportunitie to saile over to Japan Island where you shall finde christian men, Jesuits of may countreys of christendome, and perhaps some englishmen, at whose handes, you may have great instruction and advise for your affaires in hand". Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 64.

decidiram chegar ao Japão pelas rotas do Sul³⁵⁶; no início do século XVII, esperavam que o arquipélago nipónico fosse um bom mercado para os seus tecidos de lã, pois a descrição de Linschoten descrevia-o como um país frio³⁵⁷.

A sétima viagem organizada pela E.I.C., em 1611, foi a primeira que tinha instruções para chegar às ilhas do Sol Nascente. No entanto, as informações recolhidas no Sião pelos feitores desta viagem levaram-nos a supor que o comércio do Japão era de pouca importância³⁵⁸. No mesmo ano, porém, saiu uma outra armada desta companhia, que levava ordens concretas para fundar uma feitoria no arquipélago nipónico, entre os seus objectivos secundários³⁵⁹; constituída por três navios, zarpuu a 18 de Abril de 1611³⁶⁰, sob o comando de John Saris³⁶¹, que ía embarcado no *Clove*³⁶².

O *Clove* chegou ao Japão a 9 de Junho de 1613 e dois dias depois fundeou em Hirado. A 7 de Agosto, John Saris partiu para a corte xogunal na companhia de William Adams, e a 8 de Setembro foi recebido em audiência por Tokugawa Ieyasu em Sunpu; quatro dias depois partiram para Edo, onde chegaram no dia 14, tendo sido recebidos por Hidetada logo no dia 17; a 8 de Outubro, os governantes conferiram privilégios à E.I.C. e, a 6 de Novembro, Saris e Adams já estavam de novo

³⁵⁶ Note-se, contudo, que uns anos mais tarde John Saris voltaria a propor a busca da passagem do Noroeste, sugerindo que esta poderia ser procurada a partir da nova base estabelecida em Hirado. Cf. *Ibidem*, p. 127.

³⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 95.

³⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 64.

³⁵⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 70, 95-96.

³⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 90.

³⁶¹ John Saris (c.1579-1643) servia a E.I.C. desde 1604, pois embarcara na segunda viagem promovida por esta companhia. Trabalhou na feitoria de Bantém desde esse ano até 1609, tendo-a chefiado entre Dezembro de 1608 e Outubro de 1609. Regressou depois à Inglaterra, a bordo do *Hector*, tendo desembarcado em Londres, em Maio de 1610. Em Abril do ano seguinte foi nomeado capitão-mor da oitava viagem da E.I.C. A armada começou por dirigir-se à Arábia, seguindo depois para Bantém, onde fundeou a 24 de Outubro de 1612. Zarpou desse porto em Janeiro de 1613 e começou por dirigir-se às Molucas mas depois rumou ao Japão, onde chegou no Verão. Saris reentrou em Londres, em Novembro de 1614, com uma excelente carga, mas não continuou ao serviço da companhia, tendo depois gozado a fortuna que amealhara nas suas viagens. Cf. EFJ, II, pp. 1568-1569. Sobre o seu desempenho como feitor de Bantém, vide Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 101-103. É interessante notar que, ao contrário dos oficiais da E.I.C. que ficaram no Japão, Saris, no seu *Diário*, não se refere aos cristãos japoneses como papistas, e elogia mesmo a sua Fé. Cf. EFJ, II, pp. 1021-1022.

³⁶² Os outros dois navios desta armada eram o *Hector* e o *Thomas*.

em Hirado³⁶³. Ieyasu sugerira que a feitoria inglesa fosse instalada em Uraga, mas os ingleses, à semelhança dos holandeses, preferiram Hirado. Saris entendeu que Bantém não seria o parceiro comercial ideal para o trato do Japão, pelo que decidiu que a feitoria iria operar com os mercados do Sião³⁶⁴.

Os Ingleses nunca conseguiram impor os seus interesses no Japão, e a feitoria de Hirado só duraria 10 anos; no entanto, o seu aparecimento contribuiu, seguramente para a decisão final do xogunato de romper com a Igreja e a cristandade, pois a sua atitude confirmou que os *kômôjin* não tinham a mesma preocupação proselitista que os *nanban*. Os oficiais da E.I.C. tentaram ramificar os seus negócios no país, estabelecendo sub-feitorias em Tsushima, a fim de tentar penetrar no comércio nipo-coreano, no Kinai e em Edo³⁶⁵, no que seguiram uma política diferente da dos Portugueses e dos Holandeses. Tokugawa Hidetada não a aprovaria, contudo, e, em 1616, obrigou-os a confinarem as suas actividades a Hirado.

- As relações entre Católicos e Protestantes

Desde o aparecimento dos tripulantes do *Liefde* no Japão, Católicos e Protestantes promoveram sistemáticas campanhas recíprocas de difamação, junto das autoridades nipónicas. Este relacionamento marcado pelo ódio ressalta claro numa carta escrita por William Adams, a 23 de Outubro de 1611, em que este, ao evocar a sua chegada ao Japão, referia-se aos Portugueses, aos Jesuítas e aos próprios cristãos japoneses como seus "inimigos mortais"³⁶⁶.

³⁶³ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 106-118.

³⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 121-124.

³⁶⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 137-139. A loja de Tsushima foi encerrada rapidamente e a de Edo resultou numa decisão de Richard Cocks, pois John Saris determinara a sua abertura em Sunpu, junto à corte de Ieyasu.

³⁶⁶ "W'thin 2 or 3 daies after our arrivall there cam a Jesuit from a place called Langasack, w'ch place the carrack of Amakan yearly was wount to come, w'ch w'th other Japans that were Christians were our interpreters, w'ch was not to our good, our deadly enemies being our truchmen". EFJ, I, p. 68.

Como seria inevitável, do mesmo modo que as rivalidades entre ordens religiosas da mesma Igreja se manifestaram ruidosamente em terras do Sol Nascente, a inimizade que separava então Católicos e Protestantes também foi sentida pela cristandade das ilhas do Sol Nascente. Neste caso, tal como sucedeu nas lutas entre Jesuítas e Mendicantes, os cristãos resolveram os seus conflitos recorrendo a um poder político gentio.

Nos primeiros tempos, Nagasaki era um local hostil para os *kômôjin*, embora o acesso à cidade não lhes fosse interdito, devido à protecção que lhes era dispensada pelo *bakufu*. No final de 1613, Richard Cocks foi a Nagasaki, juntamente com William Adams e Edmund Sayers³⁶⁷ para tentar comprar um junco; enquanto andavam pela cidade, os ingleses eram apupados pela população, que os chamava "luteranos" e "herejes"³⁶⁸. Este episódio mostra-nos um outro aspecto do processo de difamação mútua a que Católicos e Protestantes se entregaram no Japão. Incapazes de influenciar o poder político, os eclesiásticos não deixaram de virar a cristandade contra os *kômôjin*; foi, seguramente, um esforço que não teve grandes resultados práticos, mas não deixa de ser emblemático da luta tremenda que os Europeus travavam na Ásia Oriental.

Na ocasião, Cocks e os seus companheiros não conseguiram encontrar um navio, mas conseguiram embarcar dois dos membros da feitoria, Tempest Peacock³⁶⁹ e Walter Carwarden³⁷⁰, num junco de selo vermelho pertencente a um

³⁶⁷ Edmund Sayers (?-1626) seria um parente distante de John Saris, e embarcou na 8ª viagem da E.I.C.. Acompanhou o comandante na sua visita aos Tokugawa e ficou no Japão, como membro da feitoria. Em 1614 foi enviado por Cocks a Tsushima, a fim de avaliar a possibilidade de abrir aí uma sub-feitoria; estava de volta, em Hirado, a 11 de Maio de 1614, com uma resposta negativa. Participou na primeira viagem do *Sea Adventurer*, o navio obtido pelo feitor no Japão, em direcção ao Sião; tendo partido a 17 de Dezembro de 1614, não lograram passar de Okinawa e regressaram a Hirado. Nos anos seguintes embarcou várias vezes em direcção aos portos continentais, tendo visitado o Sião e a Cochinchina. Permaneceu em Hirado até ao encerramento da feitoria inglesa. Foi feitor do *Anne Royal* e era membro do conselho duma armada que ia em direcção do Golfo Pérsico, quando faleceu, a 22 de Novembro de 1626. Cf. EFJ, II, pp. 1569-1570.

³⁶⁸ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 306.

³⁶⁹ Tempest Peacock (?-1614) embarcou no *Thomas*, em Abril de 1611, mas em Janeiro de 1613 foi transferido para o *Clove* e, deste modo, chegou ao Japão no Verão desse ano. Acompanhou John Saris na sua visita aos Tokugawa, e depois ficou ligado à casa principal, em Hirado, quando Cocks ensaiou o estabelecimento das sub-feitorias. Foi assassinado na Cochinchina, no Verão de 1614, quando procurava estabelecer circuitos mercantis ingleses entre o Japão e a Indochina. Cf. EFJ, II, p. 1566.

armador chinês; os dois mercadores partiram de Nagasaki, a 18 de Março de 1614, com destino à Cochinchina, mas foram assassinados pela tripulação, pouco depois³⁷¹. Este incidente poderá ter sido o resultado apenas da cobiça dos marinheiros japoneses, mas tendo em conta que a maioria deveriam ser cristãos e que estariam intimamente ligados aos portugueses de Macau e aos clérigos, parece-nos possível que os católicos europeus tenham estimulado, pelo menos, uma grande desconfiança relativamente aos passageiros ingleses, senão mesmo planeado a sua eliminação, que lhes era, obviamente, muito conveniente³⁷².

Nesta relação marcada pelo ódio recíproco, vemos que os descontentes com as respectivas chefias tinham a oportunidade de abandonar o serviço e procurar apoio no lado inimigo. Logo à chegada do *Clove*, por exemplo, sete marinheiros desertaram e refugiaram-se em Nagasaki, "and there took sanctuary in the papist churches, and were secretly conveyed away for the Phillipinas per the Jesuits"³⁷³.

Pouco depois, vinha do centro do império a notícia fatal para a Igreja, que era recebida com grande alegria pelos Protestantes. A 17 de Fevereiro de 1614, Cocks, numa carta para Richard Wickham³⁷⁴, que estava em Edo, dava conta dos rumores que corriam acerca do édito anti-cristão, que "era bom demais para ser verdade"³⁷⁵.

³⁷⁰ Sobre Walter Carwarden (?-1614) nada se sabe da sua vida antes de desembarcar em Hirado, e, aparentemente não teria família na Inglaterra. Ficou na feitoria japonesa devido aos seus conhecimentos de pedras preciosas, razão por que foi destacado para a viagem à Indochina, em 1614. Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 139 e 144.

³⁷¹ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 154-155.

³⁷² Uma das versões correntes sobre o incidente defende que Peacock morreu, quando viajava num rio da Cochinchina, na companhia de mercadores holandeses, tendo sido vítima acidental duma retaliação dos nativos contra os Neerlandeses (cf. EFJ, II, p. 1566); outra sustenta que Carwarden se embriagou e que ofendeu os japoneses (cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 156). Note-se, porém, que estes sucessos não foram presenciados por companheiros das vítimas; os acontecimentos foram relatados inicialmente pelos próprios japoneses, pelo que não quer dizer que as explicações apresentadas correspondam à verdade dos factos ocorridos.

³⁷³ Carta de Richard Cocks para os directores da Companhia, em Londres. Hirado, 30 de Novembro de 1613. EFJ, I, p. 99.

³⁷⁴ Richard Wickham (?-1618) entrou ao serviço da E.I.C. a 12 de Dezembro de 1607 e partiu como feitor na 4ª viagem, que zarpou de Londres, sob o comando de Alexander Sharpeigh, a 14 de Março de 1608. Wickham ía a bordo do *Union* e visitou a costa oriental africana; foi aprisionado pelos Portugueses, enviado para Goa e daí expulso para a Europa, a bordo da *Nossa Senhora da Piedade*, que deixou a Índia a 15 de Janeiro de 1610. Logrou evadir-se, em Lisboa, e regressou a Inglaterra, tendo embarcado de novo como feitor na 8ª viagem. No Japão, acompanhou Saris, na sua visita aos governantes nipónicos. Tendo permanecido no Japão, foi o chefe da sub-feitoria que a companhia abriu em Edo, ao mesmo tempo que participava nalgumas das viagens que Cocks organizou para abrir redes

Nos anos que se seguiram, os Protestantes prosseguiram a sua política de difamação, e beneficiaram da tensão existente entre o *bakufu* e os mercadores ibéricos³⁷⁶. É interessante notar que esta política terá sido seguida noutras regiões asiáticas, pois a 8 de Dezembro de 1617, o padre Pedro Marques acusava comerciantes britânicos e neerlandeses de o difamarem junto do rei do Camboja³⁷⁷.

Inglese e Holandeses procuravam também obstruir a acção dos missionários clandestinos, nomeadamente tentando interceptá-los no mar. Embora nem sempre fossem bem sucedidos³⁷⁸, um dos episódios mais dramáticos em todo este conflito decorreu entre 1620 e 1621, precisamente quando a tripulação do *Elisabeth* interceptou um junco tripulado por japoneses que levava dois religiosos mendicantes para o Japão, o dominicano Luís Flores³⁷⁹ e o agostinho Pedro Zuñiga³⁸⁰. Levados para Hirado, os dois frades foram apresentados às autoridades; inicialmente estiveram aprisionados na feitoria holandesa e depois foram enviados para Edo, até que foi dado por provado que eram clérigos e foram queimados vivos em Nagasaki, no Grande Martírio de 1622³⁸¹.

É interessante notar que Hasegawa Gonroku, o *bugyô* de Nagasaki, que conhecia pessoalmente Zuñiga, nunca o reconheceu, o que podia ter desacreditado

mercantis subordinadas aos Ingleses entre o Japão e a Indochina. A 1 de Fevereiro de 1617 partiu para Bantém, e faleceu no Outono do ano seguinte. Cf. EFJ, II, p. 1576.

³⁷⁵ "Here is reports that all the papist jesuits friars and priests shall be banished out of Japan as well at Langasaque as elsewhere, but I doubt the news is too good to be true". EFJ, I, p. 134.

³⁷⁶ Numa carta de Janeiro de 1617, Richard Cocks dava conta do embarço em que se encontrara um mercador português, quando fora questionado pelo secretário do xogum sobre a possibilidade de religiosos japoneses pregarem a sua religião em Goa, ao que o dito comerciante tivera que reconhecer que isso seria proibido. Cf. EFJ, I, p. 563.

³⁷⁷ Cf. carta de Pedro Marques para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 241-241v.

³⁷⁸ Ao relatar a sua reentrada no Japão, o padre Gaspar de Castro relatava que viajara durante 26 dias escondido no porão e que o navio fora abordado por holandeses. Cf. carta para o assistente de Portugal. Arie, 30 de Setembro de 1621. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 192.

³⁷⁹ Luís Flores trabalhou muitos anos nas Filipinas, na província de Nova Segóvia; estava em Manila, quando decidiu passar ao Japão, na companhia de Pedro de Zuñiga. Sobre a sua viagem e a detenção do Japão vide HPSR, II, pp. 159-239.

³⁸⁰ Pedro de Zuñiga (?-1622) era natural de Sevilha e era filho legítimo do marquês de Villamanrique, que fora vice-rei do México. Entrou para a Ordem de Santo Agostinho, na sua cidade natal, a 2 de Outubro de 1604. Chegou às Filipinas, a 6 de Junho de 1610. Trabalhou pela primeira vez no Japão entre Junho de 1618 e Abril de 1619, mas teve que partir então para as Filipinas; no ano seguinte resolveu regressar, mas foi interceptado pelos Ingleses. Durante o processo negou a sua condição de clérigo, o que não evitou a sua condenação. Cf. MAEO, pp. 261-264.

³⁸¹ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 275, 290-296.

os mercadores protestantes, que correriam sérios riscos se a sua acusação não fosse comprovada. Gonroku estava interessado na continuidade do comércio luso-nipónico, e sentia que este era prejudicado pela concorrência instalada em Hirado, pelo que terá procurado desacreditar os Protestantes junto do *bakufu*. No entanto, tal como sucedera noutras ocasiões, o bloco ligado aos interesses ibéricos perdeu este conflito e viu enfraquecida a sua situação.

John Osterwick³⁸², a 25 de Novembro de 1621, como que suspirava de alívio, ao referir a sentença final: "Butt now, God be thanked, after a great trouble of night and dayes travell we gained our procese by provinge them fathers"³⁸³. Pouco depois, Cocks afirmava que tanto eles como os oficiais da V.O.C. esperavam agora ser bem recebidos na corte³⁸⁴.

* * *

Embora reconhecessem o modo heróico como milhares de cristãos resistiam à perseguição, os Protestantes não se preocupavam com o desaparecimento duma comunidade papista, que era semelhante, por exemplo, à que os Ingleses combatiam duramente no seu país³⁸⁵. Uma carta escrita por Richard Cocks, a 10 de Março de 1620, parece-nos exemplar desta perspectiva:

"And now for news in these partes, may it please yow to understand that this emperour is a great enemie to the name of a christian, especially japons, soe that all w'ch are found are putt to death. I saw 55 martered at Miaco at one tyme when I was there because they would not forsake their christian faith, & amongst them were littell chieldren of 5 or 6 yeaes' ould burned in their mothers' armes, criing out "Jesus

³⁸² John Osterwick (?-1626), chegou a bantém, a 14 de Fevereiro de 1615, a bordo do *Samaritan*, e foi então transferido para a tripulação do *Hosiander*, o segundo navio da E.I.C. que demandou o Japão. O navio fundeu em Hirado a 31 de Agosto de 1615, e, depois, Osterwick aceitou o cargo de guarda-livros da feitoria. Permaneceu no arquipélago nipónico até ao encerramento da feitoria; de seguida ficou em Batávia a fechar as contas dos negócios realizados no Japão. Faleceu aí, em 1626. Cf. EFJ, II, p. 1566.

³⁸³ Carta de John Osterwick para Richard Fursland, em Batávia. Hirado, 25 de Novembro de 1621. EFJ, II, p. 864.

³⁸⁴ Carta de Richards Cocks para Richard Fursland, em Batávia. Hirado, 16 de Dezembro de 1621. EFJ, II, p. 868.

³⁸⁵ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 333-334.

receve their soules. [...] There is many more in prison in divars other places, as also heare, w'ch look howrly when they shall die, for very fewe turne pagons"³⁸⁶.

O modo como Cocks rejubilava pelo facto do xogum odiar os cristãos constitui, sem dúvida, um excelente exemplo para a compreensão da atitude dos *kômôjin* no Japão. Além disso, este documento é particularmente importante por se tratar do relato de martírios, escrito por um protestante. Com efeito, o texto do feitor da E.I.C. é assaz semelhante aos que eram escritos na mesma altura pelos missionários. Assim, esta carta confirma-nos as imagens dramáticas que eram transmitidas pela documentação de origem católica, e mostra-nos claramente o modo determinado como a cristandade enfrentou inicialmente a perseguição. Só mais tarde, quando os oficiais do *bakufu* começaram a exigir declarações individuais de Fé, é que os cristãos vacilaram a acabaram por ceder exteriormente, fenómeno que foi depois acelerado pela apostasia de Cristovão Ferreira³⁸⁷.

Como se percebe pela leitura dos seus textos, apesar da frieza da carta que acabámos de citar, a maior parte dos membros da V.O.C. e da E.I.C. que estiveram no Japão eram cristãos tão convictos quanto os mercadores de Macau ou os das Filipinas. No caso dos Ingleses, sabemos que a oração em comum fazia parte dos seus preceitos formais diários, pelo menos quando estavam embarcados³⁸⁸; além disso regiam-se oficialmente por normas de conduta rígidas, perfeitamente enquadradas na moral cristã³⁸⁹. Em Londres, colocavam ao dispor das tripulações vários livros religiosos, nomeadamente relatos de mártires; temos ainda conhecimento que entre os livros pessoais de Richard Cocks, contava-se a *Cidade de Deus* de

³⁸⁶ Carta de Richard Cocks para Sir Thomas Wilson, em Londres. Nagasaki, 10 de Março de 1620. EFJ, I, p. 779.

³⁸⁷ Sobre estas questões, vide capítulo nº 21.

³⁸⁸ Estava estipulado que os tripulantes além de estarem proibidos de blasfemar, de fazer juras, de embebedarem-se e de roubarem, e de deverem ter um comportamento pacífico, deviam ainda participar em dois momentos de oração comunitária, de manhã e à noite. Cf. Derek Massarella, *op. cit.*, p. 96.

³⁸⁹ Veja-se que quando John Saris regressou a Inglaterra, em Setembro de 1614, foram descobertos na sua bagagem pessoal livros lascivos que ele obtivera no Japão, que lhe foram confiscados e queimados publicamente, em Janeiro de 1615. Cf. *Ibidem*, p. 126.

Santo Agostinho³⁹⁰, o que significa que o chefe da feitoria teria, seguramente alguns conhecimentos de Teologia.

No entanto, só a partir do final da segunda década seiscentista é que a E.I.C. começou a preocupar-se com o envio de capelães, que, inicialmente tinham apenas por função acompanhar as tripulações dos navios e as guarnições das praças fortes. Stephen Neill salienta que a Igreja Inglesa regista um único baptismo dum indiano no século XVII, um bengali que foi baptizado em Londres, a 22 de Dezembro de 1616³⁹¹. Com efeito, nesta altura, embora houvessem vozes discordantes tanto na Inglaterra como na Holanda, o Protestantismo nas Índias era quase inteiramente não proselitista³⁹².

* * *

Mais tarde, em 1637, os Holandeses voltaram a colaborar na repressão dos cristãos, antes de obterem o monopólio das relações euro-nipónicas, pois um navio holandês, o *De Ryp*, bombardeou os revoltosos de Shimabara, quando estes estavam já cercados no forte de Hara. Conforme é notado por Valdemar Coutinho, a intervenção da embarcação neerlandesa não foi significativa, dum ponto de vista militar³⁹³; teve, porém, uma importante dimensão política, pois mostrou que os Protestantes, além de não se interessarem pela evangelização do Japão e de não ocultarem os missionários clandestinos, estavam disponíveis para colaborar com o xogunato, mesmo para abafar uma revolta social que ganhara uma dimensão religiosa indiscutível.

Este episódio parece-nos emblemático de todo o processo que temos vindo a analisar: o sucesso holandês no país do Sol Nascente foi alicerçado na destruição da cristandade local ligada à Igreja Romana.

³⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 96.

³⁹¹ Cf. Stephen Neill, *A history of christian missions*, Londres, 1986, p. 197.

³⁹² Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, p. 334. A este propósito, Stephen Neill, referindo-se ao caso inglês, afirma: "In general the East India Company was hostile to missionary effort, not so much on principle, as because it had lived on the basis of non-interference with customs of the country, and feared that religious propaganda might provoke the resentment of the inhabitants and so prove harmful to the development of commerce". Stephen Neil, *A history of christian missions ...*, p. 198.

³⁹³ Cf. Valdemar Coutinho, *op. cit.*, p. 51.

Os Protestantes tiveram, assim, um papel decisivo na rápida erradicação da Igreja do arquipélago nipónico. Apesar da reunificação política do império ter sido complementada pela adopção da noção do *shinkoku*, em que a religião cristã não se encaixava, tanto Toyotomi Hideyoshi como os Tokugawa nunca quiseram prescindir do comércio com os Europeus. É muito provável que, mesmo sem o aparecimento dos *kômôjin*, o *bakufu* prosseguisse uma política marcadamente anti-cristã, mas dificilmente tomaria medidas tão repressivas como as que aplicou entre 1614 e 1639³⁹⁴. Parece-nos que Jerónimo Rodrigues, na carta que escreveu ao Geral da Companhia, a 18 de Março de 1614, definiu correctamente o peso dos Protestantes nesta política: a expulsão dos clérigos era "matéria de estado" pelo ódio ao Cristianismo, pelo receio de futuras conquistas e pelas intrigas dos herejes³⁹⁵.

Embora tenha tido uma história curta, antes de se remeter às catacumbas, a cristandade japonesa, além de ter experimentado as rivalidades corporativas entre as ordens religiosas duma mesma Igreja, conheceu a maior das contradições que marcava a vivência do Cristianismo na Europa Ocidental: a de ser uma religião cujos fiéis estavam divididos e profundamente marcados pelo ódio gerado pelas cisões recentes. A tragédia por que passava a religião cristã no Velho Continente repercutiu-se, sem dúvida, nas ilhas do Sol Nascente, no modo como os ruivos do Norte assistiram impávidos e colaboradores à chacina dos Católicos; uma situação que, certamente, não teria um desfecho muito diferente se as posições duns e doutros fossem as inversas.

³⁹⁴ Note-se que Hideyoshi, embora tivesse expulsado os missionários, nunca procurou concretizar essa ordem, e que Tokugawa Ieyasu já se avistara com William Adams, quando se tornou no senhor absoluto do Império Nipónico; quer isto dizer que Ieyasu pôde estruturar a sua política interna na expectativa de que os *kômôjin*, inimigos dos *nanban* católicos, apareceriam e, apesar disso, só depois de ter instalados em Hirado dois grupos de "mercadores ruivos" é que desferiu o golpe final contra a cristandade.

³⁹⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 33v.

VII –POST-MORTEM

O falecimento de D.Luís Cerqueira coincidiu com o momento em que o *bakufu* proibiu definitivamente a prática do Cristianismo, facto que acentuou a viragem estrutural verificada, em 1614, na história da Igreja Japonesa, que a decisão do poder político, só por si, já provocaria. Com efeito, a Igreja, além de ter entrado na clandestinidade, ficou sem pastor no preciso momento em que as ordens vindas de Edo e de Sunpu determinavam a expulsão dos clérigos. Assim, o desaparecimento do prelado, a 16 de Fevereiro, acelerou a orfandade da cristandade japonesa: os cristãos ficaram subordinados ao provincial dos Jesuítas, cujo desempenho à frente do bispado foi marcado pela mesma postura autoritária e arrogante que envenenara as relações no seio da missão jesuítica¹; além disso, intensificaram-se as rivalidades cegas entre ordens religiosas que viriam mesmo a provocar um cisma, no final de Outubro desse ano.

Parece-nos indiscutível que, se o bispo não tivesse sofrido a doença fatal naquela ocasião, os últimos meses da presença maciça de missionários no Japão teriam sido mais serenos. O prelado seguramente teria sido forçado a deixar o país, pois era demasiado conhecido, mas a sua simples presença até Novembro teria anulado a luta estéril em que os religiosos se envolveram. É muito provável que nessa situação de emergência o prelado tivesse dado a ordenação sacerdotal pelo menos aos diáconos e sub-diáconos existentes em 1613, pelo que poderiam ter ficado mais padres japoneses a trabalhar na clandestinidade; depois, em Macau, o prelado teria, apesar de tudo, condições para apoiar o trabalho dos clérigos diocesanos e prosseguir a formação de novos sacerdotes².

Analisada a actividade de D.Luís Cerqueira e as condições em que este actuou, resta, pois, ver brevemente as principais consequências dos acontecimentos do início de 1614: por um lado, a falta do bispo e a crise da cristandade, por outro a tendência do xogunato para encerrar o país aos estrangeiros.

¹ Sobre o desastroso desempenho de Valentim Carvalho à frente da missão jesuítica, vide capítulos nº 11 e 16.

² Temos consciência que estas afirmações se situam no campo das hipóteses, e que estas, só por si, não devem sustentar conclusões dum trabalho de investigação científica. Assim, pretendemos apenas salientar que o falecimento de D.Luís Cerqueira e a situação de sé vacante ocorreram num momento particularmente crítico - os últimos meses em que a Igreja pôde actuar oficialmente no Japão e quando deveria ter estruturado serenamente a sua actividade futura, pelo que o vazio pessoal e institucional afectaram consideravelmente a cristandade japonesa.

20. UMA CRISTANDADE SEM PASTOR

Ao contrário do que sucedera em 1598, a morte do bispo do Japão, em 1614, provocou um vazio institucional. A sucessão de Cerqueira era equacionada praticamente desde que este tomara o lugar de D. Pedro Martins, mas a resolução do problema fora sempre adiada, pelo que a sé nipónica ficou vacante. Foi, por isso, necessário organizar todos os bens que pertenciam ao prelado e preencher o vazio institucional.

- O espólio do bispo

A morte de D. Luís Cerqueira não interrompeu e imediato as actividades do seminário, pois as aulas prosseguiram sob a direcção do padre Francisco Pacheco, o companheiro do bispo. No entanto, o desaparecimento do prelado obrigou os seus assistentes a organizarem o respectivo espólio e a prepararem-no para o sucessor que, sabia-se, só chegaria ao fim de alguns anos.

Conforme explicava o padre Pacheco numa "certidão em como não se vendeu o fato do bispo" feita em Macau, a 3 de Janeiro de 1615, procedera-se, por isso, ao inventário de todos os bens e tinham-se vendido todas as miudezas e bens perecíveis que se trocaram por prata, a fim de que o novo prelado pudesse depois aplicá-la no que necessitasse; guardara-se, contudo, os ornamentos, os livros e as imagens³, que, na sua

³ Certifico eu francisco pacheco sacerdote religioso professo da Companhia de JESV, e companheiro que fui do senhor Bispo de Japam dom luiz cerqueira, que Deus tenha em gloria, que ainda depois de sua morte estive em sua casa, lendo, como em sua uida lia casos de consciência aos alumnos, que nella criava, até agora, que com os mais religiosos fomos desterrados de japam, por pregadores da lej euangelica; e como residia em sua casa sei tudo o que nella passou; e assi certifico que de seus bens todos se fez inuentario por mandado do Padre Valentim Carualho prouincial de nossa Companhia nas partes de Japam e China, a quem o clero elegeo por governador do bispado, o qual inuentario foi feito por notario ecclesiastico assistindo a elle por ordem do dito padre prouincial, e governador, presentes comigo alguns clerigos e irmam Baltasar Correa religioso da nossa Companhia, procurador e administrador da fazenda do dito bispo, que tudo daua a inuentario, e deste fato, que o dito padre prouincial, e governador mandou depositar certifico, não se uenderam ornamentos, nem liuros, nem imagens, nem cousa do seruiço da Igreja, antes tudo esta guardado para o suçessor; somente se uenderam cousas de comer, e outras do seruiço, não da Igreja, senão de casa, poor assi o mandar o padre prouincial e governador aconselhado de muitos, que mandasse uender semelhantes miudezas, a hũa per se irem danificando, e quando chegasse o suçessor não prestariam para nada, a outra por ser euidente a certeza, ou pello menos perigo de se perderem com o nosso desterro, como em effeito algũas de pouca importancia ficam per aly arriscadas a se queimarem e roubarem e tambem por se iulgar ser tudo em prol do suçessor, que deue folgar de achar antes a prata per que se uenderam, que as mesmas cousas danificadas, porque como em Japam há abundancia daquellas cousas uendidas, pode depois o suçessor mandar comprar com aquella prata as que mais armarem a seu

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

maioria, seguiram para Macau, aquando do exílio. Todas as operações foram registadas em livros próprios que ficaram à guarda da Companhia, aguardando a chegada do novo bispo⁴; perante a ausência deste, os Jesuítas terão usado dinheiro pertencente ao salário episcopal para as suas despesas próprias. A 6 de Outubro de 1614, Diogo de Mesquita afirmava que o espólio do bispo rendera 5.000 a 6.000 cruzados à Companhia "ficando sempre o seu cabedal separado"⁵, mas a 18 de Março de 1616, Carlo Spinola o tesoureiro da missão, afirmava que ainda tinha dívidas no valor de 18.900 cruzados "só em Japão entrando nesta conta perto de cinco mil do bispo"⁶. Nesse mesmo ano, em Macau, ao passar o cargo de procurador da província a Manuel Borges, Manuel Barreto elaborou um memorial com todos os bens que deixava ao seu sucessor, em que referia: "aduitase que a prata que este anno de 616 lhe veio da India, tomando a Companhia o risco della se hade pagar na India"⁷.

Pelo mesmo memorial, ficamos a saber que o caixão da prata ficou à guarda do procurador da província, pois Manuel Barreto referia a existência de "hum caixão de prata laurada do senhor bispo D.Luis Cerqueira, que Deos tem. Esta assim como veio de Japão"⁸. Nesta altura, a livraria do bispo estava igualmente em Macau, à guarda de João da Costa, que tinha "os roes de todos os liuros que vierão de Japão do ditto senhor bispo"; os ornamentos e "paineis dos padres e santos antigos" estavam, por sua vez, ao cuidado de António Fernandes⁹.

Assim, quando chegou a Macau, em 19 de Julho de 1619, D.Diogo Valente¹⁰, o novo bispo de Funai, encontrou todo o património de Cerqueira à sua disposição.

seruiço. E por o açima dito passar a uerdade passei esta certidam por mim feita e assinada. em Macao oje 3 de janeyro de 1615 annos. a) Francisco Pacheco RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 263.

⁴ "O livro do fato que aqui se vendeo do mesmo senhor bispo e o da prata que lhe estamos devendo esta na segunda gaueta do escritorio grande branco fechada com sua chave. Na mesma gaueta se acharão as contas que entregou Vicente Rodrigues acerca do fato do dito senhor bispo. Assim mesmo alguns papeis que me entregou o irmão Baltasar Correa tocantes a seos negocios. Sempre que se houuer de pagar algũa prata ao senhor bispo se tornem a fazer as contas de nouo. BA, 49-V-5, fl. 203v.

⁵ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 37v.

⁶ Cf. carta de Carlo Spinola para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 181.

⁷ BA, 49-V-5, fl. 203v.

⁸ Cf. BA, 49-V-5, fl. 196v.

⁹ Cf. BA, 49-V-5, fl. 203v. Numa carta para o Geral da Companhia, escrita em Macau, a 15 de Julho de 1615, Francisco Pacheco acusava Valentim Carvalho de ter a sua sala "armada com imagens do senhor bispo", o que era reprovado por vários religiosos (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 95), facto que se enquadra em todo o processo de contestação que existia então contra o provincial.

¹⁰ D.Diogo Valente (c.1568-1633) era filho de João da Fonseca e de Beatriz Valente e era natural de Lisboa. Entrou para a Companhia em Coimbra, a 10 de Janeiro de 1584, pelo que terá convivido por algum tempo com Cerqueira que então ensinava na cidade do Mondego. Foi ordenado sacerdote em Lisboa, em

- Discussões em torno da sucessão episcopal (1600-1613)

As razões que haviam levado as autoridades europeias a nomear um bispo coadjutor do Japão, fizeram com que o problema fosse considerado de novo, quando chegou a notícia do falecimento de D. Pedro Martins. Os próprios missionários no Japão referiam, a 10 de Janeiro de 1603, que "se espera cada dia por otro [bispo] su coadiutor y successor"¹¹. As vicissitudes do processo, nos primeiros anos, podem ser reconstituídas através duma carta que D. Luís Cerqueira escreveu a Cláudio Acquaviva, a 10 de Novembro de 1607, no seguimento de informações que lhe haviam sido enviadas de Madrid pelo padre António Colaço, procurador dos jesuítas portugueses na corte espanhola¹².

Assim, logo em Maio de 1601, o padre Baltasar Barreira, o antecessor de Colaço no cargo de procurador em Madrid, informara Valignano de que o monarca "trataua de eleger hum padre da Companhia por meu coadiutor e futuro successor neste bispado". A carta chegara ao Japão em 1602, pela via das Filipinas, e o visitador estranhara pois entendia que o país do Sol Nascente não tinha condições para ter dois prelados em funções simultaneamente. Era com base nas notícias de Barreira que, em Janeiro de 1603, os responsáveis da missão referiam a chegada eminente dum novo bispo. É interessante notar a reacção negativa de Valignano que não pode ser o resultado de meras

1600, e tornou-se professo de 4 votos, em Évora, a 30 de Janeiro de 1605. Foi nomeado bispo de Funai a 8 de Janeiro de 1618 e chegou a Macau no Verão do ano seguinte. Todavia, não conseguiu passar à sua diocese, pois as autoridades desta cidade opuseram-se, receando que o seu aparecimento irritasse ainda mais os oficiais do *bakufu*, no que eram secundadas pelos missionários que estavam no Japão, como é referido numa carta de Baltasar de Torres para o Geral da Companhia, escrita a 15 de Março de 1620 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 234v). A 10 de Julho de 1623, foi indicado para o governo da diocese macaense com o apoio dos padres da Companhia e dos membros do Leal Senado, que estavam em conflito com o dominicano António do Rosário que a dirigia desde 1615, mas esta decisão provocou um conflito grave em que interveio o arcebispo de Goa, dando razão ao religioso de São Domingos. D. Diogo Valente partiu então para Goa, a fim de expor a sua posição; entretanto, a 27 de Agosto de 1626, a Santa Sé nomeou-o administrador apostólico do bispado macaense, e o respectivo documento chegou a Goa em 1629. Valente regressou então a Macau e faleceu no porto chinês, a 28 de Outubro de 1633. Cf. RJC, p. 60; Hubert Cieslik S.J. "Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission", NZM, vol. 18, 1962, pp. 104-107; C.R. Boxer, *Fidalgos no Extremo Oriente*, Macau, 1990, pp. 107-108.

¹¹ Consulta sobre a criação de uma província do Japão separada da da Índia. ARSI, *Jap-Sin*, 54, fl. 266v.

¹² A carta que comentamos a seguir encontra-se em ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 153-154v. Cerqueira repetiu as mesmas ideias noutra que escreveu, no mesmo dia, para o assistente de Portugal. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 155v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

considerações de ordem logística; Cerqueira agradava particularmente ao napolitano¹³, que não esquecera as más relações que mantivera com D. Pedro Martins, pelo que preferia a manutenção da situação vigente sem correr o risco de a ver desequilibrada com o aparecimento de um prelado eventualmente com ideias diferentes.

Assim, quando se reuniram a 10 de Janeiro de 1603, os consultores da missão, ao prepararem a partida de Francisco Rodrigues como procurador à corte e à Santa Sé, haviam tomado a seguinte decisão:

"Todos de commum consentimento fomos de parecer que por nenhũa uia conuinha passar a esta igreja o dito bispo coadiutor e futuro successor te esperar de cá auiso e que sua vinda a Jappão e estada de dous bispos nella auia de ser aqui estranhada assi dos gentios, como dos christãos, e podia ser de preiuzo pera esta christandade, e que assi o deuia eu de escreuer ao dito bispo, que em caso que fosse vindo do reino, ou eleito, e consagrado na India Sua Senhoria deuia de esperar ou em Goa, ou em Macao, ou como melhor parecesse a Sua Senhoria te de cá se dar auiso, e as cousas desta christandade darem mais de si¹⁴"

No seguimento desta decisão, D. Luís fizera um assento, assinado por todos os religiosos que tinham participado na consulta, e enviara-o juntamente com uma carta sua "ao dito bispo coadiutor e futuro sucessor qualquer que fosse". Tanto quanto podemos entender as diligências iniciais de Filipe III não tiveram continuidade nos anos imediatamente a seguir, pois só por 1605 ou 1606 é que o assunto foi analisado no Conselho de Portugal. Entretanto, apesar das informações vindas da Europa indicarem que o rei iria escolher o sucessor de Cerqueira dentre os padres da Companhia, os missionários estantes em Macau prepararam uma exposição que enviaram para o Padre Geral, em 1604; nesta, pediam que o bispado continuasse a ser governado por jesuítas e sugeriam ainda que o coadjutor permanecesse em Macau "inda que seja pera entretanto gouernar o bispado da China¹⁵.

Quando o problema foi analisado no Conselho de Portugal, já estava ensombrado pela rivalidade luso-espanhola, pois na sua carta de Novembro de 1607, Cerqueira refere

¹³ Como vimos, o bispo e o visitador estavam totalmente de acordo nas duas matérias mais sensíveis: a formação do clero nativo e a resistência à entrada dos Mendicantes no Japão. Vide capítulos nº 14 e 15.

¹⁴ ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 153.

¹⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 182a-182bv.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

que António Colaço lhe explicara que se havia estudado a possibilidade de nomear um sucessor, a fim de evitar que em caso do seu falecimento súbito, os frades pudessem fazer eleger um dos seus para bispo do Japão. Apesar disto, Cerqueira entendia que não devia, por então, ser nomeado o seu sucessor, embora defendesse que, se este fosse indigitado, deveria ser um religioso da Companhia. Sustentava ainda que um eventual sucessor devia aguardar fora da diocese pelo seu falecimento ou por um seu chamamento. Explicava de seguida que se ele próprio não viajava mais pelo país não era por falta de tempo ou de disponibilidade, mas porque a conjuntura não o permitia "por ser assi mais conueniente proçeder com o deuido resguardo e moderação pera não dar no coração dos gentios"; além disso, receava a reacção do *bakufu* à vinda dum segundo prelado, pois "não se tem polla graça de Deus feito pouco te gora em se ter mediocremente emtaulado hum bispo em Jappão e dado a entemder a el Rey de Jappão e em sua corte ser o bispo de algum proueito em Jappão"¹⁶.

Cerqueira, defendia ainda que se fosse nomeado um coadjutor e não viesse para a sua diocese, como opinavam os responsáveis da missão, correria o risco de ser desviado para outras funções, fosse na Índia, fosse em Macau, como quase lhe sucedera nos anos em que estivera fora do Japão; além disso, o sucessor poderia ganhar alguma desconfiança relativamente aos religiosos que retardariam a sua entrada no bispado, o que poderia gerar divisões no seio da missão. Havia, é certo, o risco dele falecer e da diocese ficar muito tempo sem pastor, mas a isso Cerqueira respondia que no mês seguinte ainda faria apenas 56 anos e tinha "arrezoadada saude".

É difícil comentar as razões que levaram D.Luís Cerqueira a tomar esta posição, embora nos pareça que Hubert Cieslik está certo quando afirma que as suas consequências foram graves para a Igreja Japonesa¹⁷. A situação da cristandade face ao poder político era de facto muito difícil, mas no espírito de Cerqueira também deviam estar presentes as suas divergências com D.Pedro Martins relativamente à questão dos

¹⁶ ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 153v.

¹⁷ Ao comentar esta carta, de Novembro de 1607, Hubert Cieslik entende que o desejo de não haver um segundo bispo no Japão era perfeitamente compreensível, tendo em conta a situação no Japão, mas seria uma fatalidade para a Igreja Japonesa, pois a morte de Cerqueira ocorreu precisamente no momento em que o estado iniciou o seu ataque final contra o Cristianismo, e a Igreja te-lo-ia suportado muito melhor com o pastor a orientá-la, e a partir de então o envio de um sucessor a partir do exterior tornou-se muito mais difícil. Cf. Hubert Cieslik SI, "Zur Geschichte ...", p. 102.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

frades e, sobretudo, o modo como os missionários haviam manifestado claramente a preferência por si, em detrimento do bispo titular¹⁸; tendo em atenção as divergências existentes na missão, nomeadamente as que opunham o prelado ao vice-provincial, é possível que D.Luís receasse que a presença dum coadjutor pudesse agravar essas divisões. Veja-se, por exemplo, que o bispo não tinha nenhuma garantia que o seu sucessor o secundaria na política de formação de clero nativo, matéria em que contava com a oposição da maioria dos padres influentes. Se o seu coadjutor não partilhasse da sua opinião, Cerqueira ficaria ainda mais isolado e numa situação insustentável, não muito diferente da que levava D.Pedro Martins a ser sucessivamente afastado do Japão para Macau e daí para a Índia. Sem a protecção de Valignano, consciente da hostilidade do *bakufu*, D.Luís Cerqueira terá preferido não arriscar.

Entretanto, a 19 de Julho de 1606, quando escrevera as suas últimas vontades, antes de partir para o Kinai, procurara salvaguardar que o governador do bispado fosse um jesuíta, ao mesmo tempo que pedia que fosse transmitido ao arcebispo de Goa e a Acquaviva o seu desejo de que o sucessor fosse outro religioso da Companhia¹⁹.

As movimentações na corte sobre esta questão foram demoradas, mas, no Verão de 1611, D.Luís recebeu novas cartas de António Colaço que lhe davam conta de que se estava a ultimar a nomeação do seu sucessor, que viria por bispo titular de Macau, e sucessor do do Japão, devendo o actual prelado macaense transitar para a sé de Malaca; repetir-se-ia, assim, o modelo que vigorava na Índia, onde o bispo de Cochim transitava automaticamente para a arquidiocese de Goa, se o arcebispo falecesse. Ao contrário do que sucedera em 1607, desta vez Cerqueira manifestava a sua satisfação pelas diligências efectuadas, e defendia mesmo que o novo bispo deveria vir expressamente

¹⁸ Vide capítulo nº 7.

¹⁹ Ao longo do texto, Cerqueira afirmava que, se morresse, espirava o ofício de vigário, pelo que, como não havia cabido, competia ao arcebispo de Goa nomear governador apostólico. Urgia, porém, que alguém tivesse jurisdição episcopal sobre os clérigos; já obtivera o parecer de três doutores de Portugal, dois em cânones e um em Teologia, pelo que determinava que devia ser eleito um administrador do bispado, que seria escolhido pelo clero secular e pelos jesuítas "que neste bispado tiverem cura de almas [...] mas não se deue entender por clero *quo ad praedictum effectum* os religiosos das outras ordens, porque posto que de facto ministrem neste bispado he contra a vontade de Sua Santidade e do bispo e tegora não estão recebidos por ministros desta igreja. RAH, Cortes 9/2666, fl. 261-261v. Segundo Valentim Carvalho, o bispo esforçara-se por assegurar a sua sucessão, tendo escrito ao Papa e ao Padre Geral, mas as respostas não haviam chegado a tempo. Cf. carta para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 54. Cf. Ignatia Kataoka, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira S.J. vescovo del Giappone. 1598-1614*,... pp. 258-259.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

como seu coadjutor, a fim de passar ao Japão ainda em sua vida se assim o entendesse²⁰. Esta mudança de posição ajusta-se, em nosso entender, à nova conjuntura que o bispo enfrentava então; nesta altura, os frades de Manila já estavam autorizados a permanecer no Japão e ele próprio envelhecera e não teria certamente a mesma energia que cinco anos antes. O assunto, porém, não foi resolvido até ao seu falecimento.

Tanto quanto sabemos, foram raras as intervenções dos religiosos da Companhia nesta questão; o primeiro a intervir terá sido Afonso de Lucena, o amigo íntimo de Cerqueira, que, numa carta para o assistente de Portugal, escrita a 17 de Fevereiro de 1612, defendia que o futuro bispo do Japão deveria ser um dos jesuítas que estavam no país, o que evitaria gastos e riscos com a viagem e levaria à escolha dum religioso que conhecia bem o território e a língua nativa. Sugeriu ainda que o escolhido fosse um padre espanhol ou italiano e explicava:

"Fundome cada dia mais neste pensamento porque vejo muitos padres de grandes partes em Jappão [...] e em Jappão não poderão ser todos pois não ha ca mais que hum provincial e este dura muitos anos pois ja que não podem ter estes cargos e officios na Companhia de Jappão que pertence a Portugal aonde me parece que somente os portugueses sejam os provinciais parece razão e justiça que hum padre destes ou seja castelhano ou italiano o fação bispo de Jappão"²¹.

Tratava-se duma opinião particular, muito discutível no que toca à nomeação dum bispo espanhol, tendo em conta a tensão então existente relativamente a Manila, mas que é mais um exemplo das dificuldades que marcavam o convívio de religiosos de diferentes nações na mesma missão. Até ao falecimento de D. Luís Cerqueira não conhecemos outras intervenções sobre este assunto; com a sua morte, os *casados* de Nagasaki apressaram-se a pedir que o seu sucessor fosse igualmente um religioso da Companhia de Jesus²².

* * *

²⁰ Cf. carta de D. Luís Cerqueira para o Padre Geral. Nagasaki, 1 de Março de 1612. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 231v.

²¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 105v.

²² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 134-135v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Apesar das movimentações que detectámos na primeira década seiscentista, a nomeação dum sucessor do bispo do Japão foi sendo adiada; a 26 de Novembro de 1615, o procurador em Madrid, num requerimento em que defendia a nomeação dum bispo para o Celeste Império, pois doutra forma os fiéis chineses continuariam impedidos de beneficiarem dos ofícios episcopais, dava a entender que o monarca estava prestes a decidir que o bispo de Macau passaria a ser o sucessor automático do prelado japonês "por não ficar aquella christandade tam grande e tam remota tantos annos sem proprio pastor, quantos se gastão em vir aviso de sua morte e se prover²³.

Entretanto, no Japão, João Baptista Porro sugeria que as dioceses de Macau e de Funai passassem a estar subordinadas ao prelado residente no porto chinês e que este fosse "de quando em quando" ao Japão na nau do trato; o missionário justificava a sua proposta, algo improrpiamente, com o exemplo do trabalho de D. Luís Cerqueira:

"Cosim il uescouo don luigi questi 10 anni che sto nel giappone sempre stesse incliuso in Nagasaqi nella sua casa, e d'indi una sola volta salio quando fu visitare il signore della tenca, ne visito la sua chiesa²⁴; ne era possibile uisitarla con pompa episcopale e acompagnamento in tiempo de quele prosoqutioni e riualte".²⁵

Perante tamanha demora, esta decisão acabou por deixar de fazer sentido com a notícia da morte de Cerqueira, pelo que foi nomeado um novo bispo titular de Funai. A informação chegou a Portugal no Verão de 1616, e nos meses seguintes terão decorrido as habituais consultas para a selecção do novo prelado. A escolha recaiu no padre Diogo Correia Valente, que era então o reitor da casa professa de Vila Viçosa. A 4 de Novembro de 1617, Filipe III propôs ao Papa a sua nomeação para bispo de Funai²⁶. Paulo V, ciente das dificuldades por que passava a cristandade nipónica, respondeu rapidamente, e a 8 de Janeiro de 1618 emitiu a bula *Hodie Santissimus* que indigitava Diogo Valente para a sé japonesa; o religioso foi sagrado na Igreja de São Roque, a 3 de Março, e partiu para o

²³ BA, 49-V-3, fl. 38v.

²⁴ Porro chegara ao Japão em 1605, pelo que não se apercebera das visitas pastorais levadas a cabo por Cerqueira até então; mesmo assim, ignora a visita que o prelado realizou a Arima, em 1606, e às ilhas de Gotô, no ano seguinte.

²⁵ Carta de João Baptista Porro ao Padre Geral. 15 de Fevereiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 149v.

²⁶ Cf. ASV, *Processus Consistorialis*, vol. 3, fl. 571-598v.

Oriente, na armada que zarpou do Tejo a 16 de Abril de 1618²⁷. Chegou a Macau passados 15 meses, mas nunca pôde passar ao Japão, pelo que se limitou a acompanhar de longe o definhamento da missão, tendo nomeado os superiores jesuíticos no arquipélago como seus representantes oficiais.

- A resolução do vazio institucional e o cisma

Os receios de interferência dos frades de Manila em caso da diocese nipónica ficar momentaneamente sem bispo confirmaram-se, aquando da morte de D. Luís. Este, como vimos, durante a doença não instruíra o clero sobre a sua sucessão, pelo que a decisão ficou nas mãos dos sete sacerdotes seculares que ele ordenara.

Seis dias após o seu falecimento, os sete padres elegeram Valentim Carvalho administrador do bispado. Esta eleição levantara algumas dúvidas entre os padres da Companhia, que eram, como vimos, na sua maioria, muito críticos do desempenho de Carvalho como provincial da missão jesuítica. Pouco depois da eleição, os consultores da província aprovaram por maioria um parecer por que confirmavam que Carvalho podia aceitar o cargo, pois não era "dignidade na Companhia proibida"²⁸. A realização desta consulta, pedida pelo próprio Carvalho antes de aceitar a eleição²⁹, mostra-nos que os Jesuítas hesitaram e que só entendiam que Carvalho não devia resignar porque nesse caso teria que se proceder a nova eleição "na qual se poderão seguir os inconuenientes que se arreçeauão". O problema fundamentava-se numa norma da Companhia que proibia genericamente os seus religiosos de aceitarem um cargo desta natureza sem a autorização expressa do Geral³⁰; não se aplicava, contudo, num caso excepcional e

²⁷ A armada era composta por três naus e duas urcas e seguia sob o comando de D. Cristovão de Noronha. D. Diogo Valente ía a bordo da nau almirante, a *São Carlos*. Cf. *Relação das náos e armadas da Índia ...*, p. 130.

²⁸ Defenderam esta posição os padres Jerónimo de Angelis, Carlo Spinola, Garcia Garcês, Mateus de Couros, João Mateus Adami, Afonso de Lucena, Belchior de Mora, Vicente Ribeiro, António Francisco Critana e João Pomério; Diogo de Mesquita, embora não tivesse participado na reunião, era referido como sendo do mesmo parecer. Opuseram-se três religiosos: Jerónimo Rodrigues, Francisco Pacheco e Francisco Calderón. Estes dois últimos defendiam que o cargo deveria ser executado por um outro clérigo da Companhia, preferencialmente por um que não fosse professo de 4 votos. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 302-302v.

²⁹ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 18 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 162v.

³⁰ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan*, Manchester, 1993, p. 326.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

específico como este, tal como foi demonstrado depois pelas decisões tomadas em Goa e em Roma, que foram secundadas por Manila. No entanto, no Japão, em 1614, havia algumas dúvidas; assim, tendo em conta a rivalidade cega que existia, percebe-se que os frades tenham contestado a eleição, e que começassem a pressionar os clérigos diocesanos.

A 18 de Março terá ocorrido um primeiro incidente grave entre Carvalho e o dominicano Domingos de Valderrama³¹. No dia 20, o agostinho José de Vides³² escrevia a Carvalho começando por elogiá-lo pelo modo como se comportara, havia dois dias: "De auerme allado presente alo que ante yer paso VR con los padres dominicos tengo ocasion de consuelo y rraçon de pesar viendo a una persona de tantas calidades atropellada tan sin rraçon, de quien aun no llega a los veite y ocho. Y asi lo he sentido mucho"; nesta carta, José de Vides dá a entender que a discussão fora desagradável e fútil³³ e, servindo de intermediário, transmitia por esta via, a Carvalho, o pedido de desculpas do superior dos Dominicanos, que estava disponível para o fazer por escrito³⁴. Desconhecemos as causas directas desta discussão, que, no entanto, é emblemática do péssimo relacionamento que os missionários mantinham entre si; mostra-nos também, que esta rivalidade exacerbada era alimentada sobretudo por Franciscanos e Dominicanos, e que os Agostinhos mantinham uma posição mais serena.

Nos meses seguintes agravou-se, como vimos, o relacionamento entre Valentim Carvalho e os religiosos da Companhia³⁵ e a sua relação com os clérigos diocesanos também não foi pacífica; ao mesmo tempo que ouviam insistentemente os frades dizerem que a eleição fora ilegal, os sacerdotes seculares tinham desentendimentos pessoais com

³¹ Domingos de Valderrama esteve no Japão entre 1611 e 1614. Cf. Honorio Muñoz O.P., *Los dominicos españoles en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965, pp. 200-201.

³² José de Vides era natural da Nova Espanha; pertencia já à Ordem de Santo Agostinho e estava em Espanha, quando abraçou a vida missionária; integrou um grupo de agostinhos que passou para as Filipinas em 1609, tendo chegado a Manila a 6 de Junho de 1610. Desconhecemos a data em que chegou ao Japão, mas retornou a Manila em 1614. Cf. CIF, pp. 737-739.

³³ José de Vides reconhece na sua carta que Carvalho não dissera nada de ofensivo para com os Dominicanos e que Valderrama dissera que os religiosos de São Domingos eram todos letrados e santos, o que o agostinho considerava "palavras tolas".

³⁴ Cf. RAH, *Jesuítas*, Legajo 22, fasc. 2, fl. 279-280v.

³⁵ Vide capítulos nº 11 e 17.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Carvalho, muito semelhantes aos que eram relatados por vários religiosos da Companhia³⁶.

Em Setembro, os padres diocesanos já estavam alinhados com os frades, pois a 16 desse mês, Afonso de Lucena informava que Murayama Toan, juntamente com os Mendicantes e os clérigos propunham que todos os cristãos assinassem um documento em que se comprometiam a não apostatar, e defendiam que apenas permanecessem clandestinamente os frades e os padres diocesanos³⁷. A 17 de Setembro, Lucena dava conta de que o provincial quebrara igualmente com os padres e irmãos japoneses³⁸, o que poderá estar associado à tensão crescente que marcava as relações de Carvalho com os sacerdotes seculares.

A ruptura entre os padres e o governador do bispado era evidente e ganhou, em breve, contornos mais graves; a 10 de Outubro, os sete presbíteros assinaram, no colégio da Companhia, um documento em que afirmavam que reconheciam Valentim Carvalho como o administrador da diocese; neste, era feita referência a um outro texto que aqueles clérigos haviam assinado a requerimento do franciscano Diego de Chinchón³⁹, cujo teor desconhecemos, mas que, aparentemente, se relacionava com a insistência dos frades na ilegalidade da eleição de Carvalho⁴⁰.

³⁶ Na carta que escreveram ao arcebispo de Goa, a 28 de Outubro de 1614, os padres queixaram-se de que Valentim Carvalho não escutou a sua opinião nalgumas matérias, que os Jesuítas haviam vendido parte do fato do bispo sem "llamarnos a consejo" e que Valentim Carvalho os tratara mal como se eles fossem seus "criados". Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 237-237v.

³⁷ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 72.

³⁸ Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 82v.

³⁹ Diego de Chinchón (?-1617) nasceu em Espanha e entrou para a Ordem Franciscana, na província dos descalços de São José. Partiu para as Filipinas em 1610, e no México foi nomeado visitador da província de São Gregório das Filipinas. Realizou a visitação das casas do arquipélago filipino ainda em 1611, e presidiu ao capítulo provincial, que se iniciou a 29 de Outubro de 1611. Em 1612 passou ao Japão, prosseguindo a visitação, e a partir de Agosto de 1613 tornou-se no superior da missão nipónica. Partiu para Manila em Novembro de 1614 e a 30 de Abril de 1616 foi eleito provincial das Filipinas. Faleceu em Manila, no final de Agosto de 1617. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 199-200

⁴⁰ Cf. RAH, *Jesuítas*, Legajo 22, fasc. 22, fl. 264-264v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

A 21 de Outubro deu-se a ruptura. Valentim Carvalho proibiu Jerónimo Iyo⁴¹, um dos clérigos de ordens menores, de exercer o ofício de notário sem a sua permissão⁴², mas no mesmo dia, na igreja de S. Pedro, perante o notário Jerónimo Iyo, cinco clérigos japoneses assinavam o documento em que depunham Carvalho das funções para que o haviam eleito⁴³; nomeavam então para o mesmo cargo o dominicano Francisco de Morales, que, no entanto, foi obrigado a renunciar pelo seu provincial, pelo que os sacerdotes elegeram de seguida um religioso franciscano, Pedro Baptista Porres y Tamayo⁴⁴. Dois dias depois, Carvalho excomungava Jerónimo Iyo⁴⁵ e a cristandade ficava sujeita a uma Igreja com duas cabeças⁴⁶. Vemos, assim, que nos últimos dias antes da partida da maioria dos eclesiásticos, estes envolveram-se numa luta cismática que em nada contribuiu para o apoio a uma comunidade cristã que estava em vias de ser atacada

⁴¹ Jerónimo Iyo, ou Jerónimo da Cruz, foi estudante no seminário de D. Luís Cerqueira, que o fez clérigo de ordens menores. Em 1614 era notário eclesiástico e alinou com o partido opositor a Valentim Carvalho e desempenhou funções de notário de Pedro Baptista Porres y Tamayo enquanto pretendo governador do bispado do Japão. Em Novembro de 1614, partiu para as Filipinas e foi aí ordenado sacerdote, antes de ter chegado a Manila a licença de absolvição de excomunhão que lhe foi dada por Mateus de Couros, como sucessor de Valentim Carvalho no governo interino da diocese. A 15 de Setembro de 1619, Mateus de Couros dava conta do seu regresso ao Japão. Morreu mártir, posteriormente. Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 114; MHJ, p. 1197.

⁴² Cf. RAH, *Jesuítas*, Legajo 22, fasc. 22, fl. 265.

⁴³ O documento foi assinado por João Lourenço da Cruz, Francisco António Murayama, Pedro Clemente, João Luís e António Miguel. Cf. RAH, *Jesuítas*, Legajo 22, fasc. 22, fl. 266. Segundo Honorio Muñoz, a demissão de Carvalho deveu-se "entre otras razones, por desorganizar hermandades y cofradías existentes, lo cual sólo apunta el P. Morales en su Relación". Cf. Honorio Muñoz O.P., *Los dominicos españoles en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965, p. 41. Embora a deposição de Carvalho tenha sido considerada ilegal pelo arcebispo de Manila, logo em 1615, este autor ignora o facto e refere-a como se tivesse sido um acto justo. Na mesma linha seguiu outro autor dominicano, Delgado Garcia, que afirma "[o frade eleito] desde entonces fue considerado como el provisor del obispado por sacerdotes y religiosos de Japón, a excepción, naturalmente de los jesuítas, hasta que desde Roma se concedió de nuevo a la Compañía de Jesús el tener por derecho esa dignidad en Japón". Cf. Fr. José Delgado Garcia OP, "El beato Francisco Morales ...", p. 30.

⁴⁴ Pedro Baptista Porres y Tamayo (c.1572-1630) era natural de Burgos; já membro da Ordem de São Francisco, foi ordenado sacerdote por volta de 1597 e partiu para as Filipinas em 1599, tendo chegado aí no ano seguinte. Partiu para o Japão em 1602; desembarcou em Satsuma, mas seguiu de imediato para Edo, onde trabalhou nos anos seguintes, tendo assumido a direcção da residência dessa cidade entre 1607 e 1610; foi também durante alguns anos o tradutor oficial da corte de Edo. Em 1610 foi ao México, mas regressou ao arquipélago nipónico no ano seguinte, e dirigiu a missão franciscana no Japão entre 1611 e 1612. Em 1614 permaneceu clandestinamente em Nagasaki, sob a protecção de André Murayama. Em 1616 foi chamado a Edo para servir de tradutor à embaixada de fr. Diego de Catalina, e depois foi obrigado a partir para o México. Dedicou-se, então, à tarefa de recolher os testemunhos necessários para o processo de beatificação dos mártires de 1597. Esta causa levou-o a empreender duas viagens à Europa, uma das quais pela via da Índia Portuguesa. Em 1629, após a beatificação dos mártires, regressou às Filipinas, mas pouco depois de ter chegado aí iniciou nova viagem ao Velho Continente; todavia, não a concluiu e faleceu no mar, perto da costa mexicana, a 30 de Dezembro de 1630. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan ...", pp. 178-179.

⁴⁵ Cf. RAH, *Jesuítas*, Legajo 22, fasc. 22, fl. 267.

⁴⁶ Vários testemunhos dão a entender que os cristãos estavam igualmente divididos. Francisco Pires, numa carta para o assistente de Portugal, escrita a 23 de Outubro de 1614, afirmava que, em Maio, Jesuítas e Dominicanos haviam preparado uma procissão penitente para o mesmo dia e que se estas se tivessem encontrado teria havido luta entre os fiéis. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 97.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

duramente, e que dividiu o próprio clero secular⁴⁷. Recentemente, alguns autores, têm desvalorizado este episódio, apresentando-o como um pequeno incidente entre clérigos, sem grandes consequências⁴⁸. Esta visão do problema ignora, contudo, as divisões criadas entre os cristãos, no momento dramático em que a maioria dos clérigos partiu para o exílio; procura esquecer, igualmente, o modo como o incidente contribuiu para o desprestígio do clero nativo⁴⁹ e como acentuou as divergências entre os religiosos das várias ordens. O próprio grupo de clérigos diocesanos cindiu-se, e os dois que não assinaram a carta de destituição de Valentim Carvalho, Paulo Santos e Tomé dos Anjos partiram para o exílio, o primeiro para Macau e o segundo para Manila⁵⁰.

Esta polémica lançou, inclusive, dúvidas entre os cristãos, como era recordado por Jerónimo Rodrigues, num texto composto em 1617:

"Vendo pois os christãos o notário escomungado, argumentavão, como quem sabe pouco do direito, se lyo Jerónimo, com nam ser mais que mero recado e fazer o que lhe mandarão, está excomungado, muito mais o estarão os outros clérigos e religiosos que nisto entrarão, pois por boa rezão mais culpa tem e mais pena merece quem aconselha e manda que quem hé somente mandado. Este argumento eu lho ouvi por vezes, e ainda que lhe dava a rezam em contrário, nam se fazião capazes.

Pelo que começarão muitos a fazer scrúpulo de se confessar com os outros religiosos e clérigos, e ouvir suas missas, e de sacramentar com elles e a dizer outras cousas de gente que nam sabe pontos de Direito. Os que estavam em Nangasaqui, escreviam a seus conhecidos das outras partes o que tinha passado e que tivessem o mesmo tento no trato com os outros religiosose clérigos, de modo que começou isto a correr pelos christãos inda fora de Nangasaqui: pelo que começarão muitos em toda a

⁴⁷ Cf., C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 326.

⁴⁸ Andrew Ross descreve os acontecimentos com vários erros e conclui: "fortunately the superiors of both orders on the spot put a stop to this extraordinary action before there was too much embarrassment" (*A vision betrayed ...*, p. 95); Antonio Cabezas, por sua vez, limita-se a afirmar que as autoridades de Goa e de Manila reconheceram a legitimidade da eleição de Carvalho (cf. *El siglo ibérico en Japón ...*, p 419).

⁴⁹ Veja-se, por exemplo, a carta de Jerónimo Rodrigues para o Geral da Companhia, de 17 de Março de 1615, em que o vice-provincial, referindo-se ao cisma, afirmava: "Os clérigos culpa têm, mas como são idiotas e não sabem mais do que lhe dizem, ficão sendo inocentes em comparação de quem nisto os meteu, mas em fim, bem têm mostrado, como mesmo seus naturaes dizem, que não hé isto tempo de aver clérigos japões seculares. E aponto que, se fosse necessario, que Sua Santidade o avia de prohibir ao bispo que for de Japão". MHJ, pp. 623-624. Outros religiosos manifestaram a mesma opinião, como são os casos de Giacomo Giannone (cf. carta para o cardeal Belarmino. 24 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 196), Garcia Garcês (cf. carta para o assistente de Espanha. 1 de Novembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 99) e João Baptista Porro (carta para o Padre Geral. 15 de Fevereiro de 1615 ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 149v).

⁵⁰ Cf. carta de Valentim de Carvalho para o Padre Geral. Macau, 30 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 131.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

parte a ter escrúpulo de se terem confessado com outros religiosos e clérigos [...]. O que nos não deu pequeno trabalho pera os tirar deste erro [...]".⁵¹

A 28 de Outubro, os padres diocesanos escreviam ao arcebispo de Goa e ao rei, justificando a sua atitude; por a mesma altura, juntamente com religiosos franciscanos e dominicanos pediam o apoio do arcebispo de Manila. Note-se que estes últimos só escreveram para as Filipinas, embora o bispado japonês pertencesse ao Padroado Português do Oriente. Tudo indica, assim, que o falecimento de Cerqueira foi visto, pelo menos pelos franciscanos e dominicanos espanhóis como a primeira grande oportunidade para forçarem a integração da diocese nipónica na hierarquia do *Patronato*⁵².

Os Agostinhos não entraram nesta contenda; já vimos como José de Vides procurara servir de intermediário no incidente de Março; mais tarde, Valentim Carvalho, numa carta para o Geral da Companhia, ao referir as pressões dos frades sobre os padres diocesanos, ressaltava: "tirando os padres agostinhos, os quaes sempre em tudo se unirão com a Companhia"⁵³. É provável que esta referência aos religiosos de Santo Agostinho seja um pouco exagerada, pois estes, nos anos seguintes, continuaram muito mais próximos dos restantes missionários vindos de Manila do que dos Jesuítas; mostramos, todavia, que na questão da eleição do governador do bispado, os frades agostinhos não alinharam com os demais religiosos espanhóis, o que é confirmado pelos escritos doutros padres da Companhia⁵⁴.

Nesta luta sem quartel, os clérigos japoneses, que em última instância eram os responsáveis pela situação, foram um joguete nas mãos dos rivais: nas dos primeiros porque foram pressionados a eleger o seu provincial como vigário-geral, o que era institucionalmente o mais correcto, mas colocara-os sob um poder autoritário e arrogante⁵⁵, que, aparentemente, os considerava como clérigos "de segunda", a quem

⁵¹ "Resposta dada a huma relação sobre a christandade de Japão neste tempo da perseguição, feita per hum religioso de S.Domingos com menos informação do que convinha". MHJ, p. 741.

⁵² Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission" ..., p. 102.

⁵³ Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Macau, 30 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 131.

⁵⁴ A 1 de Novembro de 1614, Garcia Garcês afirmava que os frades agostinhos tinham-se portado menos mal em todo o processo (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 99v) e mais tarde, ao recordar o incidente, Jerónimo Rodrigues afirmaria que estes religiosos "resistiram sempre" ao pedido dos outros frades para os secundarem (cf. MHJ, p. 739).

⁵⁵ Francisco Pacheco, ao referir-se ao cisma afirmava que muito contribuiu para o sucedido, o facto de Valentim Carvalho, enquanto vigário-geral, ter proibido uma conta benta trazida de Manila por um

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

não tinha que dar satisfações; os Mendicantes, por sua vez, ao insistirem numa pretensa ilegalidade lançaram a confusão sobre um grupo de clérigos assaz diminuto, inexperiente e desconhecedor dos procedimentos habituais em semelhantes ocasiões. É, pois, muito provável que quando demitiram Carvalho estivessem a actuar em consciência e julgando que estavam a repor a legalidade; o mesmo já não se pode dizer dos frades, mas neste caso a conduta marcada por actos de má-fé remontava à sua entrada no arquipélago.

Parece-nos que os frades, habituados a cometerem sucessivas ilegalidades no Japão, a coberto do silêncio dos oficiais da Coroa castelhana, e tendo por experiência que a criação de factos consumados acabava por ser sancionada pelo rei e pelo Papa, atreveram-se a induzir os clérigos japoneses a cometerem mais uma, aproveitando-se do mau feitio de Valentim Carvalho, que, inclusive, nas suas atitudes arrogantes poderia ser particularmente ofensivo para a mentalidade japonesa.

* * *

A reacção das autoridades eclesiásticas a este cisma não pode deixar margem para dúvidas quanto à falta de razão que assistia aos frades e às profundas responsabilidades que tiveram nesta matéria.

As primeiras respostas que chegaram ao Japão foram certamente as de D. Diego Vasquez de Mercado⁵⁶, o arcebispo de Manila (1610-1616), que, a 1 de Junho de 1615, escreveu um texto particularmente duro aos frades que lhe haviam descrito o episódio da destituição de Carvalho. Numa carta para o franciscano fr. Pedro Baptista Porres y Tamayo, começava por afirmar que o assunto não era da sua competência mas apenas da do metropolitano de Goa. No entanto, como estava mais próximo prestava um conselho. Em seu entender os clérigos tinham autoridade para proceder a uma eleição e depois deviam aguardar a confirmação da sua decisão ou uma nova eleição por parte do arcebispo goês, pois não tinham competência para deporem o nomeado:

franciscano. Pacheco acrescentava que Carvalho agira correctamente ao proceder à proibição "mas duuido se antes de a prohibir teue bom modo porque eu o aulsei que se mandasse informar os frades". Carta para o Padre Geral. Macau, 31 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 90v. Sobre o incidente veja-se também MHJ, pp. 740-741.

⁵⁶ Diego Vasquez de Mercado, foi um dos clérigos que participou na expedição fundadora da colónia espanhola das Filipinas. Foi o primeiro pároco de Arévalo, na província de Ogtong, e foi depois o primeiro deão de Manila. Mais tarde foi bispo de Mérida, no Yucatão, e terminou a sua carreira como metropolitano das Filipinas. Cf. CIF, pp. 545, 551, 623, 739 e 743.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

"No siendo ellos juezes ni superiores en la causa. Y las que ellos y vuestras reverencias apuntan son de tan poco momento que aunque fueran ellos juezes no devieran proceder a tanto con un provincial de una religion la qual los ha criado dotrinado y puesto en ese estado fuera de lo que en estas mas islas se acostumbra y vuestras reverencias huvieran de inclinar mas a unir los con su superior que a fauorecer sus intentos pues es bien que nueuos ministros se crien en humildad y sujecion y no en libertad. Y mire bien vustre reverencia que es grave dano escrupulo de consciencia y causa de mucho escandalo estar esa iglesia en schisma como esta y sera mal recebido esto en toda a parte".

No final o arcebispo acrescentou pelo seu próprio punho: "Miren vuestras reverencias no den ocasion de justo sentimiento al metropolitano de Goa y al virrey estados ecclesiastico y seglar de la India de que de aca les rebuelben o favoreçen schisma en obispado ageno, que para el trato y raçon de estado sera de graue inconueniente y sera muy mal no bastar lo hecho sino aun perguntar se se puede continuar la schisma contra el nombramiento de Goa si viniere"⁵⁷.

Este prelado escreveu no mesmo dia para o dominicano Francisco Morales, tecendo as mesmas críticas⁵⁸ e para os clérigos seculares japoneses; na carta para estes, considerava que os argumentos apresentados para a demissão de Valentim de Carvalho eram "bem frívolos"⁵⁹.

Entretanto, a 25 de Abril de 1615, D. fr. Cristóvão de Sá⁶⁰, o arcebispo de Goa (1610-1622), respondeu aos clérigos japoneses em termos muito duros. Tal como o metropolitano filipino, D. Cristóvão começava por considerar que após a eleição do vigário-geral, os padres não tinham poderes para o destituir: "não posso deixar de estranhar a VVRR o termo que VVRR tiverão com o padre prouincial da Companhia a qual gerou a VVRR na fe, e os ensinou, e criou, e os pos nesse estado e de nouos cordeiros os fes pastores". O prelado contestava os argumentos dos sacerdotes japoneses⁶¹, confirmava

⁵⁷ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 235.

⁵⁸ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 235v-236.

⁵⁹ Cf. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 236-236v.

⁶⁰ D.fr. Cristovão de Sá (ou de Lisboa) (?-1622) era religioso da Ordem de São Jerónimo, desde 1585. A 30 de Agosto de 1604 foi nomeado bispo de Malaca, tendo recebido a sagração episcopal nos Jerónimos, a 21 de Novembro desse ano. Partiu para a Índia na armada de 1605; depois, em 1610, foi transferido para a arquidiocese de Goa. Faleceu aí a 31 de Março de 1622. Cf. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal ...*, vol. 2, pp. 701-707.

⁶¹ "E quanto as rezoes que VVRR pera isso alegão o Padre Prouincial me da bastantes rezões pera não auer o assinado comum que VVRR, me dizem e juntamente pera não auer a procissão publica de que VVRR se queixão; e bem sabem VVRR com quanta prudencia se custuma auer a Companhia em todas as cousas e como ordinariamente não costumão faltar nas importantes. [...] E quanto aos bens que ficarão do senhor bispo que esta no Ceo não auia nenhũa rezão pera consultarem a VVRR sobre elles; porquanto o

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Valentim Carvalho como administrador do bispado, ordenava aos clérigos que lhe pedissem perdão e concluía atacando os frades espanhóis: "VVRR o fizerão persuadidos dos religiosos de S.Francisco que não sam desta prouincia e pretendem tirar della esse bispado"⁶².

No Japão, formalmente, o cisma não durou muito tempo, devido à pronta reacção dos arcebispos de Goa e de Manila. A 1 de Março de 1616, Jerónimo Rodrigues, o vice-provincial que estava em Nagasaki e que representava aí Valentim Carvalho, afirmava que as missivas dos dois prelados já haviam chegado e que os clérigos se tinham conformado com o seu teor, pelo que anunciava o fim do cisma⁶³. Rodrigues, sendo o superior dos Jesuítas no Japão, passava a ser o governador do bispado, conforme as ordens do metropolitano de Goa. Nos anos seguintes, os sacerdotes diocesanos trabalharam essencialmente em Nagasaki; sabemos que a 5 de Março de 1618 desenvolviam todos aí as suas actividades⁶⁴.

Mais tarde, também a Santa Sé deu razão aos Jesuítas, pois, a 11 de Novembro de 1617, Paulo V assinou o breve *Tribulationes* em que elogiava o trabalho desempenhado por Valentim Carvalho; pouco depois, a 31 de Janeiro do ano seguinte, após ter nomeado o sucessor de D.Luís Cerqueira, o Papa decretava que se se verificasse uma situação semelhante, o superior da Companhia administraria a diocese nipónica⁶⁵.

- Uma rivalidade persistente

Como vimos, a luta luso-espanhola não se compadeceu da crise em que a Igreja Nipónica mergulhava e prosseguiu durante os anos seguintes.

A chegada ao Japão do breve de 1608 não apaziguara os ânimos, pois as divergências metodológicas e as divergências nacionalistas persistiam, misturadas com

dito senhor era da Companhia, e o que lhe suceder, que he seu herdeiro da Companhia ha de ser; e ninguem lhe pode guardar melhor o seu, que a mesma Companhia".

⁶² Cf. RAH, Cortes 9/2666, fl. 239-240.

⁶³ Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 299-299v. Pouco depois, Jerónimo Rodrigues realçava o papel decisivo desempenhado pelo padre Pedro António, um japonês anteriormente chamado Tomé Araki, que fora estudar a Roma, que aí fora ordenado sacerdote e que agora regressara ao Japão. Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Março de 1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 305v.

⁶⁴ Cf. carta de Francisco Pacheco para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 26, fl. 114.

⁶⁵ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission" ..., p. 103.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

as animosidades pessoais que os anos anteriores tinham ajudado a desenvolver. A discussão entre Valentim Carvalho e Domingos de Valderrama parece-nos suficientemente elucidativa do nível do relacionamento entre os religiosos. A correspondência jesuítica é mais abundante e, embora parcial, dá-nos uma ideia da intensidade da contenda.

Ainda antes do édito de expulsão, as cartas dos membros da Companhia tinham frequentemente, críticas contundentes contra os frades. A 10 de Março de 1613, por exemplo, João Rodrigues Girão acusava os Mendicantes de serem os responsáveis pelas perseguições em curso⁶⁶; depois vários religiosos acusaram os frades espanhóis de terem originado a expulsão geral⁶⁷ e, nos anos seguintes continuaram a avisar Roma de que os rivais queriam retirar o Japão da alçada do Padroado Português do Oriente⁶⁸, o que na época não se resumia à questão do cisma, pois entretanto, o franciscano Luís Sotelo procurava obter um bispado no Norte do arquipélago nipónico que, a ser criado, ficaria ligado à arquidiocese de Manila⁶⁹. Alguns religiosos voltavam, inclusive a defender que os missionários das ordens mendicantes deviam chegar ao Japão pela via da Índia⁷⁰.

A dureza e a persistência da perseguição não fez diminuir a hostilidade entre religiosos nem os levou a procurar trabalhar globalmente em conjunto. Veja-se por exemplo que pela *Relaçam das couzas sucedidas em a perseguiçam da Christandade de Japam*, de Jacinto Orfanel, nos apercebemos que os Mendicantes trabalhavam em conjunto mas que ignoravam o que era feito pelos Jesuítas. Estes só são referidos neste

⁶⁶ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 253v.

⁶⁷ Encontramos esta opinião em missivas de religiosos de várias nacionalidades, como se vê pelos seguintes documentos: carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki 18 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 162; carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. Nagasaki, 17 de Setembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 81v; carta de Garcia Garcês para o assistente de Espanha. Nagasaki, 1 de Novembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 99-99v.

⁶⁸ Cf. carta de Giacomo Giannone para o cardeal Belarmino. Nagasaki, 24 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 196; carta de Carlo Spinola para o assistente de Portugal. Nagasaki, 23 de Março de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 170; carta de Francisco Pacheco para o Padre Geral. 5 de Março de 1618. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 114; cartas de Jerónimo de Angelis para o Padre Geral (30 de Novembro de 1619) e para o assistente de Portugal (30 de Setembro de 1621). ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 31-32 e 44-45v.

⁶⁹ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission" ..., pp. 177-184. Sobre esta questão veja-se o "Memorial sobre as dissensões dos cristãos do japão e inervenção do rei de Oxu que mandou martirizar alguns por razões de estado e sobre a proposta da criação da diocese de Voxu [Ôshû]". APF, *Memoriais*, vol. 384, fl. 124-124v.

⁷⁰ Cf. carta de João Baptista Zola para o Padre Geral. Macau, 2 de Janeiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 249v; carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Março de 1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 307.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

relato quando são aprisionados ou executados⁷¹. Assim, nem em Nagasaki, onde inicialmente permaneceram mais duma dezena de religiosos, os frades e os filhos de Santo Inácio procuraram coordenar esforços.

Logo a 2 de Março de 1615, o vice-provincial da Companhia entendia que a missão clandestina era particularmente complicada por estarem aí várias ordens religiosas⁷². Para termos uma ideia da intensidade desta luta veja-se que, a 13 de Março de 1620, Mateus de Couros dava conta dos desentendimentos ocorridos na prisão de Suzuta, onde estavam encarcerados o jesuíta Carlo Spinola e vários frades; a 7 de Janeiro desse ano, falecera aí o irmão Ambrósio Fernandes, e os religiosos mendicantes não queriam assinar um papel em como o irmão morrera mártir; Spinola, por sua vez, recusava-se a jurar que um dominicano também aí falecido alguma vez manifestara desejo de morrer mártir⁷³. Todos os religiosos envolvidos nestas disputas estéreis morreriam juntos no grande martírio de Nagasaki, de 10 de Setembro de 1622; paradoxalmente, estes homens que davam um extraordinário exemplo de Fé, pelo modo heróico como suportavam a prisão e que coroariam esse longo sacrifício com o testemunho do martírio pela Fé no Evangelho, desgastavam-se em disputas que contrariavam os princípios pelos quais sacrificavam as suas vidas. Muitas vezes glorificados acriticamente pelos seus biógrafos, estes religiosos manifestavam, assim, as suas limitações humanas, próprias de todos os membros da Igreja, pecadores por natureza.

* * *

Note-se que mesmo nesta altura ambos os blocos continuavam a lutar pela hegemonia da missão japonesa; em 1628, os Jesuítas chegaram mesmo a recuperar o monopólio da evangelização, mas o Conselho de Castela conseguiu anular a decisão régia, logo no ano seguinte. Pouco depois, em Roma, o dominicano Diego Collado⁷⁴

⁷¹ Cf. BA, 49-IV-60.

⁷² Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 176.

⁷³ Cf. carta de Mateus de Couros para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 135v.

⁷⁴ Diego Collado trabalhou no Japão entre 1619 e 1622. Depois de assistir ao grande martírio de 1622, retornou a Manila, a fim de tentar melhorar os apoios à missão nipónica; insatisfeito com os resultados obtidos, partiu para a Europa, onde pressionou as autoridades eclesiásticas para que lhe dessem autonomia em relação ao provincial de Manila. Criou uma congregação autónoma, devotada unicamente à evangelização do país do Sol Nascente, mas quando chegou a Manila foi impedido de concretizar os seus intentos. Cf. C.R.Boxer e J.S.Cummins, "The dominican mission in Japan (1602-1622) and Lope de Vega", in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, nº 33, 1963, pp. 23-26.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

procurava obter isenções especiais para a sua projectada expedição missionária autónoma ao Japão, não hesitando, para isso, em publicar dois tratados em que fazia críticas violentas à acção dos religiosos da Companhia no Japão⁷⁵.

Só com o definhar do corpo eclesiástico clandestino, a partir de 1631-1632 é que esta querela baixou de intensidade; depois, com o desaparecimento dos últimos religiosos das terras do Sol Nascente o conflito entre o bloco luso-jesuítico e o hispano-mendicante começou por se reacender na China⁷⁶, e mais tarde mudou de natureza, mas persistiu, transferindo-se para o campo da História.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 26, e o nosso artigo, "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão", in *O século cristão do Japão ...*, pp.508-510. Diego Collado chegou a pedir para ser provido no episcopado da China. Cf. APF, *Memoriais*, vol. 393, fl. 351-351v.

⁷⁶ Embora a querela dos ritos chineses tenha sido bastante diferente das lutas que opuseram Jesuítas e Mendicantes no Japão, o seu início foi desencadeado, em 1645, pelos protestos formalizados pelos Dominicanos do *Patronato*, junto da Santa Sé. Cf. o nosso artigo, "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão", in *O século cristão do Japão ...*, pp. 511-512.

21. SAKOKU

A institucionalização definitiva duma política anti-cristã por parte do *bakufu* levou o Império Japonês a isolar-se gradualmente do resto do mundo. No século XVII, as consequências irreversíveis da viagem pioneira de Gil Eanes, já não permitiam que o arquipélago nipónico voltasse a mergulhar num isolamento tão profundo quanto aquele em que se encontrava, aquando da chegada dos Portugueses, em 1543. O Japão era agora conhecido por todo o mundo descompartimentado e continuou ligado aos circuitos do comércio marítimo de longa distância, pois as redes controladas por Holandeses e por Chineses continuaram a ter um término em Nagasaki⁷⁷, ao mesmo tempo que a ilha de Tsushima mantinha um florescente comércio regional com a Coreia⁷⁸.

Apesar da manutenção destas relações mercantis, que permitiam a chegada de notícias do exterior, o Império do Sol Nascente fechou-se aos estrangeiros. A partir de 1639-41, a sua presença no arquipélago ficou praticamente limitada à feitoria holandesa na ilha artificial de Deshima, na baía de Nagasaki, e à numerosa colónia chinesa na mesma cidade, que pouco depois, viria a ser sujeita a fortes restrições e confinada a um bairro na sua periferia. Os Japoneses, por sua vez, deixaram de viajar para fora do seu país. Assim, em 1640, vivia-se no Japão uma conjuntura assaz diferente da que D.Luís Cerqueira conhecera, em que os navios de comércio nipónicos zarpavam em direcção a vários portos da Ásia Oriental, e em que mercadores estrangeiros, de nacionalidades variadas, frequentavam diferentes portos e viajavam livremente pelo país.

Esta evolução de tendência isolacionista foi uma consequência da decisão de Tokugawa Ieyasu de proibir o Cristianismo e de expulsar os clérigos, em 1614⁷⁹; a situação radical a que se chegou foi, por sua vez, a resposta dos sucessores de Ieyasu à persistência dos cristãos na Fé, facto que, simultaneamente, permitiu ao *bakufu* controlar melhor as riquezas que eram geradas pelo comércio externo.

⁷⁷ Cf. Marius B. Jansen, *China in the Tokugawa world*, Londres, 1992, pp. 23-24; Jonathan I. Israel, *Dutch primacy in world trade, 1585-1740*, Oxford, 1989, p. 172.

⁷⁸ Cf. CHJ, vol. 4, p. 296.

⁷⁹ É neste sentido que Boxer sustenta que a expulsão dos missionários "marked a turning point in the history of Japan's foreign relations". C.R.Boxer, *The christian century in Japan*, Manchester, 1993, p. 307.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Assim, a nova conjuntura, iniciada em 1614, foi marcada pelo agravamento das relações luso-nipónicas até que se deu a ruptura, com a expulsão dos últimos luso-descendentes que habitavam no território japonês e a interrupção definitiva do comércio⁸⁰. Este assunto foi estudado recentemente por Valdemar Coutinho, pelo que, nas páginas que se seguem, pretendemos apenas analisar sumariamente as principais linhas de força desta nova conjuntura, que marca o fim da presença da Igreja no Japão, que impossibilitou a vinda do sucessor de D. Luís Cerqueira e que tornou irrepetíveis, durante séculos, as actividades levadas a cabo por este prelado no país do Sol Nascente.

- A expulsão dos missionários

Como vimos, os missionários ainda celebraram livremente o Natal de 1613, mesmo em Miyako, mas no dia seguinte, surgiram os primeiros sinais do recrudescimento da intolerância do xogunato, pois foi dada ordem para que se fizessem róis dos cristãos que viviam na capital imperial⁸¹. O édito definitivo foi promulgado a 27 de Janeiro de 1614, e a 14 de Fevereiro os Jesuítas foram intimados a abandonarem o Kinai; deixaram Miyako a 21 de Fevereiro, e Ôsaka, a 25 do mesmo mês; no entanto, sete religiosos permaneceram clandestinamente na região⁸². Os missionários oriundos do centro do país chegaram a Nagasaki, a 11 de Março⁸³. A 22 de Março também já estava aí o padre Antogletta, recém-chegado de Bungo⁸⁴. Noutros casos o desterro só ocorreu passados alguns meses, como foi o caso dos que estavam em Amakusa, que só foram obrigados a partir na Primavera⁸⁵.

Entretanto, quando chegou a Nagasaki a notícia da decisão de Ieyasu, Valentim Carvalho tentou reagir, enviando Diogo de Mesquita e um irmão japonês ao Kinai. Os

⁸⁰ Cf. Valdemar Coutinho, *O fim da presença portuguesa no Japão (1639)*, Lisboa, 1996, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

⁸¹ Cf. carta de Gabriel de Matos para o Padre Geral. Nagasaki, 20 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 56.

⁸² Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Nagasaki, 19 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 4242v.

⁸³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 56v.

⁸⁴ Cf. carta de João Vicente Antogletta para o Padre Geral. Nagasaki, 22 de Março de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 59.

⁸⁵ Cf. carta de Garcia Garcês para o assistente de Espanha. 1 de Novembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 99.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

religiosos encontraram-se com o *bugyô* Hasegawa Sahyôye que os desencorajou de tentarem avistar-se com o velho guerreiro⁸⁶.

Como vimos, o ambiente em Nagasaki, nos meses seguintes foi marcado pelo fervor intenso dos fiéis e pelas profundas divisões entre os eclesiásticos; as procissões de penitentes do mês de Maio, tiveram o condão de aumentar a fúria de Ieyasu que, ao tomar conhecimento da sua realização, considerou-as como mais um sinal de desafio à sua autoridade. No Verão, começaram a chegar a Nagasaki, milhares de soldados destinados a impedir um levantamento geral, semelhante ao que ocorrera em Arima em 1612, e a assegurar a partida dos religiosos. Mais tarde, seria necessário fazer vir trabalhadores de fora da cidade para a demolição das igrejas, pois a população local recusou-se a executar essas tarefas.

Aparentemente, os missionários mantiveram sempre uma réstia de esperança em que as ordens do *bakufu* não seriam tão rígidas, pois a 16 de Setembro, Afonso de Lucena ainda admitia que ficassem oficialmente uns 5 padres; nessa carta, este religioso afirmava que Hasegawa Sahyôye, também não desejava uma política demasiado radical⁸⁷. Mais tarde, Carlo Spinola afirmaria que o próprio Valentim Carvalho nunca acreditara que os oficiais japoneses fossem tão determinados no cumprimento das ordens e que calculara que o principal contingente de exilados só partisse na nau do trato, que deixou o Japão apenas em Março de 1615⁸⁸.

Embora estivessem ligados ao Padroado Português do Oriente, os Jesuítas não zarparam todos para Macau, pois 23 religiosos e 12 alunos seguiram antes para Manila. Era um grupo composto por oito padres e 15 irmãos japoneses; estes iam para as Filipinas para que não ficassem demasiados nipónicos em Macau, o que poderia irritar os Chineses⁸⁹. Ainda assim, a Companhia levou então para Macau 3 padres, 20 irmãos e 53 dógicos japoneses, o que era já um número considerável⁹⁰.

⁸⁶ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 323.

⁸⁷ Cf. carta de Afonso de Lucena para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 73v.

⁸⁸ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 27 de Março de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 172.

⁸⁹ Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Macau, 30 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 131.

⁹⁰ A 7 de Dezembro de 1614, numa carta para o assistente de Portugal, Lucena manifestava o receio de que os Chineses não aceitassem a presença de tantos japoneses em Macau. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 108.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Os navios com os clérigos partiram para Macau a 5 e 6 de Novembro, tendo chegado ao porto chinês a 18 e 19 do mesmo mês⁹¹.

A maior parte dos jesuítas deixou o país, ao contrário do que sucedeu com os Mendicantes, que mantiveram aí quase todos os seus religiosos⁹². A dimensão da missão jesuítica ajuda a compreender esta diferença, que, no entanto também resultava da perspectiva mais mística e menos calculista dos frades⁹³ e ainda da desorientação⁹⁴ e mau relacionamento que se vivia no seio da Companhia; com efeito, vários padres queixaram-se por não terem ficado no país⁹⁵. A 6 de Outubro de 1614, Pedro Marques afirmava que fora autorizado pelo reitor de Miyako a ficar nessa região e que estava já rapado e vestido à japonesa, mas depois os superiores haviam mudado de opinião e tinham determinado a sua partida para Macau⁹⁶. 22 de Dezembro desse ano, João Rodrigues Girão lamentava-se por não ter ficado no arquipélago, pois a comunidade de Hirado havia-se disponibilizado para o acolher e ninguém melhor do que ele conhecia os caminhos de Hirado, pelo que embarcara "sentido" para o porto chinês⁹⁷. Também o

⁹¹ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o Padre Geral. Macau, 25 de Fevereiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 164.

⁹² A 24 de Outubro de 1615, o arcebispo de Goa passou uma certidão que justificava a saída dos religiosos da Companhia do Japão: "Dom frei Christovão de Lisboa, Arcebispo metropolitano <de Goa> Primas da India certefico que na perseguição que no anno passado de mil e seiscentos e catorze moueo El Rej de Jappão contra os pregadores da nossa santa lej e contra a christandade mandando desterrar todos os ministros do Euangelho e todos os christãos que não quisessem retroceder forão desterrados pera a cidade de Macao na China e pera as Pheleppinas a mor parte dos religiosos da Companhia que auia em Jappão, ficando com todo escondidos pera bem da christandade dezoito sacerdotes e nove irmãos da Companhia pera ajudarem os catechistas e pregadores e pera o mesmo fim ficarão disfarçados naquelles reinos e por me constar de todo o sobredito e passar assi na uerdade sendo me pedida esta certidão e mandei passar pollas vias neçessarias. Dada em Goa sob meu sinal e selo aos 24 de outubro de 1615. a) fr Christ Arcebispo Primas" RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 163.

⁹³ Como mostrámos no quadro nº 17, o número de franciscanos que permaneceu corresponde a uma percentagem da totalidade muito mais baixa do que é referido normalmente, pois se é verdade que, em Novembro, ficaram seis dos dez que ainda estavam no Japão, a verdade é que, no início de 1614, quando o édito anti-cristão foi promulgado, estavam no arquipélago uns 20 religiosos de São Francisco.

⁹⁴ Dispomos pelo menos de três testemunhos que referem o facto de Valentim Carvalho se ter fechado no seu cubículo durante mais dum mês a organizar o seu fato, sem se preocupar com a direcção da província. Cf. carta de Jerónimo de Angelis para o Padre Geral. 31 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 26v; carta de João Rodrigues Girão para o Padre Geral. Macau, 23 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 122v; carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 27 de Março de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 172v. Além disso, o provincial queimou a correspondência que chegou então a Nagasaki dirigida a Francisco Pasio, ignorando o seu conteúdo, que era importante, pois consistia nas respostas a uma consulta feita no Japão em 1609. Cf. carta de Mateus de Couros para o assistente de Portugal. Nagasaki, 24 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 42.

⁹⁵ A 24 de Outubro de 1614, numa carta para o assistente, Mateus de Couros afirmava que muitos dos jesuítas saíam forçados do Japão. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 42v.

⁹⁶ Cf. carta de Pedro Marques para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 230.

⁹⁷ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 87v. Girão voltou a queixar-se em carta para o Geral da Companhia, escrita a 25 de Fevereiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 164.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

padre Sebastião Vieira teria várias comunidades dispostas a escondê-lo, na região de Hiroshima, mas o provincial obrigara-o a partir⁹⁸. Outro religioso descontente era João Baptista Zola que, no início de 1615, manifestava o seu desagrado por não ter ficado junto com os cristãos da península de Shimabara⁹⁹. Mais tarde, a 6 de Janeiro de 1616, Camilo Constâncio lembrava que deixara o Japão por "santa obediência" e não por sua vontade¹⁰⁰.

Alguns dos religiosos que zarparam de Nagasaki, contavam com o apoio de pequenas embarcações para regressarem de imediato ao país, mas nem todos conseguiram fazê-lo; entre os que fracassaram, além de Valentim Carvalho, contava-se Giacomo Giannone¹⁰¹. Deu-se ainda o caso de alguns que estavam autorizados a permanecer, mas que por serem demasiado conhecidos haviam sido obrigados a sair dos seus esconderijos e a embarcar, como sucedeu com dois veteranos da missão, Diogo de Mesquita e Afonso de Lucena. O primeiro afirmava, a 6 de Outubro de 1614, que estava autorizado a ficar, mas que duvidava de o conseguir; tinha razão para isso, pois estava junto à praia, concentrado para partir com os seus companheiros para Macau, quando faleceu subitamente. Lucena, por sua vez, já estava escondido quando fora chamado pelo provincial, porque uns oficiais japoneses teriam perguntado por ele; voltou a esconder-se na nau do trato, que só partiria daí a seis meses, mas Hasegawa Sahyôye soubera que ele se escondera e exigira a sua presença; Lucena ainda esperara regressar de imediato, mas a barca que o havia de tomar não aparecera¹⁰².

Ainda assim, pertencia à Companhia o maior contingente dentro do grupo de 41 clérigos que permaneceram clandestinamente no arquipélago, e que eram os seguintes:

- da Companhia ficaram 18 sacerdotes e nove irmãos: os padres Jerónimo Rodrigues, vice-provincial, João Baptista Machado, Bento Fernandes, Cristóvão Ferreira, Gaspar de Castro, João da Fonseca, Francisco Luís, Baltasar de Torres, Juan Baptista

⁹⁸ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. Nagasaki, 23 de Outubro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 95v. Mateus de Couros, na carta para o assistente de Portugal de 24 de Outubro de 1614 corrobora esta notícia. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 42v.

⁹⁹ Cf. carta de João Baptista Zola para o Padre Geral. Macau, 2 de Janeiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 249v.

¹⁰⁰ Cf. carta de Camilo Constâncio para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 222.

¹⁰¹ Cf. carta de Giacomo Giannone para um colega de Nápoles. Macau, 23 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 198.

¹⁰² Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. Macau, 7 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 107-107v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Baeza, Pedro Paulo Navarro, Jerónimo de Angelis, Francisco Eugénio, João Baptista Porro, Carlo Spinola, António Ishida, Sebastião Kimura, Mâncio Hirabayashi e Julião Nakaura; e dentre os irmãos: Ambrósio Fernandes, Leonardo Kimura, Miguel Maki, Inácio Katô, Mâncio Mizoguchi, Gomes Sugi, Matias Machida e Lourenço Ômachi¹⁰³;

- da Ordem de São Domingos sete sacerdotes¹⁰⁴: Tomás de Zumarraga, vigário provincial, Francisco Morales, Alonso de Mena, José de São Jacinto¹⁰⁵, Alonso Navarrete¹⁰⁶, Juan de Rueda e Jacinto Orfanel;

- da Ordem de São Francisco, seis padres: Pedro Baptista Porres y Tamayo, comissário, Pedro de Assunção¹⁰⁷, Apolinario Franco, Luis Gomes, Diego de São Francisco¹⁰⁸ e João de Santa Marta¹⁰⁹;

- da Ordem de Santo Agostinho o padre Fernando Ayala;

¹⁰³ Falta-nos o nome do nono irmão que permaneceu então no país; sabemos apenas que foi para Macau logo em 1615, na nau do trato, pelo que se confunde com os que partiram para o exílio em 1614. Para a identificação destes religiosos baseamo-nos no elenco biográfico que apresentamos em apêndice a este estudo.

¹⁰⁴ Cf. BA, 49-IV-60, fl. 32v.

¹⁰⁵ José de São Jacinto era natural de Villarejo de Salvanes, em la Mancha. Tomou o hábito no convento de São Domingos de Ocaña. Entrou no Japão em 1607. Foi queimado vivo em Nagasaki, a 10 de Setembro de 1622. Cf. HPSR. II, p. 214; Honorio Muñoz O.P., *Los dominicos españoles en Japón*, Madrid, 1965, pp. 200-201.

¹⁰⁶ Alonso Navarrete (1571-1617) era natural de Logroño. Entrou no Japão em 1611 e foi decapitado a 1 de Junho de 1617, tendo sido o primeiro mártir da religião de São Domingos no país do Sol Nascente. Cf. Honorio Muñoz O.P., *Los dominicos españoles en Japón ...*, pp. 200-201.

¹⁰⁷ Pedro da Assunção (?-1617) nasceu em Cueva, próximo de Toledo. Entrou para a província ds Descalços de S.José, e partiu para a província de São Gregório, em 1605. Chegou ao Japão em 1607. Foi superior de várias missões, nomeadamente as de Wakayama e, depois, de Nagasaki (1612-1614); foi atraído por um apóstata e aprisionado a 8 de Abril de 1617 e logo condenado á morte, tendo sido decapitado, em Kori, a 22 de Maio desse ano. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 194-195.

¹⁰⁸ Diego de São Francisco nasceu em Membrilla e tornou-se franciscano na província dos Descalços de S.Paulo. Partiu para a província de São Gregório em 1605; chegou a Manila no ano seguinte; a partir de 1609 desempenhou aí o cargo de mestre de noviços. Em 1612 passou para o Japão, e trabalhou no Kinai até que foi forçado a reunir-se com os demais religiosos em Nagasaki. Tendo ficado, foi destacado para Edo, onde foi capturado, no Sábado de Aleluia desse ano; em 1616 foi expulso para o México, mas em 1618 estava de novo no Japão, após uma curtíssima passagem por Manila, onde foi nomeado custódio da nova custódia do Santo Nome de Jesus do Japão. Nos anos seguintes logrou fazer várias viagens pelo país e compilou uma *Relación Verdadera* da perseguição desde 1614 até 1624 que foi publicada parcialmente, em Manila, no ano seguinte, e editada na íntegra, no México, em 1626. O seu último relatório data de 1632; desconhece-se completamente como terão sido os seus últimos dias. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan ...", pp. 200-202.

¹⁰⁹ Juan de Santa Marta (1578-1618), nasceu em Prades, próximo de Tarragona; entrou para a Ordem de São Francisco m 1597, tornando-se membro dos observantes da província de Santiago. Em 1606 estava em Manila, e no ano seguinte passou para o Japão; trabalhou sobretudo no Kinai, tendo sido superior da residência de Fushimi. Foi o primeiro religioso a ser capturado depois da expulsão dos missionários, tendo caído nas mãos dos oficiais do *bakufu* a 24 de Junho de 1615. Foi enviado para Miyako, onde foi interrogado e foi-lhe oferecida a liberdade desde que se comprometesse a não pregar. Passou a evangelizar os preseos seus companheiros, até que foi condenado à morte, em 1618, tendo sido decapitado a 16 de Agosto desse ano. Cf. Bernward H. Willeke O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan ...", pp. 193-194.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

- dos clérigos seculares, João Lourenço da Cruz, António Miguel, António Murayama, João Luís Fujimura e Pedro Clemente.

* * *

Em Novembro de 1614 começava uma nova fase da história do Cristianismo no Japão, a da missionação clandestina. Conhecem-se muitos pormenores sobre a evolução dos acontecimentos neste período, mas a documentação riquíssima e abundante existente ainda não foi tratada sistematicamente¹¹⁰ e, tanto quanto sabemos, o autor que mais estudou este período foi Hubert Cieslik¹¹¹.

Escrever sobre este período é particularmente melindroso, pois o investigador é forçado a avaliar vezes sem conta a intimidade de pessoas fortemente condicionadas na sua liberdade religiosa e mesmo na sua consciência. Não deixa, contudo, de ser uma história palpitante e apaixonante, pois analisa uma atitude permanente de desafio, de jogo "do rato e do gato" entre perseguidos e perseguidores. Dum ponto de vista estritamente cristão é uma episódio extraordinário, merecedor duma reflexão profunda, tanto nos casos mais gloriosos, como nos das quedas e dos recuos, e duma maneira muito particular na avaliação da massa anónima que tudo suportou em silêncio.

A clandestinidade não era propriamente uma novidade, pois os religiosos já haviam trabalhado numa situação de perseguição generalizada entre 1587 e 1593, e, depois, haviam enfrentado diversas perseguições locais, mantendo muitas vezes alguns dos seus religiosos em territórios proibidos. Um dos jesuítas mais experientes nesta matéria era seguramente o padre Luís Niabara, que visitara regularmente a província de Higo, desde

¹¹⁰ Para uma visão global deste período seguimos Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", MHisp, Madrid, ano XX, 1963, pp. 89-110; Juan Ruiz de Medina S.J., "La misionación clandestina en el Japón", in RC, Macau, nº 17, 2ª série, 1993, pp. 171-182; C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan ...*, pp. 308-397. O assunto foi analisado com alguma profundidade no estudo de Valdemar Coutinho, *O fim da presença portuguesa no Japão ...*, pp. 54-98. Além destes trabalhos, o tema é afluído em muitos artigos e livros, mas sem que tenham sido estabelecidas até hoje as diferentes etapas e sem que a documentação tenha sido trabalhada dum modo sistemático.

¹¹¹ Deste autor conhecemos sete artigos que se referem quase exclusivamente a este período: "Das Christen-Verbot in Japan unter dem Tokugawa-Regime", in NZM, vol 6, 1950, pp. 175-192, 256-272; vol. 7, 1951, pp. 24-36; "Gotô Juan, ein Beitrag zur Missions-Geschichte Nord-Japans", in NZM, vol. 9, 1953, pp. 186-200, 269-289; "The great martyrdom in Edo, 1623. Its causes, course and consequences", in MN, nº 10, 1955, pp. 1-44; "Das Schicksal der letzten Japanmissionare im 17. Jahrhundert", in NZM, vol. 13, 1957, pp. 9-28, 119-138; "Sel. Sebastian Kimura (1565-162); der erste japanische Priester", in NZM, vol. 15, 1959, pp. 81-98; "P. Pedro Kasui (1587-1639) der letzte japanische Jesuit der Tokugawa-Zeit", in MN, nº 15, 1960, pp. 35-86; "The case of Christovão Ferreira", in MN, nº 29, 1974, pp. 1-54. Estes, porém, não traduzem uma visão sistemática do processo, deixando completamente de parte, por exemplo, a história de Nagasaki neste período.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

que esta ficara nas mãos de Katô Kiyomasa, em 1600. Estranhamente, Niabara não permaneceu então no Japão; a sua partida para o exílio é, certamente, um dos exemplos do descontrolo de Valentim de Carvalho, em 1614; veja-se que Niabara regressou ao Japão em 1618, logo após a demissão de Carvalho do cargo de provincial¹¹².

O modo de actuação dos religiosos nos primeiros anos reproduziu as práticas experimentadas com êxito na época de Toyotomi Hideyoshi¹¹³, mas depois a perseguição intensificou-se, ao contrário do que sucedera outrora, o que acabou por desarticular o trabalho dos religiosos e, depois, por torná-lo impraticável. Na sua conduta quotidiana, os clérigos tiveram atitudes variadas, conforme o modo como encaravam a situação: Diego Pacheco refere, por exemplo, os líricos do martírio¹¹⁴, em que podemos integrar os que se expuseram deliberadamente e os que se limitaram a nunca fugir aguardando a chegada dos soldados; outro grupo preferiu uma actuação discreta, evitando que os detectassem e procurando prolongar o mais possível a sua assistência espiritual aos fiéis; destes, a maioria acabou nas mãos dos oficiais do *bakufu*, mas alguns lograram escapar até ao fim, morrendo em liberdade, como foi o caso de Juan Baptista de Baeza, que logrou trabalhar durante 14 anos em Nagasaki, sem nunca ser descoberto, Gaspar de Castro, que esgotado, morreu na pausa duma caminhada, numa encosta das montanhas de Shimabara, e Mateus de Couros, que embora paralisado durante largas temporadas também não foi capturado; há ainda o caso de Diego de São Francisco, de quem se perde o rasto a partir de 1632, o que leva Pacheco a afirmar: "misionero oculto, muere en las sombras"¹¹⁵.

Dentre os capturados, por sua vez, um pequeno número renegou, pelo menos formalmente, a Fé cristã, que ajudara a espalhar. Constituem, sem dúvida, o grupo mais polémico, até porque as suas vidas depois da apostasia passaram a ser rigidamente controladas pelas autoridades japonesas, pelo que desconhecemos as razões que os levaram a tomar tal atitude. É indiscutível, contudo, que estes actos tiveram efeitos

¹¹² Luís Niabara passou a época do governo episcopal de Cerqueira, sediado em Arima, donde fazia as suas incursões pelos territórios proibidos de Higo e também de Satsuma. Desafortunado, morreu num naufrágio, já à vista de Nagasaki, quando regressava ao Japão.

¹¹³ Sobre as características da acção dos Jesuítas nesse período baseamo-nos no nosso estudo "Aspectos do quotidiano dos Jesuítas na conjuntura de 1587-1593", in *O Cristianismo no Japão quinhentista. Estudos de história luso-nipónica* (no prelo).

¹¹⁴ Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos" ..., p. 101.

¹¹⁵ Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos" ..., p. 106.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

devastadores junto da comunidade cristã e que contribuíram seguramente para a desmoralização dos fiéis e para a erradicação definitiva dos missionários clandestinos¹¹⁶.

A história deste período é, pois, uma história profundamente humana, marcada por comportamentos variadíssimos, desde os heroísmos extraordinários até às fugas fáceis; entre estes dois extremos é possível detectar toda uma série de cambiantes, caracterizadas pelo maior ou menor grau de dúvidas e de sofrimento dos cristãos e pela própria conduta mais ou menos intolerante dos perseguidores. É, sem dúvida, uma história trágica pois foi marcada pela morte e tortura de milhares de indivíduos; a estes casos de dor física, juntaram-se as angústias e as dúvidas interiores por que passaram muitos mais, tanto os que permaneceram firmes na Fé até ao fim como os que apostataram formal ou mesmo convictamente. Para muitos dos que deixaram a religião cristã, a decisão terá resultado numa luta interior necessariamente traumatizante. Para os que não deixaram a Fé, a vida depois de 1614 tornou-se insegura no relacionamento social e incompleta no plano religioso, pois os clérigos foram desaparecendo sem que outros os substituíssem; a Fé dos Japoneses foi, assim, confrontada com o *silêncio* de Deus, como tão bem retratou Endo Shusako.

- O início da repressão anti-cristã

É muito comum vermos a conduta dos oficiais japoneses caracterizada por adjectivos muito críticos que incluem um juízo moral contundente¹¹⁷. Parece-nos, contudo, que o problema deve ser visto dum modo desapassionado.

Em primeiro lugar há que registar que o *bakufu* começou por tomar uma atitude político-religiosa, baseando-se nos poderes discricionários de que dispunha. A sua política anti-cristã é, pois, fruto de dois fenómenos que se têm repetido ao longo do tempo

¹¹⁶ Para lá dalguns leigos e de uma parte dos religiosos das missões suicidas de Rubino, que entraram no Japão em 1642 e 1643, os casos mais graves foram os de Cristovão Ferreira, João Baptista Porro e Martinho Shikimi. O primeiro ganhou uma maior dimensão por ter sido o primeiro e por o ex-jesuíta ter colaborado regularmente com o *bakufu* no combate da religião cristã. O mesmo não sucedeu com os outros dois, que morreram na prisão, o que permite supor que terão, pelo menos, demonstrado grandes hesitações após a apostasia formal. Cf. Valdemar Coutinho, *op. cit.*, p. 77; sobre o impacto da apostasia dum clérigo na cristandade, vide *Ibidem*, p. 71.

¹¹⁷ A título de exemplo, veja-se que Boxer fala de "brutalidades infâmes" (cf. *The christian century in Japan ...*, p. 336), e que Neil Fujita salienta o recurso a "medidas selvagens" e a "torturas sádicas" (cf. *Japan's encounter with christianity ...*, p. 167).

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

e que persistem nos nossos dias. Com efeito, os Tokugawa tomaram uma opção política semelhante à que é seguida actualmente por inúmeros estados, sobretudo muçulmanos, que proíbem qualquer manifestação religiosa fora dos preceitos islâmicos; no que respeita à intolerância religiosa, propriamente dita, os Japoneses de Seiscentos eram iguais aos Europeus seus contemporâneos, todos cristãos, mas que se matavam barbaramente sob o pretexto de diferentes concepções da mesma religião.

Assim, o que se passou no Japão não foi um episódio extraordinário, nem uma manifestação de barbárie particular dum povo; foi apenas o resultado da libertação dos sentimentos humanos mais perversos, ao serviço duma política intolerante, tal como sucede actualmente, em locais tão variados, como nos Balcãs, nos Grandes Lagos africanos, na Argélia ou no Afeganistão. Os tristes acontecimentos verificados então no arquipélago do Sol Nascente não devem por isso, ser ignorados ou minorados, mas também não devem ser exagerados. Os historiadores, por sua vez, devem analisá-los, explicá-los na sua crueza e dentro do seu enquadramento próprio, mas não podem julgá-los, pois não é essa a sua tarefa.

Além disso, importa salientar que as práticas mais cruéis, relativamente aos clérigos, só foram aplicadas após vários anos de resistência por parte dos cristãos e da persistência dos missionários em desobedecer à ordem de expulsão. Como vimos, ao primeiro religioso a ser capturado, o franciscano Juan de Santa Marta, as autoridades nipónicas começaram por oferecer a liberdade a troco deste não voltar a pregar. A crescente brutalidade dos oficiais foi, pois, directamente proporcional à Fé da comunidade cristã; uma Fé que, nessa altura, era vista como uma desobediência grave ao poder absoluto do xogunato.

* * *

A pressão do *bakufu* sobre os fiéis intensificou-se, todavia, logo no ano de 1614, ainda antes dos religiosos deixarem oficialmente o país. Apesar de terem ocorrido execuções pontuais, a política básica das autoridades nipónicas tinha por objectivo não a eliminação dos crentes, mas apenas a da sua Fé, pelo que foram exercidas torturas físicas e psicológicas sobre os cristãos. Uma das práticas iniciais consistia na exposição

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

de cristãos, sobretudo de mulheres nuas pelas ruas¹¹⁸, ou mesmo na obrigação das mulheres se prostituírem até que o chefe de família apostatasse¹¹⁹.

Também os Protestantes foram pressionados pelos oficiais nipónicos. A 7 de Março de 1614, Richard Cocks o feitor da E.I.C., numa carta para Richard Wickham, que estava em Edo, informava-o de que fora obrigado a retirar a bandeira inglesa que estava hasteada no edifício da feitoria, por esta ter uma cruz¹²⁰. No entanto, a repressão anti-cristã ainda não se confundia com uma política globalmente anti-estrangeira, pois entre 1614 e 1616, a feitoria inglesa recém-instalada em Hirado pôde abrir sucursais em Miyako, Ôsaka, Sakai e Edo, e os seus membros viajaram tranquilamente pelo Japão.

Entretanto, em Nagasaki, parte dos conventos e das Igrejas foram desmantelados e outros ocupados. Os religiosos que permaneciam escondidos observavam as suas antigas casas a serem devassadas, como nos refere o dominicano Jacinto Orfanel:

"Nosotros estuvimos allí escondidos oyendo cada dia el ruydo de las iglesias que derribavan, que era vn juizio, y mas con el que hazían tantos gentiles que havian llamado para esso porque los christianos no quisieron derribarlas.

En los conventos no tocarón más de en las iglesias y assí servían para aposentar los huespedes. En S.Juan posava el tono de Vomura; en la Compañia el de Firando, donde viera VR todos los días lavar los cavallos en el patio de la iglesia. En nuestra casa no aposentaron a nadie. Muchas veces passando de noche por delante veo luz en la portería, que deve ser de los guardas que allí hay"¹²¹.

¹¹⁸ Cf. carta de Marco Ferraro para o Padre Geral. Macau, 21 de Dezembro de 1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 113; carta de João Rodrigues Girão para o assistente de Portugal. Macau, 25 de Fevereiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 169.

¹¹⁹ Cf. "Breve relação do martírio de alguns cristãos do Japão" escrita por Juan de Rueda. Nagasaki, 25 de Março de 1615. Cf. Honorio Muñoz O.P., "Semblanzas misioneras. Vida y escritos del P. Juan de Rueda O.P.", in *MHisp.* ano XX, 1963, p. 50.

¹²⁰ "Yt is generally reported heare that all the padres are to avoid out of Japan and, as it should seeme, the name of Christian is odiousse to them. For yiesterday, beinge Sunday, we put our our flag, as our custom is, but after nowne Foyne Same, the ould kinge [Matsuura Shigenobu (1549-1614)], sent me word to take it in because it had a crose in it, w'ch at that instant I did not. But after twise sending, I went to hym myselfe and exskewed the matter in the best sort I could, telling him that this crose was not made in forme of crose of Christ but rather for a badge or toaken wherby the English nation was knowne from all others, as the Hollanders were by their cullers of orange, blanc & blew. Yet all would not serve, but downe it must, full sore against my will, Foyne telling me it was the Emperors will it should be soe, only we might put out any other mark we wold, a crose only excepted, & that ships cominge might beare a crose upon the water but not on land." EFJ, I, p. 138.

¹²¹ Carta de Jacinto Orfanel para Baltasar Fort. Nagasaki, 8 de Março de 1615. In *Jacinto Orfanel. Cartas y relaciones ...*, p. 142.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Por a mesma altura, João Rodrigues Girão, afirmava que a casa da Misericórdia não fora derrubada para que os Portugueses pudessem celebrar aí missa¹²² e a carta ânuia de 15 de Março de 1616 também dá conta de que o colégio, a Misericórdia, igrejas dos arrabaldes e outras casas de religiosos ainda estavam de pé, embora ocupadas ou vigiadas¹²³.

A esperança dos missionários começou por recair na hipótese dos Tokugawa perderem o domínio do império, pelo que na crise de 1614-1615, que antecedeu a destruição de Ôsaka e de Toyotomi Hideyori, os cristãos rezaram pela vitória deste último. Como vimos, desde 1610, dera-se uma certa aproximação de Hideyori aos cristãos e, aquando, dos combates de 1614-1615, os defensores de Ôsaka exibiram inúmeros símbolos cristãos¹²⁴. É compreensível que, perante as leis promulgadas pelos Tokugawa, os cristãos aspirassem a uma mudança política, pois esperavam que se tal ocorresse, terminasse a perseguição. Já em Macau, a 30 de Dezembro de 1614, Valentim Carvalho vaticinava o fim do poder absoluto dos Tokugawa, com a morte de Ieyasu e a recuperação da casa dos Toyotomi:

"Polas ultimas mudanças que em Japão ha e por el rey estar ja muito no cabo da idade, com cuya morte acabara tambem o principe herdeiro ou não reinara por não ser aceito aos grandes dos reinos, e o que soceder como se espera hade fauorecer a christandade e a nos"¹²⁵.

Em Macau, Afonso de Lucena defendia que Hideyori representava o melhor partido para a cristandade¹²⁶ e Marco Ferraro referia-o como "nostro amico"¹²⁷, enquanto, no Japão, também Carlo Spinola manifestava-se esperançado na sua vitória¹²⁸.

A 17 de Março de 1615, Jerónimo Rodrigues referia que os frades celebravam missas publicamente, "com as novas festivaes que aqui corrião de Ozaca"¹²⁹; sabia-se

¹²² Cf. carta de João Rodrigues Girão para o assistente de Portugal. Macau, 26 de Fevereiro de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 169-170v.

¹²³ Cf. BL, *Add.*, 9859, fl. 279.

¹²⁴ Vide capítulo nº 11.

¹²⁵ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 128v.

¹²⁶ Cf. carta para o Padre Geral. Macau, 12 de Maio de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 183v.

¹²⁷ Cf. carta para o padre Bartolomeu Ricci, em Itália. Macau, 4 de Janeiro de 1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 258.

¹²⁸ Cf. carta para o assistente de Itália. Nagasaki, 27 de Março de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 174.

¹²⁹ MHJ, p. 621.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

então que Hideyori recomeçara a cavar fossos em torno da sua cidadela e parecia que os senhores do Shimo o apoiavam¹³⁰. Estas notícias optimistas chegaram a Macau, onde chegou a festejar-se o triunfo de Hideyori, pois a 3 de Dezembro de 1615, Afonso de Lucena comunicava ao assistente de Portugal que "o filho de Taicosama, senhor da fortaleza de Vozaca he senhor da metade de Japão"¹³¹; todavia, passado um mês, os religiosos eram confrontados com a dura realidade do esmagamento de Hideyori¹³². Entre as vítimas dos combates ferozes que se travaram aí, encontrava-se um sacerdote secular, António Murayama. A presença de clérigos em Ôsaka seria, depois, uma das razões aduzidas pelo xogum para acentuar a política anti-cristã.

Independentemente do contínuo reforço do poder do *bakufu*, os Jesuítas alimentavam ainda a esperança de que após a morte de Ieyasu, a situação poderia alterar-se a seu favor, pois esperavam que Hidetada não prosseguisse uma política tão intransigente para com os cristãos; é esta a ideia expressa pelos missionários em cartas anteriores e posteriores à destruição de Ôsaka, nomeadamente as de Garcia Garcês, de 1 de Novembro de 1614¹³³, de João Rodrigues Girão, de 22 de Dezembro desse ano¹³⁴, e de Carlo Spinola, de 18 de Março de 1616¹³⁵. O falecimento de Tokugawa Ieyasu levaria, de facto, a uma alteração da política do *bakufu* para com o Cristianismo, mas de sinal contrário à que era desejada pelos fiéis. Tokugawa Hidetada, ao sair definitivamente debaixo da sombra de seu pai, mostrou-se implacável e determinado, e desencadeou a política isolacionista que seria concluída mais tarde por seu sucessor, Tokugawa Iemitsu.

- Tokugawa Hidetada e os cristãos

A subida ao poder de Hidetada provocou uma intensificação da luta anti-cristã. Pouco depois da morte de Ieyasu, o novo senhor do império proibiu a circulação de

¹³⁰ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 27 de Março de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 172v.

¹³¹ ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 239v.

¹³² Noutra carta para o assistente, escrita a 7 de Janeiro de 1616, Lucena explicava que a ideia de que Hideyori ficaria com metade do Japão resultara do acordo de paz que este havia celebrado com Ieyasu, no final de 1614. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 262.

¹³³ Cf. carta de Garcia Garcês para o assistente de Espanha. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 99v.

¹³⁴ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 87.

¹³⁵ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 180.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

estrangeiros pelo país. A 4 de Dezembro de 1616, John Totten¹³⁶, um dos membros da feitoria inglesa, numa carta para um companheiro no Sião, dava conta dos novos condicionalismos:

"Captain Cox with captain Adames is returned from the new Emperor this morning, but cannot be permitted to sell any goods aloft as formerly they were wont (all christians being banished from aloft) and must keepe in Ferando only, for that they cannot endure the spanish priests who are all to be banished out of the country"¹³⁷.

Como vemos, o xogum atacava também os interesses dos mercadores protestantes. Esta medida tinha, assim, duas consequências: ao impedir a circulação de estrangeiros pelo país dificultava a movimentação dos missionários que inicialmente se disfarçavam muitas vezes de comerciantes ocidentais; ao mesmo tempo, impedia os Ingleses de diversificarem os seus negócios, restringia a sua intervenção no mercado japonês à venda de produtos estrangeiros e deixava as mais-valias da sua revenda para os próprios Nipónicos, e especialmente para o *bakufu* que, nos anos seguintes, procuraria monopolizar as compras de produtos vindos do exterior.

A audiência que Hidetada concedeu aos oficiais da E.I.C., em 1616, não correrá favoravelmente aos ingleses: o xogum estranhara que o rei inglês se apelidasse "defensor da Fé cristã", tal como os Jesuítas se designavam a si mesmos, e fora intransigente na ordem de encerramento das sub-feitorias que Cocks e os seus companheiros tinham criado, dando a entender que se não estivessem satisfeitos, os mercadores britânicos podiam abandonar o país¹³⁸. Dispondo duma considerável concorrência inter-europeia, as autoridades nipónicas podiam agora impor as regras do jogo à sua vontade.

A 14 de Janeiro de 1617, William Adams, que conhecera bem Ieyasu, explicava que Hidetada era mais intolerante para com o Cristianismo que o pai¹³⁹. Perante a evidência da desobediência dos missionários, o xogunato começou a tomar medidas mais

¹³⁶ John Totten era mestre do *Pearl*, quando entrou ao serviço da E.I.C., em Setembro de 1614. Passou a ser mestre do *Advice*, em que chegou a Bantem, a 24 de Julho de 1615. Fez duas viagens a Hirado, tendo permanecido no Japão entre 12 de Julho de 1616 e 1 de Fevereiro de 1617, e depois entre 2 de Agosto desse ano e 20 de Fevereiro de 1618. Regressou a Inglaterra em 1619. Cf. EFJ, II, p. 1574.

¹³⁷ EFJ, I, p. 527. A notícia é repetida em cartas de Richard Cocks para John Brown, de 16 de Dezembro de 1616, e de William Eaton para Sir Thomas Smith, de 18 do mesmo mês. Cf. EFJ, I, pp. 530-532 e 534-537.

¹³⁸ Cf. Derek Massarella, *A world elsewhere ...*, pp. 197-211.

¹³⁹ "Hee is more strict against the Romish religion then his father wass". EFJ, I, p. 570.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

repressivas e, em 1617, promulgou uma lei que condenava à fogueira os missionários que fossem descobertos e os seus hospedeiros¹⁴⁰.

Nesta altura não havia dúvidas quanto à posição do xogum relativamente ao Cristianismo. A 1 de Outubro de 1616, Francisco Pacheco já afirmava que Hidetada era pior que Ieyasu¹⁴¹. Pouco antes, a 13 de Setembro, Richard Cocks, em Edo, informava o seu companheiro Richard Wickham, da intensificação da repressão anti-cristã, ao mesmo tempo que reconhecia que a continuidade da presença inglesa resultava da sua atitude não proselitista¹⁴²; ainda assim, a sua circulação pelo país era posta em causa por se saber que os padres andavam disfarçados de comerciantes, como referia William Eaton, em carta escrita no mesmo dia¹⁴³.

A 15 de Janeiro de 1617, Richard Wickham informava os dirigentes da Companhia das Índias Orientais, em Londres, de que crescia o ódio do xogum relativamente aos Espanhóis e Portugueses, especialmente contra os Jesuítas e os frades¹⁴⁴.

Vários autores sustentam que a política de isolamento do país não foi arquitectada por Ieyasu, mas apenas pelos seus sucessores¹⁴⁵, o que é provável¹⁴⁶; no entanto, o fundador do xogunato de Edo não pode ser dissociado dessa política, pois as decisões de Hidetada e de Iemitsu de restringirem cada vez mais a presença e circulação de estrangeiros no país resultaram, em grande medida, da persistência dos cristãos japoneses e dos missionários em desrespeitarem as ordens iniciais. Talvez Ieyasu, em 1614, não tivesse consciência que a expulsão dos missionários só seria cumprida através

¹⁴⁰ Cf. Juan Ruiz de Medina S.J., "La misionación clandestina en Japón", in RC, Macau, nº 17 (II Série), 1993, p. 175.

¹⁴¹ Cf. carta de Francisco Pacheco para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 102.

¹⁴² "This is the 13th day since we delivred our present to the Emperor, and as yet canot have dispatch, nether am certen when we shall (I hope now w'hin 2 or 3 daies) only we are daylie put affe from day to day, willing us to com tomorrow, yet w'th fayre wordes. Yow could wonder to see what looking here is after padres, as yow may p'ceve at large per the enclosed. It is thought there will som goe to the pot before it be long, for here is bords set up in every street w'th very strict order for bringing them to light [...]. Yt is said the like order is sent to all other places in Japon. Yt rested dowbtfull since our arrivall in this place whether all christians should be banished out of Japon or no, and I verely think yf it could have byn proved that we had christened any children w'th papist pristes we had byn held to be of their faction (or sect) & so banished." EFJ, I, p. 482.

¹⁴³ Cf. carta de William Eaton para Richard Wickham. Edo, 13 de Setembro de 1616. EFJ, I, p. 485.

¹⁴⁴ Cf. EFJ, I, p. 577.

¹⁴⁵ Cf. Andrew Ross, *A vision betrayed ...*, p. 82. Alguns autores, como Neil Fujita, referem o *sakoku* como tendo sido uma política de Hidetada e de Iemitsu (cf. *Japan's encounter with Christianity ...*, p. 161; outros como Boxer, vêem essa política, essencialmente, como uma acção pessoal de Iemitsu (cf. *The christian century in Japan ...*, p.362).

¹⁴⁶ Como refere Boxer, a expansão ultramarina japonesa manteve-se vigorosa enquanto Ieyasu foi vivo. Cf. *The christian century in Japan ...*, p. 297.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

duma política fortemente repressiva; todavia, o comportamento do guerreiro, durante a sua longa carreira, que terminou com a eliminação brutal da última bolsa de resistência político-militar ao *bakufu*, indiciam-nos que, perante as notícias da presença clandestina de padres ele teria seguido uma política tão dura quanto a que foi levada a cabo pelos seus sucessores.

* * *

Apesar da intensificação da repressão anti-cristã, a partir de 1616, a Igreja conseguiu manter uma estrutura clandestina eficaz até 1622. Até então todas as ordens religiosas ganharam mártires e viram outros dos seus membros aprisionados, e várias centenas de fiéis japoneses foram torturados e martirizados. No entanto, o Japão não estava ainda "impermeabilizado", pois a circulação dos religiosos era possível; nalgumas zonas os cristãos não eram sequer perseguidos, nomeadamente nos domínios de Date Masamune¹⁴⁷, no Norte de Honshû, e em Arima¹⁴⁸.

Veja-se, por exemplo, que o visitador jesuíta Francisco Vieira pôde permanecer discreta mas tranquilamente durante um ano (1618-1619) no território de Arima. Além disso, o desembarque em Nagasaki estava relativamente facilitado porque continuava a existir aí a comunidade de *casados* pelo que os sacerdotes se disfarçavam de mercadores; para a maioria, o problema principal era que muita da população já os conhecia, pelo que ainda assim eram forçados a movimentar-se sobretudo de noite.

Neste período, os cristãos beneficiaram do favorecimento de Hasegawa Gonroku, o novo *bugyô* de Nagasaki (1618-1625)¹⁴⁹; este, embora fizesse respeitar formalmente as ordens do xogum, não pressionou fortemente os habitantes da cidade a apostatarem¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Date Masamune só promulgou os éditos anti-cristãos nos seus territórios a partir de 27 de Novembro de 1620. Cf. Juan Ruiz de Medina S.J., "La misionación clandestina en el Japón ...", p. 176.

¹⁴⁸ O novo dáimio de Arima, Matsukura Shigemasa (1574-1630), que governava a região desde 1615, não hostilizou o Cristianismo, pois todos os camponeses dos seu feudo eram cristãos. Após as perseguições de 1612 e de 1614, a cristandade da península de Shimabara gozou dalguma paz, pelo que foi aí que se instalou o visitador Francisco Vieira, enquanto permaneceu no país; depois, o provincial Francisco Pacheco estabeleceu em Kuchinotsu a sede do seu governo. Depois dum primeiro surto persecutório, que foi aplacado com o martírio de Pedro Paulo Navarro, a 1 de Novembro de 1622, a missão do Takaku foi quase liquidada em 1625, quando na ausência de Matsukura Shigemasa, os governadores de Shimabara aprisionaram o provincial, o irmão Gaspar Sadamatsu e o padre Zola. Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*, Macau, 1990, pp. 32-34.

¹⁴⁹ Hasegawa Gonroku começou por secundar seu tio Sahyôye no governo da cidade, a partir de 1615 e sucedeu-lhe quando este faleceu. Anthony Farrington refere-o como "a reluctant persecutor of christians and often ignored informers"; no entanto, com o passar do tempo foi forçado a apertar o cerco aos cristãos, como era referido por Francisco Pacheco, numa carta escrita a 16 de Novembro de 1625: nesta, o jesuíta

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Para este período inicial, notamos que muitos dos religiosos se encontravam frequentemente e que as comunicações internas funcionavam a nível nacional, o que significa que foi criada rapidamente uma rede de correio clandestino¹⁵¹. A este propósito veja-se que Jerónimo Rodrigues, ao conseguir desembarcar, em Novembro de 1614, partiu de imediato para o Kinai, onde deveria coordenar os trabalhos na região; encontrou-se com o padre António Ishida, em Hiroshima, e, passados dois meses, recebeu a notícia de que Valentim Carvalho não regressara, pelo que partiu para Nagasaki, a fim de assumir o cargo de vice-provincial¹⁵².

O movimento de entrada e saída de religiosos nestes anos também é significativo, sobretudo no caso da Companhia de Jesus, que, entre 1614 e 1621, introduziu no Japão 34 religiosos e fez sair 19¹⁵³. Aparentemente, os oficiais do *bakufu* foram surpreendidos, sobretudo nos primeiros anos, em que esta situação era nova. Depois, porém, o cerco começou a apertar e a situação agravou-se repentina e decisivamente.

Além de restringir as movimentações dos cristãos no interior do país, Hidetada também começou a limitar as saídas de japoneses para o exterior, pois em 1621 proibiu que os nacionais servissem estrangeiros, fossem como marinheiros, fossem como mercenários¹⁵⁴.

- Um país que se fecha

A partir de 1623, a situação da cristandade nipónica agravou-se decisivamente, pois o *bakufu* endureceu as suas medidas repressoras. Hidetada abdicou nesse ano do título

acusava-o de buscar "todas as invenções pera fazer retroceder os christãos". Cf. MHJ, pp. 982-983; EFJ, II, p. 1557; C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 305.

¹⁵⁰ A este propósito, Juan Ruiz de Medina refere que, inicialmente Hidetada "ignorou a situação em nagasaki, porque os governadores locais ocultaram-lhe a presença dos padres". Cf. Juan Ruiz de Medina S.J., "La misionación clandestina en el Japón ...", p. 176.

¹⁵¹ O funcionamento desta rede a nível nacional é seguro, pelo menos para os primeiros seis anos da clandestinidade, pois a 30 de Novembro de 1620, Jerónimo de Angelis, que estava no extremo setentrional do país, acusava a recepção duma carta que o Geral da Companhia lhe escrevera a 1 de Dezembro de 1617. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 40.

¹⁵² Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 17 de Março de 1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 178-178v.

¹⁵³ Para estes números, baseamo-nos em IHSJJ, pp. 348-353 e no estudo biográfico dos jesuítas que trabalharam no Japão que apresentamos em apêndice a este estudo.

¹⁵⁴ Cf. William Corr, *Adams the pilot. The life and times of captain William Adams. 1541-1620*, Sandgate, 1995, p. 108.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

de xogum, que passou a seu herdeiro, Tokugawa Iemitsu, embora conservasse o controlo do poder, como era tradicional. Todavia, esta manobra política constituiu mais um rude golpe para os cristãos, pois o novo xogum estava determinado a erradicar definitivamente o Cristianismo do país e a monopolizar o comércio externo.

Conforme é salientado por Boxer, a constatação de que, em 1623, ainda persistia uma comunidade cristã importante na própria capital xogunal e que esta era servida, inclusivé, por religiosos, terá sido interpretado pelo novo xogum como um sinal de que era preciso tomar medidas mais radicais¹⁵⁵.

No ano anterior, em Setembro, Nagasaki assistira ao primeiro grande martírio, que foi seguido por outro em Edo, no Verão de 1623¹⁵⁶. A estes sinais de intensificação da intolerância religiosa, acrescentou-se mais uma medida destinada a limitar as movimentações dos missionários que persistiam em desafiar as autoridades, pois os portugueses residentes em Nagasaki foram expulsos, tendo sido obrigados a deixar aí as suas mulheres¹⁵⁷. Embora os mercadores de Macau não tivessem trazido mais clandestinos, em 1622, era evidente que apoiavam os cristãos e os seus ministros trazendo-lhes dinheiro e correspondência¹⁵⁸. Esta ligação permanente entre os religiosos e os comerciantes, que tão bons frutos dera havia meio século, punha agora em risco a continuidade das relações luso-nipónicas. Na mesma altura, Ingleses e Espanhóis abandonaram o comércio do Japão; os Portugueses continuaram a ser aceites, embora o comércio entre Macau e Nagasaki estivesse nitidamente em crise¹⁵⁹, porque os Holandeses ainda não eram uma alternativa sólida, mas nos anos seguintes esta situação alterou-se gradualmente, até que, em 1636, os Neerlandeses suplantaram finalmente os seus rivais ao trazerem uma melhor remessa de seda.

¹⁵⁵ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 362.

¹⁵⁶ A carta escrita por Mateus de Couros ao Geral da Companhia, a 9 de Fevereiro de 1623, ainda antes do martírio de Edo, dá bem conta do golpe gravíssimo sofrido pela Igreja no ano anterior. Nesta missiva Couros dá conta da morte de 4 veteranos jesuítas (os padres Sebastião Kimura, Carlo Spinola, Camilo Constâncio e Pedro Paulo Navarro) e de mais 10 auxiliares, todos eles recebidos na Companhia, pouco antes do martírio; a estes juntavam-se sete dominicanos, quatro franciscanos e um agostinho. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 213-214.

¹⁵⁷ Cf. C.R. Boxer, *Fidalgos no Extremo Oriente*, Macau, 1990, p. 111.

¹⁵⁸ Veja-se que o capitão-mor da viagem de 1620, Jerónimo de Macedo de Carvalho estava preso em Ômura, sob a acusação de ter introduzido missionários no país e aí permaneceria até à sua morte, em 1632, ainda que num regime relativamente livre. Cf. C.R.Boxer, *The Great Ship ...*, p. 99.

¹⁵⁹ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, pp. 370-372; Valdemar Coutinho, *op. cit.*, pp. 129-153.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

No início do segundo quartel seiscentista a situação dos religiosos era já desesperada; sem reforços, caindo gradualmente nas mãos das autoridades limitavam-se a sobreviver. A 13 de Dezembro de 1624, Jerónimo Rodrigues dava conta da situação e explicava as novas medidas de lemitsu:

"Japão no estado secular esta muito quieto, e o rey uelho muito prospero e temido, ja entregou o gouuerno a seu filho reseruando pera sy dous ou tres reinos conforme ao costume de Japão. Os portugueses continuam aqui com suas viagens, e como há anos não leuão em seus nauios padres por não perderem todos lá as vidas, os nauios e as fazendas e quebrarem o comercio, como escreuem de Japão que ja por esta causa está quebrado com Manilha não entendem com elles, mas so tratão de suas mercancias. Es[te] ano veo noua ordem do xogum que todos os que forem nos nauios vão registados e seião pessoas conhecidas, e tudo isto fazem pera que não vão padres de nouo"¹⁶⁰.

Na véspera de Natal de 1626, Mateus de Couros descrevia um quadro ainda mais negro; de novo à frente dos destinos da missão, o religioso dava conta dos recentes martírios de mais quatro veteranos da missão, Francisco Pacheco, João Baptista Zola, Baltasar de Torres e Gaspar Sadamatsu, dos falecimentos, em liberdade, mas igualmente insubstituíveis de Jaun Baptista Baeza e de Gaspar de Castro e concluía, afirmando que naquele momento era "quase humanamente impossivel" passar ao Japão, pois os caminhos estavam "fechadíssimos"¹⁶¹.

Na verdade, as próprias autoridades portuguesas e espanholas na região, procuravam impedir o acesso de novos religiosos ao arquipélago nipónico, pois tais entradas teriam o condão de irritar ainda mais as autoridades e de fazerem-nas reprimir ainda mais os cristãos. A 25 de Julho de 1625, o arcebispo de Manila informava o rei dos inconvenientes que havia então na passagem dos missionários para as ilhas do Sol

¹⁶⁰ Carta de Jerónimo Rodrigues para o procurador de Portugal em Madrid. Macau, 13 de Dezembro de 1624. RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 420. Apesar destes impedimentos vários religiosos tentavam entrar no Japão por outras vias, embora muitas vezes sem sucesso. Nesta carta Jerónimo Rodrigues dava conta das tentativas de Pedro Morejón que "partio de Malaca pera Siam disfarçado em trajo secular pera uer se dalli pode passar a Japão mas tenho por cousa muito difficultosa ou impossuiel porque todos os japões que ora nauegão ou são gentios ou retrocedidos e se algum christão se embarca he sem se dar a conhecer por tal e allem das grandes pesquisas e diligencias que se fazem naquelles que se embarcão de qualquer parte pera japão o padre he muito conhecido e em qualquer parte não faltarão alguns que logo o conheção e este rigor que ha em qualquer parte onde se embarcão pera Japão, feito pollos mesmos japões por nisso lhes irem as vidas o nauio e as fazendas he a causa porque agora não podemos meter gente naquella missão por semelhantes caminhos como dantes disto o fizemos por algûas uezes." RAH, *Cortes*, 9/2666, fl. 421v.

¹⁶¹ Cf, carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 37, 231-231v.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Nascente¹⁶², e a 4 de Agosto de 1630, o governador das Filipinas informava o monarca que impedira a partida de religiosos em direcção ao Japão¹⁶³. Mais tarde, a 16 de Fevereiro de 1635, Filipe IV, criticava a acção dos frades que iam clandestinamente para o Japão "fomentando perseguições"¹⁶⁴.

Em Nagasaki, a repressão contra os cristãos intensificou-se por volta de 1626, quando foi exigido aos seus habitantes que se associassem a um templo; em 1627 passaram a ser forçados a praticar a cerimónia do *efumi*¹⁶⁵. Como sucedia, desde 1614, os governantes não queriam matar os cristãos, mas antes fazê-los apostatar, pelo que as torturas e outros meios de pressão foram tornando-se mais dolorosos e difíceis de suportar. Com a cerimónia do *efumi*, todos os cristãos foram obrigados a tomarem uma posição oficial, e a maioria apostatou formalmente¹⁶⁶.

Também nas execuções foram utilizados métodos cada vez mais lentos e mais dolorosos. Assim, os primeiros missionários supliciados depois de 1614 foram decapitados. Mais tarde, perante a sua persistência em desobedecerem às ordens de expulsão, os oficiais nipónicos apostaram em técnicas mais duras como a morte pelo fogo ou pela água gelada; ainda assim, os religiosos suportavam todos os tormentos até ao último suspiro sem retrocederem. A escalada de violência prosseguiu e surgiu a tortura da fossa¹⁶⁷, que se revelou num dos trunfos decisivos dos perseguidores pois, em Outubro de 1633, Cristóvão Ferreira tornou-se no primeiro religioso europeu apóstata. Esta era a atitude que os governantes havia muito desejavam e que publicitaram; o efeito desmoralizador desta apostasia sobre os cristãos deve ter sido muito forte, pois a partir de então os últimos clandestinos que desembarcaram foram capturados muito depressa. Renegando-a publicamente, muitos fiéis conservaram a Fé no seu íntimo, mas deixaram de resistir à pressão pública; independentemente das razões que o levaram a praticar o seu acto polémico e imperscrutável, Ferreira evitou, muito provavelmente, um banho de

¹⁶² Cf. CDIF, vol. VII, nº 13.012.

¹⁶³ Cf. AGI, *Filipinas*, 329, Legajo 3, fl. 203-203v.

¹⁶⁴ Cf. carta do rei para o governador das Filipinas. AGI, *Filipinas*, 330, Legajo 4, fl. 4v-5. A 8 de Dezembro de 1638, o monarca emitiu cédulas em que proibía a passagem de religiosos para o Japão sem que tivessem a autorização do governador e do arcebispo de Manila. Cf. *Filipinas*, 330, Legajo 4, fl. 174v-175v.

¹⁶⁵ Cf. Armando Martins Janeira, *O impacte português na civilização japonesa*, Lisboa, 1970, p. 83.

¹⁶⁶ Cf. Boxer refere os anos de 1626 a 1630 como o período das apostasias em massa forçadas. Cf. *The christian century in Japan ...*, p. 355.

¹⁶⁷ Cf. Valdemar Coutinho, *op. cit.*, pp. 67-68.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

sangue e deu aos cristãos de Nagasaki um sinal inevitável; a Igreja, enquanto instituição não tinha condições para continuar no país, estava incapacitada de regressar e a resistência só poderia levar a massacres como o de Shimabara¹⁶⁸.

Ao mesmo tempo que começava a fazer vergar a cristandade, o bakufu consolidava a sua política isolacionista, desde que Tokugawa Iemitsu se tornou no senhor absoluto do Império Nipónico, em 1632¹⁶⁹. Logo no ano seguinte, o xogum proibiu os Japoneses de saírem do país¹⁷⁰ e, em 1635, estas leis foram reforçadas, ao mesmo tempo que o xogunato chamava a si o monopólio do comércio externo¹⁷¹ e obrigava os comerciantes chineses a concentrarem-se em Nagasaki¹⁷². Este controlo do comércio contribuía duplamente para a hegemonia político-militar dos Tokugawa, pois proporcionava-lhes uma fonte de receita importantíssima e impedia que os dáimios se enriquecessem com o mesmo tipo de comércio, como sucedera enquanto estes haviam enviado os navios do selo vermelho ao exterior. Como se vê pelo mapa nº 17, esta decisão do *bakufu* pôs fim a uma série considerável de circuitos que mantinham então o Japão ligado aos principais portos da Ásia Oriental.

No seguimento desta política, em 1636, foi inaugurada a ilha artificial de Deshima, na baía de Nagasaki, onde foram colocados inicialmente os mercadores portugueses¹⁷³. Nesse mesmo ano, foram deportados para Macau todas as crianças euro-asiáticas que viviam em Nagasaki¹⁷⁴, o que era uma forma de eliminar os últimos traços dos *nanban* que persistiam na sociedade nipónica.

A crise de Shimabara, que eclodiu em 1637, foi o pretexto final para continuar a reduzir os contactos com os estrangeiros; como é sabido, a revolta, embora tivesse um cariz social, de protesto contra a exploração a que os camponeses estavam sujeitos, cedo

¹⁶⁸ Note-se que os anos de 1622 a 1632 marcam o período em que a perseguição fez mais vítimas; seguindo os cálculos de Boxer, Valdemar Coutinho mostra que nesses 11 anos morreram 1.178 dos 2.128 mártires que estão registados para o espaço de tempo que medeia entre 1614 e 1650. Quer isto dizer que cerca de 55% das vítimas foram supliciadas em menos dum terço do período. Cf. Valdemar Coutinho, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹⁶⁹ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity ...*, p. 162.

¹⁷⁰ Cf. George Sansom, *Histoire de Japon ...*, p. 788.

¹⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 788; Shinzaburô Ôishi, "The bakuhan system" in *Tokugawa Japan. The social and economic antecedents of modern Japan* (ed. Chie Nakane e Shinzaburô Ôishi), Tôkyo, 1990, pp. 26-27.

¹⁷² Cf. Marius Jansen, *China in the Tokugawa world*, Londres, 1992, p. 23.

¹⁷³ Cf. George Sansom, *Histoire du Japon ...*, p. 789.

¹⁷⁴ Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 368; Neil Fujita, *Japan's encounter with christianity ...*, p. 163.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

ganhou um cunho religioso. O levantamento decorreu na península de Shimabara e nas ilhas de Amakusa, duas regiões em que a população continuava a ser predominantemente cristã; oprimidos pelos impostos, reprimidos na sua Fé, os insurrectos aproveitaram a ocasião para gritar publicamente toda a sua revolta contra os governantes. O esmagamento dos rebeldes, com a chacina de Hara, contribuiu para a eliminação da cristandade, pois cerca de 37.000 cristãos perderam a vida nessa aventura. Ao mesmo tempo, os Holandeses mostraram ser um aliado útil, pois além de trazerem agora seda em quantidade e qualidade apreciáveis, continuavam a mostrar-se desinteressados da questão religiosa e haviam mesmo apoiado as forças do *bakufu*, bombardeando o fortim de Hara, antes do assalto final¹⁷⁵.

Assim, em 1639, os Portugueses foram notificados de que não deviam voltar ao Japão, e no ano seguinte, as autoridades nipónicas deixaram clara a sua determinação ao massacrarem a maioria dos membros da embaixada que Macau enviou para tentar remediar a situação¹⁷⁶. Encerrava-se, assim, um século de contactos que haviam contribuído decisivamente para mudar a face do Império Nipónico¹⁷⁷.

Depois, em 1641, os Holandeses foram obrigados a mudar a sua feitoria de Hirado para Deshima e Nagasaki tornou-se no único porto japonês aberto às trocas internacionais, e este era realizado apenas por Holandeses e Chineses¹⁷⁸. Com este relacionamento bem controlado, os Tokugawa dominariam durante um longo período o comércio externo nipónico e seriam a única entidade a dispor de informações actualizadas sobre o que se passava para lá do arquipélago do Sol Nascente¹⁷⁹.

* * *

A partir de então, o Japão ficou de novo semi-isolado do mundo exterior, daí que esta política do *bakufu* seja designada por *sakoku*, termo utilizado em 1802 pelo intérprete

¹⁷⁵ Cf. Valdemar Coutinho, *op. cit.*, pp. 47-52; C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, pp. 375-383; Neil Fujita, *Japan's encounter with christianity ...*, pp. 183-187.

¹⁷⁶ Sobre esta embaixada vide o estudo de Benjamim Videira Pires S.J., *A embaixada mártir*, Macau, 1988.

¹⁷⁷ Nos anos seguintes, os Portugueses ainda tantaram novas reaproximações ao Japão, mas sem sucesso. Cf. C.R.Boxer, "The embassy of captais Gonçalo de Siqueira de Souza to Japan in 1644-1647", in MN, nº 2, 1938, pp. 40-74; Ana Maria Proserpio Leitão, "Os portugueses e o termo das relações comerciais com o Japão: tentativas de reaproximação e de substituição", in *O século cristão do Japão ...*, pp. 217-250.

¹⁷⁸ Cf. CHJ, vol. 4, p. 198.

¹⁷⁹ Os Holandeses passaram a entregar anualmente ao xogum um relatório com os principais acontecimentos que haviam ocorrido no mundo. Cf. Shinzaburô Ôishi, "The bakuhan system" ..., p. 27. Daí que, recentemente, um autor japonês tenha chamado aos governadores de Nagasaki os "olhos e os ouvidos do *bakufu* de Edo" (*Edo bakufu no mimi to me*). Cf. Marius Jansen, *op. cit.*, p. 128.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

Shizuki Tadao, quando traduziu a *História do Japão* de Kaempfer¹⁸⁰. Pretende-se, assim, salientar que havia uma política de isolamento nacional, pelo que o país estava encadeado¹⁸¹.

Vários autores contestam esta ideia, nomeadamente Michel Vié, que argumenta que os xoguns não queriam isolar o país, mas unicamente extripar o Cristianismo e controlar as relações externas¹⁸². Parece-nos, contudo, que isto é apenas meia verdade; com efeito, além de ter recorrido a esta política tendencialmente isolacionista para eliminar o Cristianismo e para diminuir o poderio económico de muitos dáimios, os governantes do Japão evitaram outros contactos ao longo de todo este tempo. Embora algumas notícias e inovações tecnológicas fossem sendo divulgadas pelos Holandeses, a partir de Deshima, a verdade é que os Japoneses continuaram impedidos de saírem e o *bakufu* nunca enviou expedições ao estrangeiro, pelo que a civilização japonesa ignorou genericamente tudo o que se passava no exterior, sobretudo na segunda metade do século XVII. Nesta altura, o controlo sobre os livros trazidos nos navios estrangeiros era severo¹⁸³; os censores estavam instalados em Nagasaki desde 1630¹⁸⁴ e continuaram muito activos até ao início do século XVIII¹⁸⁵; Marius Jansen refere que, em 1695, foi desembarcado um guia de Pequim que incluía uma alusão à catedral católica e outra ao túmulo de Matus Ricci, o que valeu ao capitão e ao proprietário do navio a perda do direito de voltarem ao Japão¹⁸⁶.

A política externa levada a cabo por Tokugawa Iemitsu, e seguida pelos seus sucessores imediatos era, pois, verdadeiramente isolacionista. Outro autor que contesta esta realidade é precisamente Marius Jansen, que na sua obra *China in the Tokugawa*

¹⁸⁰ Engelbert Kaempfer, foi um médico alemão que esteve em Deshima, entre 1690 e 1692, e que publicou uma *História do Japão*, que foi impressa pela primeira vez, em 1729, na sua versão inglesa e que depois conheceu edições em holandês, francês e alemão. Cf. Valdemar Coutinho, *op. cit.*, p. 168

¹⁸¹ No sentido de acorrentado, como no francês *enchainement*. Cf. Francine Hérail, *Histoire du Japon ...*, p. 332.

¹⁸² Cf. Michel Vié, *Histoire du Japon*, Paris, 1983, pp. 88-89.

¹⁸³ Cf. Neil Fujita, *Japan's encounter with christianity ...*, p. 163.

¹⁸⁴ Cf. Marius Jansen, *op. cit.*, p. 72.

¹⁸⁵ O *bakufu* relaxou o controlo da entrada de livros estrangeiros, a partir do governo de Tokugawa Yoshimune (1684-1751), o 8º xogum (1716-1745). Tal facto permitiu, inclusivé, que uma minoria de intelectuais desenvolvesse o que ficou conhecido como *rangaku*, os "estudos holandeses". Cf. W.G. Beasley, *Japan encounters the barbarian. Japanese travellers in America and Europe*, New Haven e Londres, 1995, pp. 17-29. Sobre esta questão veja-se igualmente Marius Jansen, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 73.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

world defende que os Japoneses continuaram abertos à civilização chinesa¹⁸⁷ e entende que a noção de *sakoku* é uma obsessão dos Ocidentais, pois a porta de Nagasaki esteve sempre aberta¹⁸⁸. Em nosso entender, esta visão do assunto está errada porque parece ignorar que os próprios chineses foram colocados sob um rígido controlo. Além de terem sido circunscritos a Nagasaki, quando anteriormente existiam bairros chineses em várias cidades japonesas de Kyûshû e de Honshû¹⁸⁹, os chinsas de Nagasaki foram confinados a um bairro, em 1688¹⁹⁰, onde só as prostitutas podiam entrar¹⁹¹ e em que a sua vida era totalmente controlada pelos oficiais japoneses¹⁹².

Quer isto dizer, em nosso entender, e para usar a linguagem de Jansen, que de facto, a porta da baía de Nagasaki esteve sempre aberta, mas teve o mesmo efeito duma casa que tivesse o vestíbulo sempre acessível, mas que depois tinha encerradas todas as portas que davam entrada para o seu interior. Parece-nos, por isso, feliz a expressão de Valdemar Coutinho que vê a Nagasaki de meados do século XVII como "uma porta semi-aberta num país fechado"¹⁹³.

Evidentemente, que esta política xogunal teria algumas falhas, como salienta Jansen¹⁹⁴, mas o que nos parece errado é pretender que política de isolamento corresponde à impermeabilização dum país relativamente ao mundo exterior; de facto, a existência duma política não impede que esta não tenha sido totalmente eficaz, mas é

¹⁸⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 4.

¹⁸⁸ "Dutch trade at Nagasaki was always smaller in amount than the Chinese trade, and it is in good part the ethnocentrism of the West that has led to our obsession with seclusion when the Nagasaki door was always ajar and sometimes wide open". *Ibidem*, p. 23.

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 7.

¹⁹⁰ Cf. Aloysius Chang, *The chinese community of Nagasaki in the first century of the Tokugawa period (1603-1688)* ..., p. 140.

¹⁹¹ Cf. Marius Jansen, *op. cit.*, p. 30.

¹⁹² Aloysius Chang cita na sua tese alguns dos editais que estavam afixados na entrada do bairro chinês de Nagasaki que nos mostram como, de facto, a política isolacionista tinha como um móbil fundamental a luta anti-cristã: "É proibido trazer missionários católicos para o Japão. É proibido levar armas japonesas para o estrangeiro. É proibido transportar japoneses para o estrangeiro. É proibido deixar o bairro sem autorização; as mulheres, excepto prostitutas licenciadas não estão autorizadas a entrar no bairro; monges, eremitas e funcionários de templos não estão autorizados a entrar no bairro. Os cristãos são criminosos, todos foram executados nos anos anteriores e a rita de Macau está fechada. Quem trazer cristãos será executado, assim como os seus companheiros, mas se informar as autoridades será recompensado; quem touxer livros cristãos, cartas e prendas deve destruí-los imediatamente, pois doutra forma a punição será semelhante à do artigo anterior. Quem for subornado e introduzir cristãos em Nagasaki, será perdoado e receberá o dobro se os denunciar imediatamente." Aloysius Chang, *op. cit.*, pp. 148-149.

¹⁹³ Cf. Valdemar Coutinho, *op. cit.*, p. 167.

¹⁹⁴ Cf. Marius Jansen, *op. cit.*, p. 35.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

indiscutível que até meados do século XIX, o Japão viveu à margem do mundo descompartmentado.

EPÍLOGO

A política anti-cristã dos Tokugawa perdurou durante todo o seu longo governo do Japão e ainda nos primórdios da era de Meiji (1867-1912)¹⁹⁵. Durante algumas décadas, os cristãos resistiram de modo organizado mesmo no centro do país, pois entre 1664 e 1667 foram descobertos e aprisionados mais de 2.000 na região de Mino e de Owari¹⁹⁶. No entanto, o Cristianismo nunca foi erradicado do país do Sol Nascente. Em regiões periféricas como as ilhas de Gotô e de Amakusa, ou nas partes mais remotas do feudo de Ômura, nomeadamente em Urakami e na sua costa marítima, os cristãos ocultos mantiveram viva a sua Fé. Isolados e desapoitados, milhares de cristãos resistiram a todas as tentativas do *bakufu* para fazer desaparecê-los.

Este fenómeno ajuda a compreender a política firme que os xoguns mantiveram ao longo do tempo: o Cristianismo representou sempre um desafio em relação ao seu poder absoluto; um desafio que não tinha uma verdadeira dimensão político-militar mas que não deixava de ser uma desobediência praticada por humildes lavradores que não se vergavam às ordens dos altivos senhores da *Tenka*. Estas comunidades preferiram levar uma vida de sobressalto a abandonar uma prática religiosa que se tornou num elemento essencial da sua identidade e que lhes dava seguramente uma força especial para enfrentarem um quotidiano penoso.

A sobrevivência destes grupos é, sem dúvida, o melhor testemunho da eficácia do trabalho missionário e da importância da cristandade japonesa no seio do Império Nipónico no início do século XVII, quando D.Luís Cerqueira a governou e quando o choque com o poder central tornou-se irreversível. Embora os dáimios cristãos nunca tivessem constituído um bloco político coeso, a maioria dos fiéis mostrou-se solidária e forte perante as adversidades. Profundamente enraizado nalgumas comunidades, o Cristianismo só se confinou a estas novas catacumbas, porque o contexto geográfico do arquipélago facilitou imenso a tarefa dos oficiais do xogunato.

* * *

¹⁹⁵ Os éditos anti-cristãos só foram revogados em Abril de 1873. Cf. Armando Martins Janeira, *O impacte português na civilização japonesa*, Lisboa, 1970, p.85.

¹⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 83. Antes, em 1657-58, fora descoberta em Kori, no território de Ômura, uma outra comunidade cristã, de que 600 dos seus membros foram aprisionados e 411 executados; outros 77 morreram na prisão, incluindo uma mulher, em 1722, que tinha apenas 11 anos quando fora encarcerada. Cf. C.R. Boxer, *The christian century in Japan ...*, p. 395.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

O bispo Cerqueira foi, sem dúvida, uma das figuras decisivas para a consolidação da cristandade nipónica no início de Seiscentos, pelo seu papel na administração dos sacramentos, na organização da vida litúrgica e na formação do clero nativo. Foi sob o seu impulso, que Nagasaki ganhou o estatuto da Roma japonesa, não só por ter sido a sede do bispado, mas porque foi a única zona do Japão em que foi montada uma estrutura diocesana organizada; D.Luís Cerqueira é, assim, um dos grandes vultos da Nagasaki cristã.

O prelado é, simultaneamente, uma figura incontornável no estudo do século *nanban*, não só pelo seu desempenho pessoal, mas até pelo carácter único da sua actividade, pois apesar da passagem episódica de D.Pedro Martins pelo arquipélago, foi o único bispo que realizou um trabalho contínuo no Japão até ao final do século XIX.

No contexto da história da Igreja, pensamos que Cerqueira sobressai razoavelmente, ainda que a sua figura se destacasse pelos seus escritos ou por actos de heroicidade extraordinária. No entanto, dispendo de condições difícilíssimas para exercer o seu ministério episcopal, nunca desistiu de levar os seus projectos por diante. D.Luís é, de facto, um grande pastor da Igreja Reformada que emergiu do Concílio de Trento; como foi demonstrado anteriormente por Ignatia Kataoka, o prelado procurou aplicar sistematicamente na sua diocese as novas directrizes da Igreja, adaptando-as, todavia, aos condicionalismos próprios da civilização nipónica, sempre que necessário. Neste contexto, era um homem do seu tempo, perfeitamente enquadrado na dinâmica que era comum a toda a Igreja; no entanto, revelou, simultaneamente, uma grande sensibilidade para com as novidades provocadas pelos Descobrimentos e procurou acomodar-se à especificidade dos fiéis que lhe haviam dado para dirigir.

A formulação dum calendário litúrgico apropriado para cada comunidade e, sobretudo, a aposta na formação do clero nativo, contra a opinião da maioria dos religiosos que o apoiavam, revelam-nos, sem dúvida, um bispo moderno com uma intuição rara no seu tempo, capaz de promover uma experiência quase única na sua época e que, como vimos, foi usada 300 anos depois como um exemplo extraordinário quando, finalmente, a Igreja Romana adoptou uma política de formação sistemática de clero indígena.

O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira

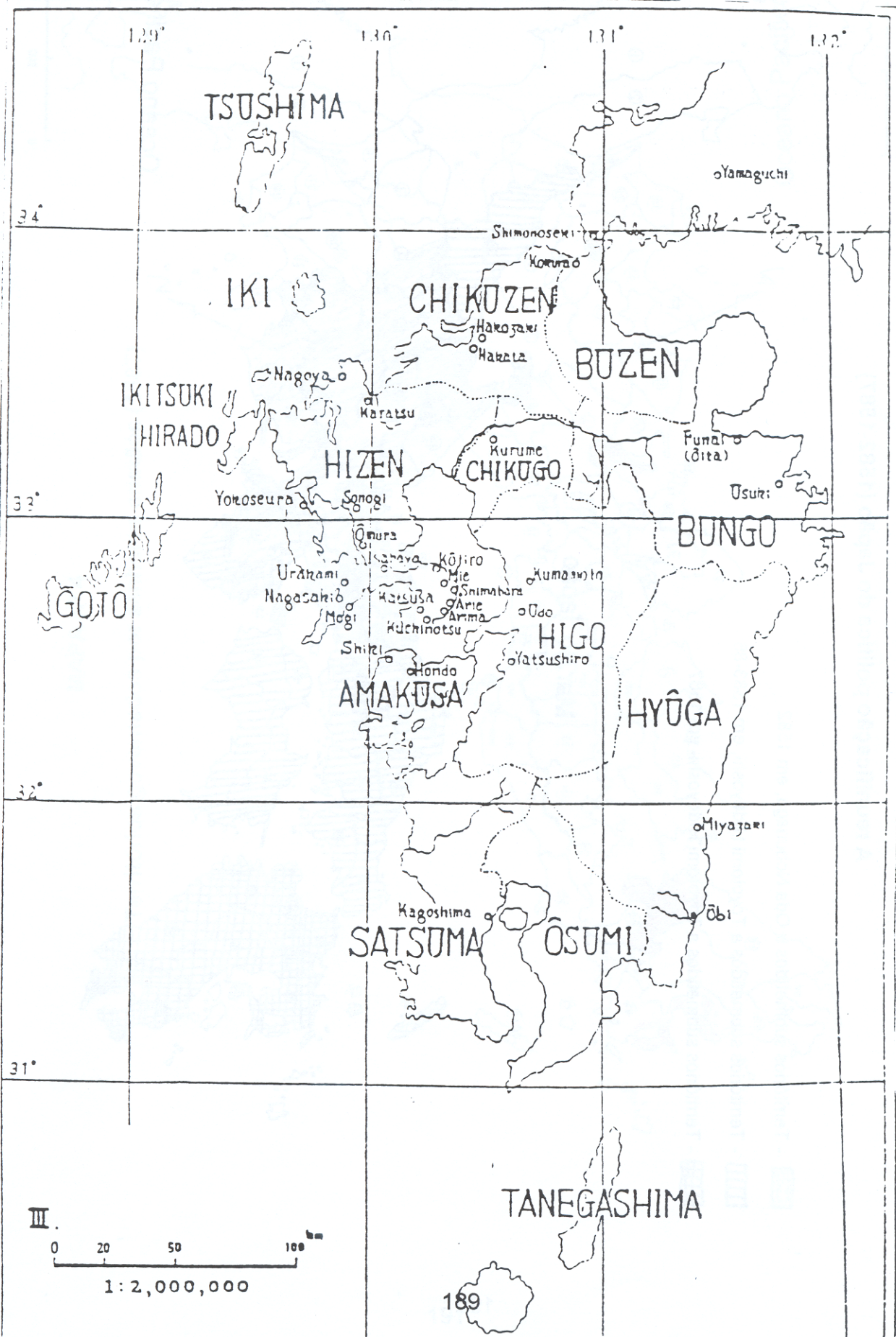
Noutras matérias Cerqueira não escapou às contradições do seu tempo, sobretudo no que respeita à rivalidade entre o bloco luso-jesuítico e o hispano-mendicante. Capaz de ultrapassar os preconceitos eurocentristas que menosprezavam as capacidades doutras civilizações para a vida eclesiástica, o bispo não venceu a sua paixão nacionalista nem se desligou das suas raízes jesuíticas. Teve, é certo, quase sempre a razão e o direito pelo seu lado, mas na sua intransigência absoluta não esgotou seguramente as hipóteses de obter uma solução pacífica para o problema. Nestas contradições, Cerqueira emerge, sem dúvida, como um dos paladinos da defesa da individualidade portuguesa no âmbito da monarquia dual; perante Filipe III e a sua corte, foi sempre uma voz incómoda que não se cansou de defender a identidade lusíada face às ambições hegemónicas castelhanas.

D.Luís Cerqueira foi, pois, um homem, que deixou a sua marca na História; com grandes responsabilidades na condução de fiéis, colocado na diocese mais remota da Igreja Católica, sem o apoio do poder político, vendo a sua diocese cobiçada pelos religiosos do *Patronato*, tendo dificuldades no relacionamento com os superiores da missão jesuítica, desde a morte de Valignano, verdadeiramente atraído pelo religioso que ele fizera provincial, D.Luís Cerqueira enfrentou condições únicas na história da Igreja quinhentista e seiscentista. Apesar disso, ao contrário de muitos outros prelados, nunca desistiu, nunca ponderou a resignação nem nunca fraquejou na aplicação do seu plano de desenvolvimento da diocese e de criação duma estrutura eclesiástica secular japonesa.

A sua morte, ao coincidir com o ataque final do *bakufu* ao Cristianismo, ajuda a definir o fim duma época; com o seu falecimento desapareceu a única autoridade que poderia manter coesa a Igreja acossada e, com a perseguição, todo o trabalho institucional desenvolvido pelo bispo desapareceu rapidamente. Ficou a Fé dos cristãos que ele ajudara a consolidar e que perdurou, ainda que duma forma residual, para lá dos tempos dos Tokugawa.




MAPA Nº 2

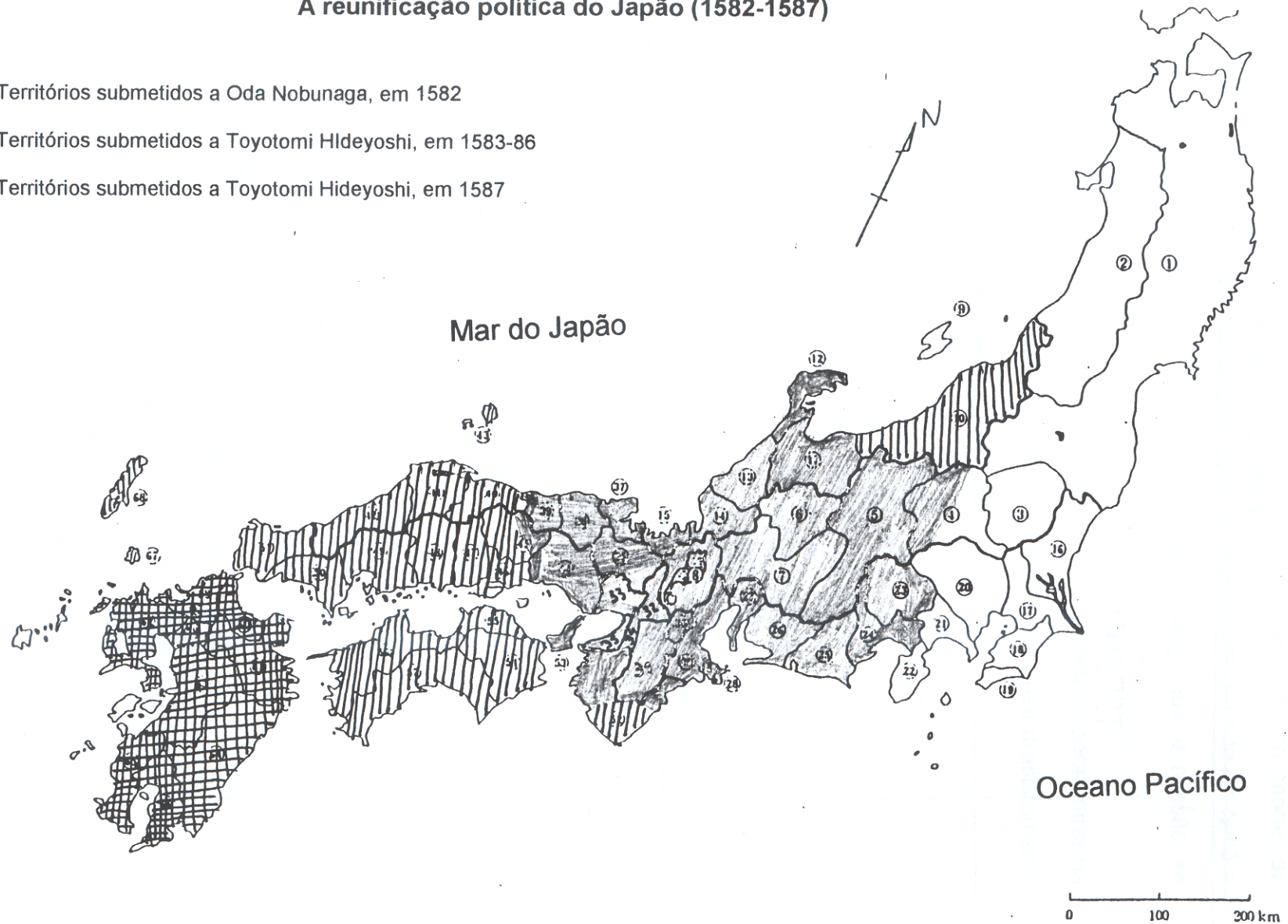
A ILHA DE KYÛSHÛ



MAPA Nº 3

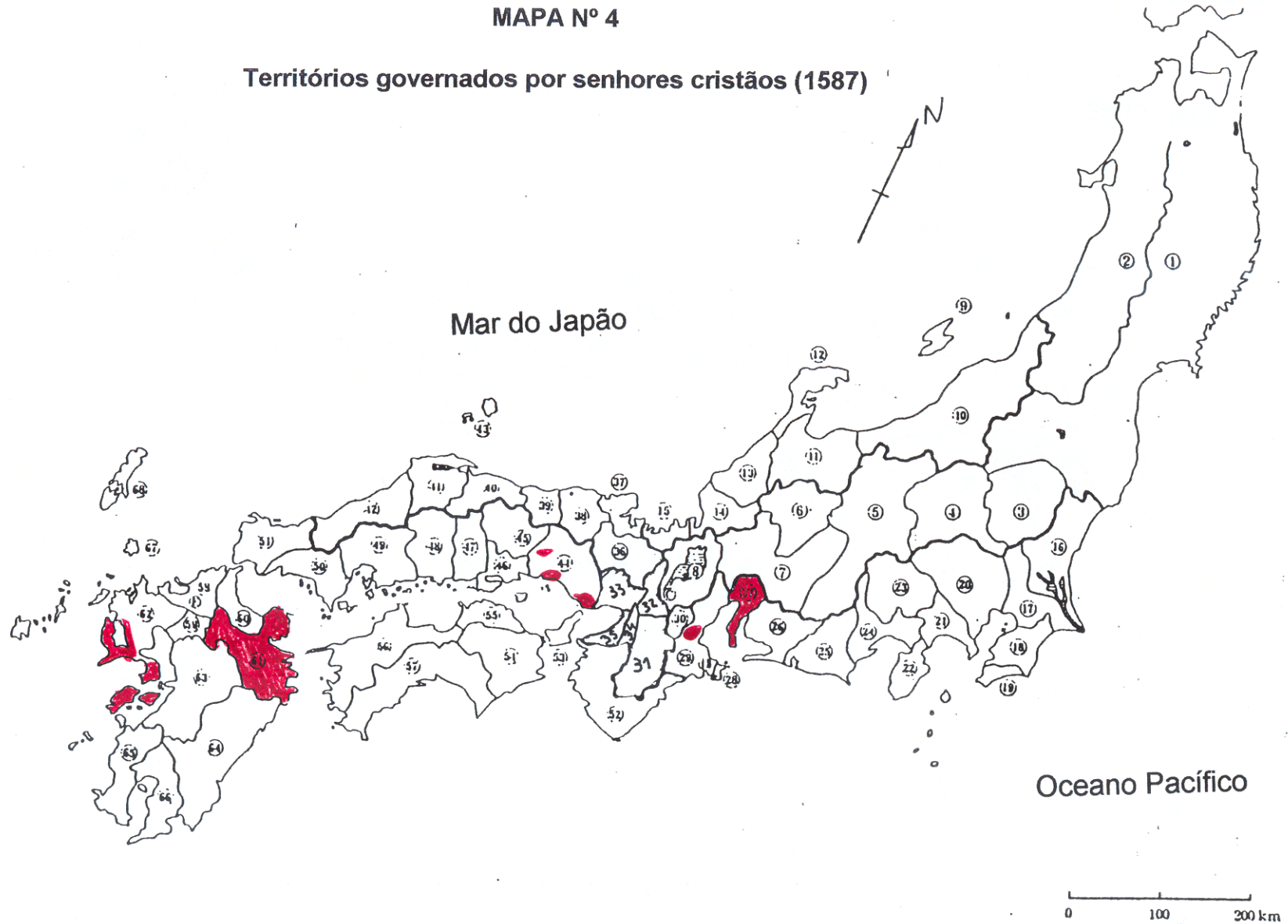
A reunificação política do Japão (1582-1587)

-  - Territórios submetidos a Oda Nobunaga, em 1582
-  - Territórios submetidos a Toyotomi Hideyoshi, em 1583-86
-  - Territórios submetidos a Toyotomi Hideyoshi, em 1587



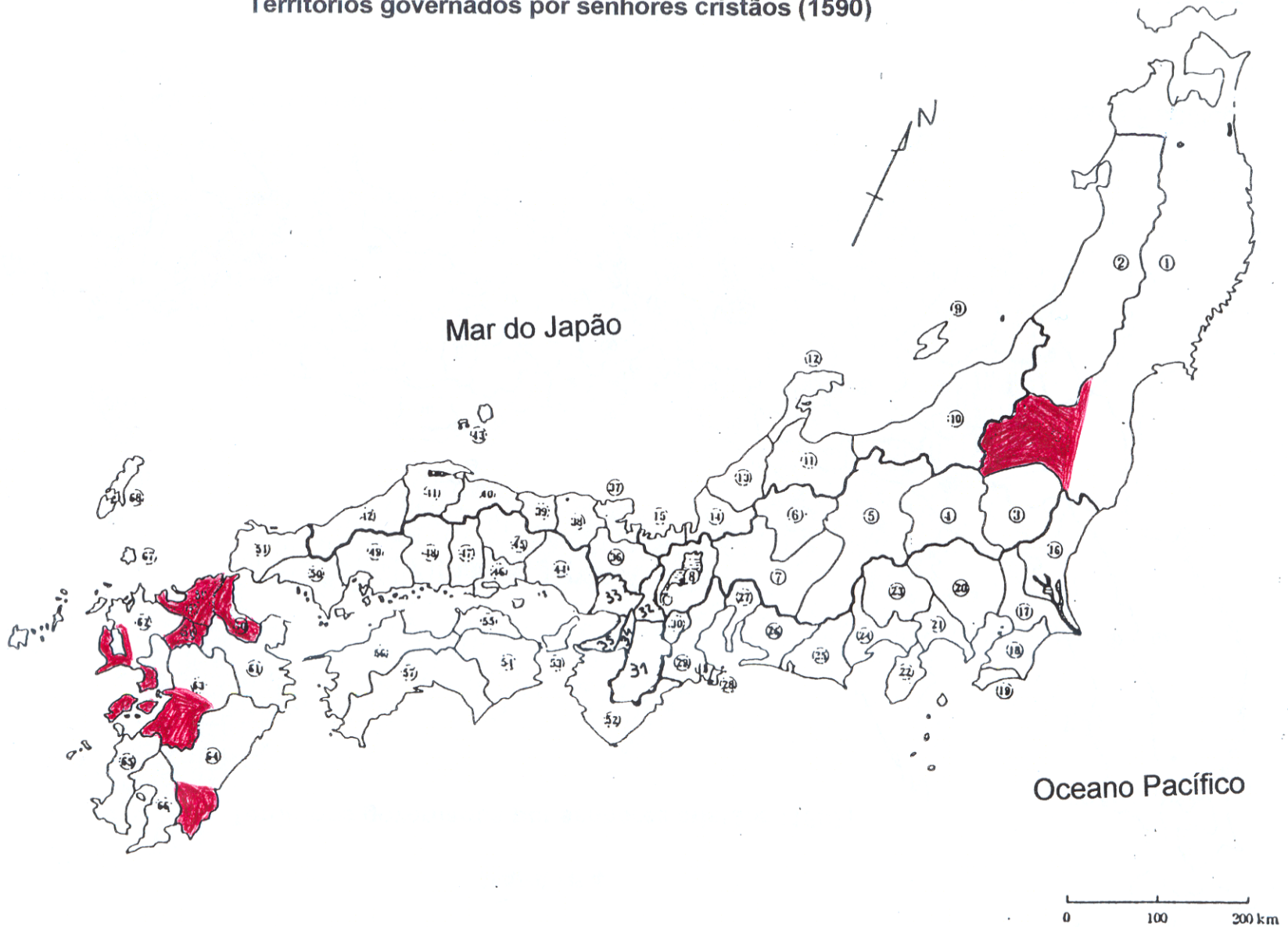
MAPA Nº 4

Territórios governados por senhores cristãos (1587)



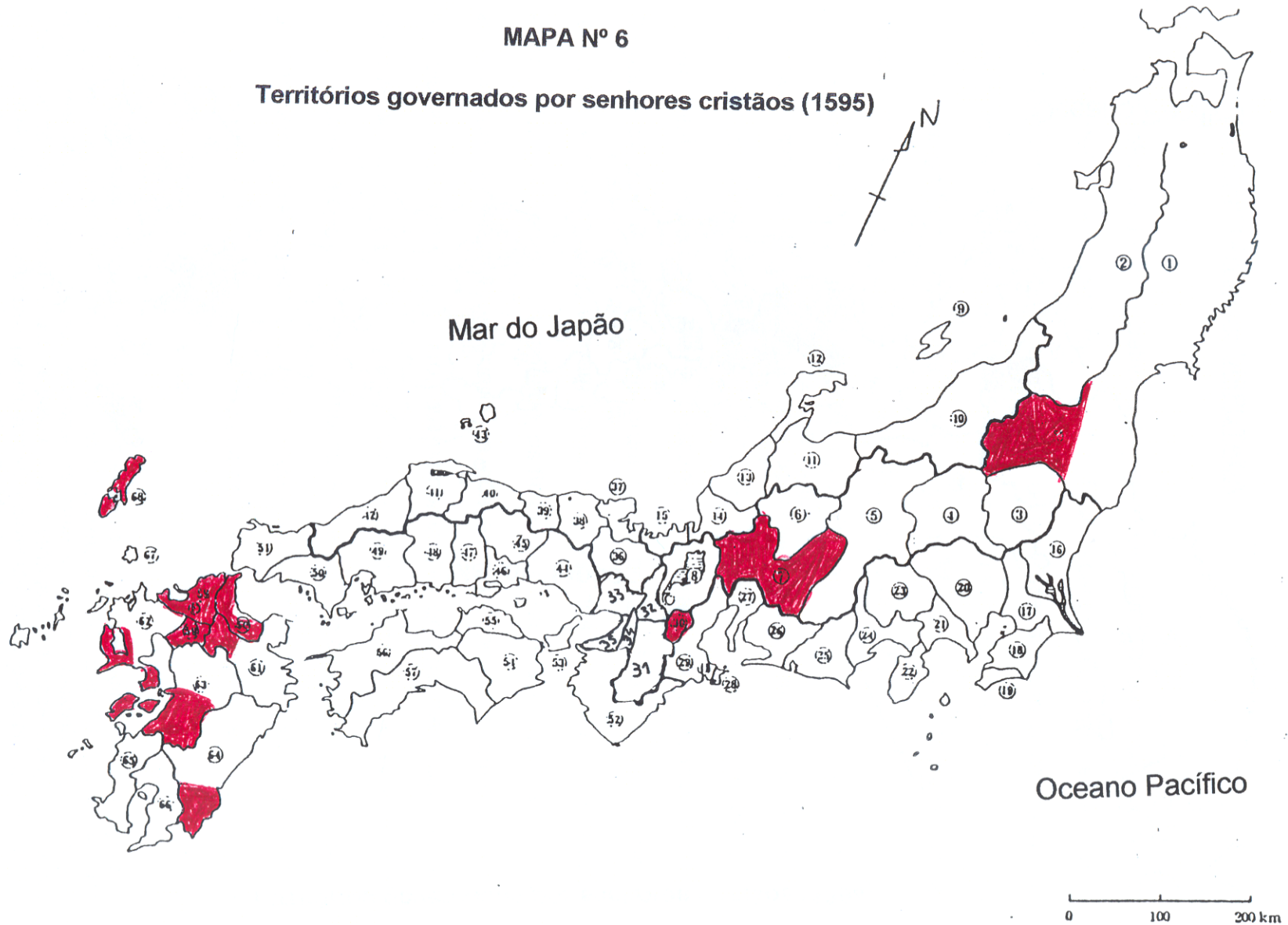
MAPA Nº 5

Territórios governados por senhores cristãos (1590)



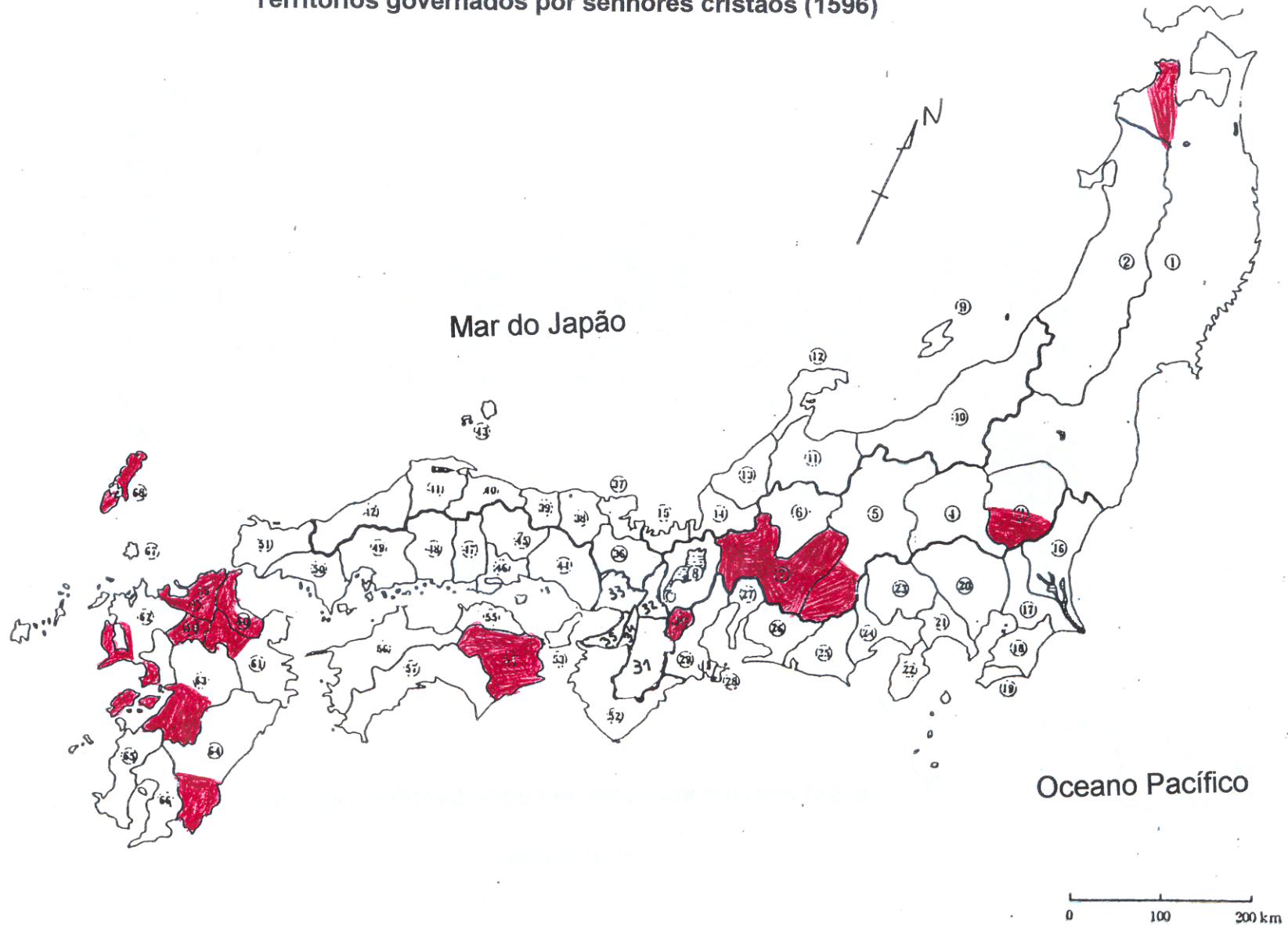
MAPA Nº 6

Territórios governados por senhores cristãos (1595)





MAPA Nº 7

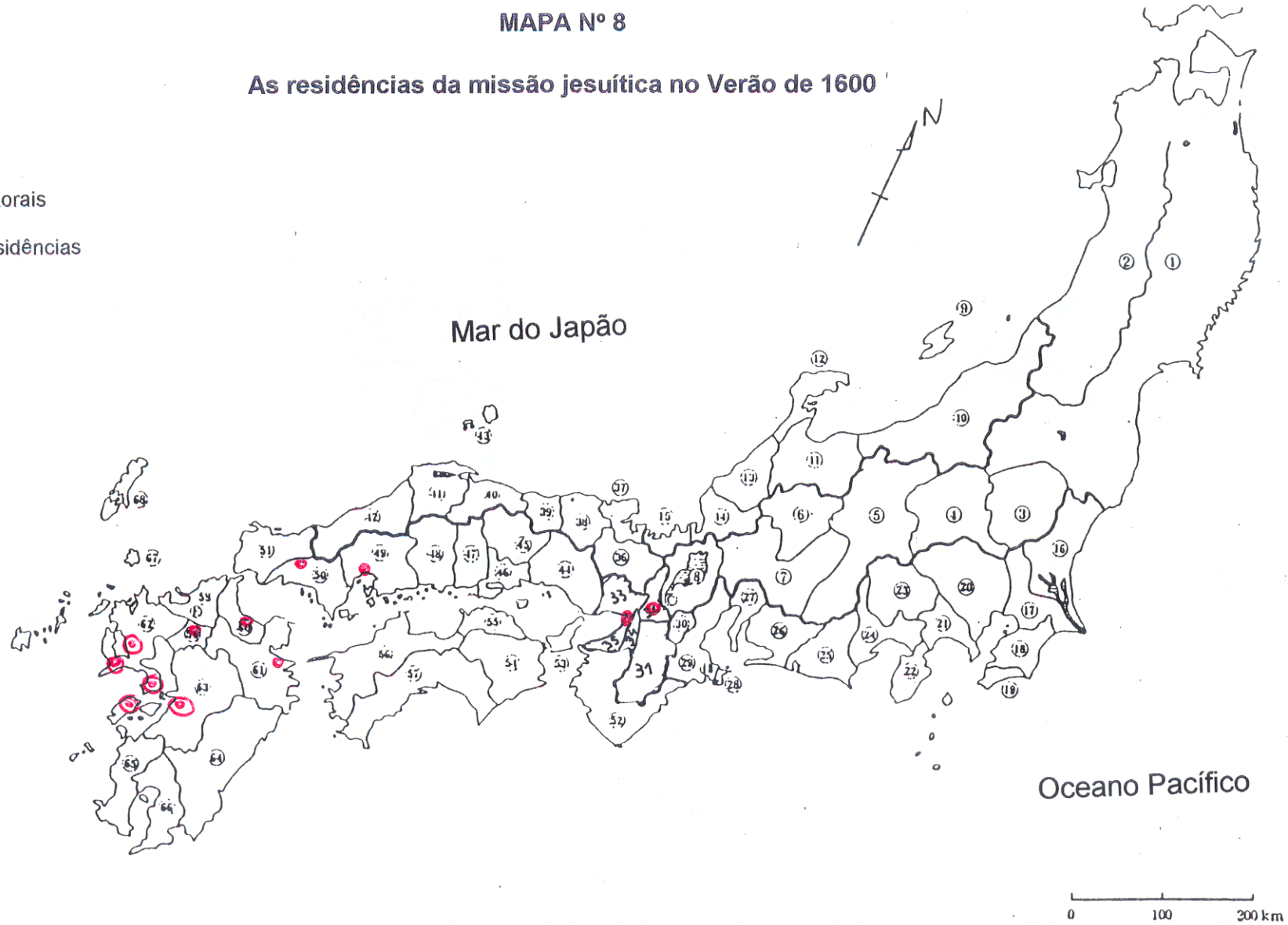
Territórios governados por senhores cristãos (1596)



MAPA Nº 8




As residências da missão jesuítica no Verão de 1600

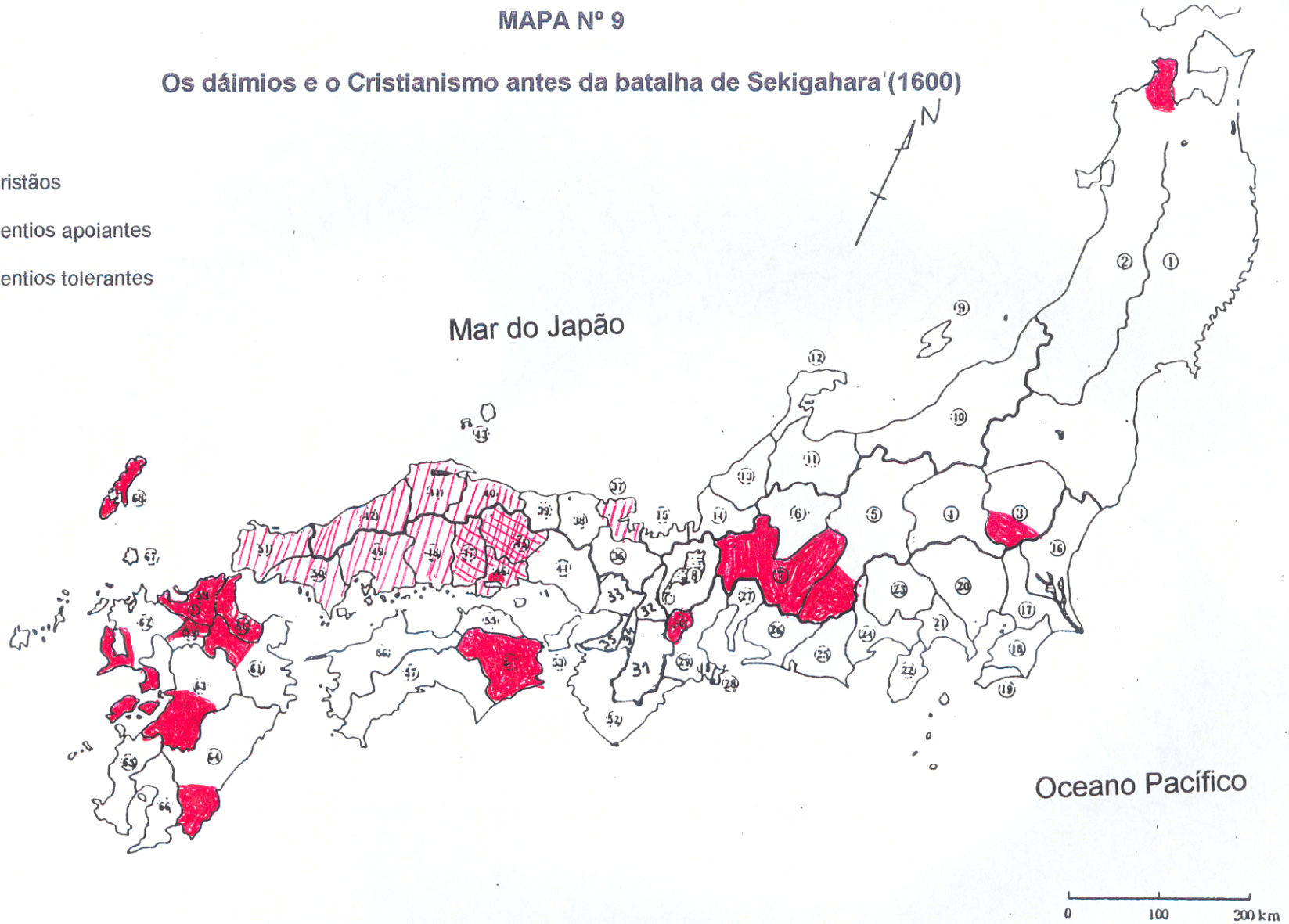
-  Casas reitorais
-  Outras residências



MAPA Nº 9

Os daimios e o Cristianismo antes da batalha de Sekigahara (1600)

-  Daimios cristãos
-  Daimios gentios apoiantes
-  Daimios gentios tolerantes



MAPA Nº 10

Os dáimios cristãos na crise de 1600



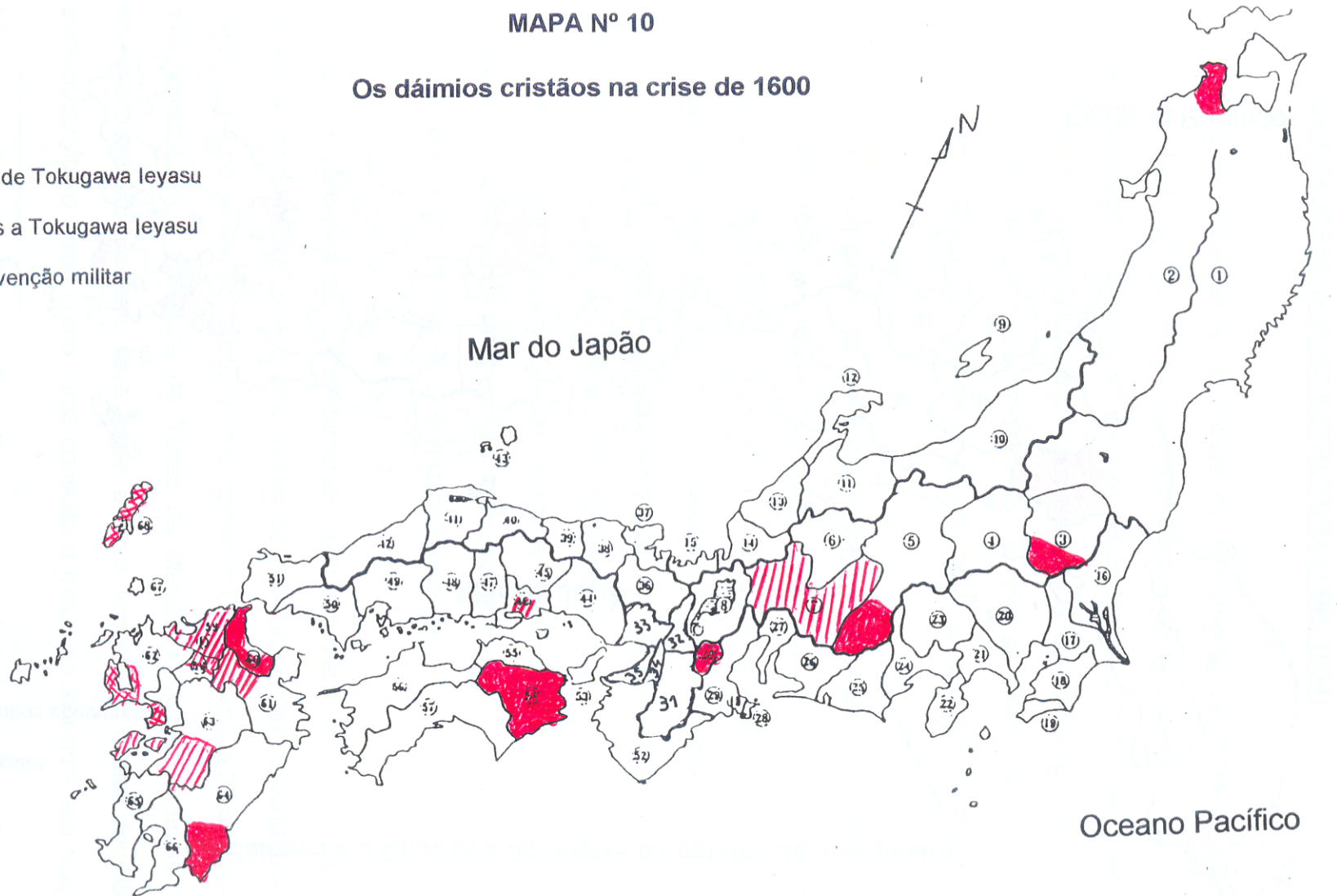
Apoiantes de Tokugawa Ieyasu



Opositores a Tokugawa Ieyasu





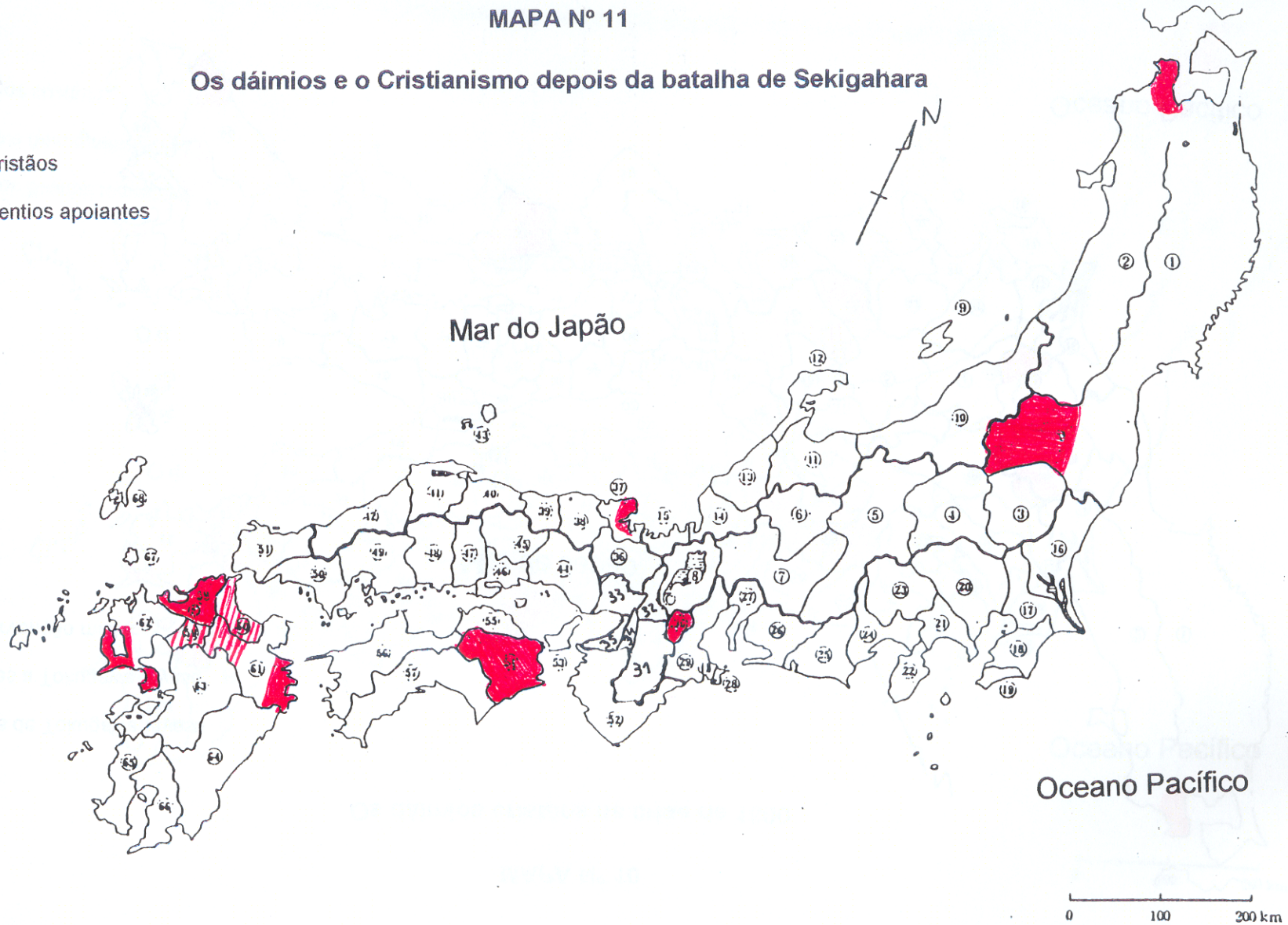
Sem intervenção militar



MAPA Nº 11

Os dáimios e o Cristianismo depois da batalha de Sekigahara

-  Dáimios cristãos
-  Dáimios gentios apoiantes



MAPA Nº 12

Os dáimios e o Cristianismo em 1604



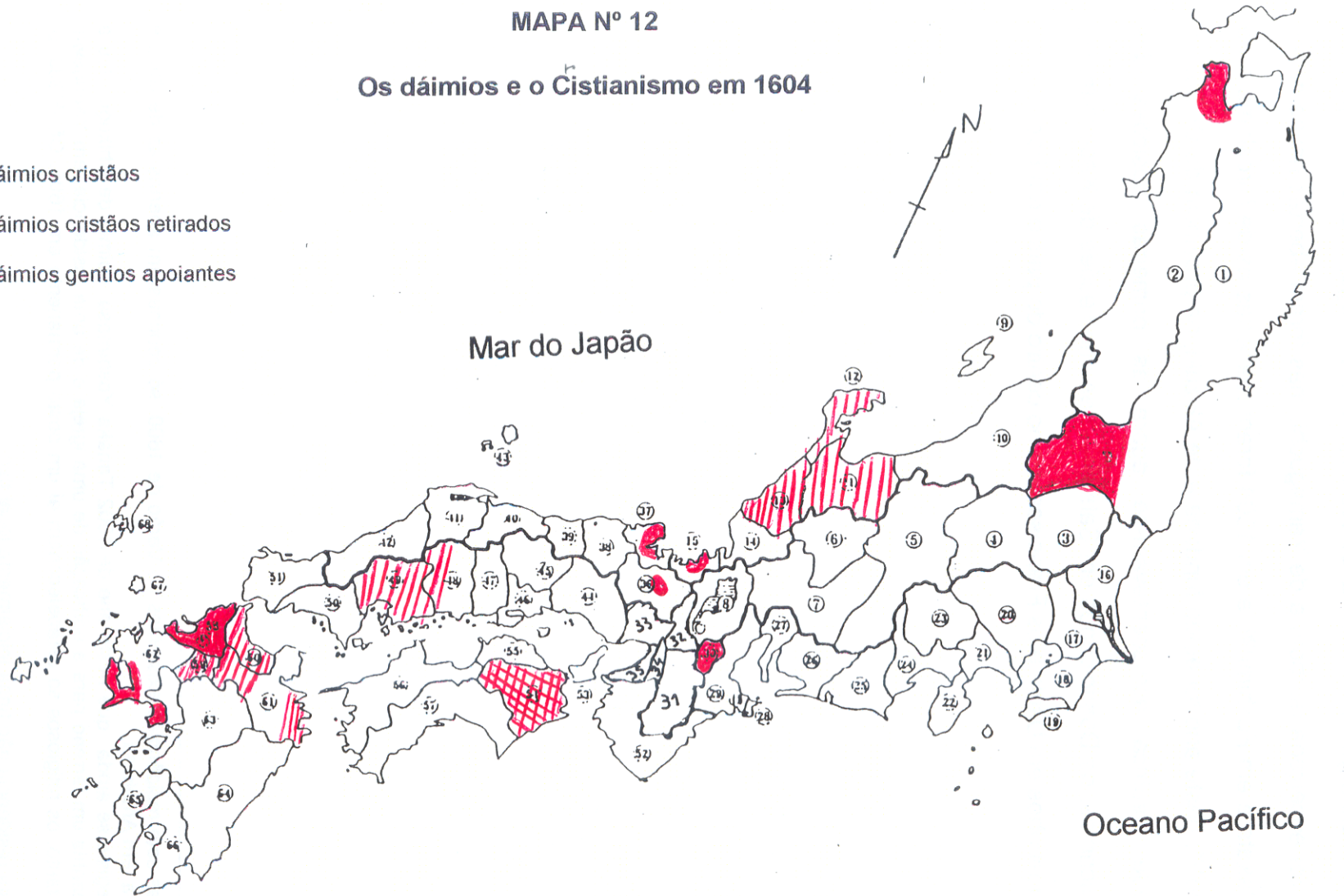
Dáimios cristãos



Dáimios cristãos retirados



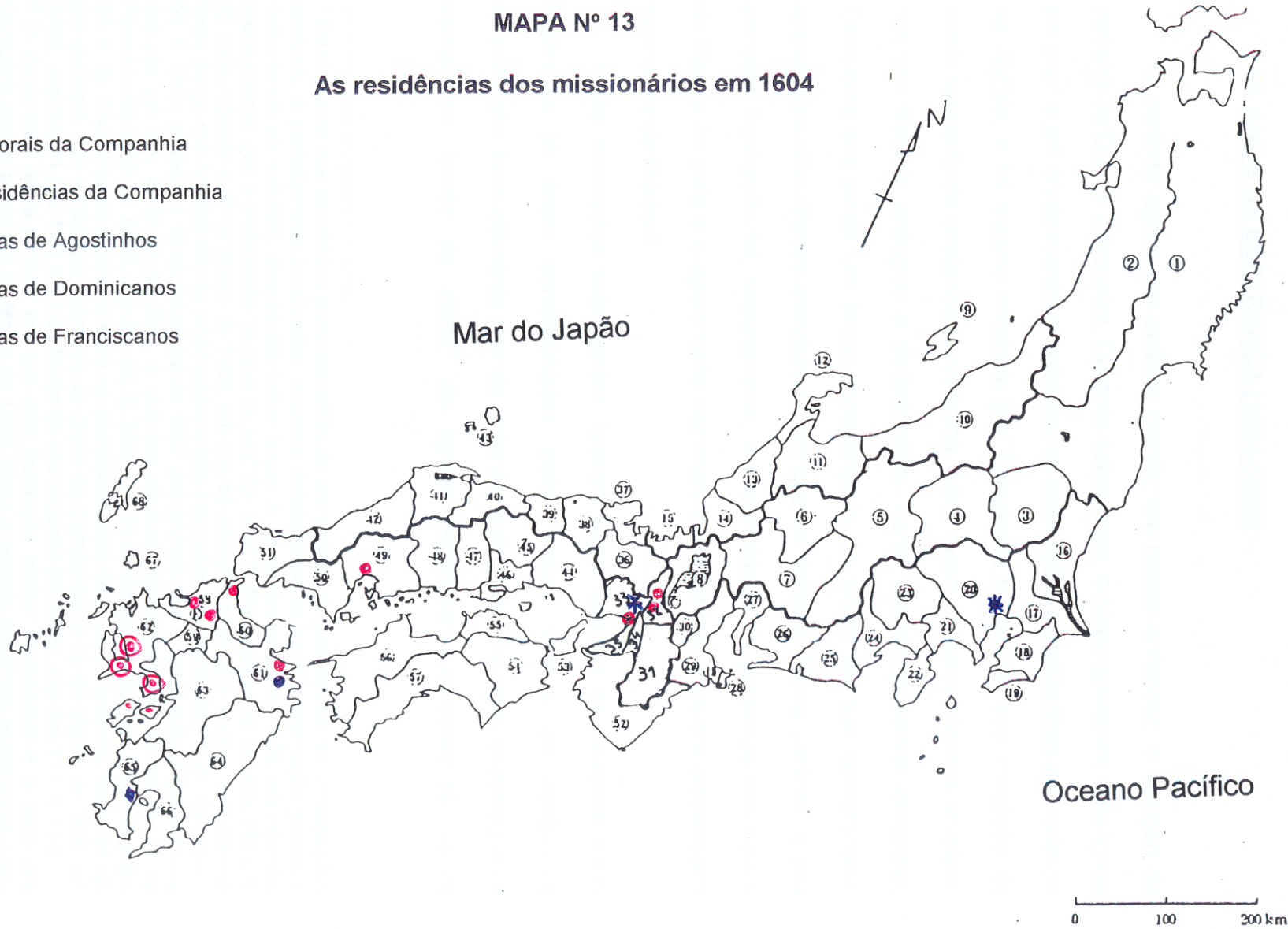
Dáimios gentios apoiantes



MAPA Nº 13




As residências dos missionários em 1604

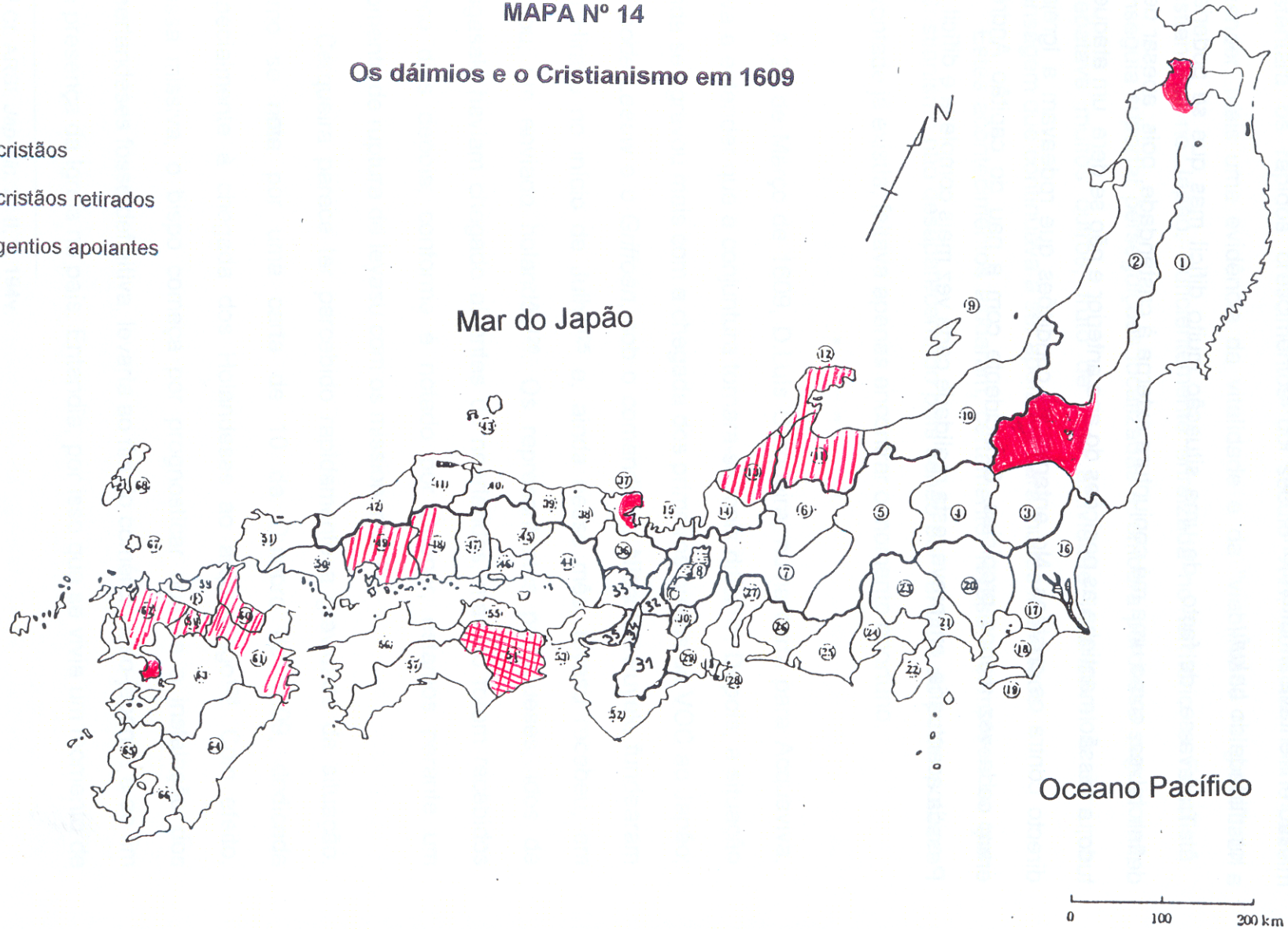
- ⊕ Casas reitorais da Companhia
- Outras residências da Companhia
- Residências de Agostinhos
- ♦ Residências de Dominicanos
- * Residências de Franciscanos



MAPA Nº 14






Os daimios e o Cristianismo em 1609

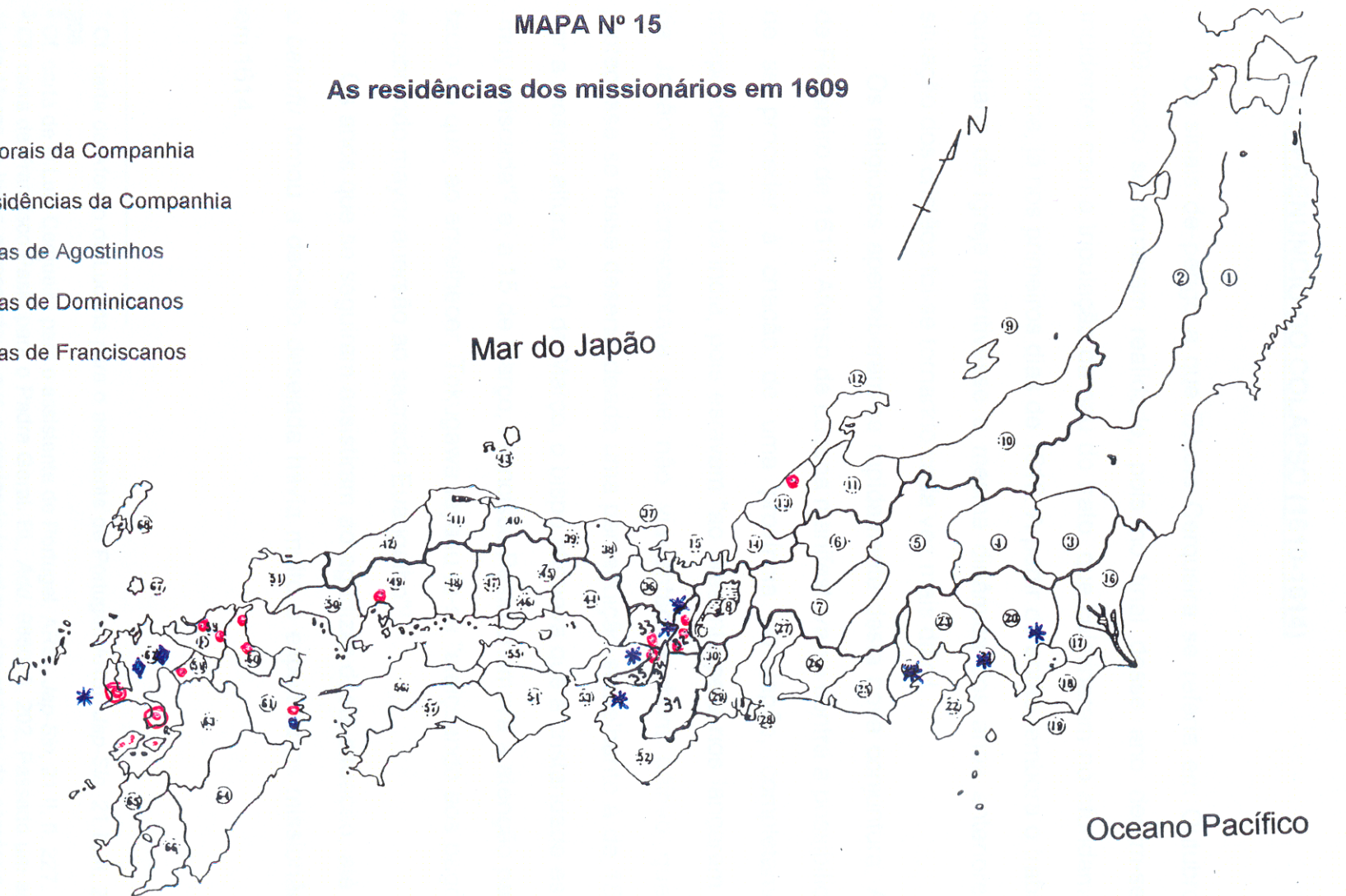
-  Daimios cristãos
-  Daimios cristãos retirados
-  Daimios gentios apoiantes



MAPA Nº 15

As residências dos missionários em 1609

-  Casas reitorais da Companhia
-  Outras residências da Companhia
-  Residências de Agostinhos
-  Residências de Dominicanos
-  Residências de Franciscanos



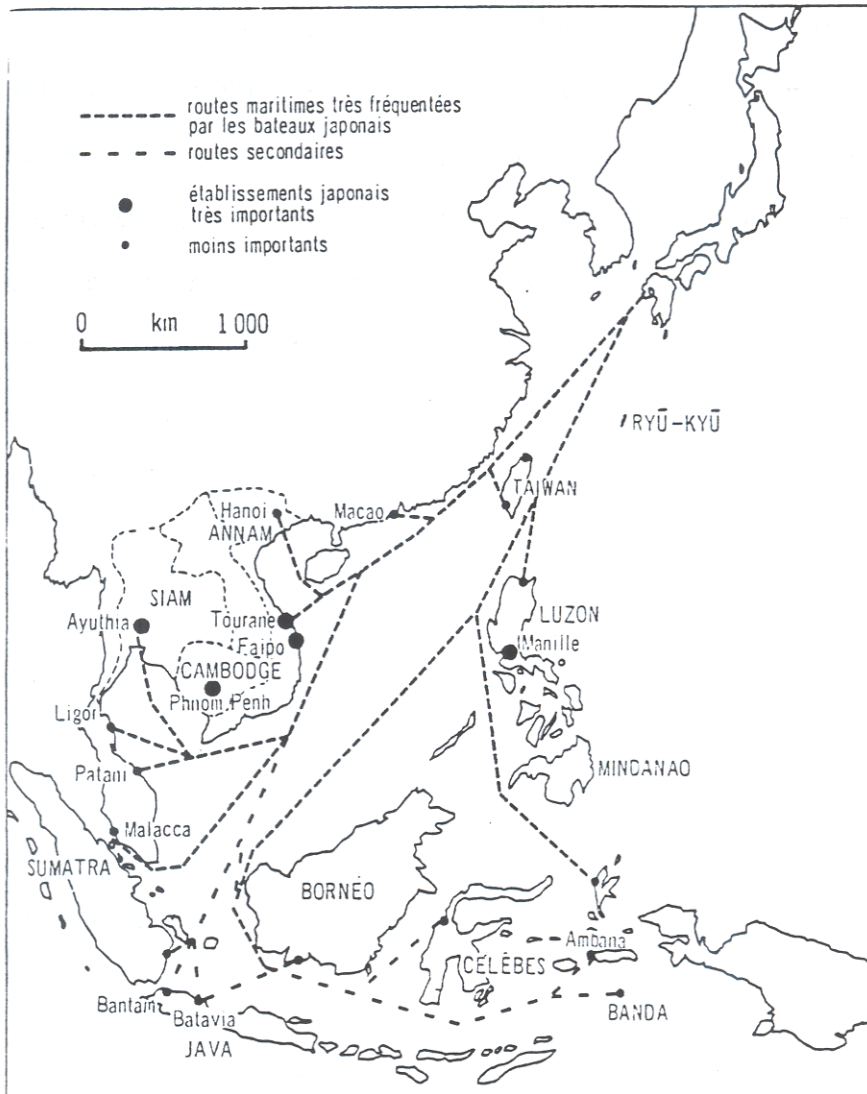
0 100 200 km

MAPA Nº 16

NAGASAKI E O TERRITÓRIO DE ÔMURA



AS RELAÇÕES COMERCIAIS DO JAPÃO COM A ÁSIA ORIENTAL NO INÍCIO DO SÉCULO XVII



APÊNDICE

JESUÍTAS NO JAPÃO¹

ABREU, Luís de (1561-?)

Natural de Cochim, foi admitido na Companhia, no Japão, em Dezembro de 1580. Esteve quase sempre no colégio de Funai²; partiu para Macau em Fevereiro de 1589, e Valignano demitiu-o no ano seguinte.

ADAMI, João Mateus (c. 1577-1633)

Natural da cidade de Mazzara na Sicília, onde nasceu por volta de 1577. Chegou ao Japão em 1604 e logo foi examinado em 23/9/1604 por D.Luís Cerqueira, e pelos padres Francisco Pacheco e Pedro da Cruz. Os dois religiosos portugueses acharam-no apto para ler Teologia, ainda que mostrasse algumas deficiências, enquanto Pedro da Cruz deu um parecer negativo³. Começou por trabalhar em Bungo, mas assumiu a direcção da residência de Yanagawa em 1606, e aí permaneceu até ao seu encerramento⁴. Fez profissão de 4 votos em Nagasaki a 27/11/1611⁵. Em Novembro de 1614 partiu para Macau, e aí foi consultor do reitor do colégio de Macau⁶. Reentrou no Japão em Julho de 1618, e começou por trabalhar em Amakusa⁷, mas a 10/10/1620 já havia sido enviado para a região setentrional do país para ser consultor e admonitor de Jerónimo de Angelis⁸. Há notícias da sua presença em Ôshu até 1624. Morreu na fossa, em Nagasaki, a 22/10/1633, após 4 dias de suplício⁹.

ADÃO de Hizen (c. 1525-?)

Foi durante muito tempo dógico, e acabou por ser admitido na Companhia em 1588. Ainda é referido em 1593, e depois perde-se-lhe o rasto.

AFONSO (c. 1560-1607/8)

Natural de Hizen, foi admitido em 1582. Em 18/10/1596 Pedro Gomes refere-se-lhe desta forma: "Estaua en esta prouincia un hermano jappão que ha mas de ocho annos que no hablaua palabra pareciendonos a todos que era manya de loco porque algunas locuras hazia, agora de un mes a esta parte ha sido NS seruido que començo a hablar y ayuda a missa y puesto que no le sentimos hazer ni dizir locura alguna todauia nos parece que no estaa perfectamente restituído en su juizio mas tenemos esperanças que Nuestro Señor en breue se lo tornara a dar como dantes y nos ayudara bien porque era deuoto y buen predicador"¹⁰. O seu nome não consta nas listas de 1603, 1606 e 1607; o seu falecimento foi anunciado na carta ânua de 25/2/1608, em que é referido apenas que havia muitos anos que estava doente "sem esperanças de saúde"¹¹.

¹ Os elementos biográficos aqui apresentados servem para melhor elucidar as actividades da missão jesuítica no Japão; esperamos num futuro não muito distante completar as notas agora reunidas a fim de as publicar como um trabalho autónomo; retomamos, assim, um projecto de Josef Franz Schütte que nos *Monumenta Historica Japoniae* refere-se amíude a uma *Biographiae*, que, todavia, nunca chegou a publicar, nem teria muito preparada, pois Juan Ruiz de Medina, a quem foi confiado o espólio deste investigador, confirmou-nos que não encontrou nenhum manuscrito sobre este assunto. As informações que aqui apresentamos não resultam duma pesquisa específica para este tipo de trabalho, mas constituem apenas a sistematização de elementos dispersos, que encontramos enquanto preparávamos o estudo sobre D.Luís Cerqueira, e a sua articulação com os dados disponibilizados por Josef Franz Schütte nos *Monumenta Historica Japoniae*. As referências básicas, que não justificamos com nota de rodapé, foram retiradas do índice desta obra de Schütte (MHJ, pp. 1121-1330) e das conclusões do nosso estudo "Os Jesuítas no Japão (1549-1598). Uma análise estatística"; informações adicionais são indicadas caso a caso. Os nomes dos religiosos europeus são ordenados alfabeticamente pelo último apelido, mas os dos japoneses são, em regra, ordenados pelo nome de baptismo, pois é por este nome que são mais frequentemente citados na documentação; de facto, muitas vezes o apelido ou local de origem é omitido pelas fontes, pelo que é mais fácil identificá-los pelo nome de baptismo; nos casos excepcionais de irmãos que eram habitualmente referenciados pelo apelido, introduzimos nota remissiva. Indicamos, sempre que possível, os caracteres sino-nipónicos correspondentes aos apelidos desses irmãos.

² Cf. MHJ, pp. 124, 202 e 207.

³ ARSI, *Jap-Sin*, 55, 173-174.

⁴ Cf. MHJ, pp. 494, 502 e 556.

⁵ ARSI, *Lus.*, 3, fl. 243-243v.

⁶ Cf. cartas de Adami de 23/1/1616 para o Geral, e de 8/1/1617. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 5 e 8-8v.

⁷ Cf. carta de Adami de 20/10/1618, ARSI, *Jap-Sin* 34, fl.12.

⁸ Cf. carta de Mateus de Couros para o Geral de 20/10/1620. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 156.

⁹ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*, Macau, 1990. p. 35.

¹⁰ Carta de Pedro Gomes para o Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 7.

¹¹ Cf. Carta Ânua 25/2/1608, ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 386.

AGOSTINHO (?-1622)

Dóxico que acompanhava o trabalho clandestino do padre Camilo Constâncio. Segundo Mateus de Couros, foi admitido na Companhia antes de ser degolado em Yuki, na região de Hirado, em Julho de 1622¹².

AGOSTINHO Ôta (1574-1631)

Também referido como «Agostinho Vota», nasceu em 1574, em Urakami; entrou no seminário em 1585; acompanhou D. Pedro Martins durante a sua estada no Japão e seguiu com ele para Macau; regressou no ano seguinte com Valignano, depois de ter estudado Casos de Consciência durante alguns meses. Entre 1599 e 1602 esteve em Manila, como intérprete do reitor e como pregador. Segundo Valignano, sabia escrever japonês e traduzir textos nipónicos, salvo cartas enviadas pelos governantes, escritas por bonzos “em letra china muy difficultosa de entender”; além disso, estava habituado “aos nossos comeres” devido à sua estadia anterior em Macau¹³. A 17/1/1601, Valignano informava o vice-provincial das Filipinas que não devia receber o dóxico na Companhia, pois parecia aos padres da missão que Agostinho devia entrar na Companhia no Japão¹⁴, e, de facto, quando regressou, em 1602, foi logo admitido na Companhia. Concluído o noviciado, trabalhou nas residências de Arie, onde estava em 1606-7 e na de Tone, onde estava em 1613¹⁵. Em 1614 foi para Manila, e em 1620 transferiu-se para Macau, onde ainda estava como irmão em 1627. Moran supõe que regressou depois a Manila, onde foi ordenado pouco antes de morrer¹⁶, o que sucedeu a 17/9/1631.

AGOSTINHO Mizoguchi (c.1568-1604/5)

Natural de Ômura, estava no seminário de Arima em 1580 e foi admitido na Companhia em 1588. Estudou latim durante vários anos. Em 1601 foi para Macau, onde estudou Casos de Consciência. Faleceu em Macau, provavelmente em 1604 ou 1605¹⁷.

ALBERTO, João (?-1612)

Natural de Lisboa, foi aluno do seminário do Japão e entrou aí para a Companhia em 1602; depois passou a Macau, provavelmente em Outubro de 1605, pois a 15/11/1606 era cursista do 2º ano, em Macau; mais tarde, a 15/1/1609, frequentava o 1º ano de Teologia¹⁸. Foi depois ordenado sacerdote e morreu em 1612 quando viajava de Macau para o Japão a bordo de um navio japonês que foi atacado por chineses que massacraram tripulação e passageiros.

ALCÁÇOVA, Pedro de (1524-1579)

Entrou para a Companhia em Coimbra, em 1543; saiu pouco depois, mas foi readmitido em Goa, em 1548. Esteve no Japão entre 14/8/1522 e 19/10/1553. Depois foi enviado à Índia em busca de auxílio material e ficou aí a dirigir um colégio de meninos anexo ao de S. Paulo, em Goa. A notícia do seu falecimento é dada pela primeira vez numa carta e 26/10/1579¹⁹.

ALEIXO de Bungo (c.1566-?)

Referido na documentação por «Xinji», «Xingui Xinga», «Xingua Aleixo». Natural de Kawachi, entrou para o seminário em 1583, e em 1589 foi admitido na Companhia; referido como pregador, estava na residência de Kori, em Ômura, em 1603, e ainda ligado à missão de Ômura em 1606; a partir de 1607 passou a trabalhar na residência de Fudôyama²⁰. 1614, quando partiu para Manila. Regressou ao Japão em 1618, mas quando aí chegou recebeu ordens para passar para Macau, pois não eram necessários muitos irmãos no Japão. Aleixo não acatou a ordem e pediu demissão da Companhia, o que foi aceite²¹, tendo continuado a servir a igreja como *kanbô*²².

¹² Cf. carta de Giacomo Giannone para Francisco Pavone de 22/9/1622 (ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 264) e carta de Mateus de Couros para o Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 213.

¹³ Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor de Manila. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl.331-331v.

¹⁴ Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor de Manila. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 85v-86.

¹⁵ Cf. MHJ, pp. 494, 502, 506 e 554.

¹⁶ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 157.

¹⁷ Em 1604, estava a frequentar o 3º ano de Casos, no colégio de Macau juntamente com outros irmãos japoneses que foram para Macau em 1601 (MHJ, p. 454).

¹⁸ Cf. MHJ, pp. 497 e 514

¹⁹ Cf. DI, XI, p. 653.

²⁰ Cf. MHJ, pp. 446, 494, 501, 505 e 554.

²¹ Cf. carta de Mateus de Couros para o Geral de 15/9/1619. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 125.

²² Cf. IHSIJ, p. 350.

ALMEIDA, Luís de²³ (1525-1583)

Natural de Lisboa, concluiu o curso de medicina em Lisboa, em 30/3/1546. Partiu para a Índia a 17/3/1548, e em 1552 visitou o Japão pela primeira vez. Entrou para a Companhia em Funai a 15/4/1556, e dedicou-se de seguida à organização de um hospital, com o que introduziu a medicina ocidental no Japão; permaneceu em Funai até 1561, mas depois começa uma actividade itinerante que o levou a quase todas as zonas por onde trabalharam os missionários. Partiu para Macau a 11/10/1579 e aí recebeu a ordenação sacerdotal em 6/5/1580; reentrou no Japão a 25/8/1580 e faleceu em Kawachinoura em Outubro de 1583.

ALMEIDA, Simão (c.1557-1585)

Irmão natural de Lisboa, foi admitido na Companhia em 1574 e chegou ao Japão em 1577. Foi professor de latim em Azuchi²⁴. Morreu em Miyako, na Quaresma de 1585. Era tísico havia 4 anos e foi um "dos melhores línguas que se cá adquiriram"²⁵.

ÁLVARES, António (c.1552-1615)

Natural de São Gonçalo de Amarante, entrou na Companhia na Índia em Março de 1577 e chegou ao Japão em 1581. Regressou a Macau em 1587 e retornou ao Japão, já sacerdote, em 1590. Em 1599 fez votos como coadjutor espiritual formado. Em 1603 estava na residência de Uchime e daí foi transferido para Urakami, em 1606, onde continuou a sua actividade, até 1614²⁶. Em Novembro desse ano partiu para o exílio para Manila e faleceu aí a 12/3/1615.

ANDRÉ de Amakusa (c.1563-1626)

Também citado como André Matsuoka. Foi admitido na Companhia em 1582. Pregador, trabalhou em várias residências, nomeadamente em Bungo, Katsusa e Isahaya²⁷. Em Novembro de 1614 partiu para Manila. Regressou ao Japão em 1616, mas em 1618 já estava em Macau, pelo que deve ter saído do Japão em 1617 em direcção à Cochichina²⁸. Faleceu em Macau a 21/12/1626.

ANDRÉ Kusa (1570- ?)

Também citado como André Kusano. Natural de Chikugo, entrou para o seminário em 1583, e foi depois admitido na Companhia em 1590. Foi para Macau em 1601, e em Outubro de 1603, além de estar a concluir o 3º ano de Casos, era companheiro do Procurador do Japão, função que continuava a desempenhar a 15/1/1609²⁹. Regressou depois, certamente em Julho desse ano, mas foi demitido no Japão em 10/3/1612.

ANDRÉ Machida (c.1575- ?)

Natural de Kuchinotsu, foi aluno do seminário e foi admitido na Companhia a 4/10/1595; partiu para Macau em Outubro de 1598, mas regressou ao Japão em 1600, por estar muito doente e foi, por isso, demitido da Companhia.

ANDRÉ Noma (c.1583-?)

Natural de Gifu, foi admitido na Companhia em 1607; trabalhou como pregador na região de Nagasaki. Partiu para Macau em Novembro de 1614 e aí continuou a ensinar escrita japonesa. Foi demitido da Companhia em 1617, mas em 1625 manifestava desejo de regressar.

ANDRÉ Saitô (c.1566-1615)

Natural da província de Bungo, foi admitido na Companhia em 4/10/1595; dedicou-se à pregação e catequese. Esteve muito tempo na residência de Kokura, onde é referenciado nas listas de 1603, 166 e 1607³⁰. Em Novembro de 1614 partiu para Manila, onde faleceu a 28/2/1615.

ANDRÉ Vieira

Irmão japonês, natural de Mogi, que foi admitido na Companhia na Europa e que em 1635 estava em Macau. Entrou no Japão com o padre Pedro Marques, em 1643, mas foi rapidamente aprisionado e morreu na prisão.

²³ Sobre a sua vida veja-se o artigo de Diego Pacheco S.J., "Luis de Almeida 1525-1583 - Médico Caminante, apóstol", in *Stvdia*, Lisboa, nº 26, 1968, pp. 57-114.

²⁴ Cf. Diego Pacheco S.J., "El padre Francisco Calderón ..." p. 358

²⁵ Carta Ânua 20/8/1585, BL, *Add.* 9859, fl. 9-17.

²⁶ Cf. MHJ, pp. 444, 493, 501, 505 e 554.

²⁷ Cf. MHJ, pp. 450, 494 e 555.

²⁸ Cf. IHSIJ, p. 349.

²⁹ Cf. MHJ, p. 514.

³⁰ Cf. MHJ, pp. 450, 495 e 503.

ANGELIS, Jerónimo de³¹ (1568-1623)

Nasceu em Enna, na Sicília; entrou para a Companhia em 1586. Ofereceu-se para servir nas missões do Extremo Oriente quando ainda era estudante; deixou Génova em Dezembro de 1595 e partiu de Lisboa a 10/4/1596; foi companheiro de aventura de Carlo Spinola, por terras brasileiras, porto riquenas e inglesas. Concluiu os seus estudos em Macau, e chegou ao Japão em Julho de 1602; depois de estudar um ano a língua em Arima foi destinado para a residência de Fushimi, onde trabalhou oito anos consecutivos. A 11/12/1611 tornou-se professo de 4 votos³². Foi de seguida destinado a abrir a missão de Suruga, que, no entanto, não chegaria a ser inaugurada devido aos incidentes que desencadearam o processo final de ruptura do *bakufu* com o Cristianismo. Aquando do édito de expulsão, foi a Nagasaki, mas logrou permanecer no Japão, e a partir de 1615 trabalhou permanentemente no Norte do país, tendo tido por centro da sua actividade Sendai e tendo visitado sobretudo as províncias de Mutsu, Kai e Sado, tendo sido ainda o primeiro europeu a visitar a ilha de Hokkaidô. Foi queimado vivo em Edo, a 4/12/1623.

ANTOGLIETTA, João Vicente (1577-1618)

Citado na documentação coeva como *Antolheta*. Italiano, natural de Taranto, foi admitido na Companhia em 1/11/1596 e chegou ao Japão em 1605. Começou por estudar japonês em Arima, e depois foi trabalhar para Bungo, sob a direcção de Pedro Paulo Navarro. Em 1612 foi inaugurar uma residência nesta província, em Shiga, de que foi superior até à ordem de expulsão³³. Partiu para Macau em Novembro de 1614 e tornou-se aí professo e 4 votos em Agosto de 1616³⁴; faleceu nesta cidade a 28/6/1618.

ANTÓNIO (?-1625)

Serviu a Igreja como dógico durante 40 anos e foi admitido na Companhia à hora da morte, em 1625.

ANTÓNIO de Hirado

Religioso admitido na Companhia em Julho de 1587 e demitido em 1591.

ANTÓNIO de Saga

Referido na documentação como «António de Sanga», era natural de Saga, na província de Kawachi, e entrou para o seminário de Azuchi, em 1581, tendo sido depois transferido para o de Arima em 1587. Foi admitido na Companhia em Janeiro de 1589, mas foi demitido em 1591. Todavia manteve-se fiel ao Cristianismo vindo a morrer mártir, juntamente com sua mulher, Madalena, em 10/9/1622.

ANTÓNIO Hojin

Irmão japonês admitido a 4 de Outubro de 1595³⁵. Em 1601 trabalhava em Yamaguchi³⁶, e em 1603 estava no colégio de Nagasaki e era referido como um “estudante e mui bom pregador”³⁷. Abandonou a Companhia pouco depois, em data incerta, até ao início de 1606.

ANTÓNIO Ishida (1570-1632)

Também designado nas fontes pelo nome de Amador. Natural de Shimabara, entrou no seminário em 1585 e foi admitido na Companhia em 1589. Em Março de 1601 foi estudar para Macau e regressou em 1604 ou 1605. Foi ordenado sacerdote no Japão, em 1610 e permaneceu aí em Novembro de 1614; regressou então a Hiroshima, onde trabalhava, provavelmente desde seu regresso ao Japão³⁸. Ainda permanecia na mesma região no início de 1618³⁹, mas em 7/3/1623 estava em Nagasaki, onde foi um dos padres da Companhia a assinar um manifesto contra as calúnias dos frades⁴⁰. Foi capturado em Novembro de 1629; foi torturado no monte Unzen e queimado vivo em Nagasaki a 3/9/1632.

³¹ Sobre este missionário encontram-se muitas referências biográficas no estudo de Hubert Cieslik S.J., "The Great martyrdom ...", assim como na carta que escreveu a Afonso Lucena em 4/2/1620 (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, f. 33-33v).

³² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 2.

³³ Cf. Carta de Pedro Paulo Navarro para o padre Spinell de 27/11/1612. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 48v; cf. também ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 201.

³⁴ Cf. ARSI, *Lus.* 4, fl. 34 e 37, 89 e 95.

³⁵ À semelhança de João Tagava de Ômura, também António Hojin não foi identificado por Schütte como um dos irmãos admitidos nesta data. Embora para este caso não tenhamos nenhuma informação explícita da sua admissão, as informações disponíveis não deixam margem para dúvidas, pois já em 1601 não é referido como noviço.

³⁶ A carta ânua de 30/9/1601 refere-se a um irmão António que só pode ser Hojin, pois só havia então mais um irmão com o mesmo nome de baptismo, António Ishida, que partira nesse mesmo ano para Macau. Cf. BL, *Add.* 9859, fl. 184v.

³⁷ Cf. MHJ, p. 443.

³⁸ Regressado ao Japão em 1604-5, já em 1606 figura na residência de Hiroshima, onde permanecia em Fevereiro de 1613. Cf. MHJ, pp. 495 e 558.

³⁹ Cf. carta de Baltasar de Torres para o Padre Geral de 26/1/1618. ARSI, *Jap-Sin*, 36, f. 226v.

⁴⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 156-157v.

ANTÓNIO Kiuni⁴¹ (?-1622)

Servia a Companhia como dógico e, em 1614, partiu para Macau. Regressou depois ao Japão na companhia de outros antigos dógicos, Pedro, Miguel e Gonçalo e todos passaram a fazer vida de eremitas. Foram aprisionados em Nagasaki, em 1619, e acusados de serem padres. António, como os seus companheiros, resistiu a todas as tentativas para apostatar e foi remetido para o tronco de Ômura, onde foi admitido na Companhia, antes de 6/10/1621. Ainda noviço, foi queimado vivo, em Nagasaki, a 10/9/1622.

ANTÓNIO Nishi

Irmão admitido na Companhia em 1602. Em 1606 estava em Bungo, e no ano seguinte na residência de Akizuki⁴². Saiu da Companhia posteriormente, antes de Fevereiro de 1613.

ÁVILA, Nicolau de (c.1551-1618)

Natural de Villa Castín, na diocese de Segóvia, entrou na Companhia em 27/10/1572. Chegou pela primeira vez ao Japão em Julho de 1590. Em 1592 ensinava latim em Kawachinoura. Em Fevereiro de 1598 partiu para Macau, mas em Outubro de 1603 já estava de novo no Japão. Regressou definitivamente a Macau em Novembro de 1614 e morreu aí a 28/5/1618. Era coadjutor espiritual formado desde 1590; a partir de 1603 trabalhou sempre em Nagasaki; entre 1603 e 1607 figura nas listas como o encarregado da tipografia, e na de Fevereiro de 1613 é referido como responsável pelo acompanhamento espiritual de algumas aldeias das redondezas⁴³.

BAEZA, Juan Baptista (c.1556-1626)

Espanhol, natural de Ubeda, foi admitido na Companhia em 14/5/1579, e entrou no Japão a 21/7/1590. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em 1599. Nesta altura foi um dos fundadores da residência de Yatsushiro, nos domínios de Konishi Yukinaga⁴⁴. Depois, trabalhou em Shimabara, e cuja residência era o superior, em 1603, e aí permaneceu até ao Verão de 1607⁴⁵. Em Julho desse ano, assumiu o cargo de companheiro do bispo D.Luís Cerqueira⁴⁶, que desempenhou provavelmente até 1612⁴⁷; nessa altura, foi também provisor do bispo e vigário-geral. Estava em Ôsaka em 1613; em Fevereiro de 1614 regressou a Nagasaki, onde permaneceu em Novembro e onde sempre trabalhou até à sua morte a 7/5/1626. Nunca foi capturado pelas autoridades japonesas⁴⁸. Nomeado conselheiro do provincial Mateus de Couros, em 1617⁴⁹.

BALTASAR Tsuruda

Irmão admitido em 2/2/1607, que estava em Hiroshima em Fevereiro de 1613, onde tinha "cuidado da casa no temporal"⁵⁰ e que depois desaparece da documentação.

BARRETO, Manuel (c.1563-1620)

Natural da Feira, entrou para a Companhia, em Goa, em 1579. Chegou ao Japão em 1590, tendo começado por ensinar latim no seminário. Em 1600 fundou a residência de Kamigyô; a 11/2/1600 fez votos de coadjutor espiritual formado, em Miyako⁵¹. Depois passou para Nagasaki, onde em Outubro de 1603 já era o companheiro de D.Luís Cerqueira, cargo que desempenhou até Julho de 1607, quando foi substituído por Baeza. Em 1611, estava à frente duma residência no território dum *tono gentio*⁵², muito provavelmente

⁴¹ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 5; MHJ, p. 908; carta de Mateus de Couros para o Padre Geral de 15/3/1621. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 185v.

⁴² MHJ, pp. 494, 502 e 507.

⁴³ Cf. MHJ, pp. 442, 493, 501, 505 e 553.

⁴⁴ D. Luís Cerqueira, num relato de martírios ocorridos em Higo, escrito em 1609, refere-se a Baeza como um religioso que dera princípio à cristandade de Yatsushiro. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 183v.

⁴⁵ Cf. MHJ, pp. 448, 493 e 502.

⁴⁶ Cf. Carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral de 10/10/1607. ARSI, *Jap-Sin*, 21 I, fl. 146.

⁴⁷ Sabemos que ainda desempenhava o cargo a 5/1609, pois nesta data o bispo refere-se-lhe elogiosamente numa relação de um martírio em Higo. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 21 II, fl. 183v. Francisco Pacheco, o religioso que se seguiu no cargo de companheiro do bispo só entrou no Japão em 1612 e por essa altura Baeza passou para a ilha de Honshû, pelo que supomos que se terá dado então a mudança.

⁴⁸ Sobre a sua morte veja-se MHJ, p. 989, citando carta de Mateus de Couros de 5/10/1626 (ARSJ, *Jap-Sin*, 37, fl. 237v).

⁴⁹ Cf. Hubert Cieslik S.J. "The case of Christovão Ferreira", p. 7.

⁵⁰ MHJ, p. 558.

⁵¹ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 8-9.

⁵² Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 24/3/1611. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 12v.

a de Yanagawa, em Chikugo⁵³. Em 1613, regressou a Macau numa pequena embarcação, por a nau do trato não ter feito a viagem nesse ano⁵⁴. Valentim Carvalho nomeara-o procurador da missão em Goa⁵⁵, mas Barreto ficou a desempenhar esse cargo em Macau, a que juntava o de consultor do colégio⁵⁶. Foi procurador em Macau até 1616⁵⁷; foi então enviado à Cochinchina e daí passou para o Japão no ano seguinte, tendo ido trabalhar para Ôsaka⁵⁸. Faleceu a 29/9/1620.

BARRETO, Melchior Nunes⁵⁹ (c.1520-1571)

Natural do Porto, entrou para a Companhia em Coimbra, em Março de 1543. Partiu para a Índia em 1551 e Xavier nomeou-o reitor de Baçaim. Em 1553, com as mortes de Xavier em Dezembro de 1552 e de Gaspar Barzeo, em Outubro de 1553, tornou-se no provincial da Índia em visitou nessa qualidade partiu para o Japão em 1554, e aí se deteve durante 3 meses, em 1556. Residiu depois durante 10 anos em Cochim (1557-1567) e faleceu em Goa a 10/8/1571.

BARRETO, Rui (c.1550-1612)

Natural de Moura, entrou para a Companhia em 28/12/1568, e chegou ao Japão em Julho de 1590. A 8/10/1597 escreve ao Geral e informa-o que na Páscoa desse ano sofreu um acidente de coração "de algum humor melancólico". Ao fim de cinco meses melhorou e já parecia ser "o mesmo Rui Barreto que dantes era", mas já estava de novo a piorar. E acrescenta: "quem dissera oje faz 19 annos em Coimbra que eu auia de uir a ser doente de melancolia e se alguém o dissera quem o crera"⁶⁰. Fez votos de coadjutor espiritual formado antes de Outubro de 1603. Os catálogos de 1603 a 1607 localizam-no sempre na residência de Isahaya⁶¹. Em 1611 foi enviado a Macau, onde ainda estava em 1612⁶²; morreu nesse ano quando viajava de Macau para o Japão a bordo de um navio japonês que foi atacado por chineses que massacraram tripulação e passageiros⁶³.

BARROS, Ambrósio de (c. 1552-?)

Também referido na documentação como *Ambrósio da Cruz*. Nascido em Diu, mas criado em Portugal⁶⁴ foi admitido na Companhia, no Japão, em 1577. Em 1596 foi a Macau receber a ordenação sacerdotal. Teve durante muitos anos a residência de Chijiwa a seu cargo⁶⁵. Fez votos de coadjutor espiritual formado a 20/4/1603, em Arima⁶⁶. Em Novembro de 1614 partiu para Macau, onde permaneceu pelo menos até 1617.

BARROS, Salvador de

Irmão de nacionalidade portuguesa, admitido no Japão em Fevereiro de 1607, que muito provavelmente saíu para Macau no início de 1612⁶⁷.

BARTOLOMEU de Roysai (c. 1562-1629)

Irmão natural da região de Bungo, admitido na Companhia em 4/10/1595. Trabalhou durante muito tempo no Kinai, pois nos elencos de 1603 e 1606 figura na residência de Ôsaka, e nas de 1607 na de Sakai⁶⁸.

⁵³ Vide capítulo nº 17.

⁵⁴ Cf. carta de Manuel Barreto para o Padre Geral. Macau, 15/10/1613. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 127.

⁵⁵ Cf. carta de Francisco Pires para o Geral de 26/1/1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 3v.

⁵⁶ Cf. carta de Manuel Barreto para o Padre Geral. Macau, 20/12/1614. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 131.

⁵⁷ Cf. BA, 49-V-5, fl. 196.

⁵⁸ Cf. carta de Baltasar de Torres para o Padre Geral de 26/1/1618. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 226v.

⁵⁹ Utilizámos, além dos *Monumenta Historica Japoniae*, DJ, I, p. 39*.

⁶⁰ ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 68-69. Noutra carta para o Geral, de 7/10/1598, reconhece que se prejudicara por não ter estudado convenientemente na sua juventude. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 162.

⁶¹ Cf. MHJ, pp. 444, 493, 501 e 506.

⁶² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 144.

⁶³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 193.

⁶⁴ MHJ, p. 448.

⁶⁵ Os elencos de 1603 a 1607 localizam-no sempre em Chijiwa, enquanto o de 1613, quando já começara a perseguição em Arima, o situa em Nagasaki. Cf. MHJ, pp. 448, 494, 502, 507 e 553.

⁶⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 19.

⁶⁷ Segundo a carta ânuia de 15/3/1610, todos os noviços concluíram o noviciado. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 171. Sabemos também que Francisco Pasio, quando viajou de Nagasaki para Macau levou consigo dois irmãos "que vão lá estudar". Ora, sabendo que Pasio opôs-se sempre ao envio de japoneses para o colégio de Macau, é bem provável que estes dois irmãos sejam os dois portugueses que haviam sido admitidos em 1607.

⁶⁸ Cf. MHJ, pp. 450, 495, 503, 508 e 557.

Partiu para Manila em Novembro de 1614 e regressou ao Japão em 1616⁶⁹; passou depois para Macau pela via da Cochinchina, em 1617, e morreu no porto chinês a 3/10/1629.

BERNARDES, João (1559-1615)

Irmão natural de Lisboa. Chegou ao Japão em 1576 ou 1577 e aí foi admitido na Companhia em 1579. Em Março de 1598 partiu para Macau, mas em Agosto de 1600 estava de novo em Nagasaki; regressou contudo, uma vez mais, a Macau em Março do ano seguinte. Em 1/5/1602 fez votos de coadjutor temporal formado⁷⁰. Voltou para o Japão em 1606 e desempenhou o cargo de soto-ministro do noviciado e depois do colégio de Nagasaki⁷¹. Partiu definitivamente para Macau em Novembro de 1614 e aí faleceu subitamente a 4/10/1615. Segundo Afonso de Lucena, o seu ofício “era ter cuidado de hũa casa por grande que fosse e daua tal expediençia a todas as cousas que não sei quando auera outro”; em Macau fora encarregado da horta, e depois sacristão⁷².

BOLDRINO, Francisco (?-1632)

Natural de Roma, entrou na Companhia a 8/9/1593. Em Macau foi lente de Teologia⁷³, e depois esteve no Japão entre 1609 e 1612. Tornou-se professo de 4 votos, em Macau, a 21/9/1612⁷⁴, e aí desempenhou o cargo de prefeito dos estudos⁷⁵. Regressou ao Japão, em Agosto de 1615; embora manifestasse desejo de regressar desde 1613, o próprio Boldrino estranhou que o autorizassem a entrar clandestinamente porque sabia mal a língua⁷⁶, e de facto foi capturado em Bungo, entre Janeiro de 1616 e Setembro de 1617⁷⁷, mas foi apenas enviado para Nagasaki. Não sabemos quais foram as peripécias por que passou, mas em Março de 1621 estava de novo em Bungo⁷⁸. Depois, permaneceu no Japão até à sua morte, em 1632, sem voltar a ser capturado pelas autoridades nipónicas⁷⁹.

BORGES, Manuel (?-1633)

Natural de Évora, foi admitido na Companhia em 1600-1601. Entrou no Japão em 1609, mas regressou a Macau em Novembro de 1614. Em Macau desempenhou o cargo de procurador da missão do Japão a partir do Verão de 1616⁸⁰ e ainda o permanecia no cargo em Novembro de 1618⁸¹. Retornou ao Japão em 1621 e em 1623 foi um dos religiosos que assinou o documento contra as calúnias dos frades⁸²; tornou-se professo de 4 votos, em Kuchinotsu, na casa de Matias *Fiozayemondono*, a 4/9/1622⁸³, e morreu em Nagasaki a 16/8/1633. Tomou o nome japonês de *Toojirosayemon*⁸⁴.

BORRALHO, Manuel (c.1546-1623)

Natural de Santarém, foi admitido no Japão em 1577; em 1586 servia na casa de provação, em Usuki. Em 1587 foi para Macau, onde foi ordenado sacerdote. Regressou ao Japão em 1590 e pouco depois passou para Ômura, onde é referido em 1595-96, em 1603, estando então em Sonogi, e em 1606. Passou depois para Nagasaki, onde deve ter permanecido até que deixou o país definitivamente em Novembro de 1614. Fez votos de coadjutor espiritual formado em 1599 e faleceu em Macau, a 23/8/1623⁸⁵.

⁶⁹ Cf. IHSIJ, p. 349.

⁷⁰ Cf. ARSI, *Lus.* 26, fl. 22.

⁷¹ Cf. MHJ, pp. 501, 506 e 553.

⁷² Cf. Carta de Afonso de Lucena para o Assistente de Portugal de 2/12/1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 237-237v.

⁷³ Cf. MHJ, pp. 511 e 513.

⁷⁴ Cf. ARSI, *Lus.* 3, fl. 258.

⁷⁵ Cf. carta de Francisco Boldrino para o Padre Geral. Macau, 14/11/1613. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 134.

⁷⁶ Cf. carta de Francisco Boldrino para Multio Viteleschi, assistente de Itália de 15/1/1616. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 140. Pouco antes, Afonso de Lucena contestou o envio de Boldrino para o Japão porque não sabia bem a língua e não teria talento para assegurar a sua sobrevivência e dos seus acompanhantes. Cf. carta de Afonso de Lucena para o Geral. Macau, 4/9/1615, ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 205.

⁷⁷ Cf. carta de Pedro Paulo Navarro para o assistente de Portugal. 15/9/1617. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 57v.

⁷⁸ Cf. carta de Mateus de Curos para o Padre Geral. 15//1621, ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 196.

⁷⁹ Cf. IHSJJ, p. 361.

⁸⁰ Cf. BA, 49-V-5, fl. 196.

⁸¹ Cf. carta de Manuel Borges para o Padre Geral. Macau, 20 de Novembro de 1618. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 146.

⁸² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 156-157v.

⁸³ Cf. ARSI, *Lus.* 4, fl. 182-182v.

⁸⁴ Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", p. 104.

⁸⁵ Cf. MHJ, pp. 223, 446, 493, 501 e 662.

CABRAL, Francisco⁸⁶ (c.1533-1609)

Natural da ilha de São Miguel, era filho de Aires Pires Cabral e de Francisca Nunes de Proença; a família tinha um solar na Covilhã, mas foi educado em Lisboa. Estudou Humanidades em Coimbra e depois embarcou para a Índia, como soldado, na armada que levou o vice-rei D.Afonso de Noronha (1550-1554). Participou em acções militares em 1552, mas depois, entrou na Companhia em Dezembro de 1554, em Goa, e foi ordenado sacerdote em 1558. Foi reitor dos colégios de Baçaim (1562-1566), Cochim e Goa. Tornou-se professo de 4 votos em 1569, em Macau. Chegou ao Japão a 18/6/1570. Foi o superior da missão até meados de 1581 e depois superior de Bungo até 1583. Depois foi superior de Macau (1583-1586), prepósito da Casa professa de Goa e consultor do provincial (1587-1592), provincial da Índia (1592-1597) e retomou depois o cargo anterior até à sua morte a 16/4/1609. Manteve uma relação difícil com alguns missionários na Índia e sobretudo com Alexandre Valignano e com Organtino e ainda com Pedro Martins, nomeadamente quando este exerceu o cargo de provincial da Índia⁸⁷. Segundo Joseph Dehergne, em 1606, era superior da casa professa, em Goa, e procurador de D.Luís Cerqueira.

CABRAL, João (?-1575)

Admitido na Companhia em Goa, por volta de 1558-1559, foi enviado para o Japão pelo provincial António de Quadros. Partiu de Macau a 6 de Julho de 1564, na nau de D.Pedro de Almeida, e, após uma viagem tormentosa, chegou a Yokoseura, a 14 de Agosto. Permaneceu no Japão apenas dois anos, tendo trabalhado em Hirado, Arima e Ômura. Retornou à Índia, por motivos de saúde, em 1566. Aí foi reitor de Baçaim e mestre de noviços⁸⁸.

CALADO, Francisco (c.1590-?)

Natural de Soure, entrou para a Companhia em 1609 e em 1612 chegou ao Japão. Em 1613 era o hospedeiro do colégio de Nagasaki⁸⁹. Retornou a Macau em Novembro de 1614 e foi demitido da Companhia a 29/8/1622.

CALDERÓN, Francisco (1546-1618)

Era natural de Soria. Estudou na Universidade de Alcalá e entrou aí para a Companhia em 1570; Já em Alcalá exerceu a actividade para que estava mais dotado - a direcção apostólica. Partiu de Lisboa em 1582 e chegou a Nagasaki a 18/3/1585. Em 1586, acompanhou Gaspar Coelho na sua viagem a Ôsaka. Foi, de seguida, reitor do colégio de Funai, que, em 1590, fora transferido para Arie⁹⁰. Tornou-se professo de 4 votos, em Katsusa, a 30/6/1591⁹¹. Em 1593, era o reitor do colégio de Amakusa⁹² e depois passou para Arima, tendo sido o reitor dessa residência durante largos anos; aí, em data incerta, promoveu congregações do martírio. Em 1613, estava no colégio de Nagasaki, onde exercia as funções de consultor da província e admonitor do reitor do colégio, cargos que já desempenhava em Outubro do ano anterior⁹³. Em 1614 partiu para Manila, onde foi visitador da província durante seis meses. Faleceu em Manila a 6/12/1618. Segundo Carlo Spinola "nunca le hallé pasion de naciones, y como es muy buen religioso no tiene que ver sino con la honra de Dios y de la compañía"; noutra afirma que era muito sabedor da língua e das seitas japonesas⁹⁴. Diego Pacheco, por sua vez, refere-o como um homem que realizou um "[...] eficaz y silencioso trabajo de un formador de hombres [que] paso en muchas ocasiones desapercibido"⁹⁵

CAMPIONI, Zacarias (c.1571-1606)

Italiano natural de Plarenca, entrou na Companhia em 1590. Leu Teologia em Macau "aonde adoecendo sendo mandado a este Japão como a terra mais sadia e de melhores ares para ver se nela se achava melhor, de modo que pudesse servir também e ajudar a estas almas (...) foi sua morte mui repentina".

⁸⁶ Para a biografia deste religioso veja-se BA, 49-VI-8, fl. 103; DI, XVI, p. 927; DJ, II, p. 47; RJC, p. 40; Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission principles ...*, vol. 1, pp. 187-247.

⁸⁷ Cf. DI, XVI, p. 111.

⁸⁸ Cf. HJ, I, pp. 371-373, 390.

⁸⁹ Cf. MHJ, p. 553.

⁹⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

⁹¹ O compromisso de Calderón encontra-se num volume de religiosos que fizeram profissão de 3 votos, mas a documentação posterior refere-o inequivocamente como professo de 4 votos desde essa altura. Cf. ARSI, *Lus.*, 18, fl. 7.; MHJ, p. 307.

⁹² DI, XVI, 80

⁹³ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 8/10(1612. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 3.

⁹⁴ Diego Pacheco "El padre Francisco Calderón ...", p. 358.

⁹⁵ Diego Pacheco, "El padre Francisco Calderón ...", p. 351.

Tornou-se professo de 4 votos, a 14/5/1606⁹⁶. Morreu a 31/8/1606, passados 17 dias da chegada da nau do trato a Nagasaki⁹⁷.

CARNEIRO, Manuel

Irmão que foi admitido em 1579, mas "que por endoudecer de todo no primeiro [ano] do seu noviciado por fazer excessos de penitência"⁹⁸ deixou a Companhia no mesmo ano.

CARRASCO, Pedro

Irmão, admitido no Japão em 1580, que deixou a Companhia em 1583. Schütte refere que sofria de lepra.

CARREÓN, Francisco (c.1552-1590)

Natural de Medina del Campo, entrou para a Companhia em Outubro de 1571 e chegou ao Japão em 1577. Regressou a Macau em Dezembro de 1579, para voltar em Julho do ano seguinte, já ordenado sacerdote. Em 1582 era o superior da residência de Miyako, e em 1586-87 trabalhou nas casas de Funai e de Shimonoseki⁹⁹. Faleceu em Ikitsuki, a 23/7/1590, ficando a suspeita que teria sido envenenado a mando do daimio de Hirado¹⁰⁰.

CARRUBA, Vicente (c.1572-1627)

Irmão, natural da região de Palermo, A 25 de Janeiro de 1602 escreve de Macau para a Europa, dizendo que chegou a Macau em 1601 e que Valentim Carvalho lhe disse que partiria logo para o Japão¹⁰¹. Com efeito, partiu para o Japão em 1602; em 1603 estava na casa reitoral de Ômura, e em 1606 e 1607 é assinalado na residência de Nagasaki; regressou a Macau, em data incerta, provavelmente antes de 1612¹⁰² e já não consta do elenco de 1613¹⁰³. Ainda estava no colégio macaense em 1620¹⁰⁴, mas depois foi readmitido, na Índia, em 1624, pelo que terá estado fora da Companhia durante algum tempo. Morreu no Bengala, em 1627, depois de ter estado algum tempo fora da Companhia.

CARVALHAL, Jorge (c.1546-1592)

Natural de Viseu, entrou para a Companhia em 14/5/1567. Pouco depois de receber a ordenação sacerdotal, embarcou para a Índia, em 24/3/1578, e aí foi mestre de noviços¹⁰⁵. Passou mais tarde para o Extremo Oriente e chegou ao Japão em 25/7/1583; começou por trabalhar em Bungo, nomeadamente na residência de Myôken¹⁰⁶, faleceu, repentinamente, em Ikitsuki, a 5/5/1592, após doença que durou escassos oito dias, pelo que levantou suspeitas de envenenamento, tal como nos casos de José Fornaleti, que estava consigo em Hirado, e de Francisco Carreón¹⁰⁷.

CARVALHO, Diogo¹⁰⁸ (1578-1624)

Natural de Coimbra, era filho de Álvaro Fernandes e de Margarida Luís. Foi admitido na Companhia em 14/11/1594, com 16 anos. Partiu para a Índia a 4/4/1600 a bordo do navio *São João*; seguiu depois para Macau a 1/5/1601. Em Outubro de 1603, estudava aí o 3º ano de Filosofia. Chegou ao Japão em 1609; em 1613 estava em Amakusa, mas regressou a Macau em Novembro de 1614. No início de 1615 passou para a Cochinchina e daí partiu para o Japão, onde chegou já em 1616. Fez a profissão solene de 4 votos, em Nagasaki, na casa de Francisco Martins, a 5/8/1617¹⁰⁹, tendo antes realizado aí os exercícios

⁹⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 141-142.

⁹⁷ Cf. Carta Ânua 15/2/1607, BA, 49-IV-59, fl. 390v-391.

⁹⁸ BA, 49-IV-56, fl. 9v. Para a admissão de Manuel Carneiro vide BA, 49-IV-56, fl. 5v.

⁹⁹ Cf. HJ, III, p. 337; IV, pp. 317 e 339.

¹⁰⁰ Carréon morreu ao cabo de estar três dias a vomitar sangue, após uma ceia. Outros religiosos que trabalharam na região de Hirado nesta época morreram igualmente na sequência de doenças súbitas que também levantaram a suspeita de se tratarem de envenenamentos. Cf. carta ânua de 1594. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 1v.

¹⁰¹ ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 96.

¹⁰² Francisco Pasio deixou o Japão em Fevereiro de 1612 com dois sacerdotes e dois irmãos, que iam estudar em Macau. Tratam-se seguramente dos dois irmãos europeus que haviam concluído o noviciado em 1609, pois não faz sentido que, aos 50 anos de idade, Carruba fosse enviado para estudar.

¹⁰³ Cf. MHJ, pp. 445, 501, 505, 552-558.

¹⁰⁴ Cf. MHJ, p. 883.

¹⁰⁵ Cf. DI, XI, p. 20*; HCJAP, II/2, p. 458.

¹⁰⁶ Cf. HJ, IV, p. 319.

¹⁰⁷ Cf. carta ânua de 1594. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 1v-2.

¹⁰⁸ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 11; Cf. Hubert Cieslik S.J. "The case of Christovão Ferreira ...", pp. 2-3.

¹⁰⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 4, fl. 108. Outra via em *Jap-Sin*, 37, fl. 4.

espirituais¹¹⁰. Seguiu de imediato para o Norte do país¹¹¹, onde colaborou com o padre Jerónimo de Angelis e visitou Hokkaidô, em 1620. Morreu em Sendai, a 22/2/1624, pelo suplício da água gelada. Mudou o seu nome para *Nagasaki Goroyemon*¹¹².

CARVALHO, Francisco (c.1566-1649)

Natural de Lisboa, foi admitido na Companhia no Japão, em Agosto de 1586. Passou para Macau em 1592. Fez o 3º ano de provação em Macau entre 11 de Janeiro de 1601 e 10 de Janeiro de 1602¹¹³. Em Julho de 1602, já sacerdote, regressa ao Japão, mas retorna a Macau logo em Janeiro do ano seguinte. Num período incerto esteve na Índia, mas reaparece nos catálogos do colégio de Macau em 1635 veio a falecer nesta cidade, a 2/6/1649. A 21/9/1612, fez votos de coadjutor espiritual formado¹¹⁴.

CARVALHO, Gaspar (c.1565-1613/14)

Natural de Nossa Senhora da Lapa, na diocese de Braga, foi admitido na Companhia no Japão, em 1583. Dispomos de pouquíssimas informações sobre este religioso, que ainda era irmão em 1593, tendo então começado a estudar Casos¹¹⁵; não temos informações que tenha saído do Japão pelo que foi ordenado sacerdote por D.Luís Cerqueira, muito provavelmente em 1600. A 8/6/1603 fez votos de coadjutor espiritual formado, em Nagasaki¹¹⁶. A partir de 1606 foi o pároco da Misericórdia, função que ainda desempenhava em Fevereiro de 1613¹¹⁷. Desaparece, depois, da documentação, pelo que deve ter falecido no final desse ano ou no seguinte, pois a sua morte ainda não é anunciada na carta ânua de 16/3/1614, que relata os acontecimentos sucedidos até Outubro do ano anterior.

CARVALHO, Miguel¹¹⁸ (?-1624)

Natural de Braga, era filho de Gonçalo Carvalho e de Catarima Dias. Entrou na Companhia em Coimbra, a 30/8/1597. Partiu para a Índia a 25/3/1602¹¹⁹. Entrou no Japão em 1621 e foi capturado em 22/7/1623. Foi queimado vivo em Ômura, a 25/8/1624, juntamente com 4 mendicantes¹²⁰.

CARVALHO, Valentim¹²¹ (1559-1630)

Natural de Lisboa, entrou para a Companhia em Évora, a 4/12/1576. Já era sacerdote, quando partiu inesperadamente para o Oriente, como companheiro de D.Luís Cerqueira. O bispo ainda não o refere na carta de 19 de Março¹²², e Carvalho embarcou a 30. Fez profissão de 4 votos, em Macau, a 19/2/1596¹²³. Foi examinado aí por Cerqueira em Teologia, no final do 4º ano dos seus estudos. Quando partiu para o Japão, em 1598, estava a fazer o 3º ano de provação. Quando chegou ao Japão dedicou-se ao estudo da língua e foi, por isso, enviado para Miyako, "onde a língua é mais pura"¹²⁴. Cerqueira considerava-o com capacidades para vir a desempenhar o cargo de vice-provincial¹²⁵. Saiu do Japão em Março de 1601 para ocupar o cargo de reitor do colégio de Macau, até que regressou ao Japão em 1609; esteve dez meses na residência de Afonso de Lucena, em Ômura¹²⁶, e em 1611 torna-se no primeiro provincial do Japão. O seu governo foi desastroso sendo reprovado pela esmagadora maioria dos religiosos que escreveram então acerca da missão. Foi nomeado governador do bispado após a morte de D.Luís Cerqueira, mas depois os clérigos diocesanos tentaram anular a sua decisão, tendo provocado o cisma de Nagasaki. Regressa a Macau em Novembro de 1614. Em Outubro de 1617 foi destituído do cargo de provincial, mas permaneceu

¹¹⁰ Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", p. 94.

¹¹¹ Cf. carta de Jerónimo de Angelis para Afonso de Lucena. [Mutsu], 28/11/1617. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 29.

¹¹² Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", p. 104.

¹¹³ Cf. carta de António Rodrigues para o Padre Geral. Macau, 23/1/1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 93.

¹¹⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 72.

¹¹⁵ Cf. MHJ, p. 316.

¹¹⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 22.

¹¹⁷ Cf. MHJ, pp. 493, 505 e 553.

¹¹⁸ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 11.

¹¹⁹ Cf. HCJAP. II/2, p. 480.

¹²⁰ O seu martírio é descrito em C.R. Boxer, *The Christian century in Japan ...* pp. 436-438.

¹²¹ Cf. RJC, pp. 47-48.

¹²² DI, XVI, pp. 624-625.

¹²³ Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 132-133.

¹²⁴ Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o assistente de Portugal. Nagasaki, 20 de Fevereiro de 1603. ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 158.

¹²⁵ ARSI, *Jap-Sin* 20 I, fl. 158v.

¹²⁶ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. 10/3/1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 238.

em Macau até 1625, ano em que partiu para a Índia. Foi provincial da Índia entre 1625 e 1629 faleceu em Goa, em 1631.

CASTRO, Gaspar de¹²⁷ (c.1561-1626)

Natural de Braga, entrou na Companhia em 1578 e foi durante seis anos enfermeiro, em Coimbra. Em 1588, partiu como companheiro do bispo D.Sebastião de Moraes e foi o único membro da comitiva episcopal que escapou à epidemia que deflagrou a bordo da nau *São Cristovão*. Prosseguiu os seus estudos em Goa, onde foi ordenado sacerdote. Depois, em 1593, acompanhou D.Pedro Martins e chegou com ele ao Japão, em 1596. Permaneceu no Japão até Março de 1615. Trabalhou sempre em Nagasaki, ou nas suas imediações; em 1603 estava no colégio da cidade, depois, em 1606 e 1607 é referido na residência de Fukahori, e em 1613 reencontramo-lo em Nagasaki, na casa anexa ao hospital de Santiago e tendo também cuidado com as comunidades "dalguns lugares"¹²⁸. Fez votos de coadjutor espiritual formado a 8/6/1603, em Nagasaki¹²⁹. Regressou, ao arquipélago nipónico em 1620 e foi trabalhar para a península de Shimabara. A 7/3/1623, assinou o documento contra as calúnias dos frades¹³⁰; chegou a ser aprisionado em Higo, mas foi libertado¹³¹. morreu aí, a 7/5/1626, sem ser capturado pelas autoridades. Segundo Diego Pacheco morreu em Arie, encostado a uma árvore, esgotado, durante uma viagem; estava acompanhado de um outro padre, que o autor supõe ser Julião Nakaura¹³².

CASTRO, João de (c.1536-1594)

Natural de Setúbal, foi admitido na Companhia no Japão, em 1577. Foi a Macau receber ordenação sacerdotal em 1583, mas regressou no mesmo ano. Foi desde então o procurador da missão. Faleceu subitamente a 29/6/1594, em Arima. Ao referir a sua morte, Francisco Pasio lembrava que "com sua industria e esmolos dos portugueses sustentava um hospital de lázaros que ele tinha edificado e outras muitas viúvas pobres e pessoas desamparadas"¹³³.

CÉSPEDES, Gregório de¹³⁴ (1551-1611)

Natural de Madrid, era filho do licenciado D. Fernando Céspedes de Oviedo, que em 1550 assumiu o cargo de corregedor e juiz da residência de Madrid; sua mãe era D. Joana Maria de Simancas. Entrou na Companhia a 28/1/1569, em Salamanca. Partiu para a Índia em 10/3/1574, a bordo da nau *Constantina*, e chegou à Índia a 6/9/1574. Aí recebeu a ordenação sacerdotal em 1575, e em 1576 partiu para Macau; chegou ao Japão em 1577. Trabalhou na zona de Miyako entre 1579 e 1587, primeiro nas províncias de Mino e Owari; não tinha então residência fixa, cabendo-lhe andar de fortaleza em fortaleza com o irmão Paulo de Amakusa. Depois, em 1584, foi nomeado superior da residência de Takatsuki, e no ano seguinte passou a dirigir a de Ôsaka. Em 1586 visitou a ilha de Shôdoshima, que pertencia a Konishi Yukinaga. Em 1588 estava em Arima; passou a trabalhar nessa região e, em 1592, era vice-reitor da casa de Arima. Em Novembro de 1592 fez os seus últimos votos como coadjutor espiritual formado, em Hachirao¹³⁵. Foi à Coreia em 1593; antes de passar à península teve ocasião de missionar na ilha de Tsushima, onde vivia Maria, filha de Konishi Yukinaga. Chegou à Coreia a 27/12/1593. Regressou ao Japão em 1595, e voltou a trabalhar na região de Arima. Em 1600 estava na residência de Nakatsu, em Buzen, e em 1602 fundou a de Kokura, de que foi o superior até à sua morte aí, em Dezembro de 1611.

COELHO, Gaspar¹³⁶ (1531-1590)

Nascido no Porto, foi admitido na Companhia em Goa, em Março de 1556. Foi ordenado sacerdote em 1560, e tornou-se professo de 3 votos em 1571, também em Goa. Trabalhou, entretanto, em várias missões, nomeadamente em Socotorá, Meliapor e Costa da Pescaria. Entrou no Japão em 1572, tendo desempenhado o cargo de superior do Shimo, e por meados de 1581 foi nomeado vice-provincial, cargo que desempenhou até à sua morte a 7/5/1590. Apostou deliberadamente na admissão de japoneses à vida

¹²⁷ Cf. DI, XIV, p. 22*.

¹²⁸ Cf. MHJ, pp. 442, 493, 501, 506 e 554.

¹²⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 23.

¹³⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 156-157v

¹³¹ Cf. carta de Gaspar de Castro para o Padre Geral. 27/2/1623. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 194.

¹³² Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 34.

¹³³ Cf. carta "das novas de Japão". 15/9/1594. BL, *Add.*, 9860, fl. 8.

¹³⁴ Sobre este missionário veja-se o estudo de Chul Park, *Testimonios literarios de la labor cultural de las misiones españolas en el Extremo Oriente: Gregorio de Cespedes*, Madrid, s/d.

¹³⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 19, fl. 53.

¹³⁶ Cf. RJC, p. 58; BA, 49-VI-8, fl. 111. A sua actividade no Japão está profusamente documentada na *História de Japam*, de Luís Fróis.

religiosa, e empenhou-se na guerra civil, quer pedindo apoio a Hideyoshi para os dáimios cristãos de Kyūshū, quer por cartas que enviou para as Filipinas a pedir auxílio militar, nomeadamente em 1584-85.

COELHO, João¹³⁷ (c.1575-1612)

Sacerdote natural de Góis, foi admitido na Companhia a 12/5/1593 e partiu para o Oriente a bordo da *São Martinho*, na Primavera de 1597¹³⁸. Foi ministro do colégio de Goa; em data incerta passou para Macau, onde estava, em Outubro de 1603¹³⁹. Era já, nesta altura, coadjutor espiritual formado, mas não sabemos sequer quando foi ordenado sacerdote. Também não é certa a data em que passou para o Japão. É seguro que já aí estava no segundo semestre de 1606¹⁴⁰; estava então em Arima, mas no ano seguinte trabalhava em Nagasaki, onde exercia o cargo de procurador¹⁴¹. Regressou a Macau certamente em 1608¹⁴² e morreu aí, a 27/1/1612 "de doença trabalhosa que lhe durou alguns meses", quando desempenhava aí o cargo de procurador do Japão.

COELHO, Pedro (c.1556-?)

Irmão natural de Vila do Conde, admitido na Companhia em Goa, em Outubro de 1575, que chegou ao Japão em 1578. Em 1582 estava no colégio de Funai. Retornou a Macau em 1589, e foi demitido da Companhia pouco depois.

COLAÇO, Miguel (c.1566-1594)

Luso-japonês, foi admitido na Companhia em Setembro de 1586. Faleceu em 1594. Era mestre de latim da primeira classe do seminário¹⁴³. Toda a documentação jesuítica coeva refere-o como um "japonês".

CONFALONIERI, Celso

Natural de Milão, entrou para a Companhia em 14/5/1572 e partiu para o Oriente, em 1584. Chegou ao Japão em 1586. Em Agosto de 1591 tornou-se professo de 4 votos¹⁴⁴. Foi mestre de noviços durante muitos anos, tendo sido o director dos noviciados iniciados em 1595, 1602 e 1607. Em 1613 era o superior da residência de Hakata¹⁴⁵. Retornou a Macau, em Novembro de 1614, e pouco depois passou a ser consultor e companheiro do provincial¹⁴⁶; no início de 1616 foi nomeado visitador do colégio de Macau¹⁴⁷ e em Agosto de 1618 passou a ser o reitor do colégio¹⁴⁸. Morreu nesta cidade a 28/10/1627.

CONFAN Leão (vide Leão Tanabe)

CONSTÂNCIO, Camilo¹⁴⁹ (1571-1622)

Italiano, natural de Cosensa, na Calábria. Entrou na Companhia a 8/9/1591, e partiu para a Índia em 1603, e em 1604 chegou a Macau. Quando foi para o Japão, em 1605, foi estudar a língua japonesa em Arima; viera contrariado para o Japão, pois o seu grande desejo era ir evangelizar a China¹⁵⁰. Em Macau foi examinado pelos padres Francisco Lopes e António Rodrigues; o primeiro desaprovou-o liminarmente, enquanto o segundo foi menos radical, embora também considerasse que as provas prestadas haviam sido de "algum tanto somenos"¹⁵¹. Desejara ir para a China, mas em 6/2/1612 escreve de Sakai para o Geral pedindo-lhe para ficar definitivamente no Japão, pois já estava aí havia 8 anos e já sabia a língua e

¹³⁷ Sobre este missionário vide DI, XVII, pp. 36*-38*; carta ânua do colégio de Macau de 1/11/1612. BA, 49-V-5, fl. 90.

¹³⁸ Cf.

¹³⁹ Cf. MHJ, p. 453.

¹⁴⁰ Relacionando as diferentes informações de que dispomos, quanto aos nomes e aos números de religiosos que passaram de Macau para o Japão em 1604, 1605 e 1606, parece-nos que é muito improvável que João Coelho tenha realizado a viagem em 1605.

¹⁴¹ Cf. MHJ, pp. 494, 501 e 505.

¹⁴² Ainda figura no catálogo do Japão de Outubro de 1607 e já aparece no de Macau de 15/1/1609 (cf. MHJ, p. 513), pelo que fez seguramente a viagem em 1608.

¹⁴³ Cf. carta ânua de 20/10/1595. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 86v; MHJ, p. 318.

¹⁴⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 65-65v.

¹⁴⁵ Cf. MHJ, p. 556.

¹⁴⁶ Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Macau, 20/2/1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 162.

¹⁴⁷ Cf. cartas de Jerónimo Rodrigues *junior* para o assistente de Portugal. Macau, 20/1/1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 274.

¹⁴⁸ Cf. carta de Camilo Constâncio para o Padre Geral. Macau, 25/12/1618. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 234.

¹⁴⁹ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 8; RJC, p. 66.

¹⁵⁰ Cf. carta de Camilo Constâncio para o assistente de Portugal. 25/2/1606. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 209.

¹⁵¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 171-171v.

costumes, confessava e pregava¹⁵². Partiu para Macau em Novembro de 1614, e aí, tornou-se professo de 4 votos, a 21/10/1615¹⁵³. Reentrou no Japão em Agosto de 1621, mas foi capturado logo a 24/4/1622 e foi queimado vivo em Tabira (Hirado) a 15/9/1622¹⁵⁴.

CONSTANTINO Dourado (1566-1620)

Natural de Isahaya, acompanhou a embaixada à Europa entre o Japão e a Índia. Em Novembro de 1585 era um dos copistas que estava ao serviço de Valignano, em Goa¹⁵⁵. Foi admitido na Companhia em 4/10/1595. Em 1603 era mestre de latim no colégio de Arima¹⁵⁶. Foi ordenado sub-diácono, em 1612, e diácono, em 1613. Partiu para o exílio em Novembro de 1614, e em Janeiro de 1616 partiu para Malaca¹⁵⁷, onde foi ordenado sacerdote, ainda nesse ano. Retornou a Macau, onde era o superior do seminário, em Junho de 1618¹⁵⁸ e faleceu aí a 23/7/1620, pouco depois de ter sido nomeado reitor do colégio¹⁵⁹.

CORDEIRO, António (c.1558-1611)

Natural da Golegã, entrou para a Companhia em Lisboa, a 27/11/1576, Acabou o noviciado em Coimbra, foi para as ilhas, daí para Évora e, mais tarde, seguiu para a Índia¹⁶⁰. Entrou no Japão, já ordenado sacerdote, em Julho de 1590. Em 1592 estava em Nagasaki; em 1603 era o superior da residência de Katsusa, e aí permanecia em 1606 e 1607; fez votos de coadjutor espiritual formado entre 1592 e 1603¹⁶¹. Faleceu em Setembro de 1611, de uma doença dolorosa que durou um ano¹⁶².

CORREIA, Baltasar (c.1558-1624)

Irmão natural de Santiago¹⁶³, admitido na Índia em Março de 1579, que chegou ao Japão em Agosto de 1586. Fez votos de coadjutor temporal formado, a 29/11/1592, em Amakusa¹⁶⁴; por esta altura estava no seminário de hachirao, onde tinha "cuidado dos meninos"¹⁶⁵. Foi para Macau com D.Pedro Martins, em 1597, mas regressou logo no ano seguinte, e aí permaneceu até Novembro de 1614. Em 1618 ainda estava em Macau, mas passados dois anos estava na Índia e faleceu em Goa, em 1624. Foi companheiro do bispo D.Luís Cerqueira, pelo menos desde 1603 até ao falecimento do prelado. Em 1614, ficou por procurador e administrador da fazenda de D.Luís Cerqueira¹⁶⁶.

CORREIA, Jerónimo (c.1560-?)

Natural de Cochim, foi admitido na Companhia no Japão, em Dezembro de 1580. Em Fevereiro de 1582 estava na casa de provação, em Bungo, e em 1586 estudava Teologia no colégio de Funai¹⁶⁷. Partiu para Macau em 1589 e estava aí a estudar em 1592 e jamais regressou ao Japão. Mais tarde foi ordenado sacerdote, mas depois foi demitido da Companhia.

COSME Takai (c.1554-?)

Natural de Miyako, começou por colaborar com os missionários como dógico e foi admitido na Companhia em 1573. Em 1582 estava na residência de Takatsuki, e em 1587, aquando do édito anti-cristão de Hideyoshi, permaneceu em Honshû, com o padre Organtino¹⁶⁸. Em Agosto de 1590 foi um dos religiosos japoneses que assistiram à consulta promovida por Valignano¹⁶⁹. Em 1592 era mestre de japonês, cargo

¹⁵² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 101.

¹⁵³ Cf. ARSI, *Lus.*, 4, fl. 78 e 83. Outra via em *Jap-Sin*, 37, fl. 7-8.

¹⁵⁴ Cf. carta de Giacomo Giannone para Francesco Pavone. 22/9/1622. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 254.

¹⁵⁵ Cf. J.F.Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 36.

¹⁵⁶ Cf. MHJ, p. 447.

¹⁵⁷ Cf. carta de João Rodrigues Girão para Gabriel de Matos. Macau, 25/1/1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 292.

¹⁵⁸ Cf. MHJ, p. 781.

¹⁵⁹ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, pp. 28 e 39.

¹⁶⁰ Cf. carta de António Cordeiro para o assistente de Portugal. 4/2/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 119.

¹⁶¹ Cf. MHJ, pp. 286, 447, 494, 502 e 506.

¹⁶² Cf. carta ânua 10/3/1612. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 134.

¹⁶³ Schütte sugere que é uma localidade da diocese do Porto.

¹⁶⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 25, fl. 65.

¹⁶⁵ Cf. MHJ, p. 293.

¹⁶⁶ Cf. RAH, Cortes 9/2666, fl. 293.

¹⁶⁷ Cf. MHJ, pp. 158-159 e 207.

¹⁶⁸ Cf. HJ, V, p. 7.

¹⁶⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144v.

que continuava a desempenhar em 1603; nesta altura ajudava a "escrever e a compor livros"; entre 1606 e 1613 é localizado na residência de Nagasaki¹⁷⁰. Desaparece da documentação depois de 1613.

COSME Tomunaga (c.1565-?)

Também referido como Cosme de Nagaye, por ser natural dessa localidade de Ômura, foi admitido na Companhia em 1584. Em 1592 estava na residência de Katsusa. Foi demitido entre 1593 e 1599.

COSTA, Baltasar da¹⁷¹ (c.1538-?)

Religioso português, que entrou para a Companhia, em Goa, em 1555, e que foi ordenado sacerdote antes de 1563. Chegou ao Japão em 1564 e começou por trabalhar em Hirado. Em 1570 abençoou o casamento de Ômura Sumitada com Maria Madalena Isahaya. Depois de algum tempo de dúvidas acabou por deixar o Japão em 1576 e logo de seguida a Companhia, de que foi demitido por Valignano a 23/10/1576.

COSTA, João da (c.1574-1633)

Natural de Azeitão, foi admitido na Companhia, na Índia, em 1591. Em Janeiro de 1604, ainda estava em Macau, mas deve ter embarcado nesse mesmo ano para o Japão, pois em 1607 já dominava suficientemente a língua para estar à frente da residência de Hiroshima; mais tarde foi transferido para Isahaya, onde estava em 1613¹⁷². Em 1608 as informações sobre a sua personalidade dão conta de um feito por vezes agreste, "inconsiderado no fallar e que mostra ser hum pouco destraydo nos negocios". Foi dado com apto para os ministérios da Companhia, mas não para ensinar¹⁷³. Regressou a Macau em 1614 e, a 21/10/1616, tornou-se professo de 4 votos¹⁷⁴. Depois passou a Manila onde conseguiu passagem para o Japão, em 1621, na companhia de dois dominicanos, tendo os três desembarcado no Japão em 1621¹⁷⁵. Morreu na fossa a 8/10/1633¹⁷⁶.

COSTA, Nicolau (c.1569-1640)

Natural de Lisboa, entrou na Companhia em Goa, em 1587. Fez o 3º ano de provação em Macau entre 11 de Janeiro de 1601 e 10 de Janeiro de 1602¹⁷⁷. Foi para o Japão em 1603 e, aparentemente, trabalhou sempre em Nagasaki; em 1606 era ministro do colégio da cidade, e no ano seguinte exercia o mesmo cargo no noviciado, em Todos-os-Santos; em 1613, estava de novo integrado no elenco do colégio de Nagasaki¹⁷⁸. Regressou a Macau, em Novembro de 1614, e fez aí votos de coadjutor espiritual formado, a 21/10/1616¹⁷⁹. Regressou à Índia depois de 1621 e desempenhou aí o cargo de procurador do Japão. Morreu em Goa, a 3/3/1640.

COUROS, Mateus¹⁸⁰ (1569-1632)

Natural de Lisboa, entrou para a Companhia a 22/12/1583. Estudou em Coimbra, onde se teria cruzado com Valentim Carvalho. Chegou ao Japão a 21/7/1590. Em Março de 1596 foi a Macau receber ordenação sacerdotal, e estava de novo no Japão em Agosto desse ano. Foi nomeado companheiro de D. Luís Cerqueira quando este chegou ao Japão, pois o padre Valentim Carvalho, que desempenhava essa função desde que o prelado saíra de Lisboa não sabia japonês, língua que Couros já dominava bem¹⁸¹; foi, simultaneamente, notário eclesiástico. Tornou-se professo de 4 votos, em Nagasaki, a 8/12/1602¹⁸². Em

¹⁷⁰ Cf. MHJ, pp. 290, 443, 493, 501, 505 e 553.

¹⁷¹ Cf. DJ, II, p. 50.

¹⁷² Cf. MHJ, pp. 503 e 555.

¹⁷³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 169v.

¹⁷⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 4, fl. 39 e 45; outra via em *Lus.* 4, fl. 79 e 82.

¹⁷⁵ Cf. BA 49-IV-60, fl. 106.

¹⁷⁶ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 35.

¹⁷⁷ Cf. carta de António Rodrigues para o Padre Geral. Macau, 23/1/1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 93.

¹⁷⁸ Cf. MHJ, pp. 501, 506 e 553.

¹⁷⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 83.

¹⁸⁰ Cf. RJC, p. 67. A sua correspondência abundante encontra-se em ARSI, *Jap-Sin*, 35 e 37. São documentos preciosos, em que encontramos muitas informações sobre as suas actividades e de muitos outros religiosos. Diego Pacheco coligiu parte dessa informação no seu artigo "Misioneros Ocultos ...".

¹⁸¹ Moran realça os seus conhecimentos de língua japonesa, que já era qualificado de muito bom em 1592. Moran admite que este conhecimento excepcional tenha contribuído para que ele fosse capaz de escapar às autoridades japonesas durante 19 anos até falecer em 1633. Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 184.

¹⁸² Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 44-44v.

Setembro de 1605 era o superior da residência de Hiroshima¹⁸³, onde permanecia em 1607. Mais tarde, foi nomeado reitor do colégio de Arima, que se transferiu para Todos-os-Santos, em 1612. Sofreu neste ano grave doença que o deixou paralisado e incapaz de se mexer, e que se repetiu nos anos seguintes¹⁸⁴; ficava impedido de dizer missa, de escrever¹⁸⁵ e até de comer pela própria mão, pelo que tinha um irmão japonês ao seu serviço desde que adoecera. Regressou a Macau em Novembro de 1614, mas em Agosto do ano seguinte, embora "meio tolhido"¹⁸⁶ reentrou definitivamente no Japão. Em 1617 vivia com o padre João Fonseca, e a 18 de Julho recebeu a nomeação para o cargo de provincial; simultaneamente, passou a exercer o cargo de governador do bispado. Nestes primeiros anos chegou a estar escondido na casa dum chinês. Quando se movimentava no exterior, andava vestido de japonês, de português ou de chinês com barba postiça. Em 1620-21 estava em Katsusa. A 2 ou 3/10/1621 foi substituído por Francisco Pacheco. Numa carta de 9/2/1623 revela que usara o nome japonês de *Jehiun*, e que o mudara recentemente para *Josuy*, porque o primeiro já era conhecido. Neste ano, assinou o documento contra as calúnias dos frades.¹⁸⁷ A 1 de janeiro de 1624, o Geral ordenou-lhe que, se tivesse forças, abandonasse o país, mas o provincial impediu-o de partir. A sua doença agravou-se em 1623-1625. Após a captura do padre Francisco Pacheco, em 18/12/1625, voltou a assumir a chefia da missão, com o título de vice-provincial, cargo que desempenhou até à sua morte em 12/7/1632¹⁸⁸. Nunca foi capturado. Foi acusado frequentemente de ser demasiado apaixonado pela causa portuguesa e de se dar mal com os estrangeiros. Em 1612 recebeu ordens para compilar uma História da Igreja do Japão, mas nunca teve condições para realizar essa tarefa, que depois foi confiada a João Rodrigues Tçuzu.

CRISTOVÃO Hagiwara (c.1572-1636)

Irmão natural de Bungo que foi admitido em Macau, no final de Março de 1604. Partiu para o Japão em 1609, e integrava o elenco da residência de Nagasaki, em 1613¹⁸⁹. Regressou a Macau em Novembro de 1614 e, em data incerta, terá feito votos como coadjutor temporal formado¹⁹⁰. Faleceu nesta cidade a 21/3/1636.

CRITANA, António Francisco¹⁹¹ (c.1549-1614)

Natural de Almodovar do Campo, licenciou-se em artes na Universidade de Alcalá, e entrou para a Companhia em Abril de 1571; chegou ao Japão em Agosto de 1586. Segundo um testemunho contemporâneo, citado por Taladriz, sem indicar a fonte, "era muy bien visto en los Sacros Cánones y con esto tenía muy grande resolución en casos de conciencia y en la prática de los sacramentos, y ansí en Japón ordinariamente le estaba cometido el examen de los matrimonios por las muchas dificultades que en esta materia allí se ofrecen, y ansí el señor obispo don Luis Cerqueira [...] tenía grande concepto de él, y lo comunicaba muchas veces, particularmente en lo que toca al recado, ceremonias y ritos eclesiásticos, que en esto siempre fue muy exacto".

Em Novembro de 1592, fez votos de coadjutor espiritual formado, em Hachirao¹⁹². Em 1598 era notário apostólico. Antes fora ministro do noviciado por dois anos. Com a perseguição, como é de compleição fraca e curto de vista foi colocado como confessor no colégio de Nagasaki, de que também era consultor. Entre 1603 e 1606 é referido como prefeito da Igreja de Nossa Senhora da Assunção e das confrarias¹⁹³ e nos anos seguintes continuou em Nagasaki. Partiu exilado para Manila, em 1614, mas morreu durante a viagem, a 28 de Novembro.

¹⁸³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 219.

¹⁸⁴ ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 160v.

¹⁸⁵ A carta que escreveu ao Geral, a 24/10/1614 foi redigida por um "padre velho de confiança" (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 42), muito provavelmente Afonso de Lucena.

¹⁸⁶ Expressão utilizada por Jerónimo Rodrigues, numa carta para o Geral da Companhia, escrita em Nagasaki, a 25/3/1616. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 307v.

¹⁸⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 154-155v.

¹⁸⁸ Segundo o relato de António Cardim que se encontra na Real Academia de la História (*Jes. Leg.22 Ter 6 fl. 398-434* - citado em Medina, "Un jesuita arquitecto de São Paulo, RC, nº 21, p. 49, nota 79), terá morrido perto de Fushimi a 29/10/1632.

¹⁸⁹ Cf. MHJ, p. 553.

¹⁹⁰ Cf. MHJ, p. 999.

¹⁹¹ Alguns traços da sua biografia são desenvolvidos no artigo de J.L. Alvarez-Taladriz "Opinión de un canonista de la Compañía de Jesús sobre los Franciscanos en Japón (1598-1599)".

¹⁹² Cf. ARSI, *Lus.*, 19, fl. 55.

¹⁹³ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. Nagasaki, 9/3/1605. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 4; MHJ, pp. 442 e 493.

CRUZ, Pedro da¹⁹⁴ (1560-1606)

Espanhol, natural de Segóvia, foi um dos maiores defensores da admissão dos mendicantes no Japão. Estava em Lisboa em 1586; embarcou para a Índia, a 13 de Abril desse ano; permaneceu em Macau entre 28/7/1588 e 23/6/1590; em Julho de 1590 chegou ao Japão. Em 1592 enviou para a Europa um tratado intitulado *Concordia divinae providentiae et liberi arbitrii*¹⁹⁵. Segundo Critana, em carta de 26/2/1599 Pedro da Cruz manifestou pessoalmente ao bispo D. Pedro Martins a sua desaprovação por os jesuítas terem aberto a correspondência de frei Martim da Ascensão, que este pedira para ser destruída.¹⁹⁶ Tornou-se professo de 4 votos, em Nagasaki, a 4/6/1601¹⁹⁷. Colaborou na preparação dos sacerdotes japoneses, pois em 1603 era lente de Casos¹⁹⁸. A 23/9/1604 examinou o padre João Mateus Adami em Teologia, e provavelmente pela mesma altura examinou também o padre Vicente Ribeiro. Morreu a 27/12/1606¹⁹⁹.

DAMIÃO²⁰⁰ (c.1536-1586)

Japonês natural de Chikuzen, que começou a colaborar com os missionários em 1556. Começou por trabalhar em Hirado e em Hakata. Depois, em 1559, acompanhou Gaspar Vilela e Lourenço, na fundação da missão de Miyako. Foi, depois, aí o primeiro grande colaborador de Luís Fróis, quando este passou a chefiar a missão, em 1565. Foi admitido na Companhia em 1567. Teve uma breve saída durante o governo da missão pelo padre Francisco Cabral, mas reentrou rapidamente, e, em 1579, estava em Funai; passou, a seguir, pela residência de Arima, e foi depois Valignano nomeou-o companheiro do vice-provincial Gaspar Coelho, juntamente com Luís Fróis. Faleceu em Shimonoseki, de doença súbita²⁰¹, a 29/12/1586.

DIAS, Álvaro (c.1554-1620)

Luso-indiano natural de Cochim, filho de pai português, foi admitido na Companhia em 1574 e chegou ao Japão em 1577. Foi a Macau em 1582 para ser ordenado sacerdote e reentrou no Japão no ano seguinte. Trabalhou em várias zonas do Shimo, pois foi destacado inicialmente para Ômura, mas em Janeiro de 1589 estava na região de Shimabara, em 1592 encontrava-se na residência de Kozûra, em Higo, e em 1603, 1606 e 1607 na de Arima; finalmente, em 1613, auxiliava o padre Gaspar Carvalho na paróquia da Misericórdia, em Nagasaki²⁰². Fez votos de coadjutor espiritual formado, em Amakusa, a 22/11/1592²⁰³. Interrompeu o trabalho pastoral entre 1596 e 1598, pois foi companheiro do bispo D. Pedro Martins durante a presença deste no Japão e foi com ele para Macau, em 1597; no ano seguinte, porém, regressou ao Japão. Partiu para o exílio, em Macau, em Novembro de 1614 e faleceu aí a 18/1/1620.

DIAS, Domingos (c.1556-1631)

Irmão, natural de Lisboa, que foi admitido na Companhia no Japão, em 1583. Permaneceu ininterruptamente aí até Novembro de 1614, quando passou para Macau. Em 1592, servia no seminário em Hachirao; em 1603 era o procurador do colégio de Arima, e depois transitou para Nagasaki, onde o encontramos em 1606, 1607 e 1613, sendo então catequista²⁰⁴. Fez votos de coadjutor temporal formado, em Nagasaki, a 25/7/1600²⁰⁵. Em Dezembro de 1621 partiu para a missão da Cochinchina, mas faleceu em Macau, a 12/12/1631.

¹⁹⁴ Sobre a biografia deste religioso Taladriz remete para o artigo de Jesús López Gay, "Censuras de Pero de la Cruz S.J., teólogo del Japón, a las doctrinas de Francisco Suárez, año 1590", in *Archivo Teológico Granadino*; Granada, nº 30, 1967, pp. 213-244.

¹⁹⁵ J.L. Alvarez-Taladriz, "Opinión de un teólogo de la Compañía de Jesús sobre la pluralidad de Ordenes religiosas en Japón (1593)", in *Sapientia*, Ôsaka, 1971, p. 1.

¹⁹⁶ J.L. Alvarez-Taladriz, "Opinión de un canonista ...", p. 18.

¹⁹⁷ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 19v e 22.

¹⁹⁸ Cf. MHJ, p. 442.

¹⁹⁹ Schütte sugere que este religioso faleceu em Macau, facto de que não temos contudo informações indiscutíveis. Em Setembro de 1604, Pedro da Cruz estava seguramente no Japão, e o seu nome não consta do catálogo dos religiosos do colégio de Macau de 25/1/1604 (MHJ, pp. 484-490). Também não está incluído no catálogo dos religiosos da missão do Japão elaborado no primeiro semestre de 1606 (MHJ, pp. 493-495), nem no dos religiosos do colégio de Macau de 5/11/1606 (MHJH, pp. 496-497). O seu falecimento não é referido na carta ânuia do Japão de 15/2/1607. Cf. BA, 49-IV-59, fl. 378v-471.

²⁰⁰ A sua actividade está amplamente documenta na *Historia de Japam* de Luís Fróis.; vide, especialmente Cf. HJ, III, pp. 79-81.

²⁰¹ Cf. carta ânuia de 2/10/1587. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 19v.

²⁰² Cf. MHJ, pp. 170-171, 273, 291, 446, 494, 506 e 554.

²⁰³ Cf. ARSI, *Lus.*, 19, fl. 59.

²⁰⁴ Cf. MHJ, pp. 293, 447, 493, 505 e 553.

²⁰⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 12.

DIAS, Melchior²⁰⁶ (c. 1534-?)

Era um jovem artista, quando entrou para a Companhia em Lisboa, no ano de 1551. Ainda noviço foi enviado para Goa, e acompanhou Melchior Nunes Barreto na sua viagem ao Japão, onde permaneceu, apenas três meses, tal como o provincial. Regressou depois à Índia onde estudou Gramática e Teologia Moral, e foi ordenado sacerdote em 1562. Veio à Europa em 1576-1578, e pouco depois do regresso, em 1581, foi demitido da Companhia.

DINIS Fujishima²⁰⁷ (?-1622)

Irmão admitido pouco antes de ser martirizado, que morreu queimado vivo em Shimabara a 1/11/1622, juntamente com o padre Pedro Paulo Navarro.

DIOGO Katano

Irmão admitido em 1602, que desaparece dos catálogos depois de Fevereiro de 1607, pelo que deve ter deixado a Companhia neste mesmo ano.

DIOGO Kisai (?-1597)

Dógico que foi aprisionado, em 1597, juntamente com Paulo Miki, e que foi admitido na Companhia, antes de ser crucificado, a 5/2/1597.

DIOGO Shibata (?-1618)

Natural de Notsu, em Bungo, foi admitido em 1602. Servia na residência de Nagasaki, em 1607 e 1613²⁰⁸. Em Novembro de 1614 partiu para Macau, onde faleceu em 14/9/1618.

DIOGO Yuki (c.1575-1636)

Natural da província de Awa, entrou para o seminário em 1586 e foi admitido na Companhia em 4/10/1595. Em 1601 foi para Macau e regressou, muito provavelmente, em 1604²⁰⁹, trabalhou depois, essencialmente, no centro do país. Foi ordenado sub-diácono em Fevereiro de 1613. Em Novembro de 1614 partiu para Manila, e foi aí ordenado sacerdote, em 1615. Em 1616 reentrou no Japão, onde trabalhou clandestinamente até à morte, em Fevereiro de 1636. Em 1617 tentou, sem êxito, penetrar na região de Tsugaru²¹⁰, e passou de seguida para Miyako, onde permanecia, em 1621²¹¹.

DOMINGOS de Hirado (c.1562-?)

Irmão japonês admitido em Agosto de 1586 e demitido por Pedro Gomes, em 1593.

DÓRIA, André (c.1559-?)

Natural de Malaca, foi admitido na Companhia no Japão, em 1577. Em Outubro de 1586 ainda estudava no colégio de Funai²¹². Partiu para Macau em 1592. Em 1593 estava em Goa, onde chegou na companhia de Gil da Mata. Abandonou a Companhia em 1596²¹³.

DÓRIA, Francisco (c. 1560-?)

Irmão natural de Malaca, foi admitido na Companhia no Japão, em 1581. Estudava Casos de Consciência em Arima, em 1593. Depois perde-se-lhe o rasto, mas deve ter permanecido no Japão, pelo menos até 1598.

EUGÉNIO, Francisco (c.1578-1621)

Natural de Perugia, entrou para a Companhia em 26/9/1593, e chegou ao Japão em 1608, tendo trabalhado sobretudo na província de Chikuzen, primeiro em Akizuki e depois em Amagi. Permaneceu no Japão em 1614, tendo trabalhado em Shimabara, mas teve que regressar a Macau em 1618 devido a uma

²⁰⁶ DJ, II, p. 51.

²⁰⁷ Cf. IHSJJ, p. 355.

²⁰⁸ Cf. MHJ, pp. 502 e 553.

²⁰⁹ Em teoria, poderá ter realizado a viagem nas naus do trato de 1604, 1605 ou de 1606; no entanto, como dispomos de relações exactas de números e nomes de religiosos para 1605 e 1606, parece-nos mais provável que tenha regressado ao Japão em 1604.

²¹⁰ Cf. carta de Jerónimo de Angelis para Afonso de Lucena. 28/11/1617. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 29.

²¹¹ Cf. cartas de Baltasar de Torres para o Padre Geral. (26/1/1618. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 226v) e de Mateus de Couros para o Geral (10/3/1621), ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 196.

²¹² Cf. MHJ, p. 207.

²¹³ Cf. DI, XVI, p. 521.

enfermidade. Tornou-se professo de 4 votos, a 5/8/1617, em Nagasaki, na casa de Francisco Martins²¹⁴. Em 1619, preparava, juntamente com Camilo Constâncio um novo catecismo, sob as ordens de Celso Confalonieri²¹⁵. Faleceu em Macau a 31/7/1621.

FABIÃO Funkan²¹⁶ (1565-?)

Fukan Ungyô Fabião era natural da região de Yamashiro, e era filho de Joana, uma fidalga cristã. Entrou na Companhia em Agosto de 1586 e especializou-se na refutação das religiões nativas tendo sido o responsável pela edição jesuítica do *Heike monogatari* e foi autor do *Myôtei Mondô*. Foi um dos irmãos japoneses que participaram na consulta reunida por Valignano em Agosto de 1590, sendo referido então como "Fabião do Kami"²¹⁷. Foi demitido da Companhia em 1608, por ter desrespeitado os votos de castidade. Uma carta de 20/9/1611 refere-se-lhe dizendo que vivia em Hakata "com sua meretriz à ilhargá"²¹⁸. Foi o autor de *Ha Daisu* (Deus destruído).

FANKA LEÃO (vide LEÃO Tanabe)

FERNANDES, Ambrósio (c.1551-1620)

Irmão, natural de Aldeia do Sisto, na diocese do Porto, foi admitido no Japão em 1579, e fez votos de coadjutor temporal formado, em 7/2/1593²¹⁹. Trabalhou sempre em Nagasaki e aí permaneceu, em Novembro de 1614, na companhia do padre Carlo Spinola, e foi aprisionado juntamente com este religioso em 13/12/1618; morreu na prisão de Suzuta a 7/1/1620²²⁰.

FERNANDES, António (c.1555-1630)

Natural de Nóbrega, na diocese de Braga, foi admitido na Companhia na Índia²²¹, em Abril de 1576. Chegou ao Japão em 31/7/1585. Trabalhou nas três décadas seguintes sempre na região de Hizen. Em 1590 era o superior da residência de Chijiwa, e em 1595-96 estava em Ômura. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em 1599²²². Em 1603, continuava nos territórios de Ômura, governando a residência de Kori, e depois da apostasia de Ômura Yoshiaki permaneceu na região, pois entre 1607 e 1613 esteve em Fudoyama²²³. Em Novembro de 1614 partiu para Macau; ainda regressou ao Japão em Julho de 1617, mas deixou definitivamente o país no ano seguinte, provavelmente em Outubro²²⁴. Trabalhou depois na missão da Cochinchina e faleceu em Macau 13/10/1630.

FERNANDES, Bento (c.1578-1633)

Natural de Borba, entrou para a Companhia com 16 anos. Partiu para a Índia, a 25/3/1602²²⁵. Em Macau foi aprovado para ler Filosofia e Teologia²²⁶. Quando chegou ao Japão, em 1605, foi para Arima, onde estudou a língua japonesa, durante um ano. Estava em Miyako em 10/12/1611, tendo testemunhado a doação feita por Porro de todos os seus bens à Província do Japão²²⁷. Tornou-se professo de 4 votos, em 1614²²⁸. Permaneceu no Japão em Novembro de 1614. Estava em Ôsaka, aquando da morte de Hideyori, para onde foi levado arditosamente. Na clandestinidade trabalhou primeiro no Kinai e depois no Kantô, em Mutsu e, finalmente, em Nagasaki, onde já estava a 7/3/1623, pois foi um dos religiosos que rubricaram o

²¹⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 4, fl. 102 e 107.

²¹⁵ Cf. carta de Camilo Constâncio para o Padre Geral. Macau, 24/11/1619. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 238.

²¹⁶ Sobre este religioso importa ver Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity ...*, pp. 191-247; George Elison, *Deus destroyed ...*, pp. 142-184.

²¹⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144v.

²¹⁸ Carta de João Baptista Porro para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 38v. Pouco depois, Mateus de Couros confirmava esta informação. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 2, fl. 165.

²¹⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 21.

²²⁰ Cf. IHSJJ, p. 352. Era o dia da Epifânia de 1620, segundo o manuscrito da Ajuda sobre a acção dos Dominicanos no Japão (cf. BA, 49-IV-60, fl. 93v).

²²¹ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. 20/10/1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 12.

²²² Cf. MHJ, p. 670.

²²³ Cf. MHJ, pp. 446, 506 e 554.

²²⁴ Cf. carta de Francisco Pacheco para o Padre Geral. 5/3/1618. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 113..

²²⁵ Cf. HCJAP. vol. II/2, p. 480.

²²⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 172-172v.

²²⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 93.

²²⁸ Cf. MHJ, p. 671.

manifesto contra as calúnias dos frades²²⁹. Foi capturado a 30/7/1633 e martirizado a 2/10/1633. Tomou os nomes japoneses de *Sukenojo* e de *Seiyemon*²³⁰.

FERNANDES, Domingos (c.1540-?)

Irmão português, que chegou ao Japão em 1578 e que foi demitido em 1585.

FERNANDES, Francisco (c.1551-1628)

Irmão, cuja naturalidade tanto é localizada em Santa Marinha (diocese de Braga) como em Montemor-o-Novo. Foi admitido na Companhia em 1575 e chegou ao Japão em 1581. Fez votos de coadjutor temporal formado a 7/2/1593, em Shiki²³¹, e trabalhou sempre na região de Shimo, até partir para o exílio em Macau, em Novembro de 1614. Em 1603 estava na região de Ômura, e a partir de 1607 foi colocado no hospital de Santiago, em Nagasaki. Faleceu em Macau a 8/8/1628.

FERNANDES, João²³² (1526-1567)

Irmão, natural de Córdova, entrou para a Companhia em 19/5/1547. Partiu para a Índia em 1548 e depois acompanhou Francisco Xavier na sua viagem pioneira ao Japão, país onde trabalhou desde 15/8/1549 até à sua morte, em Hirado, a 26/6/1567. A 23/9/1555 já Baltasar Gago afirmava que "é mais corrente na língua de Japão que na sua própria linguagem"²³³. Terá sido o autor da primeira gramática e do primeiro vocabulário de língua japonesa elaborados por um europeu. Dentre os seus trabalhos destacam-se os comentários em japonês aos *Quatro Evangelhos*, aos Dez Mandamentos, ao Credo, às orações de Domingo, que se perderam num incêndio da ilha de Takushima, em 1565²³⁴. Faleceu em Hirado a 26/6/1567.

FERNANDES, Sebastião (1569-1607)

Este religioso foi admitido na Companhia em 1590 e, depois de concluir os seus estudos terá estado no Japão dois anos, e depois regressou a Macau, onde faleceu, a 31/12/1607²³⁵. Sebastião Fernandes figura nas listas do colégio de Macau, elaboradas em Outubro de 1603 e Fevereiro de 1607²³⁶, mas é possível que no intervalo tenha estado no Japão; talvez seja ele o sacerdote que, em 1604, acompanhou quatro irmãos que foram de Macau ao Japão apenas para receberem a ordenação sacerdotal.

FERRARO, Marcos (c.1554-1628)

Natural de Catanzaro, entrou na Companhia em Outubro de 1578 e partiu para o Oriente, a bordo da *Bom Jesus*, na Primavera de 1584; no mesmo navio seguiam outros futuros missionários do Japão: Celso Confalonieri, António Francisco Critana, Pedro Paulo Navarro e Francisco Rodrigues²³⁷. A 1/11/1584, escreveu ao Geral, relatando-lhe a viagem de Lisboa a Goa²³⁸. Chegou ao Japão em Agosto de 1586. Trabalhou sempre na região do Shimo. Em 1589 e 1592 encontramo-lo em Amakusa²³⁹. Em 1598 estava em Katsusa²⁴⁰ e entre 1603 e 1613 esteve sempre em Amakusa, à frente da residência de Kôzûra²⁴¹. Partiu para Macau em Novembro de 1614, e faleceu aí em 17/10/1628. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em 1599²⁴².

FERREIRA, Cristovão²⁴³ (c.1580-1654)

²²⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 156-157v.

²³⁰ Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", p. 104.

²³¹ Cf. ARSI, *Lus.*, 25, fl. 67.

²³² DJ, I, p. 35*; DJ, II, pp. 52-53.

²³³ DJ, I, p. 548.

²³⁴ Cf. Minako Debergh, "Deux nouvelles études ...", in *Journal Asiatique*, 1980, p. 401.

²³⁵ Cf. carta ânua do colégio de Macau de 11/11/1608. BA, 49-V-5, fl. 78.

²³⁶ Cf. MHJ, pp. 453 e 496.

²³⁷ Cf. DI, XIII, pp. 9*-10*.

²³⁸ DI, XIII, pp. 526-527.

²³⁹ Cf. MHJ, p. 273, 289.

²⁴⁰ Cf. carta de Pedro Gomes para o Padre Geral. Naasaki, 29/9/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 153v.

²⁴¹ Cf. MHJ, pp. 448, 494, 507 e 556.

²⁴² Cf. MHJ, p. 662.

²⁴³ Sobre a sua biografia veja-se Hubert Cieslik S.J. "The case of Cristovão Ferreira", in *Monumenta Nipponica*, Tóquio, nº 29, 1974, pp. 1-54; Neil Fujita, *Japan's encounter with Christianity ...*, pp. 191-247; George Elison, *Deus destroyed ...*, pp. 142-184; Valdemar Coutinho, *O fim da presença portuguesa no Japão ...*, pp. 54-98.

Nasceu em Torres Vedras, e entrou para a Companhia no Natal de 1596. Embarcou para a Índia em 4 de Abril de 1600; ia embarcado no navio *São Valentim*; seguiu para Macau a 1/5/1601. Em Outubro de 1603 ouvia o 3º ano de Filosofia. A seguir, estudou Teologia. durante quatro anos, em que foram seus professores Francisco Boldrino e Manuel Dias Junior. Foi ordenado sacerdote em Macau em 1608. Partiu para o Japão a 16/5/1609 e desembarcou em Nagasaki, a 29 de Junho. Em Arima, aprendeu a língua rapidamente, e a seguir é provável que tenha ensinado latim durante um ano, tendo estado, assim, aí dois anos. No final de 1611, é enviado para Miyako²⁴⁴. Estava aí em 10/12/1611 e testemunhou a doação feita por Porro de todos os seus bens à Província do Japão²⁴⁵. Em Fevereiro de 1613, é indicado como ministro, consultor e admonitor do reitor da residência jesuíta. Foi superior de Miyako entre o final de 1614 e os últimos meses de 1615. Pronunciou os 4 votos a 1 de Outubro de 1617, na presença de Mateus de Couros, na casa de um cristão chamado Kyûji João. Desempenhou o cargo de secretário do provincial Mateus de Couros, enquanto este manteve o cargo entre 1617 e 1621; acumulou-o com o de tesoureiro desde a prisão de Carlo Spinola, a 13/12/1618. Foi vice-provincial e administrador apostólico entre 1632 e 1633. Apostatou durante a tortura da fossa, em Outubro de 1633. Foi demitido da Companhia a 1/11/1636. Tomou o nome japonês de *Sawano Chûan*.

FERREIRA, Manuel (?-1605)

Irmão, natural de Lisboa, que foi admitido na Índia em Abril ou Maio de 1587. Na Índia foi destinado a companheiro do bispo D.Luís Cerqueira em substituição do irmão Manuel João, que ficara em Moçambique. A 25/7/1600 fez votos de coadjutor temporal formado²⁴⁶. Em Dezembro de 1604 partiu para Macau, para ajudar o procurador do Japão²⁴⁷, onde faleceu a 16/9/1605.

FIGUEIREDO, Melchior de (1528-1597)

Natural de Goa, trabalhou no Japão entre 1564 e 1586. Fróis relata o trabalho deste religioso com a comunidade de cristãos que andou a seguir a nau do trato desde a destruição de Yokoseura até à fundação de Nagasaki. Foi Melchior de Figueiredo o religioso que acompanhou as explorações que levaram à escolha de Nagasaki para término da nau do trato²⁴⁸. Em 1579 estava em Funai, e era o reitor do colégio, em 1581²⁴⁹. Tornou-se professo de 3 votos, em Usuki, a 18/10/1581²⁵⁰. Deixou o Japão porque estava "uelho e muito enfermo de pedra e gota que já não se podia mouer d hum lugar pera outro se o não leuauão nos braços"²⁵¹. Estava em Goa no final de Outubro de 1593²⁵², onde era um dos maiores opositores à política de Valignano para a missão japonesa. Na Índia, foi mestre de noviços e reitor do colégio de Goa²⁵³ faleceu aí em 3/7/1597.

FONSECA, João da (-1620)

Natural de Lisboa, entrou na Companhia na Primavera de 1588. Chegou ao Japão em 1604, e deve ter sido ordenado sacerdote nesse mesmo ano, em Nagasaki. Em 1612 é um dos 4 padres que permanecem clandestinamente em Arima, ficando em Arie²⁵⁴. Permaneceu no Japão em Novembro de 1614; em 1617, embora estivesse ligado à comunidade de Arie, preparou-se em Nagasaki para fazer a sua profissão religiosa, pelo que estava recolhido a fazer os exercícios espirituais e depois fez votos de professo de 4 votos, a 5/8/1617, em casa de Francisco Martins²⁵⁵; vivia nesta altura com Mateus de Couros²⁵⁶; morreu na região de Shimabara no início de 1620²⁵⁷.

FORLANETTI, José (c.1546-1593)

²⁴⁴ Cieslik sugere que Ferreira só partiu para Miyako em 1612, mas o testamento de Porro não dá margem para dúvidas.

²⁴⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 93.

²⁴⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 9.

²⁴⁷ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 12/11/1605. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 249v.

²⁴⁸ Cf. HJ, II, pp. 376-377.

²⁴⁹ Cf. MHJ, pp. 109, 124. Ainda era o reitor do colégio de Funai em 1583. Cf. MHJ, p. 178.

²⁵⁰ Cf. ARSI, *Lus.*, 18, fl. 1.

²⁵¹ Cf. carta ânua de 2/10/587. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 20.

²⁵² DI, XVI, p. 210.

²⁵³ Cf. DI, XVI, p. 938.

²⁵⁴ Cf. MHJ, p. 555.

²⁵⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 4, fl. 105 e 109.

²⁵⁶ Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", p. 94.

²⁵⁷ Cf. carta de Mateus de Couros para o assistente de Portugal. 13/3/1620. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 135v-136. Baltasar de Torres também noticia a sua morte a 15/3/1620, em carta para o Geral da Companhia. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 234.

Natural de Veneto, entrou para a Companhia em 1569 ou 1570. Chegou ao Japão em 1578; começou por trabalhar em Ômura, tendo estado nas residências de Kuri (1579) e Sonogi (1581); passou depois ao território de Takayama Ukon; em 1582 era superior da casa de Takatsuki e depois acompanhou a passagem do guerreiro para Akashi, onde estava em Outubro de 1586. Em 1590 era superior de Gotôe em 1592 de Hirado²⁵⁸. Tornou-se coadjutor espiritual formado em Hachirao, em Novembro de 1592. Faleceu em Arima, em Abril de 1593, sob suspeita de ter sido envenenado em Hirado, à semelhança do que sucedeu, por exemplo, com Jorge Carvalhal²⁵⁹.

FRANCISCO de Hyûga (c.1569-?)

Irmão natural de Hyûga, citado nalguma documentação como «Fiunga Francisco», que foi admitido em Setembro de 1586. Em 1603 era referido como "estudante e escrivão na língua do padre vice-provincial", e em 1607 continuava a ser citado como colaborador de Francisco Pasio²⁶⁰. Desaparece das listas depois do catálogo de Outubro de 1607. Deve ter saído em litígio com a Companhia, pois Mateus de Couros incluiu-o nos maus exemplos em que fundamentava a sua teoria de que não se devia promover o clero nativo. A propósito do modo como os religiosos japoneses podiam forçar os superiores da missão através de pedidos formulados pelos governantes japoneses, Couros afirmava que este irmão estava em Miyako, e que pedira a Murayama Toan para convencer Pasio a transferi-lo para Nagasaki²⁶¹.

FRANCISCO Makara (c.1570-?)

Natural de Mino, entrou para o seminário em 1585, e foi admitido na Companhia em Kawachinoura, em Janeiro de 1589. Desaparece da documentação após 1593.

FRANCISCO Nishi (c.1570-?)

Natural de Shimabara, entrou para o seminário em 1585 e foi admitido na Companhia em Janeiro de 1590. Foi demitido em 1598.

FRIAS, João de

Natural de Burgos, entrou na Companhia em Outubro ou Novembro de 1588, provavelmente em Goa. Fez o 3º ano de provação em Macau entre 11 de Janeiro de 1601 e 10 de Janeiro de 1602²⁶². Chegou ao Japão nesse mesmo ano, e trabalhou essencialmente na ilha de Amakusa; estava em Shiki, em 1603 e 1606, e em Sachinotsu, em 1607²⁶³. Foi enviado para Macau em 1611 e demitido.

FRÓIS, Luís²⁶⁴ (1532-1597)

Natural de Lisboa, entrou na Companhia em 1548 e seguiu de imediato para o Oriente. Trabalhou na Índia e esteve em Malaca (1554-1557), e já nessa altura revelou os seus dotes extraordinários para a escrita e para a apreensão do meio que o rodeava. Foi ordenado sacerdote em 1561, e no ano seguinte partiu definitivamente para o Extremo Oriente. Chegou ao Japão, em 6/7/1563, tendo desembarcado em Yokoseura. Em 1565 foi destacado como superior da missão de Miyako, onde permaneceu durante dez anos; além de desenvolver o método de acomodação cultural, dirigiu a aproximação da missão a Oda Nobunaga, ao mesmo tempo que escrevia longas cartas que eram editadas sistematicamente pelos seus irmãos europeus. Transitou depois para a região de Bungo, de que foi, igualmente superior. Acompanhou Valignano, quando este visitou o centro do país, em 1581, e depois foi companheiro do vice-provincial Gaspar Coelho, ao mesmo tempo que se dedicava à compilação da *História de Japam*. Para lá da *História*, compôs, em 1585, o *Tratado das diferenças* é uma obra extraordinária, pelo modo como descreve duma maneira quase sempre neutral duas civilizações com costumes antagónicos. A 9/10/1592, acompanhou Valignano a Macau e regressou ao Japão em Julho de 1595. Faleceu em Nagasaki, a 8/7/1597; um ano antes começara a inchar-lhe uma perna²⁶⁵. Em 1584, o visitador afirmava que Fróis não era sempre prudente no que dizia, o que pode significar uma excessiva adesão à civilização nipónica como se sente no *Tratado*. Afirma ainda que Fróis tinha uma personalidade tímida²⁶⁶. Sobre a importância dos escritos de Fróis, e especialmente dos retratos dos principais protagonistas dos acontecimentos relatados, parece-nos relevante a opinião de George Elison que os considera como os melhores e mais úteis de todos os textos

²⁵⁸ Cf. MHJ, pp. 111, 125, 162-163, 210, 226, 274 e 287; ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

²⁵⁹ Passou um ano a vomitar sangue, segundo a carta ânua de 20/10/1594. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 1v-2.

²⁶⁰ Cf. MHJ, p. 443 e 505.

²⁶¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 2, fl. 164.

²⁶² Cf. carta de António Rodrigues para o Padre Geral. Macau, 23/1/1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 93.

²⁶³ Cf. MHJ, pp. 448, 494, 502 e 507.

²⁶⁴ Sobre Fróis veja-se o estudo biográfico de Engelbert Jorissen incluído em *Das Japanbild im «Traktat» ...*, pp. 22-36; 134-183.

²⁶⁵ Cf. carta ânua de 3/10/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 255v.

²⁶⁶ Cf. J.F. Moran, *The Japanese and the Jesuits ...*, p. 21.

coevos, ainda que tenham de ser vistos tendo em conta que se trata da opinião de um missionário que queria converter o país²⁶⁷. Fez profissão de 3 votos em Usuki, a 18/10/1581²⁶⁸, e depois, tornou-se professo de 4 votos em Katsusa, em Julho de 1591²⁶⁹.

FULVIO, Gregório (c.1551-1598)

Natural de Perugia, entrou para a Companhia em Roma, a 28/10/1579. Partiu para a Índia a 5/4/1583, e foi ordenado sacerdote na Índia a 12/5/1584; chegou ao Japão em Agosto de 1586. Começou por trabalhar no colégio de Funai, depois transitou para Ôyano e, em 1592, dava assistência à cristandade de Bungo; voltou depois para os domínios de Konishi Yukinaga, pois faleceu em Shiki²⁷⁰ a 30/7/1598. Assistiu à sua morte o padre Organtino²⁷¹.

GAGO, Baltasar²⁷² (c.1515/20-1583)²⁷³

Natural de Lisboa, foi admitido na Companhia em 1546, ano em que recebeu a ordenação sacerdotal. Partiu para a Índia a bordo da nau *São Pedro*, a 17/3/1548. Trabalhou cerca de três anos no Sul da Índia e depois partiu destinado à China, mas acabou por ser desviado para o Japão, onde chegou a 7/9/1552; começou por fundar a missão de Bungo juntamente com o irmão João Fernandes (1552-1556), depois passou para Hirado (1556-1557), e daí para Hakata (1558-1559); nesta cidade, foi aprisionado durante uma revolta contra Ôtomo Yoshishige; após três meses de cativo foi libertado, mas o ânimo alquebrara e, a 27/10/1560, partiu para a Índia. Chegou a Goa em 24/4/1562 e permaneceu nesse território até à sua morte em 9/1/1583.

GARCÊS, Garcia²⁷⁴ (1560-1628)

Natural de Molina, entrou na Companhia em 1574²⁷⁵. Partiu para a Índia em Abril de 1588, a bordo da nau *São Tomé*²⁷⁶. Chegou à Índia em 1588, e trabalhou dois anos entre os cristãos siro-malabares, com Francisco Ross. Depois, em 1591, passou para Macau, onde estudou Humanidades durante dois anos e, em 1593, seguiu para o Japão, já ordenado sacerdote. Começou por trabalhar numa residência rural, que teria umas 5.000 a 6.000 almas de confissão e, em 1599, passou a ler *Retórica* no seminário²⁷⁷; tinha 12 irmãos japoneses e uns 30 dógicos por seus alunos. Tornou-se professo de 4 votos, em Nagasaki, a 4/6/1601²⁷⁸. A partir de 1603 esteve sempre em Shiki, pois Terasawa Hirotaka não queria outro sacerdote e foi ele que, nesse ano, negociou com o daimio a continuidade da missão em Amakusa. Na Primavera de 1614 foi desterrado de Shiki e, em Novembro, partiu para Manila. Ficou nas Filipinas pelo menos até 10/8/1624. Depois, em data incerta, passou para Macau, onde faleceu a 6/11/1628.

GASPAR, Manuel²⁷⁹ (1555-1639)

Natural de terra incerta²⁸⁰ foi admitido na Companhia, em Coimbra, em 26/9/1575. Partiu para a Índia a 4/4/1589, a bordo da nau *São Bernardo*. Leu Casos em Goa e aí tornou-se professo de 4 votos em 19/4/1601; partiu de seguida para o Extremo Oriente, pois desembarcou no Japão em Julho do ano seguinte. Regressou contudo a Macau, na companhia de Valignano, em Janeiro de 1603, para desempenhar em Macau o cargo de procurador do Japão. Permaneceu aí até 1615, ano em que regressou à Índia. Faleceu em 1639.

GASPAR Hôin

²⁶⁷ Cf. George Elison, "The cross and the sword: patterns of Momoyama history", in *Warlords, artists and commoners, Japan in the sixteenth century*, Honolulu, 1981, pp. 55-86, pp. 66-67.

²⁶⁸ Cf. ARSI, *Lus.*, 18, fl. 2.

²⁶⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 63-64.

²⁷⁰ Cf. MHJ, pp. 222, 273, 293 e 411.

²⁷¹ Cf. carta de Pedro Gomes para o Padre Geral. Nagasaki, 29/9/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 153v.

²⁷² Cf. RJC, p. 104; DJ, I, pp. 36*-37*.

²⁷³ Sobre as dúvidas relativamente à sua data de nascimento, vide DI, XII, p. 897, nota 22.

²⁷⁴ Na carta que escreveu ao assistente de Espanha, a 1/11/1614, Garcia Garcês dá-nos um breve relato da sua vida, que serve de base a esta nota. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 99-99v.

²⁷⁵ Cf. MHJ, pp. 597-598.

²⁷⁶ Cf. DI, XIV, pp. 22*-23*.

²⁷⁷ Cf. carta de Alexandre Valignano para o reitor do colégio de Manila. Shiki, 20/10/1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 331.

²⁷⁸ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 23-23v.

²⁷⁹ Cf. RJC, p. 106.

²⁸⁰ Natural de Lobrigos, concelho de Penaguião, diocese do Porto, segundo Dehergne, ou de Lamego segundo o catálogo do colégio de Macau de 25/1/1604.

Irmão admitido em 1602 que desaparece depois de Outubro de 1603, pelo que deve ter abandonado a Companhia antes de 1606.

GASPAR Sadamatsu (c.1565-1626)

Também referido na documentação como «Gaspar Xoy» ou «Gaspar de Ômura». Natural de Hasami, em Ômura, foi recebido na Companhia em 1582. Cumprido o noviciado, encontramos-lo, em 1586, na residência de Yamaguchi; em Janeiro de 1589 estava em terras de Ômura, onde parece ter permanecido nos anos seguintes, pois é assinalado aí em 1603 e em 1606; após a apostasia de Ômura Yioshiaki, continuou a apoiar a comunidade da sua terra natal, pois em 1607 estava em Tone, colaborando com Afonso de Lucena; em 1613, porém, estava ao serviço do provincial²⁸¹. Em 1612, Mateus de Couros acusou-o de ter sido o responsável pela acusação de Yoshiaki a João Rodrigues Tçuzu²⁸². Partiu para Macau em Novembro de 1614, mas regressou ao Japão logo em 1615. A 6/10/1618 Mateus de Couros informava o Geral de que Gaspar o ajudava "em escrever cartas em letra japoa"²⁸³. Fez votos de coadjutor temporal formado em Nagasaki, a 22/2/1620²⁸⁴. Foi capturado, em Kuchinotsu, com Francisco Pacheco, a 19/12/1625, e morreu queimado vivo, em Nagasaki, a 20/6/1626.

GASPAR Toi (c. 1576-1612)

Também citado na documentação como «Gaspar Nishi ». Irmão admitido em 2/2/1607, que faleceu em 13/10/1612. Tinha 36 anos²⁸⁵.

GERARDINO, João²⁸⁶ (1543-1596)

Irmão, natural de Ferrara, foi admitido na Companhia em Maio de 1561. Fez votos de coadjutor temporal em Lisboa a 25/4/1569. Partiu de Lisboa a bordo da nau *Bom Jesus*, em 24/3/1578. Viajou da Índia para Macau entre 26 de Abril e 7 de Agosto de 1582 e chegou ao Japão em 25/7/1583. Trabalhou em várias casas de Kyûshû, nomeadamente em Ômura. Regressou a Macau em 1589, por não se ter acomodado à língua japonesa²⁸⁷, e aí faleceu em 1596 (entre Setembro e Novembro).

GIANNONE, Giacomo Antonio²⁸⁸ (c.1579-1633)

Italiano, natural de Bitonto. Foi admitido na Companhia a 18/10/1596, e chegou ao Japão em 1609. Em 1613 servia no hospital de Santiago, em Nagasaki²⁸⁹. Retornou a Macau em Novembro de 1614; fora autorizado a permanecer, mas nem conseguiu escapar do local da concentração, nem logrou embarcação para a reentrada imediata²⁹⁰. No entanto, voltou ao Japão em 1617. Trabalhou na península de Shimabara, tendo-se instalado inicialmente em Chijiwa. Tornou-se professo de 4 votos, em Katsusa, na casa de Joaquim «Jiroxemon», a 8/9/1620²⁹¹. A 7/3/1623, assinou o documento contra as calúnias dos frades²⁹². Em 1625 relatava que sofria de gota, o que era o resultado de andar de noite à chuva²⁹³; passados dois anos, referia que não contactava com outro religioso havia precisamente dois anos e, embora tivesse 48 anos "estou todo branco e caluo que pareço de 70"²⁹⁴; as suas últimas cartas foram escritas em Amakusa, em Outubro de 1629²⁹⁵. Foi martirizado na fossa, a 28/8/1633. Na clandestinidade, usou o nome *Hosai*.

²⁸¹ Cf. MHJ, pp. 209, 274, 445, 494, 501, 506 e 554.

²⁸² Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 214.

²⁸³ MHJ, p. 795.

²⁸⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 22.

²⁸⁵ Cf. carta ânua de 12/1/1613. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 190v.

²⁸⁶ Cf. RJC, p. 108.

²⁸⁷ Cf. carta ânua de 1589. ARSI, *Jap-Sin*, 46, fl. 163.

²⁸⁸ Encontram-se alguns elementos biográficos sobre este religioso, nos estudos de Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*, Macau, 1990; e "Misioneros ocultos ..."

²⁸⁹ Cf. MHJ, p. 554.

²⁹⁰ Cf. carta de Giacomo Giannone para um sacerdote napolitano. Macau, 13/12/1614. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 198.

²⁹¹ Cf. ARSI, *Lus.*, 4, fl. 149-149v. Em 1617, o visitador só autorizava Giannone a fazer votos de coadjutor espiritual formado. Camilo Constâncio contestava a situação, em carta para o Geral da Companhia, escrita a 3/6/1617, argumentando que Giannone estudara continuamente, ao longo da viagem entre Lisboa e Macau e que só não concluiu o curso de Teologia, porque Valentim Carvalho não lho permitira (cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 230). A situação acabou por ser revista.

²⁹² Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 34, fl. 156-157v.

²⁹³ Cf. carta de Giacomo Giannone para o Padre Geral. 9/11/1625. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 266.

²⁹⁴ Cf. carta de Giacomo Giannone para o assistente de Portugal. 10/2/1627. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 271.

²⁹⁵ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 273-274.

GIRÃO, João Rodrigues²⁹⁶ (1558-1629)

Natural de Alcochete, filho de Francisco Girão e Beatriz Fonseca, entrou para a Companhia em Coimbra, a 16/12/1576. Partiu para a Índia a 8/4/1583, a bordo da nau *Santiago*. Foi ordenado sacerdote na Índia, a 25/3/1585, e chegou ao Japão em Agosto de 1586. Numa carta de 1612, dizia que estava no Japão havia 26 anos, ao longo de 17 estivera em várias cristandades (estava em Ômura, em Janeiro de 1589, em Kuri, em 1592,²⁹⁷); no final de 1600 fora enviado por superior de Kamigyô e depois fora chamado a Nagasaki, e havia nove anos que era companheiro do vice-provincial, primeiro de Pasio e agora de Carvalho; foi, por esta razão autor de várias cartas ânuas da missão nipônica. Abandonou esta função em Dezembro de 1612, tendo passado para a casa de Todos-os-Santos, onde era prefeito dos estudos da congregação da Anunciada e coadjutor e admonitor do reitor, Mateus de Couros²⁹⁸. Em 1612, queixava-se que havia três anos que no Verão padecia de uma doença nos pés como gota²⁹⁹. Partiu para Macau em Novembro de 1614, e logo manifestou o desejo de regressar ao Japão³⁰⁰, mas permaneceu no porto chinês até à sua morte, a 15/10/1629. Em 1614 enviou, por Gabriel de Matos, cartas para sua irmã Francisca Giroa, que residia em Alcochete, e para António Girão, seu irmão, que morava em Setúbal³⁰¹. Era coadjutor espiritual formado, desde 1599³⁰².

GNECCHI-SOLDO, Organtino³⁰³ (c. 1530-1609)

Natural de Casto di Valsabbia, próximo de Brescia, foi admitido na Companhia em Ferrara, em Dezembro de 1556, quando já era sacerdote. Partiu para a Índia a 18/3/1567, a bordo da *Anunciada*. Na Índia tornou-se professo de 3 votos, em 30/11/1568. Chegou ao Japão a 18/6/1570. Trabalhou na região de Miyako entre 1570 e 1588, e regressou para aí em 1590. Tornou-se professo de 4 votos, em Ôsaka, a 31/5/1591³⁰⁴. Teve que deixar o Miyako em 1596. No ano seguinte é conselheiro do vice-provincial³⁰⁵. Regressa desgostoso a Kyushu depois de ter estado 20 anos quase ininterruptamente no centro do império. A 24/10/1598 manifesta o desejo de regressar ao Miyako³⁰⁶, o que lhe foi satisfeito pouco depois por Valignano. Em 1606 regressou definitivamente a Nagasaki, onde faleceu, em 22/4/1609, quando tinha 79 anos³⁰⁷.

GÓIS, Amador de

Irmão natural de Cochim, que foi admitido na Companhia em Outubro de 1574. Chegou ao Japão em 1578 e aí permaneceu até Fevereiro de 1589; foi então enviado por Gaspar Coelho para Macau, onde Valignano logo o demitiu.

GOMES, Bartolomeu (?-1606)

Natural de Estremoz, entrou para a Companhia em 1583. Partiu para o Oriente na armada de 1588 e seguiu da Índia para Macau, em 1593, na companhia de D. Pedro Martins³⁰⁸. Estudou vários anos em Macau e foi examinado em Teologia, em 1598, por um júri, composto por D. Luís Cerqueira, Duarte Sande, Valentim Carvalho e Baltasar de Torres³⁰⁹. Fez, de seguida, o 3º ano de provação³¹⁰. Já ordenado sacerdote passou para o Japão, em Agosto de 1600. Tornou-se professo de 4 votos em Nagasaki, a 6/12/1602³¹¹. Em

²⁹⁶ Cf. RJC, p. 227.

²⁹⁷ Cf. MHJ, pp. 274 e 288.

²⁹⁸ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o Padre Geral. 10/3/1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 253.

²⁹⁹ Cf. carta para o assistente de Portugal. Nagasaki, 10/5/1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 143v.

³⁰⁰ Cf. carta para o Padre Geral. Macau, 23/12/1614. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 122.

³⁰¹ Cf. carta para Gabriel de Matos. Macau, 25/1/1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 292.

³⁰² Cf. MHJ, p. 678.

³⁰³ Cf. RJC, p. 109; encontram-se muitas referências biográficas na obra de Josef Franz Schütte S.J., *Valignano's mission*

³⁰⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 59-59v.

³⁰⁵ Cf. carta de Pedro Gomes para o Padre Geral. 9/2/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 123.

³⁰⁶ Cf. carta de Organtino Gneccchi-Soldo para o Padre Geral. Nagasaki, 24/10/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 199.

³⁰⁷ Cf. carta ânuia 15/3/1610, ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 169. Dehergne sugere antes para o seu nascimento o ano de 1532, com base em carta inserta em ARSI, *Goa*, 24 I, fl. 149.

³⁰⁸ Cf. DI, XVI, pp. 296 e 571.

³⁰⁹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 1 /7/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 136v.

³¹⁰ Cf. carta de Baltasar de Torres para o padre Geral. Macau, 6/1/1599. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 217v.

³¹¹ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 42-42v.

1603 estava à frente da residência de Hokame, nas imediações de Nagasaki³¹². Regressou a Macau com a nau do trato de 1605, pois Valignano chamara-o para tomar o lugar de Valentim Carvalho, como reitor do colégio de Macau; ao adoecer, o visitador pediu a Carvalho para que continuasse no lugar e deixou Bartolomeu Gomes como seu primeiro sucessor³¹³. No entanto, Gomes faleceu logo em Agosto de 1606.

GOMES, Filipe³¹⁴ (c.1558-1628)

Natural de Lisboa, foi admitido na Companhia no Japão, em 1584. Era filho de Bartolomeu Gomes, calafate³¹⁵. Foi a Macau em 1595 para ser ordenado sacerdote e regressou ao Japão no ano seguinte. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em Nagasaki, a 8/6/1603³¹⁶; a partir desta data passa a ser referido na documentação como Rui Gomes. Frequentou o colégio de Funai e a casa de provação de Amakusa, onde estudava Casos de Consciência, em 1592; depois, trabalhou sempre em Nagasaki³¹⁷. Em Novembro de 1614 partiu para Macau, onde faleceu a 14/8/1628.

GOMES, João

Nascido em Goa, entrou na Companhia, no Japão, em 1584. Deixou o arquipélago nipónico, em 1588 e, em data incerta, terá regressado à Índia.

GOMES, Pedro (1535-1600)³¹⁸

Nasceu em Antequera, diocese de Málaga, e era filho de Pedro Gomez e Agnès Díaz. Foi admitido na Companhia em Alcalá de Henares, a 21/12/1553. Estudou em Coimbra entre 1553 e 1563 e foi ordenado sacerdote em 1559 e tornou-se professo de 4 votos em 1568. Em 1570, era um pregador afamado em Angra. Partiu para a Índia a 4/4/1579, a bordo da nau *Chagas*. Em 1581 colaborou com Ruggieri na composição de um catecismo em chinês. Partiu de Macau para o Japão em 1582, mas o navio naufragou na Formosa, pelo que só no ano seguinte empreendeu a viagem com sucesso. Começou por ser superior da missão de Bungo e, em 1590, sucedeu a Gaspar Coelho como vice-provincial. Segundo Michael Cooper, já em 1593 Pedro Gomes era considerado como uma pessoa muito debilitada, o que não o impediu de continuar a ser visto como o mais habilitado a desempenhar o cargo de vice-provincial até à sua morte, em 1600³¹⁹. A 22/10/1596 Pasio afirmava que Gomes estava velho e doente, mas não se vislumbrava quem lhe pudesse suceder³²⁰, e a 28/2/1599 Mesquita referia que, por causa do seu cansaço, Gomes quase não governa³²¹. Morreu em Nagasaki a 21/2/1600. As suas exéquias foram presididas por Valignano e decorreram na presença de Konishi Yukinaga. Pregou Martinho de Hara "mouendo o auditorio a lagrimas"³²².

GOMES Sugi (c.1543-1623)

O seu apelido surge também como «Sungi», ou «Sangui»; também é referido na documentação como «Gomes de Yamaguchi». Natural da província de Suô, foi admitido na Companhia em 1581, quando já a servia coimo dógico havia 20 anos. Trabalhou em várias residências, desempenhando tarefas domésticas, ao mesmo tempo que se dedicava à catequese. É também referido como boticário. Fez votos de coadjutor temporal formado, em Nagasaki, a 25/7/1600³²³. De idade muito avançada, permaneceu no Japão, em 1614, e faleceu a 9/10/1623.

GONÇALO Fusai³²⁴ (?-1622)

³¹² Cf. MHJ, p. 444.

³¹³ Cf. 2ª lembrança deixada por Alexandre Valignano. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 231.

³¹⁴ MHJ, p. 1184.

³¹⁵ Conhecemos um recibo, assinado por Bartolomeu Gomes, em que este declara ter recebido 4 boiões de almíscar, que lhe enviara seu filho, então ainda irmão da Companhia. Serviam de testemunhas reconhecendo Bartolomeu Gomes como pai de Filipe Gomes, Francisco Ferreira, apontador na Ribeira de Goa, e Gaspar Fernandes, mestre de calafates.. Cf. BL, *Add.* 9860 (o microfilme a que tivemos acesso não tem indicação do número do fólio deste documento).

³¹⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 20.

³¹⁷ Cf. MHJ, pp. 222, 289, 442, 493, 501, 506 e 553.

³¹⁸ Cf. RJC, p. 113.

³¹⁹ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues o intérprete ...*, p. 54.

³²⁰ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 14-14v.

³²¹ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 292v.

³²² MB, *Add.* 9860, fl. 84v.

³²³ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 10.

³²⁴ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 5; MHJ, p. 908.

Antigo dógico, e servidor de Francisco Pasio, foi aprisionado em Nagasaki, provavelmente em 1619. Em 1614 partira para Macau, mas depois regressara ao Japão, com outros antigos dógicos e passaram todos a levar uma vida de eremita. Ao ser capturado, foi acusado de ser sacerdote³²⁵; resistiu então a todas as tentativas para que apostatasse, até que foi remetido para o tronco de Ômura, onde foi admitido na Companhia, antes de 6/10/1621. Ainda noviço, foi queimado vivo em Nagasaki, a 10/9/1622.

GONÇALVES, Amador³²⁶ (c. 1529-1608)

Irmão natural de Aveiro, que foi admitido na Companhia em Goa, em Outubro de 1587, e que acompanhou Valignano a Macau e ao Japão, tendo permanecido no país do Sol Nascente durante a segunda estadia do visitador no país, entre Julho de 1590 e Outubro de 1592. Fez votos como coadjutor temporal formado em Macau, a 1/5/1602³²⁷, e faleceu aí a 1/5/1608.

GONÇALVES, Manuel (c.1580-?)

Natural de Esposende, foi admitido na Companhia no Japão, em 1602, e em 1605 transferiu-se para Macau. Regressou ao Japão em 1608. Em Fevereiro de 1613 já era diácono e foi ordenado sacerdote por D.Luís Cerqueira antes da sua morte. Partiu para Macau em Novembro de 1614 e em Novembro de 1624 partiu para a missão da Cochinchina, desconhecendo-se a sua acção posterior.

GONÇALVES, Jácome

Indiano, que chegou ao Japão em 1563 e que foi admitido na Companhia no ano seguinte. Foi, contudo, enviado para a Índia em, 1570, onde foi demitido depois de se saber que era casado.

GONÇALVES, Sebastião (1533-1597)

Natural de Chaves, entrou para a Companhia em Coimbra, em 1555; partiu para a Índia em 15/3/1562, já ordenado sacerdote, e em 1572 desembarcou no Japão. Nos 25 anos que trabalhou no Japão esteve em várias residências, nomeadamente 10 anos em Hirado; é referido como o superior da residência de Uchime entre 1590³²⁸ e 1592³²⁹. Quando morreu, a 8 ou 9 de Abril de 1597, estava em Nagasaki, e era um dos mais determinados opositores à presença dos frades de Manila no Japão. Era professo de 3 votos, desde 1571³³⁰.

GONÇALVES, Simão (c.1559-?)

Irmão português que foi admitido na Companhia no Japão, em Dezembro de 1580³³¹, e que foi demitido em 1585.

GONZÁLEZ, Alonso (c. 1542-1601)

Natural da Galiza, entrou para a Companhia entre 1565 e 1570, em Ávila. Partiu para a Índia a 21/3/1574 e desembarcou em Kuchinotsu, em 1576. Residia, em Amakusa em Dezembro de 1579, mas em 1581 era o superior de Arie³³²; depois, em 1590, era o superior de Amakusa³³³ e, em 1600, era o reitor de Uto, residência que estava no principal castelo de Konishi Yukinaga; esta praça foi cercada na sequência da batalha de Sekigahara, e os jesuítas que aí estavam foram aprisionados; o padre Alonso González adoeceu gravemente, nessa altura, e não recuperou após a libertação, tendo vindo a falecer em Nagasaki, a 23/2/1601. Era "muito penitente e austero", tinha 59 anos e era coadjutor espiritual formado desde Setembro de 1585³³⁴.

GRASSO, João Pedro (?-1588)

Natural de Milão, foi admitido na Companhia em 1570 e partiu para a Índia a 8/4/1583. Chegou ao Japão em 1586 e faleceu em Nagasaki, em Junho de 1588.

INÁCIO do Kami (c.1557-?)

³²⁵ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 15/3/1621. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 185v.

³²⁶ Cf. MHJ, pp. 488 .

³²⁷ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 21.

³²⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

³²⁹ Cf. MHJ, p. 287.

³³⁰ Cf. MHJ, p. 308.

³³¹ Schütte sugere que a sua admissão decorreu em Dezembro de 1581, mas seguimos aqui as conclusões do nosso estudo sobre o elenco dos Jesuítas no Japão.

³³² Cf. MHJ, p. 110, 125.

³³³ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

³³⁴ Cf. Carta Ânua 21/2/1601 , BA 49-IV-59, fl. 76v; MHJ, p. 309.

Irmão natural de Miyako, que foi admitido na Companhia em Outubro de 1581. Fez o noviciado em Usuki, e trabalhou nas residências de Takatsuki e de Kawachinoura, mas em 1591 foi demitido por Valignano.

INÁCIO Katô (c.1573-?)

Irmão natural de Amakusa, que foi admitido na Companhia em 1602. Depois do noviciado parece ter trabalhado continuamente com o padre Marcos Ferraro, na residência de Kôzûra³³⁵. Ficou no Japão em Novembro de 1614. Trabalhou clandestinamente na região de Amakusa, mas foi demitido em Fevereiro de 1621. Pedira para sair da Companhia, em 1619, mas depois "aquietara-se"³³⁶; no entanto acabou por ser despedido, antes de 15/3/1621³³⁷.

JIÃO de Hakata (c.1563-?)

Irmão japonês admitido em Agosto de 1586, e demitido em 1598.

JIÃO Mori (c.1563-?)

Também citado na documentação como «Jião do Cami» ou «Jião Tsunokuni». Era natural de Tsunokuni e foi admitido na Companhia em 1581. Foi um dos irmãos japoneses que participaram na consulta de 1590³³⁸. Luís Fróis refere-se-lhe como uma dos mais "famosos" pregadores da missão³³⁹. Depois, trabalhou muito tempo no centro do país, pois em 1592 e 1603 estava na casa reitoral de Miyako, em 1606 em Kanazawa, em Fevereiro de 1607, de novo em Myako; depois, em Outubro desse ano, já estava em Nagasaki³⁴⁰. Foi demitido em 1609 ou 1610³⁴¹; Mateus de Couros dá a entender que este religioso japonês estava insatisfeito com a sua situação pois pedira ao dâimio de Arima que pressionasse os Jesuítas para o fazerem sacerdote; sendo um pregador prestigiado, como refere Fróis, é compreensível que tivesse grandes expectativas de atingir o sacerdócio.

JOÃO de Chûgoku³⁴² (?-1622)

Dógico admitido na Companhia, pouco antes de ser martirizado, no grande martírio de Nagasaki, a 10/9/1622.

JOÃO de Gotô (?-1597)

Dógico, que foi admitido na Companhia antes de ser crucificado no martírio de Nagasaki de 5/2/1597.

JOÃO de Omi

Antigo aluno do seminário, foi admitido na Companhia em Agosto de 1586, mas foi demitido em 1592.

JOÃO de Takushima (c.1576-?)

Natural de Hirado, provavelmente da ilha de Takushima, entrou para o seminário em 1587, e foi admitido na Companhia em 1590. Desaparece dos catálogos depois Janeiro de de 1593. Pedro Gomes refere-se à demissão de um João de Hirado, pelo que foi certamente demitido antes do final de 1599.

JOÃO de Torres (c.1542-?)

Irmão natural de Yamaguchi, começou por servir a missão como dógico e, em 1569, foi admitido na Companhia. Em 1579 era o único dos sete irmãos japoneses que falava português³⁴³; foi o intérprete do padre Francisco Cabral. Em Agosto de 1590, foi um dos irmãos japoneses que participou na consulta promovida por Alexandre Valignano. Em Janeiro de 1589 estava na casa de provação de Kawachinoura³⁴⁴, mas por volta de 1590 deve ter passado para Ômura, onde é assinalado pelo catálogo de 1592³⁴⁵, e onde trabalhou durante dez anos³⁴⁶; em 1601 estava em Kokura, onde também o encontramos nas listas de

³³⁵ Cf. MHJ, pp. 502, 507 e 556.

³³⁶ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 10/10/1620. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 157.

³³⁷ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 15/3/1621. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 194.

³³⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144v.

³³⁹ Cf. HJ, V, p. 493.

³⁴⁰ Cf. MHJ, pp. 294, 449, 495, 503 e 505.

³⁴¹ A 25/2/1612, Mateus de Couros afirmava que Jião havia sido despedido havia pouco mais que dois anos. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 2, fl. 164.

³⁴² Cf. IHSJJ, p. 354.

³⁴³ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 185.

³⁴⁴ Cf. MHJ, p. 273,.

³⁴⁵ Cf. MHJ, p. 288.

³⁴⁶ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. 12/7/1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 281.

1603, 1606 e 1607³⁴⁷. Foi demitido da Companhia em 1610 ou 1611; segundo Afonso de Lucena, tratava-se dum irmão "antiquíssimo" que foi afastado, por suas faltas "incorrigíveis", e por dar mau exemplo de vida religiosa³⁴⁸. Em correspondência posterior, Lucena dá a entender que João de Torres era visita habitual da sua residência.

JOÃO Itô (c.1581-?)

Irmão natural de Arie, por vezes também referido como Mâncio João; foi admitido na Companhia em 1607, e em 1613 trabalhava em Nagasaki³⁴⁹. Partiu para Macau em Novembro de 1614. Aí foi demitido da Companhia entre 1617 e 1620, mas posteriormente foi readmitido. Era irmão de dois mártires de Arie Itô Matias Koichi e Itô Miguel, que morreram a 26/7/1612.

JOÃO Tagawa (1577-1602)

"João japonês" é seguramente o "João Tagawa de Ômura" que aparece nalguma documentação e que morreu em Macau, a 9 de Janeiro de 1602³⁵⁰. Era certamente um dos dois irmãos admitidos em 4/10/1595, de que não se encontram outras referências e de que Schütte também não indica o nome. Foi para Macau em 1598, pois pertencia ao grupo de estudantes que integrava outros irmãos de que há referências seguras que foram para Macau nesse ano, nomeadamente Mâncio Mizoguchi e Mâncio Hirabayashi³⁵¹. Quando faleceu tinha "25 anos e de Companhia seis [...] tinha vindo este irmão com outros de Japão a estudar neste colégio humanidades; deu-lhe o mal de bexigas, que nestas partes assy como na Yndia são mais perigosas nos grandes que nos pequenos"³⁵².

JOÃO Yama (c.1563-1633)

Irmão natural de Tsunokuni, também referido na documentação como «João Shimizu»; foi admitido na Companhia em Agosto de 1586. Em 1603 trabalhava em Shimabara, mas depois, em 1604, foi fundar a residência de Akizuki, em colaboração com o padre Gabriel de Matos, onde permaneceu até 1606; no início de 1607, estava em Yanagawa, onde ficou até ao encerramento da residência, aquando da perseguição final³⁵³. Partiu para Macau em Novembro de 1614. Regressou ao Japão em 1620 e foi capturado em 1629, vindo a morrer supliciado na fossa, em Edo, no final de Setembro de 1633.

JORGE de Loyola

Natural de Isahaya, foi admitido na Companhia em Dezembro de 1580 e deixou o Japão em Fevereiro de 1582. Acompanhou os jovens embaixadores durante toda a sua viagem, até que faleceu em Macau a 16/8/1589, vítima de tuberculose.

JORGE Hirata (c.1563-?)

Irmão natural de Ômi ou de Yamashiro, que foi admitido na Companhia em Agosto de 1586, cuja última referência se encontra no catálogo de 1606. Em 1592 estava na residência de Kôzûra, em 1603 na de Miyako, e em 1606 na de Nagasaki, onde tinha "cuidado dos hóspedes"³⁵⁴

JORGE Joren

Também referido como «Jorge Tonno», era natural de Koga, em Arima, e foi admitido na Companhia em 1607; foi sub-ministro do seminário durante dois anos (1609-1611) e da casa reitoral de Miyako durante três (1611-1614). Em Novembro de 1614 partiu para Manila, e em 1620 transitou para Macau, onde faleceu a 27/12/1646.

JOSÉ Tsuchimochi (c.1568-1624)

Também referido na documentação pelo nome de «Heitor» e pelos apelidos de «Ccuchimochi» ou «Suchimochi». Irmão natural de Hyûga, foi admitido na Companhia em Janeiro de 1590. Em 1592 estava em Shiki, onde permanecia em 1603; em 1606 e 1607 residia em Saigô; com a expulsão dos religiosos de Arima, em 1612, transitou para Todos-os-Santos, onde estava em 1613³⁵⁵. Partiu para Macau, em

³⁴⁷ Cf. carta ânua de 30/9/1601. BA, 49-IV-59, fl. 188v; MHJ, p. 450, 495 e 507

³⁴⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 281.

³⁴⁹ Cf. MHJ, p. 554.

³⁵⁰ Cf. carta de Valentim Carvalho para o assistente de Portugal. Macau, 29/1/1602. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 99.

³⁵¹ Cf. MHJ, p. 453.

³⁵² Cf. carta ânua do colégio de Macau de 1602. *Jap-Sin*, 46, fl. 318.

³⁵³ Cf. MHJ, pp. 374, 448, 494, 502, 507

³⁵⁴ Cf. MHJ, pp. 291, 449 e 493.

³⁵⁵ Cf. MHJ, p. 291, 448, 494, 507 e 555.

Novembro de 1614 e aí fez os últimos votos como coadjutor temporal formado a 4/5/1617. Em Setembro de 1620 partiu para a Cochinchina, e faleceu aí em 1624.

JULIÃO Kazariya (c.1572-1601)

Tamvém referido como «Julião Yamada». Natural de Sakai, foi admitido na Companhia em Janeiro de 1589, e em Outubro de 1595 partiu para Macau, onde estudou Casos de Consciência e foi ordenado sub-diácono, em 1598, juntamente com Sebastião Kimura e Luís Niabara. Regressou ao Japão em Agosto de 1600 onde foi ordenado diácono pouco depois. Já então dava sinais de estar tuberculoso, mas ainda melhorou o suficiente. No entanto, durante o ano de 1601 a doença confirmou-se como irreversível. Quando os seus dois companheiros foram ordenados sacerdotes, em Setembro de 1601 a sua doença não lhe permitiu acompanhá-los, "por estar já tísico confirmado, e muito fraco pelo muito sangue que lançou no discurso do ano", e faleceu pouco depois, no início de Dezembro³⁵⁶.

JULIÃO Nakaura³⁵⁷ (c.1569-1633)

Natural de Nakaura, foi um dos 4 enviados à Europa em 1582-1590. Foi depois admitido na Companhia em 25/7/1591; dois anos depois completou o noviciado e fez os primeiros votos. Em 1601 partiu para Macau, de onde regressou ao Japão em 1604. Foi ordenado sub-diácono em 1606, diácono em 1607 e sacerdote em 1608. Trabalhou em Arima entre 1608 e 1612 e neste ano foi transferido para Hakata; a 6/10/1613 estava no colégio de Nagasaki³⁵⁸. Permaneceu no Japão em Novembro de 1614. Em 1617 estava instalado em Shimabara; em 1620 visitou Chikugo e Buzen. Em Dezembro de 1621 fez votos de coadjutor espiritual formado, depois de Couros o ter proposto a 15/3/1621. Em 1624 visitou Hakata, Akizuki e Kokura. Entre 1627 e 1632 esteve em Kokura, à sombra de Hosokawa Tadatoshi; Julião foi capturado juntamente com o seu dógico, Tomé Ryokan³⁵⁹, pouco depois de Tadatoshi ter sido transferido para Kumamoto. Morreu pelo suplício da fossa em 21/10/1633, depois de três dias de suplício.

JUSTO Kazariya (c.1570-1629/30)

Também referido como «Justo Yamada». Natural de Nagasaki, entrou no seminário de Arima, em 1585, e foi admitido na Companhia em Janeiro de 1590. Em 1603 trabalhava na residência de Uchime, depois esteve na de Chijiwa, onde o encontramos entre 1603 e 1607, e em 1613 estava na de Urakami³⁶⁰. Partiu para Macau em Novembro de 1624. Aí estudou Casos de Consciência, a partir de 1616, e em Maio de 1624 foi ordenado sacerdote. Depois trabalhou na Cochinchina e no Camboja, tendo falecido em 1629 ou 1630.

JUSTO Itô (c.1572-?)

Irmão mais novo de Mâncio Itô, entrou para o seminário em 1583 e foi admitido na Companhia em finais de 1591. Foi demitido em 1598.

LAGUNA, Francisco de (1553-1617)

Natural de Entreva, bispado de Callahorra, entrou para a Companhia em Dezembro de 1570, e que partiu para a Índia em 1574. Ainda irmão, desembarcou no Japão em 1577. Em 1579 foi a Macau para ser ordenado sacerdote e regressou no ano seguinte já presbítero. Inicialmente, trabalhou sobretudo em Bungo e foi conselheiro de Ôtomo Yoshimune. Em 1590 era superior da casa de Arima³⁶¹. Em 1592 foi com Valignano para Macau, e retornou ao Japão em 1595. Em 1597-98 foi à Coreia. Regressou definitivamente a Macau, muito provavelmente em 1598, pois deve ser ele o "padre que vê muito mal, mas que poderá ser bom professor em Macau"³⁶², pois em Janeiro de 1604 era lente de Casos³⁶³; tornara-se entretanto professo de 4 votos em 6/7/1603³⁶⁴; desempenhou aí várias funções; a 9/2/1615 era um dos consultores do colégio³⁶⁵. Faleceu em Macau, a 28/5/1617.

LAMEIRA, Francisco (c.1561-1611)

³⁵⁶ Cf. carta Ânua, 1/1/1603, BA 49-IV-59, fl. 78v-79. Sobre a sua morte veja-se também ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 101. A 24/10/1601, Valignano considerava a sua doença já irreversível. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 83v.

³⁵⁷ Sobre a sua acção no Japão veja-se Diego Pacheco SI, *Os quatro legados ...*

³⁵⁸ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 24.

³⁵⁹ Tomé Ryokan foi queimado vivo em Nagasaki, no final de Setembro de 1633. Cf. Diego Pacheco S.J. *Os quatro legados ...*, p. 35.

³⁶⁰ Cf. MHJ, pp. 444, 494, 507 e 554.

³⁶¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

³⁶² Cf. carta de D.Luís Cerqueira para o Padre Geral. Macau 2/7/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 139.

³⁶³ Cf. MHJ, p. 485.

³⁶⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 66-66v.

³⁶⁵ Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Macau, 9/2/1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 174.

Natural da Chamusca, entrou para a Companhia na Índia, em Março de 1579. Foi ordenado sacerdote entre Dezembro de 1587 e Dezembro de 1588. Em Goa foi durante muitos anos Procurador da Província da Índia. Fez os últimos votos, como coadjutor espiritual formado, em Damão, a 5/3/1600³⁶⁶. Em 1602 desembarcou no Japão, mas regressou a Macau no ano seguinte juntamente com Valignano, que o enviou para a Índia como procurador do Japão, cargo a que já estava habituado, pois foi procurador da província da Índia vários anos³⁶⁷. Morreu em Goa, a 30 de Maio ou a 6 de Junho de 1611.

LEÃO Fanka (c.1538-1627)

Irmão japonês, natural de Shimôsa, admitido em 1581; em 1590 participou na consulta reunida por Alexandre Valignano, em Agosto³⁶⁸; mais tarde, acompanhou Gregório de Céspedes na sua viagem à Coreia. Fez votos de coadjutor temporal formado em Miyako, em 1/11/1601³⁶⁹, e partiu para Macau em 1614; trabalhou durante muito tempo no centro do país, pois, encontramo-lo em Fushimi, entre 1603 e 1607, e em Miyako, em 1613.³⁷⁰ Morreu em Macau, a 6/10/1627, com 89 anos³⁷¹.

LEÃO Tanabe (1564-?)

Natural de Takatsuki, em Settsu, foi admitido na Companhia em 1588; depois de 1593 desaparecem referências a Leão Tanabe e surge um Confan Leão, que parece ser o mesmo religioso, que é citado com este nome entre 1603 e 1607. Em Outubro de 1603 era "companheiro e língua do bispo, estudante e muito bom pregador"³⁷². Continuava a ser companheiro do bispo, juntamente com o irmão Baltasar Correia, quer em 1606, quer em Outubro de 1607³⁷³. Deixou a Companhia antes de 10/3/1612.

LEÃO Tokumari (c.1586-?)

Natural de Takata, em Bungo, foi admitido na Companhia em Dezembro de 1580; começou por trabalhar em Hirado, pelo menos até 1588; em 1592 estava no seminário de Hachirao.³⁷⁴ Além de pregador colaborou na preparação de livros em japonês. Foi demitido em 1595.

LÉON, Cristovão de (1548-1588)

Natural de Ponferranda, diocese de Astorga, entrou para a Companhia em Salamanca, no mês de Outubro de 1567; esteve em Burgos e partiu para a Índia em 1574 e foi ordenado sacerdote pouco depois da sua chegada. Chegou ao Japão em 1576 e trabalhou sempre na região do Shimo. Em Dezembro de 1579 estava em Nagasaki, e depois, entre 1582 e 1585, encontramo-lo em Ômura³⁷⁵. Faleceu em Junho de 1588, em Arie.

LEONARDO Horie (c.1571-?)

Irmão japonês, natural de Hirado, admitido em 1589 e demitido entre 1593 e 1603.

LEONARDO Kimura (c.1575-1619)

Irmão, natural de Nagasaki, admitido em 1602; era coadjutor temporal, "pintor e abridor". Permaneceu no Japão em 1614, ficando ao serviço do vice-provincial; segundo Carlo Spinola Leonardo apresentou-se para ser preso, provavelmente em Dezembro de 1616, depois dum seu irmão ter sido aprisionado, e como forma de encobrir o vice-provincial; durante as torturas a que foi submetido terá descoberto um dógico que estava com Francisco Pacheco³⁷⁶. Foi queimado vivo a 18/11/1619³⁷⁷.

LINO de Hizen

Irmão admitido na Companhia em Setembro de 1586 e demitido no final de 1588.

LINO de Kawachi (c.1556-?)

³⁶⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 1.

³⁶⁷ Cf. DI, XVI, p. 937.

³⁶⁸ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144v.

³⁶⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 16 e 20.

³⁷⁰ Cf. MHJ, p. 449, 495, 507 e 557.

³⁷¹ Cf. carta ânua do colégio de Macau de 14/11/1627. ARSI, *Jap-Sin*, 46, fl. 326v.

³⁷² MHJ, p. 443.

³⁷³ Cf. MHJ, pp. 493 e 505.

³⁷⁴ Cf. MHJ, p. 172-173, 207 e 293.

³⁷⁵ Cf. MHJ, p. 110, e 170-171 e 178; carta Ânua de 20/8/1585. MB, Add 9859, fl. 1v.

³⁷⁶ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 15/3/1617. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 185-185v.

³⁷⁷ Para a data da morte vide carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 20/3/1620. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 137; cf. também BA, 49-IV-60, fl. 88-88v.

Irmão admitido em 1581 e demitido em 1588. Em 1586 estava na residência de Arima³⁷⁸.

LOBO, Francisco (c.1581-?)

Luso-chinês, natural de Macau, foi admitido na Companhia no Japão, em 1602. Em 1606 partiu para Macau e, em 1609, já ordenado sacerdote regressou ao Japão, onde permaneceu até Novembro de 1614. Em 1613, estava no colégio de Nagasaki³⁷⁹. Regressou então a Macau, e aí foi demitido da Companhia em 1617 ou 1618.

LOPES, António (c.1546-1598)

Natural de Lisboa, entrou na Companhia em Goa, provavelmente em Março de 1565. Chegou ao Japão em 1576. Foi reitor de Nagasaki desde 1582 até à sua morte, em Agosto de 1598. Foi um dos religiosos mais activos na luta contra a presença dos frades no Japão.

LOPES, Baltasar o velho (1532-1605)

Natural de Vila Viçosa, foi admitido na Companhia em 1561 e chegou ao Japão em 1570. Partiu para a Índia em 1575 e regressou ao Japão em 1577 com um grupo numeroso de missionários. Em 1585 fez votos de coadjutor espiritual formado, em Nagasaki³⁸⁰. Em 1579-81 estava em Kuchinotsu e depois foi superior da residência de Hirado. Em 1590, era o superior da residência de Ôyano, em Higo³⁸¹. Trabalhou sempre na região do Shimo, "tirando os três ou quatro derradeiros de sua vida, que gastou na doença de ar que lhe deu e o fez por todos eles tão inútil que a si mesmo podia escassamente acudir"³⁸². Faleceu a 3/12/1605, em Nagasaki.

LOPES, Baltasar, o moço (c. 1544-1609)

Natural de Castelo Branco, entrou para a Companhia em 1565, e seguiu para a Índia em 1571. Chegou ao Japão em 1577 e aí trabalhou durante 32 anos nas missões do Shimo. Era um dos sacerdotes de Omura em 1595-96³⁸³. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em 1599³⁸⁴. Morreu no início de 1609; teria então 64 anos³⁸⁵.

LOURENÇO ³⁸⁶ (c.1525-1592)

Natural de Hizen, foi baptizado em Yamaguchi por Francisco de Xavier e tornou-se numa das figuras mais extraordinárias dos primórdios da missão japonesa. Entre 1551 e 1555 colaborou com a Igreja em Yamaguchi e, em 1555, participou numa viagem exploratória a Miyako. Em 1556, entrou na Companhia, embora a sua admissão não tenha sido explicitada para o exterior. Começou por evangelizar as comunidades rurais em torno de Funai; em 1559, acompanhou o padre Gaspar Vilela na fundação da missão de Miyako; em 1563, foi o responsável pelas primeiras conversões de nobres do Kinai. Em 1565 foi chamado a Kyûshû, tendo trabalhado em Ômura (1565), Gotô (1566-1568) e Bungo (1568-1569); depois foi enviado de novo para a capital imperial, onde secundou o padre Luís Fróis na aproximação a Oda Nobunaga. Permaneceu no centro do país até ao édito anti-cristão de Hideyoshi e depois prestou uma colaboração, já limitada às comunidades em torno de Nagasaki. Em 1590 foi um dos irmãos japoneses que participaram na consulta reunida por Valignano em Agosto³⁸⁷. Morreu em Nagasaki a 3/2/1592. Luís Fróis fez deste religioso um dos heróis da *Historia de Japam*.

LOURENÇO Ômachi (c.1573-1620)

Natural de Miye, no Takaku, foi admitido na Companhia em 1602; estudou latim durante 5 anos e foi pregador. Em 1606 estava na residência de Ômura, mas em Fevereiro do ano seguinte já se encontrava em Bungo, onde permaneceu até ao édito de expulsão de 1614³⁸⁸. Ficou no Japão em 1614 e, a 3 de Março

³⁷⁸ Cf. MHJ, p. 396.

³⁷⁹ Cf. MHJ, p. 553.

³⁸⁰ Cf. MHJ, p. 431.

³⁸¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

³⁸² Cf. carta Ânua de 20/3/1606, BA, 49-IV-59, fl. 290.

³⁸³ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. 20/10/1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 12.

³⁸⁴ Cf. carta de Baltasar Lopes para o Padre Geral. 14/10/1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 321.

³⁸⁵ Cf. Carta Ânua 14/3/1609, ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 6v.

³⁸⁶ Sobre Lourenço veja-se o estudo de Arimichi Ebisawa, "Irmão Lourenço, the first japanese lay-brother of the Society of Jesus and his letter", in *Monumenta Nipponica*, Tóquio, nº 5, 1942, pp. 225-233; veja-se também o nosso estudo "Lourenço, um japonês evangelizador do Japão", in *are-Liberum*, Lisboa, nº 5, 1993, pp. 129-137 (a reeditar no volume de ensaios *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*, no prelo)

³⁸⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144v.

³⁸⁸ Cf. MHJ, p. 494, 502, 507 e 57.

de 1616, Jerónimo Rodrigues indicava a sua presença no Norte do Japão, junto de Jerónimo de Angelis³⁸⁹; partiu, mais tarde, para Macau e faleceu aí, a 6/11/1620.

LUCENA, Afonso de³⁹⁰ (1551-1623)

Natural de Leomil, diocese de Lamego, entrou para a Companhia em Coimbra, em 21/10/1565. Fez aí o noviciado e depois foi estudar Humanidades e Filosofia para Évora. Aí foi condiscípulo de D. Luís Cerqueira³⁹¹. Seguiu aí o curso de Filosofia entre 1569 e 1574, e depois voltou a Coimbra, já como professor, por um ano. Partiu para a Índia a 7/3/1576 e daí seguiu logo para Macau, onde chegou a 29/6/1577. No final de Julho do ano seguinte chegou ao Japão Estava em Omura a aprender japonês em 1579³⁹²; e já era superior da residência em Fevereiro de 1582, funções em que continuou investido até 1614³⁹³. Na Quaresma de 1585 partiu na véspera de 4ª Feira de Cinzas de Nagasaki para Omura, mas teve um acidente e quebrou uma perna pela canela "em dous pedaços que esteue 3 dias com espasmo e quasi sem nenhuma esperança de sua vida." No entanto, na festa do Corpo de Deus já celebrou a missa em Omura³⁹⁴. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em Hachirao, em Novembro de 1592³⁹⁵. Em 20/10/1596 queixava-se de estar havia 19 ou 20 anos naquela terra ("não ha mudança que passe por mim"). Na congregação de Novembro de 1598 foi eleito em 2º lugar para ir a Roma como procurador da missão³⁹⁶, mas o primeiro escolhido, Gil da Mata, acabou por partir. Depois esteve indigitado como um dos sucessores a Francisco Pasio, apesar de não ser professo de 4 votos, mas esta decisão de Valignano foi indeferida por Roma, que não permitiu que Lucena não acedesse ao nível máximo da Companhia por não ter completado o curso de Teologia. Amigo íntimo de D. Luís Cerqueira, a sua correspondência de 1610-1615 dá a entender que frequentava regularmente o paço episcopal, apesar de não residir em Nagasaki, pelo que supomos que seria então o confessor do bispo. A partir de 1612 tornou-se no principal crítico do governo da província por Valentim Carvalho. Partiu para Macau em Novembro de 1614. Em 1615 era prefeito espiritual dos irmãos japoneses³⁹⁷. Foi reitor do colégio entre 14/10/1621 e 20/11/1622. Faleceu nesta cidade a 14/6/1623.

LUÍS, Francisco (1573-?)

Natural da Vidigueira ou de Vila de Frades, entrou para a Companhia na Índia, em Junho de 1584. Ainda irmão, chegou ao Japão em 1590. Em 1600 estava na residência de Yatsushiro³⁹⁸. Partiu para Macau em 1601 depois de ter sido ordenado sacerdote por D. Luís Cerqueira, provavelmente em 1600. Fez votos de coadjutor espiritual formado no início de 1604³⁹⁹. Regressou ao Japão em data incerta⁴⁰⁰. Em 1614 estava seguramente no Japão e ficou aí em Novembro. Partiu para Macau em 1616, por ordem do provincial e depois partiu para a Índia onde morreu, provavelmente depois de ter sido demitido da Companhia.

LUÍS Kawara⁴⁰¹ (?-1622)

Provavelmente admitido na Companhia já prisioneiro, foi queimado vivo em Nagasaki, a 10/9/1622, quando era noviço.

LUÍS Matsuô (c.1585-?)

Também referido na documentação como «Luís Maturyo». Natural de Isahaya, foi admitido na Companhia, em Todos os Santos, a 2/2/1607. Estudou durante 6 anos latim e japonês. Em 1613 estava em Fushimi. Em

³⁸⁹ Cf. RAH, *Cortes*9/2665, fl. 110v.

³⁹⁰ Para a sua biografia vide ECO, pp. 17-60; encontra-se referida aqui a sua epistolografia abundante.

³⁹¹ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. 20/10/1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 11v.

³⁹² Cf. MHJ, p. 111.

³⁹³ Cf. MHJ, p. 170. Após a ruptura de Ômura Yoshiaki com a Igreja, Lucena permaneceu discretamente no território, coordenando as acções de apoio à cristandade omurense.

³⁹⁴ MB Add. 9859, fl. 9v-10.

³⁹⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 19, fl. 57.

³⁹⁶ Cf. Carta Ânua 20/2/1599, MB. Add 9859, fl. 32v.

³⁹⁷ Cf. carta de Afonso de Lucena para o Padre Geral. Macau, 2/12/1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 236.

³⁹⁸ Cf. MHJ, p. 358.

³⁹⁹ Cf. MHJ, p. 484.

⁴⁰⁰ Schütte sugere o ano de 1605, mas segundo a carta ânua de 20/3/1606, no ano anterior, a nau do trato trouxera 6 jesuítas (cf. BA, 49-IV-59, fl. 280v), que nos parecem ter sido João Vicente Antoglietta, Bento Fernandes, Camilo Constâncio, Pedro Monteagudo, João Baptista Porro, e Vicente Ribeiro. Estranhamente, Francisco Luís não consta nem nas listas de 1606, e 1607, nem na de 1613, mas estava seguramente no Japão, em Novembro de 1614.

⁴⁰¹ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 5v.

Novembro de 1614 partiu para Macau. Foi demitido da Companhia em 1617 ou 1618. Em 1623 ensinava no seminário japonês fundado pelos Dominicanos em Manila⁴⁰².

LUÍS Naitô (c.1572-1646)

Natural de Nose, em Tamba, entrou para o seminário em 1584 e aí permanecia em 1588. Mais tarde, em 2/2/1607 foi admitido na Companhia, e nos anos seguintes dedicou-se ao ensino da doutrina budista aos irmãos e dógicos, a fim de saberem como refutá-la nas suas pregações. Estava, por isso, em Miyako, em 1613⁴⁰³. Partiu para Macau em Novembro de 1614 e aí faleceu a 7/8/1646.

LUÍS Niabara (c.1566-1618)

Também referido como «Luís Matsubara». Natural de Nagasaki ou de Hirado, frequentou o seminário antes de entrar na Companhia em Setembro de 1586. Em Outubro de 1595 partiu para Macau, de onde regressou em Agosto de 1600, depois de ter sido ordenado sub-diácono em 1598. Em 1600 foi ordenado diácono, e em Setembro de 1601 recebeu a ordenação sacerdotal. Estava encarregado de visitar os senhores de Higo. Deve ser ele o padre japonês recém-ordenado a que Valignano se refere em 15/2/1602, que fora enviado a confessar e dar a comunhão aos *tono* de Higo que haviam perdido as suas rendas por não respeitarem o édito anti-cristão do novo dáimio; esse trabalho levou-o também aos territórios de Satsuma, onde se demorou dois meses⁴⁰⁴. Em 1604/1605 realizou com um irmão pelo menos uma visita a Kumamoto⁴⁰⁵. Procurou apoiar Miguel, João e Joaquim que seriam mártires em 1606 e 1609. Enviado em Junho de 1606 a Yatsushiro para assistir a Joaquim⁴⁰⁶; conseguiu visitá-lo disfarçado de lavrador e entrando no castelo de madrugada, assim que as portas abriram⁴⁰⁷; depois seguiu para Kumamoto. Já estava em Arima no início de Setembro. Enviado a Yatsushiro no início de Janeiro de 1609⁴⁰⁸. Não chega a tempo de assistir ao martírio de João e Miguel a 11/1/1609⁴⁰⁹. Deve ser a ele que se refere Mateus de Couros, quando afirma que todos os anos um padre ía visitar a cristandade de Higo⁴¹⁰. Em 1612 é um dos 4 padres que permanecem clandestinamente em Arima: ficou próximo da fortaleza de D.Miguel, de quem era conhecido⁴¹¹. Partiu para Macau em Novembro de 1614, e faleceu em 1618 num naufrágio próximo de Nagasaki, quando se preparava entrar clandestinamente no país.

LUÍS Rokuyemon (?-1622)

Antigo criado do dáimio de Arima, retrocedera na Fé, no início das perseguições e, depois, fora recuperado por Francisco Pacheco, que o recebeu na Companhia antes do seu martírio, em Nagasaki, em 1622⁴¹².

LUÍS Same (c.1568-?)

Natural de Tsunokuni, foi admitido na Companhia em 1588. Deixa de aparecer na documentação após a lista de 1593.

LUÍS Shiozuka

Citado na documentação como «Xivozzuca» e como «Luís da Cruz», era natural de Nagasaki, frequentou o seminário em 1587 e 1588. Foi admitido na Companhia em 2/2/1607; em 1613 é citado como "pintor, tangedor, e mestre de capela". Em Novembro de 1614 partiu para Macau; regressou ao Japão em Agosto do ano seguinte, depois de ter sido demitido⁴¹³. Depois passou para Manila onde se juntou aos Franciscanos tendo sido ordenado sacerdote. Regressou ao Japão em 1619⁴¹⁴.

MACHADO, João Baptista (c.1580-1617)

⁴⁰² Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 9/2/1623. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 214.

⁴⁰³ Cf. MHJ, p. 557.

⁴⁰⁴ Cf. carta ânua de 171/1603. BA, 49-IV-59, fl. 82v.

⁴⁰⁵ Cf. MB, Add 9860, fl. 158. Os seus trabalhos clandestinos são descritos na carta ânua de 20/3/1606. BA, 49-IV-59, fl. 414v-415.

⁴⁰⁶ Cf. MB, Add 9860, 166.

⁴⁰⁷ Cf. MB, Add 9860, 166.

⁴⁰⁸ Cf. MB, Add 9860, 176.

⁴⁰⁹ Cf. MB, Add 9860, 177v.

⁴¹⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 2, fl. 159v.

⁴¹¹ Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Nagasaki, 4/7/1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 148v.

⁴¹² Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 9/2/1623. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 213v.

⁴¹³ Cf. carta de João Rodrigues Girão para o padre Gabriel de Matos. Macau, 25/1/1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 292.

⁴¹⁴ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 15 de Setembro de 1619. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 114v.

Também referido na documentação como João Baptista de Távora, era natural de Angra, e foi o primeiro jesuíta europeu mártir; foi degolado em 22/5/1617, na companhia de fr. Pedro Assunção OFM, Fr. Alonso Navarrete OP e fr. Fernando Ayala OSA, e ainda na companhia de Leão, o seu dógico⁴¹⁵. Entrou para a Companhia em Coimbra a 10/4/1597, e partiu para a Índia em 1601. Chegou ao Japão em 1609. Depois de estudar a língua japonesa foi destinado a Fushimi; permaneceu no Japão em 1614 exercendo o seu ministério em muitos lugares de Kyûshû, nomeadamente em Fukuda e Hirado⁴¹⁶, até que foi aprisionado a 22/4/1617 na cidade de Kanoko, na ilha de Gotô. Segundo o relato de Orfanel, foi aprisionado a 1/5/1617 e "era muy gran ministro, e trabalhador [...] era muy afavel e amigo de todas as religioens"⁴¹⁷.

MÂNCIO Hirabayashi (1571-1615)

Natural de Bungo, também é referido na documentação como «Mâncio de Bungo» ou como «Miocuchi Mâncio». Foi admitido na Companhia em 4/10/1595, e partiu para Macau em Outubro de 1598. Regressou ao Japão em 1606 e começou por trabalhar na sua terra natal, onde o encontramos em Fevereiro de 1607; no entanto, em Outubro desse ano estava em Nagasaki; depois, em Fevereiro de 1613 estava em Miyako⁴¹⁸. Foi ordenado sacerdote em 1613. Permaneceu no Japão em Novembro de 1614, tendo partido de imediato para Bungo. Adoeceu, contudo, pouco depois, pelo que regressou a Nagasaki, onde faleceu a 21/3/1615⁴¹⁹.

MÂNCIO Ichiji (c.1572-1592)

Irmão, natural de Kawachi, que entrou no seminário em Azuchi, em 1581 e que foi admitido na Companhia em 1589. Faleceu em Amakusa, em Outubro de 1592.

MÂNCIO Itô⁴²⁰ (c.1569-1612)

Natural de Tonokuni, em Hyûga, foi o enviado de Ôtomo Sorin ao Papa, na embaixada de 1582-1590. Foi admitido na Companhia em 21/7/1591 e a 12/3/1592 estava na Casa da provação, em Amakusa⁴²¹; concluiu o noviciado em 25/7/1593 e fez então os seus primeiros votos. Manteve alguma correspondência com religiosos europeus, pelo menos nos anos imediatamente a seguir ao seu regresso⁴²². Esteve em Macau entre 1601 e 1604, onde estudou Teologia Moral. Foi ordenado sub-diácono em 1606, diácono em 1607 e sacerdote em 1608. Após a ordenação foi colocado em Kokura; "pelo posto que lhe foi designado podemos deduzir que os seus superiores pensavam nele para iniciar uma nova penetração na faixa ocidental de Kyûshû, nos domínios de Bungo e Hyûga"⁴²³. Em 1611, andou em missão primeiro por Suô e Nagato, tendo visitado Yamaguchi, e depois por Hyûga; pregou em Obi ao *tono* local, que era seu parente. Em 1612 foi expulso de Kokura, quando a residência foi suprimida por Hosokawa Tadaoki, após a morte de Gregório de Céspedes. Foi então a pé de Nakatsu até Nagasaki, o que o fragilizou bastante. Morreu nesta cidade, a 13/11/1612.

MÂNCIO João (I) (c.1568-1627)

Religioso distinto de João Itô, que por vezes é igualmente denominado «Mâncio João», este irmão também é referido, por vezes, como Tadeu. Era natural de Usuki e foi admitido na Companhia em Janeiro de 1590. Trabalhou como pintor. Em 1603 é assinalado em Nagasaki, mas em 1606 já estava em Miyako, onde permaneceu pelo menos até 1613⁴²⁴; talvez a sua deslocação para a capital imperial esteja relacionada com a construção e decoração da nova igreja de Miyako. Em Novembro de 1614, partiu para Manila. Regressou ao Japão em 1618, mas seguiu pouco depois para Macau, onde faleceu a 16/11/1627.

MÂNCIO Konishi

Japonês que foi recebido na Companhia em Roma, em 28/8/1623, e que foi ordenado sacerdote em 1629. Chegou ao Japão em 1632 e supõe-se que morreu mártir, em 1644.

⁴¹⁵ Cf. RAH, Cortes 9/2666, fl. 411.

⁴¹⁶ Cf. carta de João Baptista Machado para Mateus de Couros. 3/5/1617. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 216.

⁴¹⁷ BA, 49-IV-60, fl. 59.

⁴¹⁸ Cf. MHJ, p. 502, 505 e 557.

⁴¹⁹ Cf. carta ânua de 15/3/1616. BL., *Add.*, 9859, fl. 276v.

⁴²⁰ Sobre a sua vida como religioso veja-se o trabalho de Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados*

⁴²¹ ARSI, *Jap-Sin*, 33, fl. 411.

⁴²² Em ARSI, *Jap-Sin*, 33, encontramos algumas dessas missivas, nomeadamente uma para Cláudio Acquaviva, de 12/10/1590, outras para o padre Nicolau Bobadilla e para um irmão jesuíta em Roma, de 4/3/1592 e de 12/3/1592, respectivamente; ainda uma para o Papa de 15/9/1592.

⁴²³ Diego Pacheco S.J. *Os quatro legados*, p. 25.

⁴²⁴ Cf. MHJ, p. 444, 495, 503, 507 e 557.

MÂNCIO Mizoguchi (?-1615)

Natural de Funai, em Bungo, foi admitido na Companhia em 1602. Trabalhou em várias residências, nomeadamente em Shiki, Sashinotsu (Amakusa) e Notsu (Bungo)⁴²⁵. Permaneceu no Japão em 1614, mas faleceu logo em 19/2/1615⁴²⁶.

MÂNCIO Otao (c.1568-?)

Também citado como «Votavo», era natural de Amakubo, em Ômura. Entrou para o seminário em 1581, e foi admitido na Companhia em Janeiro de 1589. Era um irmão pintor, de que não há referências depois de 1593.

MÂNCIO Taichiku (?-1615)

Natural de Uto, foi admitido na Companhia a 2/2/1607. Era pintor. Partiu para Macau em Novembro de 1614, mas morreu pouco depois, vítima de hidropesia, em Macau, a 20/1/1615⁴²⁷.

MANTELS, Teodoro (c.1559-1593)

Natural da Flandres, foi admitido na Companhia em Fevereiro de 1580 e partiu para a Índia em 1583. Chegou ao Japão em Agosto de 1588; trabalhou em Hirado com o padre Francisco Carrión e, doente, deixou o Japão em 1592. De Macau seguiu para Malaca, onde faleceu em 1593, 18 dias depois de ter desembarcado, e "com evidentes sinais de peçonha"⁴²⁸.

MARIM Koga (c.1568-1627)

Inicialmente também é citado como »Marin do Tacacu«, mas a partir de 1593 passa a ser referido na documentação como «Júlio Koga». Natural de Koga, foi aluno do seminário, e entrou para a Companhia em Setembro de 1586. Em 1589 estava no colégio de Arie e em 1592 na casa de provação, em Amakusa; depois, em 1603 colaborava com o padre Bartolomeu Gomes, na residência de Hokame, onde continuava em 1606, mas em Fevereiro de 1607 estava em Todos-os-Santos juntamente com Romão Nishi, a traduzir um livro de pregação, o *Sermonarium*; em 1613 trabalhava em Sakai⁴²⁹. Em Novembro de 1614, partiu para o exílio em Macau. Em Fevereiro de 1626 acompanhou o padre Baldinotti ao Tonquim. Morreu provavelmente a 31/12/1627.

MARÍN, Damião (c.1547-1598)

Natural de Lezara, diocese de Saragoça, foi admitido na Companhia a 21/7/1570. Partiu para a Índia em 1574 e foi ordenado sacerdote em 1575; em Goa, em 1576, era mestre de noviços⁴³⁰. Chegou ao Japão a 25/7/1583; trabalhou em Osaka, em Arima, em Hachirao e na Misericórdia, em Nagasaki. em 1590 era o superior do seminário⁴³¹, e fez votos de coadjutor espiritual formado, em Hachirao, em Novembro de 1592⁴³². Partiu para Macau em Fevereiro de 1598, mas morreu durante a viagem.

MARQUES, Francisco (c.1611-1643)

Natural de Nagasaki, filho de um português e de Ôgi Sabina⁴³³, uma nobre japonesa, veio para Macau com 12 anos (provavelmente em 1623) e foi adoptado por Mateus da Silva. Foi admitido na Companhia por volta de 1631, e depois dos seus estudos juntou-se a Rubino e preparou-se para partir com ele para o Japão. Partiram em Novembro de 1640, mas os ventos levaram-nos para a Cochinchina em vez de Manila. Chegaram à capital das Filipinas no ano seguinte e aí, em Dezembro recebeu a ordem de sub-diácono, a 8, a de diácono a 13 e a de presbítero a 15. Partiu de Manila em Julho de 1642, e no Japão foi capturado ao fim de sete meses de clandestinidade. Foi martirizado a 25/3/1643.

MARQUES, Pedro (c.1575-1657)

⁴²⁵ Cf. MHJ, pp. 494, 502, 507 e 556.

⁴²⁶ Cf. carta ânua de 15/3/1616. BL. *Add.*, 9859, fl. 276v.

⁴²⁷ Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Macau, 20/2/1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 162.

⁴²⁸ Cf. carta ânua de 1594. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 2.

⁴²⁹ Cf. MHJ, p. 272, 290, 444, 493, 501 e 557.

⁴³⁰ Cf. DI, X, p. 694.

⁴³¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

⁴³² Cf. ARSI, *Lus.*, 19, fl. 56.

⁴³³ Cf. MHJ, p. 1258.

Natural de Mourão, foi admitido na Companhia, em Évora, em 1592⁴³⁴. Partiu para a Índia em 1600 e aí ensinou latim entre 1600 e 1603, ano em que seguiu para Macau, já ordenado sacerdote. Chegou ao Japão em 1609, mas regressou a Macau em Novembro de 1614. Residiu sempre na zona de Kuchinotsu⁴³⁵ e em 1612 foi um dos 4 padres que permaneceram clandestinamente no território de Arima⁴³⁶. Em 1615 era consultor do colégio de Macau, e tornou-se professo de 4 votos, nesta cidade, a 21/10/1616⁴³⁷. Nesse mesmo ano, foi enviado para o Camboja, mas foi expulso e regressou a Macau, em 1617. Em 1618 ensaiou novo trabalho na Cochichina, mas também foi mal sucedido. Depois, em 1627 partiu para o Tonquim, mas estava de novo em Macau, em Maio de 1630. Fundou depois uma missão na ilha de Hainão, mas em 1635 estava uma vez mais em Macau. Em 22/6/1643 entrou no Japão pela via das Filipinas, mas foi capturado pouco depois e apostatou durante as torturas. Morreu a 12/6/1657.

MARTINHO Hara⁴³⁸ (c. 1568-1629)

Referido frequentemente na documentação como «Martinho do Campo». Aluno do seminário de Arima, partiu a 20/2/1582 para a Europa e regressou ao Japão em 21/7/1590, tendo entrado para a Companhia a 25/7/1591, começando por estudar em Amakusa; concluídos os dois anos de noviciado fez os seus primeiros votos. Em 1596 foi o intérprete do encontro ocorrido entre dois franciscanos e Konishi Yukinaga. Segundo Moran, foi durante mais de 20 anos pregador, diplomata, intérprete e tradutor. Esteve envolvido em negociações diplomáticas em 1600 (para a libertação dos religiosos capturados em Uto) e 1606; em 1611 terão havido movimentações para que fosse nomeado reitor do colégio de Nagasaki. A sua importância no seio da missão era considerável, pois completou a sua formação para ser sacerdote sem ir estudar a Macau. Em 1603 figura como notário eclesiástico no processo sobre o julgamento da retratação de Pedro Kano. Em 1605, Diogo de Mesquita já o considerava o melhor pregador⁴³⁹. Foi ordenado sacerdote em 1608. A partir de então a sua base foi sempre Nagasaki. Diego Pacheco considera que os anos entre 1608 e 1614 marcam "o apogeu da sua vida. Era o melhor pregador da cidade"⁴⁴⁰. Visitou Ieyasu em 1611, depois de João Rodrigues Tçuzu ter partido para o exílio. Ia acompanhado do reitor de Miyako, Pedro Morejón⁴⁴¹. A partir de 1611 passou a ser, oficialmente, o secretário do provincial, mas na verdade funcionava como o companheiro de Valentim Carvalho, o que provocou algumas reacções por parte de vários religiosos. Segundo Diego Pacheco, Martinho Hara era a figura de proa dos clérigos japoneses⁴⁴². Em 1612 foi por seu intermédio que Arima Naozumi comunicou com os missionários após a expulsão dos missionários do seu feudo. Em 1613 Mesquita considerava-o o melhor intérprete que a missão já tinha tido. Traduziu o *Guía de Pecador* de frei Luís de Granada, e pouco antes de 1613 terminara a tradução do *Libro de Fide*, também de frei Luís de Granada. Em 1613 estava a traduzir o *Contemptus mundi*⁴⁴³, e era o braço direito do provincial, embora não fosse formalmente o seu companheiro. Diego Pacheco entende que a partida de Martinho para Macau, em 1614, quando tinha 46 anos, se deveu ao cargo que desempenhava junto do provincial⁴⁴⁴. Em 4/5/1617 fez os seus últimos votos como coadjutor espiritual formado. Morreu em Macau em 23/10/1629 e parece não ter desejado regressar ao Japão⁴⁴⁵. Aqui, nos últimos anos da sua vida trabalhou na revisão da *História da Igreja do Japão* de João Rodrigues Tçuzu.

⁴³⁴ Em carta que escreveu em Macau, a 7/12/1615, Pedro Marques afirmava que entrara na Companhia havia 24 anos. Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 232.

⁴³⁵ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 35, fl. 232.

⁴³⁶ Cf. carta de Valentim Carvalho para o Padre Geral. Nagasaki, 4/7/1612. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 148v.

⁴³⁷ Cf. ARSI, *Lus*, 4, fl. 35-36.

⁴³⁸ Para a biografia deste religioso é fundamental o estudo de Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*

⁴³⁹ Cf. carta de Diogo de Mesquita para o padre Geral. Nagasaki, 9/3/1605. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 4v.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁴¹ Cf. carta de Francisco Pasio para o Padre Geral. Nagasaki, 10/10/1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 78.

⁴⁴² Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 27.

⁴⁴³ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 187. Esta obra já fora impressa em *romanji* (Amakusa, 1596) e numa versão abreviada em caracteres sino-japoneses (Miyako, 1610). Era a obra espiritual favorita de Loyola, recomendada para a leitura diária dos Jesuítas; também intitulado *Imitatio Christi*, é hoje atribuída a Thomas à Kempí, mas naqueles dias era atribuída a Jean Gerson. Moran, seguindo Bartoli entende que teriam sido feitas ainda outras publicações desta obra em Nagasaki e em Miyako em 1612, pelo que supõe que em 1613 Hara estaria a rever a tradução. Salienta que esta era a obra espiritual que os japoneses mais gostavam de que foram impressos pelo menos 1300 exemplares. ganhara cedo a fama de que desfrutou, pois por volta de 1580 já circulavam cópias manuscritas de uma tradução japonesa. (*ibidem*, p. 188).

⁴⁴⁴ Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 27. Parece-nos que esta interpretação está certa, embora também não seja de ignorar a argumentação de Moran, que sugere que esta saída também se devia ao facto de Martinho ser demasiado conhecido. Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 187.

⁴⁴⁵ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 19.

MARTINHO Shikimi (c.1576-?)

Admitido na Companhia em 1595. Partiu para Macau em Outubro de 1598 e permaneceu aí até 1606, ano em que regressou ao Japão. É a ele que se refere a carta ânua do colégio de Macau de 1602, quando relata que na festa das 11.000 virgens, "teue a oração que costuma fazer neste dia *in laude scienciarum*, o irmão Martinho cursante japão o qual por ser o primeiro orador japão que se ouuiu em Machao satisfez muito ao auditorio"⁴⁴⁶. Em Setembro de 1613 foi ordenado sub-diácono e em Novembro de 1614 partiu para o exílio em Manila. Em Junho ou Julho de 1615 foi ordenado sacerdote e em Agosto de 1615 passou pelo Japão, mas partiu para Macau em Março de 1616⁴⁴⁷. A 20/3/1616, Jerónimo Rodrigues explicava que "este padre chamarão os de um nauio enganadamente para ouuir hûas confissões, e depois não quiseram deixar desembarcar e assi o trouxerão a Japão contra sua vontade. Ainda que estamos ca faltos de gente, pelo trazerem deste modo, elle desejou de ir a Macao aonde esta o padre prouincial."⁴⁴⁸ Em 1620 decidiu regressar e entrou no Japão fazendo um percurso de Macau para Manila e daí para o Japão numa soma de chinás⁴⁴⁹. Trabalhou na parte setentrional do Japão, nomeadamente com Jerónimo de Angelis⁴⁵⁰, e em Edo. Não se sabe exactamente qual foi o seu fim; correram rumores que teria apostatado após tortura em 1638 ou 1639.

MARTINS, Gaspar (c.1556-?)

Irmão natural de Lisboa, que foi admitido na Companhia em Goa, em 1576. Chegou ao Japão em 1578 e esteve em Bungo, mas foi demitido em 1585.

MARTINS, D. Pedro⁴⁵¹ (1542-1598)

Natural de Coimbra, foi admitido na Companhia nesta cidade a 25/5/1556. Foi ordenado sacerdote em 1570, tornou-se professo de 4 votos, no Porto, a 22/1/1584⁴⁵², e partiu para a Índia a 10/4/1585⁴⁵³. Em Setembro ou Outubro de 1587 foi nomeado provincial da Índia, e a 17/2/1592, nomeado bispo do Japão. Teve alguns desentendimentos na Índia com vários padres, e especialmente com Francisco Cabral, no período que medeou entre a sagração episcopal e a partida para Macau. Isto levou mesmo o bispo a abreviar a sua permanência em Goa⁴⁵⁴, tendo partido para Macau em Abril de 1593 e chegado ao porto chinês em Agosto desse ano. Chegou ao Japão com oito pagens portugueses, a 13 ou 14/8/1596. Pedro Gomes deu-lhe por companheiro o padre Álvaro Dias "que fala muito bem o japonês" e um irmão japonês⁴⁵⁵. Deixou o Japão em Março de 1597 e faleceu em Fevereiro de 1598, próximo de Malaca quando navegava para a Índia.

MARTINS, Pedro (c.1573-1650)

Natural de Estremoz, foi admitido na Companhia em 1600; foi ordenado sacerdote em Macau, em 1611, e no ano seguinte passou para o Japão. Em 1613 ainda aprendia a língua, no colégio de Todos-os-Santos⁴⁵⁶. Regressou a Macau em Novembro de 1614 e em Novembro de 1618 partiu para a Índia. Morreu em Goa, a 18/7/1650.

MATA, Gil da⁴⁵⁷ (1547-1599)

Natural de Logroño, foi admitido na Companhia, em Salamanca, a 12/3/1566. Estudou Filosofia em Segóvia e depois Teologia em Salamanca e Valladolid. Em 1576 foi ordenado sacerdote e logo nomeado reitor do colégio de Léon; em 1577-78 foi companheiro do cardeal de Burgos e depois ensinou por três anos Teologia Moral. Embora se tivesse oferecido para a vida missionária, em 1573, só partiu para a Índia em

⁴⁴⁶ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 46, fl. 318v.

⁴⁴⁷ Cf. IHSJJ, pp. 348-349.

⁴⁴⁸ Carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 305v.

⁴⁴⁹ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 10/10/1620. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 156v.

⁴⁵⁰ Cf. Hubert Cielsik S.J. "The Great martyrdom ...", p. 5.

⁴⁵¹ Sobre a sua biografia, vide "Don Pedro Martins SJ (1542-1598), primer obispo portugués que visitó el Japón", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão*, (org. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 79-94. Sobre as suas actividades no Extremo Oriente, vide capítulo nº 7 deste estudo.

⁴⁵² Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 18.

⁴⁵³ Cf. HCJAP, II/2, p. 462.

⁴⁵⁴ Cf. carta de Valerio Parada para o Padre Geral. Cochim, Dezembro de 1593. DI, XVI, pp. 604-605.

⁴⁵⁵ Cf. carta de Pedro Gomes para o Padre Geral. 18/10/1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 7v.

⁴⁵⁶ Cf. MHJ, p. 555.

⁴⁵⁷ Cf. RJC, p. 169; o estudo da sua biografia foi realizado por Jesús López Gay S.J., na sua obra *El matrimonio de los japoneses. Problema y soluciones según un ms. inédito de Gil de la Mata, S.J. (1547-1599)*, Roma, 1964, pp. 79-130.

1584, a bordo da nau *Relíquias*; depois duma breve estadia em Goa, retomou a viagem a 1/5/1585 e, chegado a Macau, começou de imediato a estudar a língua japonesa. Chegou ao Japão em 1586, tendo desembarcado em Hirado. Foi logo destinado para a residência de Takatsuki, onde trabalhou muito pouco tempo, devido ao édito anti-cristão de 1587, que o forçou a passar para a ilha de Kyûshû. Esteve então na região de Ômura, tendo por auxiliar o irmão Lourenço. Em 1590 foi nomeado superior das residências de Himi e Yagami, nos arredores de Nagasaki. Tornou-se professo de 4 votos em Amakusa, a 10/11/1591⁴⁵⁸. Esteve fora do Japão entre Outubro de 1592 e Agosto de 1598 por ter sido enviado a Roma como procurador da missão. Partiu da Índia para Portugal em Janeiro de 1594; foi recebido por Filipe II em 18/12/1594 e esteve em Roma em 1595. Em carta de 26/11/96, Valignano considera que Gil da Mata representou a missão em Roma de forma insuficiente porque enquanto trabalhara no Japão nunca desempenhara cargos de chefia e estivera sempre na mesma missão⁴⁵⁹. Chegou ao Japão em Agosto de 1598, mas no final desse ano foi nomeado mais uma vez procurador da missão e enviado de novo a Roma. A 20/2/1599, Valignano justificava o reenvio de Gil da Mata à Europa nos seguintes termos: "Parçera porventura cousa cruel ter de nouo escolhido o padre Gil da Mata para ir a Roma auendo pouco tempo que de lla chegara; mas enfim a sorte cahio sobre elle, e creo que não foi pequena parte pera isso entender todos a facilidade e promptidão que tinha para tornar a fazer esta uiagem outra ues, e mais outra por amor da Companhia com que nos deixa a todos asas edificados, e como ha tanta penuria de soieitos aptos pera hũa mição semelhante, e deses poucos que ha hûns estão bem occupados em Japão e farião muita falta ao gouerno delle auendo de estar aubsentos por tão comprido tempo, e outros ou são nouos na terra ou são tão maltratados no mar que se não atreuem a hir em hũa nauegação tão grande. Parece que Nosso Senhor foi seruido que saisse elle que por saber pouco da lingoa de Japão não fara tanta falta, e por ter deixado comecado mujtos negocios de importancia que agora se hão de acabar ninguem parece que os podera fazer melhor que elle"⁴⁶⁰ Partiu em Fevereiro de 1599, mas o navio que o transportava naufragou antes de chegar a Macau e nunca se encontraram sobreviventes.

MATEUS Tokumaru (c.1568-?)

Natural de Takata, em Bungo, foi admitido na Companhia em Agosto de 1586; estudou latim e Humanidades e partiu para Macau em Março de 1596; morreu aí antes de Outubro de 1603⁴⁶¹.

MATIAS de Miyako (c.1552-?)

Natural de Miyako, foi admtdido na Companhia em 1577; residiu durante três anos e meio em Yunoin, em Bungo, e faleceu ou foi demitido em 1584⁴⁶².

MATIAS de Sanga (c.1572-1615)

Natural de Sanga, em Kawachi, entrou para o seminário em 1585 e foi admitido na Companhia em Janeiro de 1590. Estudou 5 anos a língua latina e depois trabalhou como pregador e catequista. Trabalhou muito tempo na região de Arima, pois encontramo-lo em 1603 na residência de Katsusa, e em 1606 e 1607 na de Shimabara; transitou depois para Chikuzen, pois estava em Amagi, em 1613⁴⁶³. Em Novembro de 1614, partiu para Manila, onde faleceu a 23/1/1615.

MATIAS Hita (c.1570-1609)

Também designado por «Fita Matias». Irmão admitido em 1602, que é apenas referido na lista de Outubro de 1603. Tendo em conta as falhas de documentação existentes é possível que tenha estado em Macau entre 1605 e 1608. Morreu no Japão, em 1609; o seu obituário informa que desempenhava o ofício de procurador, tinha 39 anos e 6 de Companhia; morreu de acidente súbito de que pereceu em menos de 24 horas⁴⁶⁴.

MATIAS Machida (c.1581-1633)

Natural de Kuchinotsu, entrou na Companhia em 1607. Estudou latim por seis ou sete anos. Em 1613 estava ao serviço do provincial⁴⁶⁵. Permaneceu no Japão, em Novembro de 1614, mas partiu para Macau em Março de 1615⁴⁶⁶; foi ordenado sacerdote nesta cidade em 1624 ou 1625, e morreu aí em 13/3/1633.

⁴⁵⁸ Cf. ARSI, *Lus*, 2, fl. 75-75v.

⁴⁵⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 31-32.

⁴⁶⁰ Carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 257.

⁴⁶¹ Certamente antes de 1602, pois no elenco de Outubro de 1603 (cf. MHJ, pp. 452-454) não lhe é feita alusão como ao irmão João, falecido em 1602.

⁴⁶² Schütte sugere que este religioso terá falecido, mas o seu nome consta numa lista de religiosos demitidos (cf. BA, 49-IV-56, fl. 9).

⁴⁶³ Cf. MHJ, p. 447, 494, 502, 507 e 556.

⁴⁶⁴ Cf. Carta Ânua 15/3/1610, ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 170.

⁴⁶⁵ Cf. carta de Francisco Pires para o assistente de Portugal. Nagasaki, 8/3/1613. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 234.

MATIAS Nakao (c.1571-1598)

Natural de Obama, no Takaku, foi admitido no seminário em 1585 e na Companhia em Janeiro de 1589. Depois do noviciado estudou latim. Morreu em 1598.

MATIAS, Sonda (c.1571-1604)

Natural de Nagasaki, entrou para o seminário de Arima, em 1586, e foi admitido na Companhia a 4/10/1595. Em Outubro de 1603 estava em Katsusa⁴⁶⁷. Faleceu em 1604, antes de 23/11 com "uma colica que em breve o acabou"⁴⁶⁸.

MATOS, Gabriel de⁴⁶⁹ (c.1571-1634)

Natural da Vidigueira, entrou para a Companhia, em Évora, em 1588. Partiu para a Índia em 1596, e em Abril do ano seguinte prosseguiu viagem, na companhia de Alexandre Valignano⁴⁷⁰. Foi ordenado sacerdote, em Macau, no primeiro semestre de 1598⁴⁷¹. Chegou ao Japão a 13 de Agosto de 1600. Em 1604 ajudava Celso Confalonieri na preparação dos noviços⁴⁷². Depois, fundou as residências de Akizuki e de Yanagawa e foi companheiro do provincial (1612-1613). Fez profissão de 4 votos, em Nagasaki, a 27/11/1611⁴⁷³. No final de 1613, substituiu Pedro Morejón como reitor do Miyako. Em 1614, foi nomeado juntamente com Morejón procurador da Província, após votação atribulada⁴⁷⁴; enquanto Morejón realizou a viagem pela via das Filipinas, Matos fez a viagem pela via da Índia, tendo zarpado de Macau, a 5/1/1615⁴⁷⁵. Esteve em Roma, em Maio de 1617, mas já estava de novo em Macau a 15/10/1619. Aí desempenhou o cargo de reitor do colégio, depois foi visitador da China e Japão (14/10/1621-Nov./1622), e entre Dezembro de 1624 e 1626 visitou as missões da Cochinchina. Morreu em Macau a 9/1/1634.

MÁXIMO Ikaruga (c.1570-?)

Irmão natural de Kawachi, foi recebido no seminário em 1582 e admitido na Companhia em Janeiro de 1589. Em 1600 estava na fortaleza de Uto, e foi aprisionado; segundo Gabriel de Matos não foi libertado ao mesmo tempo que os europeus, porque tinha um irmão soldado que estava fugido. Em Outubro de 1603, estava na residência de Kôzûra. Em data incerta foi demitido, certamente antes de Outubro de 1606.

MELCHIOR de Iyô

Irmão admitido na Companhia em 1581 e demitido em 1585.

MELCHIOR de Shiki (c.1570-?)

Entrou para o seminário em 1583 e foi admitido na Companhia em 1589; foi, contudo demitido logo em 1591.

MELCHIOR Iyo (1570-1633)

Natural de Nagasaki, entrou para o seminário em 1582 e foi admitido na Companhia em Janeiro de 1589. Em Novembro de 1614, já diácono, partiu para Macau e em 1616 foi ordenado sacerdote em Malaca. Nesse mesmo ano regressou ao Japão e aí permaneceu até ser capturado em Agosto de 1633; morreu pouco depois, pendurado na fossa, em 9/10/1633. A partir de certa altura tomou o nome de Sisto Tokuum, e também é referido por Schütte pelo nome de «Sixto Iyo»⁴⁷⁶.

MESQUITA, Diogo de⁴⁷⁷ (c.1551-1614)

Natural de Mesão Frio, foi admitido na Companhia em Goa, em 1574. Chegou ao Japão em 1577. Entre Fevereiro de 1582 e Julho de 1590 acompanhou a embaixada dos dáimios cristãos a Roma, e foi ordenado sacerdote. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em Amakusa, a 22/11/1592. Em 1595 era reitor do

⁴⁶⁶ Cf. IHSJJ, p. 348.

⁴⁶⁷ Cf. MHJ, p. 447.

⁴⁶⁸ Cf. Carta Anua 23/11/1604, AN/TT, Ms. da Livraria, nº 1951, fl. 6v.

⁴⁶⁹ Cf. RJC, p. 170.

⁴⁷⁰ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Cochim, 29 de Abril de 1597. DI, XVIII, pp. 806-807.

⁴⁷¹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 1/7/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 136v.

⁴⁷² Cf. MHJ, p. 444.

⁴⁷³ Cf. ARSI, *Lus.*, 4, fl. 75 e 86.

⁴⁷⁴ Descrevemos os pormenores desta eleição no capítulo nº 17 deste estudo.

⁴⁷⁵ Cf. carta de Afonso de Lucena para o assistente de Portugal. Macau, 3/12/1615. ARSI, *Jap-Sin*, 16 II, fl. 241.

⁴⁷⁶ Cf. , por exemplo, IHSJJ, p. 349.

⁴⁷⁷ Sobre a biografia de Diogo de Mesquita, vide "Diogo de Mesquita SJ, and the jesuit mission press", in MN, nº 25, 1970, pp. 303-322.

colégio de Amakusa. Após a morte de António Lopes, em Agosto de 1598 foi nomeado reitor do colégio de Nagasaki, cargo que já desempenhava a 25 de Outubro e que manteve até 1611. Era então também provisor do bispo, segundo carta de Critana de 25/10/1598⁴⁷⁸. Em 1601-1604, Valignano defendeu que Mesquita devia ser o sucessor de Pasio e que devia ser autorizado a tornar-se professo de 4 votos, apesar de não ser teólogo, o que foi indeferido por Roma. Em 1611 passou a ser o superior do hospital de Santiago. A 19/10/1612 era um dos consultores da província. Morreu em Nagasaki, em 1614, poucos dias antes da partida dos religiosos para o exílio⁴⁷⁹. Faleceu numa cabana de pescadores, e foi sepultado próximo da praia, no bairro de Yuzenji⁴⁸⁰. Diogo de Mesquita desempenhou um papel activo na introdução de espécies vegetais no Japão⁴⁸¹.

MEXIA, Lourenço⁴⁸² (1539-1599)

Natural de Évora, passou a sua juventude em Olivença, e foi admitido na Companhia em Coimbra, em Março de 1560. Recebeu ordenação sacerdotal em 1566. Foi reitor da residência em Bragança e mestre de noviços em São Roque, e tornou-se professo de 4 votos, em Coimbra, a 23/4/1570. Partiu para o Oriente em 1576 e esteve no Japão entre 1579 e 1582, na função de companheiro do visitante Alexandre Valignano. Não o acompanhou, todavia, quando este seguiu para a Índia em 1582, tendo permanecido em Macau até à sua morte, em 1599. Desempenhou o cargo de superior da residência de Macau entre Janeiro de 1587 e Agosto de 1588, e novamente entre Novembro de 1594 e Novembro de 1597. Em data incerta sofrera uma depressão, que Jerónimo Rodrigues refere como umas "aflições de espírito [...] e tudo eram imaginações"⁴⁸³; estivera inapto para a vida sacerdotal durante cerca de um ano, mas já estava ao serviço quando faleceu, a 17/8/1599.

MIGUEL Chijiwa⁴⁸⁴ (c.1570-?)

Seu pai era irmão de Ômura Sumitada⁴⁸⁵, pelo que era primo de Arima Harunobu e sobrinho de Sumitada. Foi um dos membros da célebre embaixada dos dáimios cristãos, que visitou a Europa entre 1584 e 1586. Foi admitido na Companhia em 25/7/1591, e concluiu o noviciado passados dois anos. Em 1598 ainda estava na Companhia. Já não figura nas listas de 1602/1603, e em 1601 não viajou para Macau; Diogo Mesquita acusou depois o padre Pasio de não o ter apoiado suficientemente e de não o ter enviado com os outros a seguir o curso de Casos em Macau⁴⁸⁶. Uma carta de Morejón sugere que saiu da Companhia por problemas de saúde, e uma outra de Lucena dá a entender que a apostasia só se deu, em 1606, aquando da de seu primo Ômura Yoshiaki, em cuja casa passara a servir, pelo que houve dois momentos distintos, o da saída da Companhia entre 1601 e 1603 (eventualmente já em conflito aberto com a Companhia, ou pelo menos com alguns religiosos) e o da apostasia, em 1606, quando Yoshiaki cortou relações com a Igreja. Por essa altura, foi um dos nobres que recebeu os dominicanos Zumarraga e Mena que se vieram oferecer para substituir os Jesuítas recém-expulsos do feudo. Mais tarde cortou relações com Ômura Yoshiaki e passou ao serviço de Arima Harunobu; em data incerta sofre uma tentativa de assassinio por um seu criado.

MIGUEL de Katsusa (c.1561-?)

Natural desta localidade foi admitido em Dezembro de 1580; era um pregador, mas não estudou. Mudou de residência com alguma frequência, pois estava em Takatsuki, no centro do império, em 1582, em Notsu, na província de Bungo, em 1586, em Ôyano, na de Higo, em 1589, e em Kuri, na de Ômura, em 1592⁴⁸⁷. Desaparece da documentação depois de 1593.

MIGUEL Ichiku (c. 1570-1605)

Irmão natural de Isahaya, foi recebido no seminário em 1585 e admitido na Companhia em Kawachinoura, em Janeiro de 1589. Dedicou-se depois ao trabalho tipográfico. Faleceu a 14/1/1605, depois de ter estado "alguns meses doente de uma tísica"; tinha 34 anos e 15 de Companhia⁴⁸⁸.

MIGUEL Kimura (c.1566-1628)

⁴⁷⁸ ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 280-209.

⁴⁷⁹ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits* ..., p. 19.

⁴⁸⁰ Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", p. 93.

⁴⁸¹ Vide capítulo nº 13 deste estudo.

⁴⁸² Cf. RJC, p. 176.

⁴⁸³ Cf. carta ânua do colégio de Macau, de 7/1/1600. MB, *Add* 9859, fl. 41v-42.

⁴⁸⁴ Para a sua biografia vide Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados*

⁴⁸⁵ Cf. J.F. Moran, *The jesuits and the japanese* ..., p. 15.

⁴⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 18.

⁴⁸⁷ Cf. MHJ, p. 162, 208, 273, e 288.

⁴⁸⁸ Cf. Carta Ânua de 20/3/1606, BA, 49-IV-59, fl. 288v. Muito elogiado na descrição da sua morte.

Irmão japonês, também designado na documentação como «Michio Miguel» ou «Miguel Shukan», que foi admitido na Companhia em 1586. Em Outubro de 1595 foi para Macau, mas regressou no ano seguinte "por se não achar cá bem"⁴⁸⁹. Entre 1603 e 1606 encontramo-lo na residência de Miyako de Cima, mas transferiu-se neste último ano para a de Kanazawa; em 1613 trabalhava no hospital de Santiago, em Nagasaki⁴⁹⁰. Partiu para Macau em 1614, mas regressou ao Japão no Verão de 1617. Nunca foi capturado, tendo morrido no final de Outubro de 1628 na cidade de Shimonoseki⁴⁹¹.

MIGUEL Maki (c.1581-1627)

Natural de Takatsuki, foi admitido na Companhia em 1607. Estudou latim, e em 1613 era mestre de canto em Todos os Santos⁴⁹². Permaneceu no Japão em 1614, tendo trabalhado no apoio directo ao vice-provincial, Jerónimo Rodrigues⁴⁹³; passou para Macau em 1617. Em 1618, estava na Cochinchina, mas em Março de 1620 já estava de novo em Macau. Foi ordenado sacerdote entre Dezembro de 1623 e Dezembro de 1624. Neste mês, já ordenado sacerdote, acompanhou o padre Gabriel de Matos à Cochinchina, mas regressou de novo a Macau, onde faleceu a 30/11/1627.

MIGUEL Matsuda (c.1577-1632)

Também citado na documentação como «Miguel Pinhedo». Natural de Shiki, foi admitido na Companhia a 2/2/1607. Estudou língua latina durante 6 anos; em 1613 era mestre de gramática, em Todos-os-Santos⁴⁹⁴. Em Novembro de 1614 partiu para Manila e aí foi ordenado sacerdote em 1621. Em 1623 passou para Macau, mas o seu navio foi dar à costa chinesa e esteve cativo. Em 1630 regressou ao Japão, mas faleceu pouco depois, em Outubro de 1632.

MIGUEL Moriyama (c.1570-1623)

Natural de Nagasaki, ou de Chijiwa, entrou para o seminário em 1585, e aí permanecia em 1588. Foi admitido na Companhia em Janeiro de 1590, e desempenhou vários ofícios, depois de ter estudado latim. A partir de 1603, encontramo-lo sempre em Nagasaki; foi o roupeiro do colégio, pelo menos entre 1603 e 1606; em 1613 era o mestre da escola⁴⁹⁵. Partiu para Macau em Novembro de 1614, onde faleceu a 30/7/1623.

MIGUEL Nakashima⁴⁹⁶ (?-1628)

Foi recebido na Companhia pouco antes de ser martirizado nas águas do monte Uzen, a 25/12/1628.

MIGUEL Shunpo⁴⁹⁷ (c. 1597-1622)

Dógico que foi aprisionado em Nagasaki em 1619, e que em 1621 foi remetido para o tronco de Ômura. Aí, foi admitido na Companhia antes de 6/10/1621. Foi queimado vivo em Nagasaki, a 10/9/1622, quando ainda era noviço. Segundo Mateus de Couros teria, em tão uns 24/25 anos⁴⁹⁸.

MILÃO, João de (c. 1549-1610)

Natural de Goa, foi admitido aí na Companhia em 1574⁴⁹⁹ e chegou ao Japão em 1578. Em 1589 foi para Macau, onde recebeu a ordenação sacerdotal, tendo regressado ao Japão no ano seguinte. "Por espaço de 26 ou 27 annos teue cuidado do seminario com grande satisfação por ter particular talento e dom de Deus para aquele officio"⁵⁰⁰. Esteve em Macau entre 1607 e 1609 e faleceu em Arima, em Fevereiro de 1610. Tinha 51 anos, era coadjutor espiritual formado, e sofrera doença prolongada; fora a Macau a ver se tinha cura, mas como não resultou regressou ao Japão para morrer aí, o que secedeu, de facto, passados poucos meses do seu retorno⁵⁰¹.

⁴⁸⁹ MHJ, p. 409.

⁴⁹⁰ Cf. MHJ, pp. 449, 495, 503, 508 e 554.

⁴⁹¹ Cf. MHJ, p. 1205.

⁴⁹² Cf. MHJ, p. 555.

⁴⁹³ Cf. carta de Carlo Spinola para o Padre Geral. Nagasaki, 15/3/1617. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 185.

⁴⁹⁴ Cf. MHJ, p. 555.

⁴⁹⁵ Cf. MHJ, p. 444, 493, 501, 505,

⁴⁹⁶ Cf. IHSJJ, p. 359.

⁴⁹⁷ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 5; MHJ, p. 908.

⁴⁹⁸ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 15/3/1621. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 185v.

⁴⁹⁹ A carta ânua de 13/3/1611 sugere que a admissão terá ocorrido antes em 1576, pois refere que João de Milão estava na Companhia havia 34 anos. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 3.

⁵⁰⁰ MB, Add 9860, fl. 203v.

⁵⁰¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 3.

MONTE, João Baptista do⁵⁰² (1528-1587)

Filho de uma família nobre de Ferrara, entrou para a Companhia em 1555 e partiu para a Índia em 1561, tendo sido ordenado sacerdote pouco depois de chegar a Goa. Em 6 de Julho de 1563, desembarcou em Yokoseura. Começou por viver em Funai (1563-1566) e depois foi superior de Arima (1566-1569), estabelecendo-se em Kuchinotsu; passou, também um ano nas ilhas de Gotô. Esteve algum tempo em Funai, mas cedo voltou à costa ocidental de Kyûshû, tendo sido superior de Amakusa. Em 1585 passou para Hirado, onde faleceu a 7/9/1587. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em Usuki, a 18/10/1581⁵⁰³.

MONTEAGUDO, Pedro⁵⁰⁴ (?-1626)

Natural das ilhas Canárias, foi admitido na Companhia a 4/10/1595, e partiu para Macau em 1601. Em Agosto de 1603 foi enviado ao Japão a bordo de um pequeno navio capturado aos Holandeses anunciar a perda da nau do trato desse ano, que havia sido pilhada pelos Neerlandeses dentro do porto de Macau; em Outubro estava de novo em Macau⁵⁰⁵. Regressou ao Japão em 1605, já ordenado sacerdote. Em Março de 1612, partiu de novo para Macau, na função de companheiro de Francisco Pasio. Foi demitido da Companhia em Agosto de 1615, mas foi readmitido pouco antes da sua morte, que ocorreu em Goa, a 17/2/1626. Entretanto, no período em que esteve fora da Companhia terá visitado por uma última vez o Japão⁵⁰⁶.

MORA, Belchior de (c.1543-1616)

Também designado por «Melchior». Natural de Caravaca, na diocese de Múrcia, entrou na Companhia no segundo semestre de 1572, e partiu para a Índia em 1574; foi ordenado sacerdote em Goa, nesse mesmo ano. Chegou ao Japão em 1577 e pouco depois passou a ser o reitor de Arima, cargo que desempenhou durante sete anos. Foi a Macau em 1589, mas regressou ao Japão logo no ano seguinte⁵⁰⁷. Em 1590 era o superior do Shimo, e tornou-se professo de 4 votos em Katsusa, a 30/6/1591⁵⁰⁸. Depois trabalhou em Kurume e em Nagasaki, onde era um dos principais conselheiros dos superiores da missão. Em Novembro de 1614 partiu para Manila, onde faleceu a 18/10/1616.

MOREIRA, Cristovão (c.1548-1599)

Natural de Lisboa, foi admitido na Companhia no Japão, em 1577, e em Fevereiro de 1582 partiu para Macau para ser ordenado sacerdote; tentou regressar ao arquipélago logo de seguida., mas o navio em que viajava naufragou na ilha Formosa e teve que retornar a Macau, pelo que só chegou ao Japão no ano seguinte. Foi então para o colégio de Funai; depois trabalhou em Yamaguchi, e no início de 1589 estava em Bungo⁵⁰⁹. Em 1590 era o superior de Katsusa⁵¹⁰. Foi então trabalhar para Bungo, e no final de 1586 foi para Yamaguchi. "Muito enfermo do peito", em Março de 1596 partiu para Macau. Aí, fez votos de coadjutor espiritual formado, a 17/5/1598⁵¹¹, e faleceu passado um ano, a 17 de Agosto de 1599; "levou-o Nosso Senhor em menos de um quarto de hora com um acidente que lhe deu em seu cubículo assentado em uma cadeira"⁵¹².

MOREJÓN, Pedro (c.1562-1639)

Natural de Medina del Campo, entrou na Companhia em 1578. Partiu para o Japão em 1586 acompanhando os jovens japoneses desde Salamanca. Chegou ao Japão em 1590. Começou por trabalhar no Shimo. Por ser espanhol foi enviado ao Miyako para aconselhar os frades, mas não foi bem sucedido. Tornou-se professo de 4 votos em Nagasaki, a 4/6/1601⁵¹³ e foi nomeado por a mesma altura superior de Miyako. A partir de 1602 era o «vice-superior» de toda a região do Kami, e entre 1604 e 25/12/1613 foi o

⁵⁰²Cf. DJ, II, pp. 57-58.

⁵⁰³ Cf. ARSI, *Lus.*, 19, fl. 2.

⁵⁰⁴ MHJ, p. 1241.

⁵⁰⁵ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 124.

⁵⁰⁶ Cf. carta de Jerónimo Rodrigues para o Padre Geral. Nagasaki, 20/3/1616. ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 307.

⁵⁰⁷Numa carta de 18/1/1605, Valignano afirma que Mora saíra do Japão com a missão de ir pedir apoio militar a Manila e que fora o próprio Valignano que neutralizara a iniciativa, levando Mora consigo para o Japão no ano seguinte. Cf. carta para o assistente de Portugal. ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 184.

⁵⁰⁸ Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 61-61v.

⁵⁰⁹ Cf. MHJ, p. 178. 209 e 274.

⁵¹⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

⁵¹¹ Cf. ARSI, *Lus.*, 19, fl. 109.

⁵¹² Cf. carta ânua do colégio de Macau, 7/1/1600. MB, *Add.* 9859, fl. 41v.

⁵¹³ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 25-26.

reitor de Miyako, cargo que desempenhou durante muito tempo em simultâneo com o de vigário-geral do bispo em Miyako e tinha por tabelião Martim Moan⁵¹⁴. Cieslik refere que foi o guia espiritual de Takayama Ukon durante muitos anos⁵¹⁵. Aquando do exílio dos religiosos foi escolhido para a função de procurador da província, pelo que partiu para Manila e a 1/1/1616 estava em Acapulco. Em 1622 regressou à Índia por Lisboa e a 1/9/1625 estava em Macau. Foi ao Sião em 1626, e depois foi reitor do colégio de Macau entre 21/10/1627 e 10/8/1631, tendo estado em Manila entre Abril e Novembro de 1630. Por morte do padre Jerónimo Rodrigues reassumiu o cargo de reitor entre 21/11/1631 e 31/8/1632. Morreu em Macau a 11/12/1639.

NAVAIS, Jácome de (c.1561-?)

Natural de Macau, foi admitido no Japão em 1583. Partiu para Macau em Fevereiro de 1598 e regressou já sacerdote em Agosto de 1600, pelo que deve ter sido ordenado por D.Luís Cerqueira pouco depois de ter chegado e o seu regresso foi adiado, primeiro porque Valignano não quis levar muitos religiosos, ao partir para o Japão com o bispo, e porque em 1599 não houve ligação entre Macau e Nagasaki. Depois, não há mais referências na documentação.

NAVARRO, Pedro Paulo⁵¹⁶ (1559-1622)

Religioso natural de Laino, na Calábria. Moran considera-o um modelo de adaptação aos costumes japoneses, e refer-o exageradamente como o melhor intérprete de todos os estrangeiros; foi autor de vários trabalhos em japonês⁵¹⁷. Entrou para a Companhia em Nápoles, em 1578. Partiu para a Índia em 1584; foi aí ordenado sacerdote e seguiu para Macau. Chegou ao Japão em 1586. Em 1598 estava em Bungo⁵¹⁸. Tornou-se professo de 4 votos em Nagasaki, em 1601. Esteve em Yamaguchi, em 1601⁵¹⁹, mas depois regressou a Bungo onde trabalhou desde 1602 até 1614, tendo sido o superior dos missionários em actividade nessa província durante muito tempo. Em Novembro de 1614 permaneceu clandestinamente no Japão. Em Maio de 1619 foi nomeado reitor do Takaku; foi aprisionado a 25/12/1621 e foi queimado vivo em Tamura. "à entrada de Shimabara", em 1/11/1622⁵²⁰. No cárcere, foi visitado frequentemente por João Baptista Zola que esteve com ele três vezes, nos últimos cinco dias⁵²¹. Numa carta de 1623, Mateus de Couros refere que Navarro mudara o seu nome para *Queyan*⁵²².

NICOLAU de Yamaguchi (c. 1522-1599)

Irmão que trabalhou como dógico durante muitos anos e que foi admitido na Companhia em 1580. Trabalhou quase sempre em terras de Ômura; quando tinha tempo livre fazia mezinhas para pobres⁵²³. Morreu em Junho de 1599, "O qual foi dos primeiros irmãos japoes [...] e foi muito bom obreiro, uirtuoso edificatiuo [...] morreu de idade de setenta anos pouco mais ou menos"⁵²⁴. Segundo a Carta Ânua de 15/10/1600 tinha 77 anos e faleceu de uma doença que durou 7 meses⁵²⁵.

NICOLAU, João (c.1560-1626)

Também referido como «João Cola», era de origem napolitana, e era pintor. Foi admitido na Companhia em data incerta, entre 1577 e 1580 e partiu para a Índia em 1581. Chegou ao Japão em 25/7/1583, e aí exerceu desde logo a sua arte e dirigiu a escola de pintores da Companhia. Logo na carta ânua de 20/8/1585 era referido que "ajudouse muito pera a edificação desta christandade [de Arima] o retabolo do Saluador que o irmão João Nicolau pintou pera a igreja noua". Estudou Casos de Consciência em 1591. Foi ordenado sacerdote no Japão antes de 8/6/1603, data em que se tornou coadjutor espiritual formado⁵²⁶. Partiu para

⁵¹⁴ Cf. renúnciação de João Baptista Porro de todos os seus bens à província do Japão. Miyako, 10/12/1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 91

⁵¹⁵ Cf. Hubert Cieslik S.J. "Pedro Kasui ...", p. 59.

⁵¹⁶ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 7v.

⁵¹⁷ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 184. Nesta página Moran refere-se também à sua morte.

⁵¹⁸ Cf. carta de Pedro Gomes para o Padre Geral. Nagasaki, 29/9/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 153v.

⁵¹⁹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 68.

⁵²⁰ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 33.

⁵²¹ Cf. carta de João Baptista Zola para o Padre Geral. 16/2/1623. ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 268.

⁵²² Cf. Diego Pacheco S.J., "Misioneros ocultos", p. 104.

⁵²³ Cf. Carta Ânua 25/10/1600, BA, 49-IV-59, fl. 13v.

⁵²⁴ ARSI, *Jap-Sin*, 13 II, fl. 353.

⁵²⁵ Cf. Carta Ânua 25/10/1600, BA, 49-IV-59, fl. 13.

⁵²⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 21.

Macau em Novembro de 1614, e morreu aí a 16/3/1626⁵²⁷. Michael Cooper sugere que tenha sido o construtor do grande relógio oferecido a Ieyasu em Setembro de 1606⁵²⁸.

NICOLAU Keian Nagawara (c.1569-1633)

Também referido como «Nicolau do Kami», era natural de Ômi. Foi admitido na Companhia em 1588. Residiu muito tempo em Hakata, e, em Novembro de 1614, partiu para Macau, mas regressou ao Japão em 1620; morreu pelo suplício da fossa a 31/7/1633.

OLIVEIRA, Manuel de

Natural de Montemor, foi aluno do seminário e foi depois admitido na Companhia em 1602; realizava o noviciado em Todos-os-Santos, em Outubro de 1603, mas depois desaparece da documentação, pelo que deve ter abandonado a Companhia pouco depois.

OLIVEIRA, Francisco

Natural de Macau, foi admitido na Companhia em 1602, mas morreu tísico, em 1604.

PACHECO, Francisco⁵²⁹ (1568-1626)

Natural de Ponte de Lima, entrou para a Companhia em Coimbra, no início de 1586. Partiu para a Índia a 7/4/1592, onde foi ordenado sacerdote; passou depois para Macau, onde concluiu a sua formação em Teologia no primeiro semestre de 1598, tendo sido examinado, nas últimas provas, por D.Luís Cerqueira, Valentim Carvalho, Duarte Sande e Baltasar de Torres. Aí, foi lente de Teologia e tornou-se professo de 4 votos, em 6 ou 7/7/1603. Passou ao Japão em 1604 e logo a 23 de Setembro examinou o padre João Mateus Adami em Teologia, e provavelmente pela mesma altura examinou também o padre Vicente Ribeiro. Em 1608 regressou a Macau para desempenhar o cargo de reitor do colégio (30/11/1608-1/12/1611); em 1612 voltou para o Japão, onde assumiu a função de companheiro de D.Luís Cerqueira. Foi então um dos principais críticos da governação de Valentim Carvalho. Em Novembro de 1614 regressou a Macau, mas retornou ao Japão logo no ano seguinte. Em Outubro de 1617 foi nomeado conselheiro do novo provincial, Mateus de Couros⁵³⁰, e desempenhou igualmente funções de superior do Takaku até Maio de 1619, e depois foi transferido para Miyako; assumiu o cargo de provincial a 2/10/1621, e desempenhou-o até ao final de 1625; nesse período instalou a sua residência em Kuchinotsu⁵³¹. Foi capturado em Kuchinotsu na noite de 17 para 18 de Dezembro de 1625, juntamente com Gaspar Sadamatsu; foi torturado em Arima e depois queimado vivo em Nagasaki, a 20/7/1626.

PAIVA, Francisco (c. 1570-1609)

Natural de Cabeça de Vide [Castelo de Vide ?], entrou para a Companhia no início de 1586 e partiu para a Índia em 1594, na companhia de D.Luís Cerqueira. Foi ordenado sacerdote na Índia; chegou a Macau em 1595 e aí concluiu os seus estudos em Teologia. Entrou no Japão a 13/8/1600 e no ano seguinte foi para Ôsaka. Tornou-se professo de 4 votos nesta cidade, a 8/12/1602⁵³². Morreu aí em Dezembro de 1609, quando tinha 39 anos⁵³³. Era professo de 4 votos, superior de Ôsaka e sabia muito bem a língua⁵³⁴.

PAIVA, Gaspar de (c.1567-1629)

Irmão natural de Lamego, também referido na documentação como «Gaspar Pereira», foi admitido na Companhia na Índia, por volta de 1585. Partiu para o Extremo Oriente em 1588 e entrou no Japão em 1590, onde permaneceu até Novembro de 1614, tendo sido amanuense do vice-provincial e depois do provincial. Partiu depois para Macau, onde faleceu a 31/7/1629. Fez votos de coadjutor temporal formado, em Nagasaki, a 25/7/1600⁵³⁵.

PASIO, Francisco⁵³⁶ (1554-1612)

⁵²⁷ MHJ, p. 1254.

⁵²⁸ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 216. Cooper refere-se a este religioso como um homem "que não só ensinava pintura europeia em Nagasaki, mas também fazia instrumentos musicais, órgãos de bambu, e curiosos relógios nas horas vagas. *Ibidem*, p. 216.

⁵²⁹ Cf. RJC, pp. 191-192.

⁵³⁰ Cf. Hubert Cielslik S.J. "The case ..", p. 7.

⁵³¹ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 34.

⁵³² Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 43 e 47.

⁵³³ Cf. Carta Ânua 15/3/1610, ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 170.

⁵³⁴ Cf. MB, Add 9860, fl. 203v.

⁵³⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 11.

⁵³⁶ Cf. RJC, p. 196..

Natural de Bolonha, foi admitido na Companhia em Roma, em 25/10/1572. Foi ordenado sacerdote em Lisboa, e partiu para a Índia em 24/3/1578, a bordo da *São Gregório*. Em Goa desempenhou o cargo de procurador da província e depois partiu para o Extremo Oriente, a 26/4/1582, tendo chegado a Macau em 7/8/1582. Depois de uma breve passagem pelo interior da China, chegou ao Japão em 25/7/1583. Aí trabalhou em Sakai e Bungo, e depois na região de Nagasaki. Em 1590 era superior da residência de Sumoto⁵³⁷. Foi companheiro e admonitor de Valignano, durante a sua segunda visita ao país e depois, de novo, desde que este chegou em 1598, até ser nomeado vice-provincial. Tornou-se professo de 4 votos em Katsusa, em 30/6/1591⁵³⁸. Entretanto, em 1592, passara a ser companheiro de Pedro Gomes "hasta que yo [Valignano] allá buelva"⁵³⁹. Na sua carta de 22/10/96 diz que é companheiro e conselheiro do vice-provincial. Mais tarde, a 25/9/1611, Lucena afirmará que como companheiro de Gomes, Pasio governava mais "que o padre velho"⁵⁴⁰. Em Setembro ou Outubro de 1600 foi nomeado vice-provincial, cargo que desempenhou até 1611, tendo ainda desempenhado as funções de provincial por alguns meses antes de entregar o cargo a Valentim Carvalho. Em 1611 recebeu a nomeação para o cargo de visitador da província do Japão, que havia sido emitida em Roma, em 9/12/1608; partiu para Macau em 22/3/1612; adoeceu aí gravemente por volta de 15/7/1612 e faleceu a 30/8/1612. Na Carta ânua de 25/10/1600 comenta-se que Pasio sabia "excelentemente" a língua japonesa e que era "o primeiro superior que pode tratar com todos os japoens por sy mesmo sem interprete"⁵⁴¹.

PAULO de Amakusa (c.1554-1615)

Ryôin Paulo, natural de Yatsushiro, entrou para a Companhia em 1577. Nos primeiros 10 anos trabalhou nas missões do Kami (Wakae e Takatsuki); aí foi companheiro do padre Gregório de Céspedes, quando este andava de fortaleza em fortaleza, nas províncias de Mino e de Owari⁵⁴². Mais tarde trabalhou em Bungo (Tsukumi). Depois do édito de 1587 esteve nas ilhas de Gotô e depois regressou ao Kinai, tendo trabalhado em Fushimi e Miyako. Em Novembro de 1614 partiu para Manila, onde faleceu a 17/9/1615. Fez votos de coadjutor temporal formado, em Miyako, a 1/11/1601⁵⁴³. Em 1590, fora um dos irmãos japoneses que participaram na consulta promovida por Valignano, em Agosto⁵⁴⁴.

PAULO de Bungo (c.1533-1557)

Irmão que foi admitido na Companhia, em Funai, em 1556, mas que faleceu logo no ano seguinte⁵⁴⁵.

PAULO Gonoï

Irmão provavelmente natural de Sonogi, que foi admitido da Companhia em Janeiro de 1589. Saiu da Companhia ou faleceu entre 1593 e 1603.

PAULO Kita (c.1570-?)

Irmão nascido em Arima, que entrou no seminário em 1580 e que permaneceu aí até entrar para a Companhia, em 1589. Foi demitido, todavia, em 1591.

PAULO Kudô (?-1614)

Natural de Tsukumi, em Bungo, foi admitido na Companhia em 1585, provavelmente depois de 1 de Outubro, mas foi demitido, a seu pedido, em 1595. Continuou, contudo, ao serviço da Companhia como *kambô*, na ilha de Gotô, e aí morreu martirizado, em 22/11/1614.

PAULO Miki (c.1557-1597)

Natural de Awa, na ilha de Shikoku, (ou de Tsunokuni, em Settsu) entrou na Companhia em Agosto de 1586; depois de ter estudado latim, em 1596 colaborava directamente com o vice-provincial. Foi capturado em Dezembro de 1596 e foi supliciado em Nishizaka, a 5/2/1597.

PAULO Saitô (c.1576-1633)

Natural da província de Tanba, foi admitido na Companhia em 2/2/1607. Partiu para Macau em Novembro de 1614. Em 1620 esteve na Cochinchina, mas em Novembro de 1622 estudava Teologia Moral em Macau.

⁵³⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144.

⁵³⁸ Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 60-60v.

⁵³⁹ Cf. carta de Alexandre Valignano para o Padre Geral. Macau, 3/1/1593. DI, XVI, p. 81.

⁵⁴⁰ ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 59.

⁵⁴¹ Cf. carta ânua de 15/10/1600, BA, 49-IV-59, fl. 4.

⁵⁴² Cf. Chul Park, *Testimonios literarios ...*, p. 35.

⁵⁴³ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 17-18.

⁵⁴⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144v.

⁵⁴⁵ Cf. DJ, I, p. 29*.

Foi ordenado sacerdote entre Dezembro de 1623 e 1625. Ainda trabalhou no Tonquim, mas acabou por regressar ao Japão, provavelmente em 1628⁵⁴⁶, mas faleceu a 2/10/1633, pela tortura da fossa, após 8 dias de suplício.

PAULO Yôhô (c.1505-1595)

Médico, natural de Wakasa, onde terá nascido entre 1500 e 1508. Converteu-se em 1560 e serviu a missão desde então. Foi admitido na Companhia em Dezembro de 1580. Destacou-se como catequista e como tradutor de obras religiosas para japoneses. Morreu em 1595, com mais de 90 anos⁵⁴⁷.

PECCE, João Baptista (c.1560-1626)

Irmão natural de Catanzaro, que chegou a Macau em 1588 depois de ter trabalhado em Goa com o padre tipógrafo João Rodrigues⁵⁴⁸. O seu percurso no Japão segue o da máquina tipográfica, tendo assim passado por Katsusa, Kawachinoura e Nagasaki. Partiu para o exílio em Novembro de 1614; ainda regressou ao Japão em 1617, mas regressou definitivamente a Macau no ano seguinte, e morreu aí em 31/8/1626. Fez votos de coadjutor temporal formado, em Nagasaki, a 25/7/1600⁵⁴⁹.

PEDRO Chikuan (c.1566-1622)

Natural de Kuchinotsu, foi admitido na Companhia no final de 1583⁵⁵⁰; pouco dotado para a pregação foi destacado para o serviço na tipografia, em que trabalhou com o irmão João Baptista Pecce. Foi coadjutor temporal na residência de Nagasaki e no seminário. Em Novembro de 1614 partiu Manila. Passou para Macau em 1620 e faleceu aí, provavelmente a 28/11/1622.

PEDRO João

Irmão japonês que consta das listas entre 1603 e 1607, e que era pintor e regente do coro do colégio de Nagasaki. Provavelmente entrou na Companhia em 1602 e saiu antes de 10/3/1612.

PEDRO Kasui⁵⁵¹ (1587-1639)

Natural de Urabe, em Bungo, filho de Romão Kibe um importante servidor de Ôtomo Yoshishige, e de Maria Hata. Cresceu no seminário; depois, em 1606, tornou-se dógico, e em Novembro de 1614 partiu para Macau e daí seguiu para a Índia, Pérsia e Palestina, tendo sido provavelmente o primeiro japonês que visitou Jerusalém. Finalmente, chegou a Roma, onde foi ordenado sacerdote a 15/11/1620, entrando de seguida para a Companhia. Terminado o noviciado, partiu de Roma para Lisboa a 6/6/1622; partiu de Lisboa a 25/3/1623, mas teve que invernar em Moçambique. Chegou a Macau em 1625 e depois passou para o Sião (1627) e mais tarde para Manila, de onde partiu para o Japão em 1630. A partir de 1632 trabalhou no Norte do país. Foi martirizado em Edo, em 1639.

PEDRO Onizuka⁵⁵² (?-1622)

Irmão admitido pouco antes de ser martirizado, que morreu queimado vivo, em Shimabara, a 1/11/1622, juntamente com o padre Pedro Paulo Navarro.

PEDRO Rinsei

Natural de Hachirao, no Takaku, foi aluno do seminário e depois serviu a Igreja como dógico. Servia de auxiliar ao provincial Francisco Pacheco e foi aprisionado com ele a 18/12/1625. Já no cárcere foi admitido na Companhia e morreu, queimado vivo, juntamente com Francisco Pacheco, a 20/6/1626.

PEDRO Zanpo⁵⁵³ (?-1622)

⁵⁴⁶ Cf. IHSJJ, p. 359.

⁵⁴⁷ Cf. carta ânua de 20/10/1595. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 86v.

⁵⁴⁸ Cf. Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 225.

⁵⁴⁹ Cf. ARSI, *Lus*, 26, fl. 8.

⁵⁵⁰ Não consta na lista elaborada no último trimestre de 1583, (cf. MHJ, pp. 178-180), mas em Setembro de 1586 já havia concluído o noviciado (cf. MHJ, p. 208), pelo que foi admitido seguramente antes de Setembro de 1584. A lista de início de 1588 situa a sua entrada na Companhia em 1583, (cf. MHJ, pp. 250-251), mas não parece ter sido contabilizado na carta ânua de 2/1/1584, o que não impede que a sua admissão tenha decorrido, de facto, nos últimos dias de 1583 e que a notícia não tenha chegado ao conhecimento do autor da carta ânua a tempo de alterar a contagem.

⁵⁵¹ Sobre este religioso veja-se o estudo de Hubert Cieslik S.J., "P. Pedro Kasui (1587-1639), der letzte japanische Jesuit der Tokugawa-Zeit", in MN, nº 15, pp. 35-86.

⁵⁵² Cf. IHSJJ, p. 355.

⁵⁵³ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 5.; MHJ, p. 908.

O catálogo dos mártires refere-o como «Zampo», enquanto Schütte cita-o como «Sampo». Dóxico que foi capturado em Nagasaki, em 1619, e que depois de resistir durante dois anos às pressões para que apostatasse, foi remetido para o tronco de Ômura, onde foi admitido na Companhia, antes de 15/3/1621⁵⁵⁴. Foi queimado vivo em Nagasaki, a 10/9/1622, quando ainda era noviço.

PEREIRA, Diogo (c.1550-1618)

Luso-indiano natural de Cochim, foi admitido na Companhia, na Índia, em Abril de 1575. Chegou ao Japão em 1577. Aí permaneceu até 1614, sempre como irmão da Companhia desempenhando o cargo de sub-ministro em várias residências. Partiu para Macau em Novembro de 1614 e faleceu aí a 20/11/1618. Fez votos de coadjutor temporal formado, em Amakusa, a 29/11/1592⁵⁵⁵.

PEREIRA, Guilherme (c. 1533-1603)

Orfão natural de Lisboa, que em 1551 partiu com padres da Companhia para a Índia e que chegou ao Japão com Melchior Nunes Barreto, em 1556. Aí foi admitido na Companhia nesse mesmo ano. Trabalhou durante décadas sucessivas no país, tendo pedido escusa da ordenação sacerdotal que Valignano lhe propôs. Partiu para Macau em Fevereiro de 1598, mas regressou ao Japão em Agosto de 1600. Faleceu em Arima, em Setembro ou Outubro de 1603, com 70 anos. Fez votos de coadjutor temporal formado em Amakusa, a 29/11/1592⁵⁵⁶.

"Sua ordinária ocupação sempre foi ensinar a doutrina aos meninos [...] e até à morte nunca largou mão deste exercício fazendo-o com devoção e gosto particular⁵⁵⁷.

PEREIRA, Rui

Orfão, que em 1551 partiu para a Índia junto com padres da Companhia. Em 1554 acompanhou Melchior Nunes Barreto na sua viagem ao Extremo Oriente, e tornou-se religioso durante a viagem. Chegou ao Japão em 1556 e trabalhou aí até 1560. Estava de volta em Goa em Abril de 1562 e depois perde-se-lhe o rasto.

PERES, Francisco (c.1554-1602)

Natural do reino de Nápoles, em Itália chamava-se Francisco Mongavo⁵⁵⁸. Foi admitido na Companhia entre 1577 e 1579 e partiu para a Índia em 1583, já sacerdote. Chegou ao Japão em 1586 e trabalhou em várias regiões, tendo exercido o cargo de mestre de noviços. Foi para o Miyako em 1594, juntamente com o padre Organtino⁵⁵⁹; ainda aí estava em Novembro de 1597⁵⁶⁰, mas em Março de 1598 encontrava-se em Arie⁵⁶¹. Foi superior do Miyako, onde fez votos de coadjutor espiritual formado, em 20/4/1600⁵⁶². Faleceu em Maio de 1602 no caminho entre o Kinai e Nagasaki, onde se ia tratar⁵⁶³.

PIANI, Júlio (c. 1537-1605)

Natural de Macerata, foi admitido na Companhia por volta de 1564. Partiu para a Índia em 1574 e chegou ao Japão em 1578. Trabalhou sempre em Higo e Hizen; "velho, enfermo e cansado" esteve nos seus últimos três anos de vida como confessor no seminário de Arima. Era coadjutor espiritual formado. Faleceu em Arima, a 25/9/1605, com 68 anos de idade e 41 de Companhia. "tinha muitas enfermidades", mas um dia teve "tais e tão terríveis acidentes, que no mesmo dia que lhe deram neese o acabaram"⁵⁶⁴.

PINTO, André (I) (?-1598)

Natural do Porto, foi admitido na Companhia na Índia, em 1555 ou 1557, e ordenado sacerdote em 1576. Chegou ao Japão em 1577, mas regressou nesse mesmo ano a Macau, por ordem de Francisco Cabral que o nomeou procurador da missão japonesa. Faleceu em Macau a 15/1/1588.

PINTO, André (II) (c.1583-1619)

⁵⁵⁴ Cf. carta de Mateus de Couros para o Padre Geral. 15/3/1621. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 185v.

⁵⁵⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 25, fl. 66.

⁵⁵⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 25, fl. 68.

⁵⁵⁷ Cf. Carta Ânua 6/10/1603, BA 49-IV-59, fl. 120v.

⁵⁵⁸ Cf. Carta Ânua 1/1/1603, BA 49-IV-59, fl. 79; DI, XII, p. 14*.

⁵⁵⁹ Cf. carta ânua de 1594. ARSI, *Jap-Sin*, 52, fl. 26.

⁵⁶⁰ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 50.

⁵⁶¹ Cf. Diego Pacheco S.J., "El padre Francisco Calderón ..." p. 361

⁵⁶² Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 5.

⁵⁶³ Cf. carta ânua de 1/1/1603, BA 49-IV-59, fl. 79..

⁵⁶⁴ Cf. carta ânua 20/3/1606, BA, 49-IV-59, fl. 289v.

Irmão natural de Lamego, que foi admitido na Companhia em Macau, em Agosto ou Setembro de 1603. Partiu para o Japão em Julho de 1612, mas regressou a Macau logo no ano seguinte. A 10/6/1618 fez os últimos votos como coadjutor temporal formado. Faleceu aí a 13/12/1619.

PINTO, Fernão Mendes (c.1510-1583)

Natural de Montemor-o-Velho, célebre aventureiro, entrou para a Companhia em 1554 e pouco depois partiu com Melchior Nunes Barreto para o Japão, vindo também investido na qualidade de embaixador do Vice-Rei da Índia; esteve no Japão alguns meses em 1556, mas abandonou aí a vida religiosa e regressou à Índia.

PIRES, Francisco⁵⁶⁵ (c. 1563-1632)

Natural da diocese de Braga, foi admitido na Companhia em Goa, em 13/1/1579. Partiu para o Extremo Oriente a 28/4/1581 e nesse mesmo ano esteve com Ruggieri durante dois meses em Cantão. Partiu para o Japão no ano seguinte, mas teve que retornar devido ao naufrágio na Formosa, pelo que só chegou ao Japão em 1583. Regressou a Macau em Outubro de 1595 a fim de ser ordenado sacerdote e estava de novo no Japão em 13/8/1596. Trabalhou depois quase sempre na península de Shimabara. Fez votos de coadjutor espiritual formado, em Arima, a 20/4/1603⁵⁶⁶. Em Novembro de 1614 regressou a Macau, onde faleceu a 26/7/1632.

POMÉRIO, João⁵⁶⁷ (1561-1618)

Natural de Lazo, na região de Turim. Entrou na Companhia a 10/9/1582. Chegou ao Japão em apenas 16 meses pela via a Índia Oriental: saiu de Lisboa a 5 de Abril de 1597; demorou-se sete meses em Goa e saiu daí a 1/5/98; demorou 10 dias a chegar a Cochim, onde se deteve dois dias; depois navegou 40 dias para chegar a Malaca, onde fez outra curta escala, agora de 10 dias; a seguir, navegou directamente para o Japão, onde chegou a 12/8/98⁵⁶⁸. Em 1599 estava a aprender japonês juntamente com D.Luís Cerqueira e Alexandre Valignano⁵⁶⁹. Trabalhou sempre nas missões de Kyūshū: entre 1603 e 1607 encontramo-lo em Arima e em 1613 era prefeito da igreja e "confessor dos nossos" em Nagasaki⁵⁷⁰. Em 1614, partiu para Macau e morreu em Malaca, a 2/2/1618.

PONTE, António da

Irmão, natural de Castro d'Aire, que terá entrado na Companhia em 1609 ou 1610, talvez em Macau. Foi para o Japão em 1618 e aí estava a 15/9/1619, desempenhando o cargo de procurador⁵⁷¹, mas antes de 10/10/1620 já estava em Macau e terá saído da Companhia.

PORRO, João Baptista (c.1574-?)

Era natural de Milão e filho primogénito de Pompeio Porro e Lucrecia Gianona⁵⁷². Entrou na Companhia com 17 anos. Partiu para a Índia em 1603. Desde que chegou ao Japão, em 1605, esteve sempre em Arima, até Fevereiro de 1608, data em que ensinava aí latim a dóxicos. Em Macau foi aprovado para ler Filosofia e Teologia, entre outros, pelos padres António Rodrigues e Francisco Lopes; era mal conhecido em Nagasaki⁵⁷³. Foi para Osaka substituir o padre Francisco de Paiva, quando este morreu, em 1609. Tornou-se professo de 4 votos em Miyako, a 11/12/1611⁵⁷⁴. Em 2/1/1613 afirmava que pregava em japonês havia dois anos⁵⁷⁵. Permaneceu no Japão em Novembro de 1614. No início de 1616 estava em Harima⁵⁷⁶. Apostatou em 1638, após ter sido sujeito á tortura da fossa. Morreu depois de 1643, na prisão, "provavelmente depois de ter revogado a apostasia"⁵⁷⁷.

⁵⁶⁵ Cf. RJC, p. 206.

⁵⁶⁶ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 18.

⁵⁶⁷ Cf. DI, XVII, p. 36*.

⁵⁶⁸ Cf. carta de João Pomério para o Padre Geral. Nagasaki, 22/9/1598. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 149.

⁵⁶⁹ Cf. carta ânua de 10/10/1599. ARSI, *Jap-Sin*, 54, fl. 78.

⁵⁷⁰ Cf. MHJ, p. 446, 494, 502, 507 e 553.

⁵⁷¹ Cf. MHJ, p. 813.

⁵⁷² Cf. renúnciação de João Baptista Porro de todos os seus bens à província do Japão. Miyako, 10/12/1611. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 91.

⁵⁷³ ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 168-168v.

⁵⁷⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 242-242v..

⁵⁷⁵ Cf. carta para o Padre Geral. ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 219v.

⁵⁷⁶ ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 222.

⁵⁷⁷ C.R. Boxer, *The christian century in Japan*, p. 447.

PORTICO, Guilherme (c. 1573-1605)

Natural de Lucca, foi admitido na Companhia a 25/4/1595. Partiu para a Índia em 1602 e chegou ao Japão em 1604. Faleceu 27/8/1605, vitimado pelo grande tufão que assolou o Japão nessa madrugada. Estava a bordo de um navio que saíra de Nagasaki para Bungo, acompanhado de dois padres, um irmão japonês e alguns dógicos que iam para Miyako. O navio estava fundeado próximo de Hakata, quando veio o tufão que o partiu ao meio; Portico estava na metade que ficou mais distante de terra e morreu afogado; foi o primeiro religioso que faleceu no Japão devido a um acidente; foi enterrado na igreja de Hakata⁵⁷⁸.

PRAESTINO, António (c.1541-1589)

Natural de Polistina, na Calábria, foi admitido na Companhia em Setembro de 1566 e ordenado sacerdote em 1572. Partiu para a Índia em 1574 e chegou ao Japão em 1578. Aí ensinou no curso de Filosofia e de Humanidades. Em Março de 1589, partiu para Macau para ler latim, pois não se acomodara à língua japonesa⁵⁷⁹; no entanto, faleceu aí no mês seguinte.

RAFAEL Shimizu

Também citado na documentação como «Ximizzu». Irmão japonês que consta das listas entre 1603 e 1607. Demitido por Pasio antes de 15/3/1612 porque "não tinha espírito nem conta com as regras; altiuo, liure e entrometido"; o mau relacionamento já durava havia uns tempos e o irmão pediu licença para sair⁵⁸⁰.

RAMÓN, Pedro (c.1550-1611)

Religioso espanhol, natural de Saragoça⁵⁸¹, admitido na Companhia em Compluti. Fez o noviciado em Roma e foi ordenado sacerdote em Coimbra, em 1573. Partiu para a Índia em 1574 e chegou ao Japão em 1577. Foi durante muito tempo mestre de noviços. Tornou-se professo de 4 votos em Amakusa, em Agosto de 1591⁵⁸². Em 1593 era reitor do Seminário, depois de ter sido muitos anos reitor da Casa de Provação⁵⁸³. Partiu para Macau em Outubro de 1595. Numa carta que escreveu aí a 30/10/1596 afirmava que estava tolhido na cama havia cinco anos com dores no joelho direito e só andava de muletas ou de bordão⁵⁸⁴. Viera curar-se a Macau e já podia andar uma légua sem apoios. Sabia pregar em japonês e traduzira algumas das obras impressas. Valignano queria que ele regressasse⁵⁸⁵. Retornou ao Japão, provavelmente, no final de 1599⁵⁸⁶, e foi colocado na residência de Uto, em Higo⁵⁸⁷. Trabalhou, seguidamente, na residência de Hakata entre 1601 e 1610. Depois, doente regressou a Nagasaki, onde faleceu no final de Agosto de 1611⁵⁸⁸.

REBELO, Gonçalo (c.1542-1609)

Natural de Lamego ou de São Gonçalo de Amarante, foi admitido na Companhia em Outubro de 1565 e partiu para a Índia, já ordenado sacerdote, em 1576. Chegou ao Japão em 1577 e começou por trabalhar na província de Bungo, nomeadamente em Yu, onde já estava há alguns anos em 1585⁵⁸⁹. Depois de 1587 continuou a trabalhar nas missões de Kyûshû, nomeadamente em Ômura, onde se encontrava em 1603⁵⁹⁰. Nos últimos anos recolheu-se a Nagasaki, onde faleceu antes de 14/3/1609.

REDONDO, Bartolomeu (c.1543-1604)

⁵⁷⁸ Cf. carta ânua 20/3/1606, BA, 49-IV-59, fl. 289-289v.

⁵⁷⁹ Cf. carta ânua de 24/2/1589. ARSI, *Jap-Sin*, 46, fl. 163.

⁵⁸⁰ ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 139-139v.

⁵⁸¹ Cf. carta ânua 10/3/1612, ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 134.

⁵⁸² Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 62-62v.

⁵⁸³ DI, XVI, p. 80.

⁵⁸⁴ Pela mesma razão fora antes experimentar curar-se a Miyako. Cf. carta de Afonso de Lucena. ARSI, *Jap-Sin*. 13 I, fl. 12.

⁵⁸⁵ Cf. carta de Pedro Ramón para o padre Fabio de Fabis. Macau, 30/10/1596. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 20-20v. Ao seu papel como tradutor de livros refere-se também Pasio, quando noticia a morte de Pedro Ramón. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 78v.

⁵⁸⁶ A documentação oficial enviada em 1600, inclui este religioso no grupo de 14 que chegou em Agosto, na nau do trato, mas Manuel Dias, numa carta de 16/1/1600, informa que Pedro Ramón partira num navio que escalara Macau em viagem para o Japão. Resta saber se esta embarcação retornou a Macau, ou se simplesmente o caso foi abafado. Sabemos, contudo, que Pedro Ramón entrara em conflito com Manuel Dias, no final de 1598, o que levava este último a retirar-lhe o cargo de consultor do colégio. Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 16.

⁵⁸⁷ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 18.

⁵⁸⁸ Cf. Carta Ânua 10/3/1612, ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 134.

⁵⁸⁹ Cf. Carta Ânua de 20/8/1585, BL, *Add*, 9859, fl. 11.

⁵⁹⁰ Cf. MHJ, p. 445.

Irmão de origem maiorquina, foi admitido na Companhia em 1570 e partiu para a Índia em 1574. Chegou ao Japão em 1577. Começou por trabalhar em Kyûshû, mas depois de 1587 esteve em várias casas no Kinai. Passou depois por Amakusa, até que em Fevereiro de 1598 partiu para Macau, embora contrariado⁵⁹¹. Regressou ao Japão em 1600. Fez votos de coadjutor temporal formado, em Amakusa, a 29/11/1592⁵⁹². Faleceu em 1604, antes de 23 de Novembro, "após doença comprida e enfadonha"⁵⁹³.

REIS, Gaspar dos (?-1601)

Era filho de um português, nascido em Macau, mas criado no Japão, onde frequentara o seminário. Foi admitido na Companhia em 4/10/1595 e partiu para Macau em Fevereiro de 1598, onde faleceu a 27/11/1601, quando estudava Teologia.

RIBEIRO, Vicente (c.1577-1650)

Natural de Oeiras, frequentou o seminário no Japão e foi admitido na Companhia em 4/10/1595. Partiu para Macau em Fevereiro de 1598. Regressou ao Japão em 1605 e entre 1605 e 1606 foi examinado e aprovado para ler Teologia por D.Luís Cerqueira, Francisco Pacheco e Pedro da Cruz⁵⁹⁴. Trabalhou no seminário de Arima onde ensinou latim, japonês e música. Tornou-se professo de 4 votos, em Nagasaki, a 1/1/1614⁵⁹⁵. Partiu para Macau em Novembro de 1614. Aí exerceu diferentes cargos, nomeadamente mestre de noviços, companheiro do visitador e consultor do provincial. Faleceu em Macau em 22/7/1650.

ROCCHI, Mutio (?-1605)

Natural de Siena, foi admitido na Companhia em Roma, a 8/11/1590. Partiu para a Índia em 1597, e passou daí para o Extremo Oriente em 1601. Já sacerdote⁵⁹⁶, chegou ao Japão em 1604, mas muito doente regressou a Macau, em Outubro de 1605, e morreu na viagem.

RODRIGUES, Francisco (?-1606)

Natural de Santiago do Cacém, foi admitido na Companhia por volta de 1577. Partiu para a Índia em 1584 e chegou ao Japão em Agosto de 1588, já ordenado sacerdote. Em 1598 foi destacado para ensinar japonês aos recém-chegados D.Luís Cerqueira e Alexandre Valignano. Tornou-se professo de 4 votos, em Nagasaki, a 4/6/1601⁵⁹⁷. Partiu do Japão em 1603, como procurador enviado à Europa, a fim de tentar resolver os graves problemas financeiros com que a missão se debatia. Morreu num naufrágio já próximo de Lisboa, a 15/9/1606.

RODRIGUES, Jerónimo⁵⁹⁸ (1567-1628)

Natural de Monforte, foi admitido na Companhia em 1585, e partiu para a Índia em 1595. Acompanhou Valignano quando este partiu da Índia para Macau. Aqui concluiu a sua formação em Teologia, em 1598, e chegou depois ao Japão em Agosto de 1600. Em 1601 foi para o Kinai, tendo trabalhado sobretudo na residência de Kanazawa. Tornou-se professo de 4 votos em Ôsaka, a 8/12/1602⁵⁹⁹. Em Setembro de 1611 foi nomeado reitor do colégio de Nagasaki. A 19/10/1612 era um dos consultores da província⁶⁰⁰. Conseguiu permanecer no Japão, em Novembro de 1614, e assumiu o cargo de vice-provincial. Terminou o seu mandato a 18/7/1617 e a 14/10/1617 partiu para Macau. Foi o visitador da China e do Japão entre 21/12/1619 e 14/10/1621 e desde Outubro de 1623⁶⁰¹ até 18/7/1626. Morreu em Macau, a 5/7/1628.

RODRIGUES, João⁶⁰² (1561-1633)

Celebrizado pelo epíteto de «Tçuzu», do japonês *tsuji* (intérprete?), era natural de Cernancelhe, foi admitido na Companhia no Japão, em 1580, onde chegara em 1576. Começou a trabalhar junto da côrte nipónica em 1591. Em 1596 foi a Macau receber a ordenação sacerdotal e regressou nesse mesmo ano ao Japão.

⁵⁹¹ Cf. carta de Bartolomeu Redondo para o Padre Geral. Macau, 20/1/1599. ARSI, *Jap-Sin*, 13 I, fl. 241.

⁵⁹² Cf. ARSI, *Lus.*, 25, fl. 64.

⁵⁹³ Cf. Carta Ânua 23/11/1604, AN/TT, *Ms. da Livraria*, nº 1951, fl. 6v.

⁵⁹⁴ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 55, fl. 167-167v.

⁵⁹⁵ Cf. ARSI, *Lus.*, 4, fl. 77 e 84.

⁵⁹⁶ ARSI, *Jap-Sin*, 14 II, fl. 190.

⁵⁹⁷ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 20-21.

⁵⁹⁸ Cf. RJC, p. 226.

⁵⁹⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 45-46.

⁶⁰⁰ ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 171v.

⁶⁰¹ Novembro de 1623, segundo Dehergne.

⁶⁰² Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 24-24v e 27. A sua biografia foi estudada detalhadamente em Michael Cooper S.J., *Rodrigues, o intérprete, um jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, 1994; Cf. RJC, p. 227.

Tornou-se professo de 4 votos em 4/6/1601⁶⁰³. Foi nomeado neste ano representante de Ieyasu em Nagasaki⁶⁰⁴, ao mesmo tempo que era o procurador da missão. Em 1603 era um dos 4 elementos mais importantes da missão com quem o vice-provincial deveria discutir todos os assuntos⁶⁰⁵. Visitava regularmente Ieyasu, nomeadamente em todas as festas de Ano Novo e nas visitas de cumprimentos dos capitães da nau do trato. Segundo Cooper, em 1606, foi o primeiro jesuíta a visitar Edo, onde se avistou com Hidetada⁶⁰⁶. Vítima de intrigas foi forçado a deixar o Japão em 1610. Estava em Cantão, a 25/1/1612, procurando negociar um empréstimo para a missão japonesa, mas neste momento ainda não o conseguira. Em 1628 acompanhou o visitador André Palmeiro na sua visita pelas casas da China e, em 1630, serviu de tradutor aos soldados que haviam sido enviados em auxílio dos Ming, o que lhe valeu um diploma elogioso por parte da corte imperial. Morreu em Macau, a 1/8/1633.

RODRIGUES, Manuel (c.1577-1636)

Luso-asiático, natural de Macau, foi admitido na Companhia em Novembro de 1602, em Todos-os-Santos. Foi ordenado sacerdote entre Outubro de 1607 e Fevereiro de 1613. Em Novembro de 1614 partiu para Macau, onde faleceu a 9/8/1636.

RODRIGUES, Pedro (c.1568-1611)

Luso-asiático, nascido em Macau, frequentou o seminário no Japão entre 1582 e 1588. Foi admitido na Companhia em 4/10/1595. Em Fevereiro de 1598 partiu para Macau, onde fez o 3º ano de provação em Macau, entre 11 de Janeiro de 1601 e 10 de Janeiro de 1602⁶⁰⁷, Regressou em 1603 ao Japão e em Outubro desse ano, já ordenado sacerdote, estava no seminário junto ao colégio de Arima⁶⁰⁸. Faleceu em Arima, em Dezembro de 1611; o seu obituário refere que foi dógico por 16 anos⁶⁰⁹.

ROMÃO de Hyûga (?-1588)

Irmão japonês, que começou por ser aluno do seminário de Arima, e que foi admitido na Companhia em Setembro de 1586. Faleceu a 8/9/1588.

ROMÃO Nishi (c.1569-1639)

Natural de Arima, entrou no seminário em 1580 e foi admitido na Companhia em Janeiro de 1590. Entre os seus trabalhos destaca-se a tradução do *Sermonarium*. Partiu para Macau em Novembro de 1614. Estudou Casos de Consciência a partir de 1616. Em 1621 partiu para Cochinchina e quando regressou a Macau foi ordenado sacerdote. Morreu no Camboja, em 1639.

ROMÃO Tamura (c.1553-1627)

Também referido como Romão Matawara, ou Romão Matsuoka, era natural da província de Bungo. Foi admitido na Companhia em 1583 e trabalhou por muitos anos como coadjutor temporal em Arima. Fez votos de coadjutor temporal formado em Nagasaki, a 25/7/1600⁶¹⁰. Em Novembro de 1614 partiu para Manila, mas em 1620 passou para Macau, onde faleceu a 31/10/1627.

ROQUE (c.1538-1608/09)

Irmão japonês, natural de Yamashiro ou de Kii, que serviu a missão como dógico durante vários anos e que depois foi admitido na Companhia em 1570. Em 1590 foi um dos irmãos japoneses que Valignano convocou para a consulta que realizou em Agosto⁶¹¹. Morreu em 1608 ou antes de 14/3/1609.⁶¹² Fez votos de coadjutor temporal formado em Nagasaki, a 25/7/1600⁶¹³.

⁶⁰³ Cooper considera que Tçuzu não tinha todos os requisitos necessários para chegar a esta categoria, mas o seu excelente conhecimento da língua japonesa, aliado ao facto de ser português, terão certamente influenciado a decisão de Valignano. Cf. Michael Cooper S.J. *Rodrigues, o intérprete ...*, p. 202.

⁶⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 204.

⁶⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 206.

⁶⁰⁶ Cf. *Ibidem.*, p. 211.

⁶⁰⁷ ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 193.

⁶⁰⁸ Cf. MHJ, p. 447.

⁶⁰⁹ Cf. carta ânua, 10/3/1612; ARSI, *Jap-Sin*, 57, fl. 134v.

⁶¹⁰ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 13.

⁶¹¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 51, fl. 144v.

⁶¹² Cf. Carta Ânua 14/3/1609, ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 6v. As contas estão erradas no que toca aos anos de Companhia, pois fora admitido em 1570.

⁶¹³ Cf. ARSI, *Lus.*, 26, fl. 14.

RUBINO, João António⁶¹⁴ (1578-1643)

Natural de Strambino, no Piemonte, foi admitido na Companhia a 21/9/1596. Partiu para a Índia em 1602, a bordo da nau *Nossa Senhora da Paz*. Estudou aí Teologia; foi ordenado, sacerdote em Goa, em 1605 e trabalhou quer na Índia quer em Ceilão; tornou-se professo de 4 votos em Cochim, a 26/5/1613. Partiu para o Extremo Oriente em 1637, tendo chegado a Macau a 19/5/1638. Foi nomeado visitador da China e do Japão, a 21/10/1639. Depois de várias tentativas entrou no Japão em 11/8/1642, pela via de Manila, mas em Outubro já estava aprisionado e morreu em Nagasaki, pelo suplício da fossa, a 22/3/1643.

SANCHES, Aires⁶¹⁵ (c.1528-1590)

Natural de Viana, foi admitido na Companhia no Japão, em 1561, pouco depois da sua chegada ao país. Foi o fundador da primeira escola de música europeia no Japão. Em 1579 foi a Macau para ser ordenado sacerdote e retornou ao Japão no ano seguinte. Trabalhou sempre na ilha de Kyûshû, mas ao longo de quase três décadas de actividade esteve em Funai, Yokoseura, Arima, Shiki, Nagasaki, Hirado, Gotô, Hakata, Akizuki e Ômura, onde morreu a 5 ou 6/6/1590.

SEBASTIÃO de Bungo

Também referido na documentação como «Sebastião de Osai». Foi admitido na Companhia provavelmente nos últimos dias de 1583⁶¹⁶, mas foi demitido em 1592. A carta ânua refere-se-lhe como o "irmãozinho noviço chamado Bastião" que conseguiu a conversão do avô, um "velho fidalgo gentio" residente em Ôsai.⁶¹⁷

SEBASTIÃO Kimura⁶¹⁸ (1563-1622)

Nasceu em Hirado. Aos 12 anos era dógico; em 1582, com 19, entrou na Companhia⁶¹⁹. Em 1596, foi para Macau, onde estudou Casos de Consciência. Foi ordenado sub-diácono, em Macau, em 1598. Regressou ao Japão a 13/8/1600 com mais dois companheiros e foram ordenados diáconos pouco depois⁶²⁰. Em Setembro de 1601 foi ordenado sacerdote. Permaneceu no Japão em 1614, exercendo o seu ministério na cidade de Nagasaki; fez votos de coadjutor espiritual formado, em Nagasaki, a 9/2/1620⁶²¹. Foi capturado a 30/6/1621⁶²², e foi martirizado em 10/9/1622.

SEQUEIRA, Bartolomeu (?-1622)

Natural de Lisboa, foi admitido na Companhia na Índia, em Outubro ou Novembro de 1587. Chegou a Macau por volta de 1593-94 e passou ao Japão em 1602. Trabalhou em várias residências na ilha de Kyûshû. Estava no território de Bungo em 28/11/1612⁶²³. Em Novembro de 1614 partiu para Macau, e em 1616 foi enviado para a Índia como procurador do Japão. A 26/11/1616 fez em Malaca os seus últimos votos como coadjutor espiritual formado⁶²⁴. Faleceu em Goa, em 1622.

⁶¹⁴ Cf. RJC, p. 234.

⁶¹⁵ Cf. DJ, II, pp. 61-62.

⁶¹⁶ Não consta na lista elaborada no último trimestre de 1583, (cf. MHJ, pp. 178-180) em que aparece um noviço chamado Sebastião, mas que é seguramente Sebastião Kimura, que fora admitido no ano anterior. Na carta Ânua de 1585 é referido como "irmãozinho noviço", mas em Setembro de 1586 (cf. MHJ, p. 209) já havia concluído o noviciado, pelo que foi admitido seguramente antes de Setembro de 1584. A lista de início de 1588 situa a sua entrada na Companhia em 1583, mas não parece ter sido contabilizado na carta ânua de 2/1/1584, o que não impede que a sua admissão tenha decorrido nos últimos dias de 1583 e não tenha chegado ao conhecimento do autor da carta ânua a tempo de a considerar.

⁶¹⁷ Cf. Carta Ânua de 20/8/1585, MB, Add 9859, fl. 10v.

⁶¹⁸ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 7v. Cf. Hubert Cieslik SI, "Sel. Sebastian Kimura (1565-1622); der erste japanische Priester", in NZM, vol. 15, 1959, pp. 81-98.

⁶¹⁹ Cieslik situa a entrada de Kimura na Companhia em 1584 (cf. Hubert Cieslik S.J., "Sel. Sebastian Kimura ...", p. 86), por saber que Sebastião entrou para a Companhia com 19 anos (o que também é confirmado pelo catálogo dos mártires), e por situar o seu nascimento em 1565, mas as listas de 1583 (MHJ, p. 180) e de 1588 (MHJ, p.p. 250-251), confirmam que a sua entrada foi em 1582, pelo que o seu nascimento não deve ter ocorrido em 1565, mas antes em 1563. O elenco de 1588 afirma ainda que Sebastião tinha então 25 anos, o que confirma esta hipótese. Mais tarde, o catálogo dos mártires refere que Sebastião Kimura tinha 57 anos quando morreu, o que remeteria o nascimento para 1565, mas neste caso parece-nos mais fidedigna a informação mais antiga, até porque o catálogo afirma ainda que tinha 38 anos de Companhia, o que está errado.

⁶²⁰ Cf. Hubert Cieslik S.J., "Sel. Sebastian Kimura ...", p. 88.

⁶²¹ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 37, fl. 18-19.

⁶²² Cf. BA, 49-IV-60, fl. 105v e MHJ, p. 1205.

⁶²³ ARSI, *Jap-Sin*, 15 II, fl. 201.

⁶²⁴ Cf. ARSI, *Lus.*, 20, fl. 84.

SILVA, Duarte da⁶²⁵ (c. 1536-1564)

Irmão português que entrou para a Companhia na Índia, em 1550-51. Chegou ao Japão a 22/8/1552, e desembarcou em Bungo a 7 de Setembro. Permaneceu aí até à sua morte, que teve lugar em Takase, na província de Chikugo, no início de Maio de 1564. Foi um dos primeiros grandes estudiosos da língua japonesa, em especial dos *kanji*⁶²⁶.

SIMEÃO de Bungo (c.1565-?)

Irmão que foi admitido na Companhia em Agosto de 1586, que saiu ou faleceu entre 1607 e 1612.

SIMÃO Arie

Natural da província de Higo, também citado nas fontes como Simão de Higo. Admitido na Companhia em Maio de 1587; ainda consta do catálogo de 1593, e já não aparece no de 1603.

SIMÃO de Hizen (c.1565-?)

Também referido como «Simão de Ômura», foi admitido na Companhia em 1582 e foi depois demitido em 1590.

SIMÃO do Gokinai

Natural de Tsunokuni, foi admitido na Companhia em 1581 e abandonou-a em 1587. Em 1612, Mateus de Couros usou o seu caso como um dos melhores exemplos dos riscos que se corriam promovendo o clero nativo; acusava este ex-religioso de ter roubado a missão no momento em que deixara a Companhia⁶²⁷.

SIMÃO Yempo⁶²⁸ (1580-1623)

Nascido em 1580, em Nozu, na província de Higo. Foi baptizado em 1596, quando seu pai também se converteu ao Cristianismo. Passou a estudar no colégio dos Jesuítas, e pouco depois tornou-se dógico, função que desempenhou até 1614. Em Novembro partiu para Manila, mas em 1617 já estava a trabalhar com Jerónimo de Angelis em Ôshu. De Angelis recebeu-o como irmão da Companhia já no cárcere, em 1623, pouco antes da morte. Foi queimado vivo em Edo, a 4 de Dezembro desse ano.

SOARES, Bartolomeu (?-1617)

Natural do reino de Nápoles, foi admitido na Companhia em 21/10/1599. Partiu para a Índia em 1604 e passados 4 anos rumou a Macau. Chegou ao Japão em Julho de 1612, mas em Novembro de 1614 partiu para Manila; morreu aí em Março de 1617.

SOARES, Miguel (c.1551-1600)

Natural de Peral, foi admitido no Japão, em 1577. Partiu para Macau em 1587 para se ordenar sacerdote, mas não regressou, pois nomeado procurador da missão nipónica. A 17/5/1598 fez os seus últimos votos como coadjutor espiritual formado⁶²⁹. Morreu em Setembro de 1600 no colégio de Macau.

SOUSA, António de (c.1588-1633)

Natural da Covilhã, foi admitido na Companhia no início de 1604, e partiu para a Índia em 1609, e seguiu depois para Macau, onde prosseguiu os seus estudos. Em 1616 foi ordenado sacerdote em Malaca e partiu para o Japão, de onde foi enviado para Macau, em 1617, pela via da Cochinchina. Em Setembro de 1620 era o procurador do Japão em Macau, e por volta de 1621 reentrou no Japão. Foi martirizado em Nagasaki, a 26/10/1633, após 8 dias de suplício na fossa⁶³⁰.

SPINOLA, Carlo⁶³¹ (1565-1623)

Nasceu no início (Jan-Fev) de 1565, provavelmente em Madrid⁶³², filho de Ottavio Spinola, nobre genovês que então acompanhava Rudolfo II, príncipe da Boémia, e que pertencia à família dos condes de Tessarolo. Era sobrinho do cardeal Filipe Spinola; estudou em colégios de jesuítas desde 1573, em Madrid, Nola e em

⁶²⁵ Cf. DJ, I, p. 40*.

⁶²⁶ Cf. BA, 49-VI-8, fl. 125-125v.

⁶²⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 2, fl. 163.

⁶²⁸ Os principais dados biográficos encontram-se em Hubert Cieslik S.J., "the Great martyrdom ...", pp. 5-6.

⁶²⁹ Cf. ARSI, *Lus.*, 19, fl. 110.

⁶³⁰ Cf. Diego Pacheco S.J., *Os quatro legados ...*, p. 35.

⁶³¹ Juan Ruiz-de-Medina, "Un jesuita de Madrid arquitecto de la iglesia de São Paulo, Macao", in *Revista de Cultura*, Macau, nº 21 (II série)1994, pp. 37-50. Hubert Cieslik S.J., "Blessed Charles Spinola (1564-1622)", in *Japan Missionary Bulletin* 10 (1956) pp. 7-17, 117-124.

⁶³² O catálogo dos mártires refere-o como nativo de Génova. Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 7v.

Nápoles. 23/12/1584 entrou na Companhia, no noviciado de Nola; 25/12/1586 fez votos de biénio. Foi ordenado sacerdote em Milão, em 1594; depois defendeu tese em Teologia; e foi destinado à missão do Japão; partiu de Génova, a 6/12/1595 e deixou Lisboa a 10/4/1596; a 16/7/1596 escalou a Baía; mas o navio não pôde prosseguir viagem, pelo que retornou à Europe pela via do Porto Rico, mas a 17/10/1597 foi aprisionado por ingleses e levado para Inglaterra. Foi libertado a 10/1/1598 libertado, e passados oito dias chegou a Lisboa na companhia de Girolamo de Angelis, seu companheiro de aventura; fez então profissão de 4 votos em São Roque; ainda em Lisboa instituiu a congregação de Nossa Senhora dos estudantes. Em Agosto de 1599 chegou a Goa e no final de Agosto chegou a Macau; por volta de Abril 1601, Valentim Carvalho nomeou Spinola procurador da missão do Japão em Macau e encarregou-o da planificação da nova igreja de São Paulo, que foi necessário construir depois do incêndio de Novembro de 1600 que destruiu a anterior igreja. Não foi para o Japão em 1601 pela falta de navio, mas em 22 de Janeiro de 1602, estava pronto para partir⁶³³. Chegou ao Japão em Julho de 1602 e foi para Arima estudar a língua; no ano de 1603 trabalhou na região de Arie e no senhorio de Arima em geral. De Dezembro de 1603 a Outubro de 1611 trabalha em Shimogyô (Miyako de baixo). Em 1605 ofereceu-se para ir fundar uma missão na Coreia; Pasio aprovou a iniciativa, mas depois adiou-a; em Outubro de 1611 regressou a Nagasaki, para ocupar o cargo de procurador da província; a 8/11/1612 observou um eclipse lunar em Nagasaki. Em 1614, permaneceu clandestinamente em Nagasaki ficando na companhia do irmão Ambrósio Fernandes, em casa do português Domingos Jorge. Foi aprisionado a 13/12/1618, em Nagasaki; esteve preso em Suzuta, durante mais de três anos; assistiu aí à morte do irmão Ambrósio Fernandes. Foi queimado vivo a 10/9/1622 em Nagasaki.

STEFANONI, João Francisco (c.1538-1611/12)

Natural de Roma, foi aí admitido na Companhia em 6/1/1560. Esteve na Índia entre 1567 e 1574, ano em que chegou ao Japão. Trabalhou em várias regiões, nomeadamente em Gotô, Kinai, Bungo, Amakusa, Takaku e Nagasaki. Faleceu entre Outubro de 1611 e Fevereiro de 1612.

TÇUZU, João Rodrigues (v. RODRIGUES, João)

TEVES, Agostinho de (c.1567-?)

Frequentou o seminário de Arima, pelo menos entre 1585 e 1588, e foi admitido na Companhia em 4/10/1595. Permaneceu no Japão pelo menos até 1603 e depois passou para Macau, onde já estava a 15/11/1606, e onde permaneceu pelo menos até 15/1/1609, quando já era sacerdote. Depois desaparece da documentação, mas Gabirel de Matos sugere que terá saído ou sido demitido da Companhia.

TOMÉ Akahoshi⁶³⁴ (?-1622)

Certamente um antigo servidor da Companhia admitido já no cárcere; foi queimado vivo em Nagasaki, em 10/9/1622, quando ainda era noviço.

TOMÉ de Bungo (?-1587)

Irmão admitido em 1586, que faleceu em Junho de 1587.

TOMÉ de Hirado (c.1565-?)

Natural da ilha de Ikitsuki, foi admitido na Companhia em 1582. Desaparece da documentação depois de 1593 .

TOMÉ de Ikitsuki

Também denominado na documentação como «Tomé de Figueiredo», ou «Tomé de Hizen», foi admitido na Companhia em Agosto de 1586 e trabalhou 17 anos na casa de Ômura, até 1606 e depois durante 4 anos em Miyako. Em Novembro de 1614 partiu para Manila, onde faleceu entre 1/5/1621 e 10/8/1624.

TOMÉ de Shiki (?-1587)

Natural de Shiki, em Amakusa, foi admitido na Companhia em 1587, e faleceu pouco depois, no mesmo ano.

TOMÉ Funamoto (c.1579-?)

Irmão natural de Shiki. Foi admitido na Companhia a 2/2/1607 e 1614 partiu para Macau, onde estudou Filosofia. Contraíu, contudo, a lepra e em 1621 regressou ao Japão, mas sentido-se incapacitado para o trabalho missionário pediu a demissão da Companhia que lhe foi concedida.

⁶³³ ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 89.

⁶³⁴ Cf. *Catálogo dos mártires do Japão*, BA, 50-V-38, nº 1, fl. 5v. Aqui é referido pelo nome de Akasushi, mas optámos por seguir a versão de Schütte (cf. IHSJJ, p. 354).

TOMÉ Ichiji (c.1578-?)

Irmão japonês, também referido na documentação como «Tomé Ijichi». Começou por frequentar o seminário, a partir de 1587 e depois foi admitido na Companhia a 2/2/1607. Estava em Kanazawa, em 1613 e depois deixa de ser referido.

TOMÉ Kimura

Irmão natural do Kami, admitido na Companhia em Agosto de 1586, que desaparece dos elencos depois de 1593.

TOMÉ Nishiori (?-1633)

Dógico que era apontado em 1627 como apto para o sacerdócio, e que foi admitido na Companhia pouco antes do seu martírio a 22/7/1633.

TOMÉ Tsuji (c.1571-1627)

Natural de Sonogi, em Ômura, entrou para o seminário em 1585, e foi admitido na Companhia em Janeiro de 1589. Foi ordenado sacerdote antes de Fevereiro de 1613, e em Novembro de 1614 partiu para Macau. Regressou ao Japão, em Agosto de 1618, e nos anos seguintes trabalhou na região do Shimo, tendo saído da Companhia em data incerta. Mateus de Couros refere-o numa carta de 15/9/1619⁶³⁵, mas já não é incluído nos catálogos de 1620⁶³⁶. Foi capturado em 22/7/1627 e readmitido na Companhia, antes de ser queimado vivo, em Nishizaka, em Setembro de 1627.

TORRES, Baltasar de (c.1563-1626)

Natural de Granada, entrou na Companhia em 1579. Partiu para a Índia em 1586, invernou em Moçambique e chegou a Goa no ano seguinte; partiu para Macau em 1590 e para o Japão em 1600. Em 1601 tornou-se professo de 4 votos⁶³⁷. Depois de estudar língua japonesa em Arima, foi destacado para a residência de Nakatsu, em Buzen, e em 1603 foi transferido para a residência de Nanazawa, onde esteve seis anos; visitou depois a ilha de Shikoku. Permaneceu no Japão em Novembro de 1614, e continuou a trabalhar no Kinai. Estava em Ôsaka, aquando da morte de Hideyori⁶³⁸, e a 18/1/1616 estava em Sakai⁶³⁹. Foi chamado a Nagasaki em 1619. Foi capturado a 20/3/1626 e queimado vivo em Nagasaki a 20/6/1626.

TORRES, Cosme de⁶⁴⁰ (1510-1570)

Natural de Valência, entrou para a Companhia em Amboino, em 1548. Acompanhou depois Francisco Xavier e entrou com ele no Japão a 15/8/1549. Quando Xavier partiu assumiu a chefia da missão, cargo que manteve até ao ano da sua morte. Esteve em Kagoshima (1549-1550); Hirado (1550-1551); Yamaguchi (1551-1556); Funai (1556-1562); Yokoseura (1562-1563); Takase (1563-1564); Kuchinotsu (1565-1568); Ômura (1659-1570) e faleceu em Shiki, em 2/10/1570. Desempenhou o cargo de superior até 18/6/1570, dia em que chegou ao Japão o seu sucessor, o padre Francisco Cabral.

TOSCANELLO, Oliverio (?-1601)

Irmão natural de Macerata, que entrou para a Companhia em 1567 ou 1658. Partiu para a Índia com Alexandre Valignano, e foi seu companheiro até 1590, pelo que o acompanhou na primeira visita ao Japão, entre 1579 e 1582. Regressou com o visitador a Macau em 1588, mas já não o acompanhou ao Japão, tendo permanecido no porto chinês, onde faleceu a 8/9/1601. Desempenhava então o cargo de mestre escola dos meninos⁶⁴¹. Fez votos de coadjutor temporal formado, em Baçaim, a 26/2/1584⁶⁴².

VALIGNANO, Alexandre⁶⁴³ (1539-1606)

⁶³⁵ Cf. MHJ, p. 816.

⁶³⁶ Cf. MHJ, pp. 845-867.

⁶³⁷ Cf. ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 83v.

⁶³⁸ ARSI, *Jap-Sin*, 16 I, fl. 178v.

⁶³⁹ ARSI, *Jap-Sin*, 36, fl. 222.

⁶⁴⁰ Cf. Diego Pacheco S.J., *El hombre que forjó a Nagasaki. vida del P. Cosme de Torres, S.J.*, Madrid, 1973.

⁶⁴¹ ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 99.

⁶⁴² Cf. ARSI, *Lus.*, 25, fl. 16.

⁶⁴³ Cf. RJC, pp. 280-281; J.F. Schütte, *Valugnano's mission principles for Japan*, 2 vols., St. Louis, 1980-1985; J.F. Moran, *The japanese and the jesuits, Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Londres e Nova York, 1993.

Nasceu em Chieti no início de 1539; entrou para a Companhia em Roma, em 29/5/1566. Ordenado sacerdote em São João de Latrão a 25/3/1570, tornou-se professo de 4 votos em Roma a 8/9/1573. Nomeado Visitador da Índia em 1573. Partiu para a Índia a 21/3/1574 a bordo da nau *Chagas*; chegou a Goa a 6/9/1574. Chegou a Macau a 6/9/1578 e partiu para o Japão a 7/7/1579. Desembarcou pela primeira vez no Japão a 25/7/1579. Até Setembro de 1580 permaneceu em Kyûshû ocidental; depois até Março de 1581 visitou a região de Bungo e entre Março e Setembro desse ano visitou o Kinai; em Outubro de 1581 deteve-se mais 2 a 3 semanas em Bungo, e em Novembro de 1581 estava de novo em Kyushu Ocidental. Deixou o Japão a 28/2/1582, e esteve em Macau de 9/3/1582 a 31/12/1582. Estava de novo em Goa a 10/11/1583, onde exerceu o cargo de provincial da Índia até Outubro de 1587. No início deste ano foi nomeado de novo visitador da Índia. Chega a Macau em 28/7/1588 e permanece aí até 23/6/1590. Esteve então no Japão desde 21/7/1590 até 9/10/1592. De 24/10/92 a 16/11/1594 - está em Macau. Partiu então para a Índia onde se deteve entre 4/3/95 e 23/4/1597. Estava de novo em Macau a 20/7/1597, e deixou esta cidade em direcção ao Japão a 16/7/1598. Chega de novo ao Japão a 5/8/1598. Em 1599 não acata a decisão do Geral de nomear Francisco Pasio novo vice-provincial⁶⁴⁴. Em Março de 1599 passa para a ilha de Amakusa; está até Agosto em Kawachinoura e passa depois para Shiki; em Março de 1600 está de novo em Nagasaki. Em Fevereiro de 1602 Valignano estava disposto a passar uns meses em Arima a estudar japonês e a tentar acudir à cristandade de Higo, que estava a uma jornada de distância⁶⁴⁵; passou, com efeito, a maior parte deste ano em Arima⁶⁴⁶. Parte do Japão para Macau a 18 de Janeiro de 1603; contava regressar ao Japão, pois Cerqueira afirmava então que o Visitador "agora dá uma chegada a Macau"⁶⁴⁷; segundo Moran Valignano só deixou então o Japão devido à grave crise financeira em que se encontrava a missão⁶⁴⁸. Morreu em Macau a 20 de Janeiro de 1606, mas a 17 e 18 ainda ditava cartas⁶⁴⁹, e estaria então determinado a ir visitar a China no Verão seguinte⁶⁵⁰. Segundo J.F. Moran, Valignano era amigo pessoal de Claudio Acquaviva; ambos eram napolitanos e tinham sido colegas de estudos⁶⁵¹. A 22/1/89, o Geral critica-o pelo modo agastado como criticava, e por se intrometer nos ofícios dos outros. Valignano confessa o defeito da «cólera» mas nega que se intrometa nos ofícios dos outros, a não ser no que é próprio do seu cargo⁶⁵². Elogiado por D.Pedro Martins, que afirma que o Visitador "se veo de Japão com os olhos em tornar para laa com a primeira ocasião"⁶⁵³.

VALLA, Alexandre⁶⁵⁴ (1529-1580)

Natural de Reggio, em Emilia, entrou na Companhia em Roma, a 7/5/1560, e foi ordenado sacerdote a 5/4/1561. Partiu para a Índia em 1564 e chegou ao Japão em Junho de 1568, mas deixou o país no final de 1570. Em 1572 estava de novo em Portugal e depois de uma breve passagem por Roma, instalou-se em Lisboa, em 1573, como procurador das missões portuguesas. Acompanhou o exército de D.Sebastião e foi aprisionado pelos mouros na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578. Foi resgatado, mas morreu vítima de peste em Ceuta, a 11/2/1580.

VAZ, Jerónimo (c.1549-1587)

Irmão natural de Lisboa, que foi admitido no Japão em Dezembro de 1580. Trabalhou na região do Kinai até ao édito anti-cristão de Hideyoshi. Faleceu repentinamente em Nagasaki, a 3/12/1587.

VAZ, Miguel (c.1544-1582)

Natural da Índia, desembarcou em Yokoseura, a 6/7/1563, e foi admitido na Companhia em 1564. Foi a Macau em 1579 para receber ordenação sacerdotal e regressou ao Japão no ano seguinte. Faleceu em Nagasaki, em Maio de 1582.

VICENTE⁶⁵⁵ (?-1626)

Admitido na Companhia pouco antes de morrer, queimado vivo, em Nagasaki, a 20/6/1626.

⁶⁴⁴ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits* ..., p. 24.

⁶⁴⁵ ARSI, *Jap-Sin*, 14 I, fl. 101.

⁶⁴⁶ Cf. carta ânua 1/1/1603, BA 49-IV-59, fl. 87v.

⁶⁴⁷ ARSI, *Jap-Sin*, 20 I, fl. 158v.

⁶⁴⁸ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits* ..., p. 4.

⁶⁴⁹ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits* ..., p. 191.

⁶⁵⁰ Cf. carta ânua 15/2/1607, BA, 49-IV-59, fl. 391.

⁶⁵¹ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits* ..., p. 3.

⁶⁵² DI, XVI, pp. 102-103.

⁶⁵³ ARSI, *Jap-Sin*, 20 II, fl. 32.

⁶⁵⁴ Cf. RJC, p. 281.

⁶⁵⁵ Cf. IHSJJ, p. 358.

VICENTE Hôin (c. 1540-1609)

Natural de Wakasa, filho de Paulo Yôhô, foi admitido na Companhia em Dezembro de 1580. Foi professor de japonês em Azuchi⁶⁵⁶. Terá escrito (traduzido ?) grande parte dos *Actos dos Santos*, impresso em 1591⁶⁵⁷. Faleceu em Abril de 1609. Fez votos de coadjutor temporal formado em Miyako, a 1/11/1601⁶⁵⁸.

VIEIRA, Francisco⁶⁵⁹ (1555-1619)

Natural do mosteiro de São João, na diocese de Braga, entrou para a Companhia em 1574. Partiu para a Índia a 8/4/1581 na nau *São Salvador* e foi ordenado sacerdote na Índia em 1584. Ensinou em Goa (1587-1597) e depois foi reitor do colégio de Cochim (1597-1599); em Novembro de 1599 a V Congregação Provincial nomeou-o seu procurador, pelo que veio à Europa, mas a 25/3/1602 partiu de novo para o Oriente, a bordo da *São Roque*. Desempenhou o cargo de provincial de Goa entre 1609 e 1615 e de seguida foi nomeado visitador da província do Japão, tendo chegado a Macau em 1616. Visitou o Japão entre Agosto de 1618 e Novembro de 1619, e morreu em Macau a 21/12/1619. Tornou-se professo de 4 votos, em Goa, a 9/7/1595⁶⁶⁰.

VIEIRA, Sebastião⁶⁶¹ (1574-1634)

Natural de Castro d'Aire, entrou para a Companhia a 3/2/1591. Partiu para a Índia a 25/3/1602, a bordo da *Nossa Senhora da Bigonha*, e em 1604 passou para o Japão. Voltou a Macau em 1606 e retornou ao Japão em 1609. Desempenhou o cargo de procurador da vice-província, cargo de que foi demitido por Pasio no final de 1611 ou início de 1612, por ser "prejudicial para a união e tinha condição insofrível"⁶⁶². Tornou-se professo de 4 votos em Nagasaki, a 27/11/1611⁶⁶³. Em Novembro de 1614 partiu para Manila, mas regressou ao Japão no ano seguinte. Em Outubro de 1617 foi nomeado conselheiro do novo provincial, Mateus de Couros⁶⁶⁴. Em 1619 regressa a Macau e em Dezembro de 1623 é nomeado procurador da missão. Deixa Macau em Fevereiro de 1624, e está na Europa entre 1626 e 1629. Parte de Lisboa para a Índia a 3/4/1629, e em 1632 reentra no Japão pela via das Filipinas. Foi vice-provincial entre 1633 e 1634. Foi executado pelo suplício da fossa em Edo a 6/7/1634.

VILELA, Gaspar⁶⁶⁵ (1526-1572)

Natural de Aviz, educado por monges beneditinos, entrou para a Companhia na Índia, em 1553, quando já era sacerdote. Chegou ao Japão com Melchior Nunes Barreto, em 1556. Trabalhou em Bungo (1556-1558), Hirado (1558-1559), Miyako (1559-1566), onde foi o fundador da primeira missão no centro do país. Regressado a Kyûshû, organizou uma missão para a Coreia, mas a viagem não se concretizou; terá permanecido algum tempo em Bungo, mas em 1569 estava em Nagasaki, onde fez edificar a primeira igreja. Partiu para a Índia no final de 1570 e faleceu aí por meados de 1572⁶⁶⁶. Foi um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento do método da acomodação cultural.

XAVIER, Francisco de⁶⁶⁷ (1506-1552)

Nasceu a 7/4/1506 no castelo de Xavier, em Navarra. Membro fundador da Companhia de Jesus, partiu para o Oriente a 7/4/1541, a bordo da nau *Santiago*, na qualidade de núncio apostólico. Superior dos jesuítas na Índia (1542-1549) e depois primeiro provincial da Índia, esteve no Japão entre 15/8/1549 e Novembro de 1551. Morreu na ilha de Sanchuão a 3/12/1552, quando tentava entrar na China.

ZOLA, João Baptista (c.1566-1626)

Natural de Brescia, entrou para a Companhia em 1593, e partiu para a Índia em 1602. Entrou no Japão em 1606. Foi um dos 4 padres que ficaram clandestinamente em Arima. Zola ficou em Kanayama (à sombra de Yofenji cristão principal a quem D.Miguel por especial privilégio concedeu que tivesse um padre

⁶⁵⁶ Diego Pacheco S.J., "El padre Francisco Calderón ..." p. 358

⁶⁵⁷ Cf. J.F. Moran, *The japanese and the jesuits ...*, p. 186.

⁶⁵⁸ Cf. carta ânua 15/3/1610, ARSI, *Jap-Sin*, 56, fl. 169; ARSI, *Lus.*, 26, fl. 15 e 19v.

⁶⁵⁹ MHJ, p. 1323; RJC, p. 291.

⁶⁶⁰ Cf. ARSI, *Lus.*, 2, fl. 104-105.

⁶⁶¹ RJC, pp. 292-293.

⁶⁶² ARSI, *Jap-Sin*, 15 I, fl. 139.

⁶⁶³ Cf. ARSI, *Lus.*, 3, fl. 244-244v.

⁶⁶⁴ Cf. HUBert Cieslik S.J., "The case ...", p. 7.

⁶⁶⁵ Cf. RJC, p. 293; DJ, I, pp. 41*-42*.

⁶⁶⁶ Notícia da morte dada pela primeira vez numa carta de 5/11/1572 (cf. DI, VIII, pp. 576-577).

⁶⁶⁷ MHJ, p. 1326; RJC, pp. 297-299; Georg Schurhammer SI, *Francis Xavier, his times, his life*, Roma, 1973-1982.

escondido)⁶⁶⁸. Tornou-se professo de 4 votos em Nagasaki, a 1/1/1614. Em Novembro de 1614 partiu para Macau, mas regressou ao Japão logo em 1615. Em 1617 estava na região de Arima. Foi capturado a 22/12/1625 e foi queimado vivo em Nagasaki, a 20/6/1626.

⁶⁶⁸ MHJ, pp. 1329-1330.

GLOSSÁRIO

Bakufu – Literalmente significa o *governo da tenda*, por alusão ao quartel-general do xogum, e é um termo que designa o xogunato, ou uma dinastia xogunal. Na sua História, o Japão conheceu três dinastias, associadas sucessivamente aos Minamoto-Hôjô, aos Ashikaga e aos Tokugawa, que são referidas pelo local onde sediaram o poder. Temos, assim, o *bakufu* de Kamakura (1185-1333), o *bakufu* de Muromachi (1336-1573) e o *bakufu* de Edo (1603-1868).

bankoku – Literalmente significa *10.000 países*; expressão utilizada pelos japoneses nos séculos XVI e XVII para designarem o mundo exterior.

biwa – Alaúde japonês de quatro cordas.

bonzo – Do japonês *bôzu*. Designa os monges budistas.

Bugyô – Oficial imperial, chefe de uma administração. Nas fontes portuguesas aparece frequentemente a expressão *buguio da Tenca*, para designar os governadores de Nagasaki que dependiam directamente do poder central.

bunka – Cultura. Esta palavra é utilizada em expressões que designam o impacto cultural português no Japão como *nanban bunka*, a cultura dos *nanbanjin*, ou *nagasaki bunka* para distinguir esta cidade no contexto da civilização nipónica de Quinhentos e de Seiscentos.

bushi – O guerreiro.

bushidô – Literalmente a via, ou o caminho, do guerreiro. Código que estabelecia as normas de conduta dos samurais. Fruto do sincretismo religioso próprio dos Japoneses, assentava no cultivo de sete virtudes: "a rectidão, a coragem, a bondade, a polidez, a veracidade, a honra e a fidelidade [...] complementadas por uma oitava qualidade moral que as torna possível, o domínio de si mesmo"⁶⁶⁹.

cami – Termo que surge nas fontes portuguesas relativo a duas palavras japonesas diferentes. O caso mais frequente é ser uma corruptela de *kami* - termo que designa os deuses do Xintoísmo, mas que hoje também é utilizado pelos cristãos para designar Deus. Outras vezes, porém, refere-se a *kami* - termo que significa a «parte superior» do arquipélago, que corresponde de facto à área da capital, por oposição ao Shimo. Vários jesuítas japoneses são designados «fulano do Cami», o que os identifica como naturais do centro do país.

daijô-daijin – O cargo mais elevado no complexo sistema cortesão nipónico criado no século VII, quando foi instaurado o *ritsuryû-kokka* - o estado regido pelos códigos. Após a tomada do poder pelos militares, no final do século XII, muitos desses cargos passaram a ser conferidos aos grandes guerreiros e aos dáimios principais, tendo um grande valor honorífico e político. O *daijô-daijin* era o ministro dos Assuntos Supremos, o cargo mais elevado, que raramente era atribuído.

dáimio – Do japonês *daimyô* (literalmente *grande nome*), palavra que designa os senhores feudais que, a partir de meados do século XIV, "souberam isolar do Estado uma porção do território nacional e assegurar a sua autoridade sobre os diversos grupos da população"⁶⁷⁰.

Daikan – Literalmente, *administrador local*. Título atribuído aos administradores que governavam Nagasaki e que estavam sob as ordens do *bugyô*.

dógico – Do japonês *dôjuku* (hoje *dôshuku*), que significa *convivente*. No século XVI era o termo utilizado pelo clero budista para designar os jovens que serviam os bonzos nos templos. Os Jesuítas adoptaram o termo para os seus próprios auxiliares, mas adaptaram a função às necessidades da missão acrescentando-lhe uma outra função, inexistente no caso budista - a pregação.

Efumi – Cerimónia utilizada pelos oficiais imperiais no período das perseguições aos cristãos, que consistia em fazer todos os suspeitos pisarem uma imagem de Cristo ou de Nossa Senhora.

⁶⁶⁹ E. Rochedieu, *O Xintoísmo*, Lisboa, 1982, p. 164.

⁶⁷⁰ Michel Vié, *Histoire du Japon*, p. 67. Para um estudo mais aprofundado sobre esta figura da história japonesa veja-se, por exemplo, o estudo de Peter Judd Arnesen, *The medieval japanese daimyô (the Ôuchi family's rule of Suô and Nagato)*, New Haven, 1979.

fotoques – Do japonês *hotoke*, que pode significar o Buda, ou uma imagem do Buda. Normalmente, os Jesuítas utilizam esta palavra para designar as imagens dos templos budistas.

Genna – A era japonesa correspondente aos 1615 e 1624, sob o imperador Gomizunoô.

Gobugyô – Os cinco governadores. Expressão que designa os cinco regentes a quem Toyotomi Hideyoshi confiou o governo do Japão enquanto durasse a menoridade de seu filho, Toyotomi Hideyori.

gokinai – As cinco províncias centrais do Japão, situadas em torno de Miyako: Yamashiro, Yamato, Settsu, Kawachi e Izumi.

goshuissen – Os navios de selo vermelho; embarcações que partiam com autorização do poder central para comerciar no exterior, no final do século XVI e no início do XVII.

Gotairô – Os cinco anciãos. Expressão que designa os cinco administradores a quem Toyotomi Hideyoshi confiou a gestão dos assuntos correntes enquanto durasse a menoridade de Toyotomi Hideyori.

Hatamoto – Um vassalo directo do xogum.

jihiyaku – Literalmente, o que exerce a função da misericórdia. Palavra aproveitada pelos Jesuítas para designar os leigos que, nas suas comunidades, cuidavam dos mais carenciados, dos doentes e dos moribundos, e que acompanhavam os funerais⁶⁷¹.

Jihiyakusha – A mesma expressão que na palavra anterior, mas em que entra explicitamente o carácter que designa a *pessoa*. Aparentemente, foi a palavra usada inicialmente para designar os membros das "misericórdias japonesas", que depois, na época de Cerqueira, estava simplificada.

Jô – A era japonesa correspondente aos anos de 1222 a 1224, sob o imperador Gohorikawa.

jurubassa – ou jurubaça; palavra que significa *intérprete* que era utilizada no Extremo Oriente. Segundo Dalgado é uma palavra de origem malaia (*jurubahâsa*), que resulta da combinação de *juru* (mestre, perito) com *bahâsa*, palavra de origem sânscrita que significa língua⁶⁷².

kanbô – Termo que designa os auxiliares da missão que viviam retirados, como os rapados dos templos, que cuidavam das igrejas e que conduziam a vida espiritual das respectivas comunidades, sempre que não estavam presentes religiosos ou dógicos⁶⁷³.

Kanji – Palavra por que são designados os caracteres de origem chinesa utilizados na escrita da língua japonesa.

kanpaku – Literalmente significa o *conselheiro-mor do imperador*, mas no final do século IX, em 887, passou a ser o título do Regente. Entre 897 e 1068, foram os chefes do clã Fujiwara que governaram o Japão enquanto controlavam a casa imperial. Esta, porém, recuperou o poder em 1086, mas o cargo de *kanpaku* perdeu nos séculos seguintes; embora desprovido de poder, era um título prestigiado que se manteve nas mãos de um pequeno núcleo de famílias cortesãs, até que Toyotomi Hideyoshi se tornou no primeiro militar a ostentá-lo. Nas fontes portuguesas aparece normalmente nas formas «Cambacu» ou «Cambaquodono».

kenchô – O governo prefeitoral.

kinai – O mesmo que *gokinai*.

koku – Medida de capacidade utilizada para estimar as produções de arroz, por que era calculada a riqueza de cada terratenente. O seu valor variou ao longo do tempo.

kômôjin – Ruivos. Palavra usada no século XVII para designar os Holandeses e os Ingleses, distinguindo-os, assim, dos *nanbanjin*.

⁶⁷¹ Vide capítulo nº 16.

⁶⁷² Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, vol. 1.

⁶⁷³ Vide capítulo nº 16.

komono – Literalmente significa *pequena pessoa*. Nome utilizado pelos Jesuítas para designarem os criados que estavam ao serviço da missão.

kumi – Palavra usada hoje no sentido de *companhia, grupo*, e que no século XVII foi utilizada para designar as confrarias.

kurofune – O navio negro. Expressão por que era designada a nau do trato que fazia a ligação entre Macau e Nagasaki.

machidoshiyori – Literalmente, significa *os anciãos da cidade*. Título usado pelos cidadãos de Nagasaki que governavam determinados bairros da *uchimachi*.

Meiji – 122º imperador do Japão (1867-1912)

nanbanjin – Literalmente significa *bárbaros do Sul* e era o termo por que os Portugueses eram designados pelos Japoneses, e que é usado, em regra na forma mais simplificada de *nanban*.

nenkoshi – Segundo Aloisysus Chang eram administradores de Nagasaki com funções semelhantes às dos *machidoshiyori*, que governavam bairros da *sotomachi*.

nichiren – Seita budista.

obon – Grande festa religiosa dedicada aos antepassados, que decorre em Agosto.

otona – Palavra resultante da combinação de *secundário*, com *nome*. Segundo Aloisysus Chang foi a palavra usada inicialmente para designar alguns dos oficiais que actuavam no governo de Nagasaki, na dependência dos representantes do poder central⁶⁷⁴.

ôtsuji – Intérprete principal.

rangaku – Os estudos holandeses.

romanji – Palavra que designa a língua japonesa grafada com o alfabeto ocidental.

sakoku – O país encadeado. Termo que designa a política de isolamento levada a cabo pelos xoguns Tokugawa⁶⁷⁵.

samurai – Do japonês *samurai*, que designa genericamente a classe guerreira e em particular os pequenos terratenentes vassalos dum dáimio.

sengoku jidai – Literalmente o período dos estados em guerra; expressão que recorda os anos em que o Japão viveu na anarquia feudal e que corresponde, *grosso modo*, a 1467-1573.

seppuku – Ritual de suicídio.

shinkoku – O país dos deuses. Expressão usada por Toyotomi Hideyoshi e por Tokugawa Ieyasu para definir a sua política anti-cristã.

shôgatsu – Festa do Ano Novo.

sotomachi – Literamente a *cidade de fora*. Termo usado para designar os bairros de Nagasaki exteriores aos 26 iniciais.

taicosama – do japonês *taikô*, o *kanpaku* retirado e *sama*, expressão honorífica. Termo utilizado para designar Toyotomi Hideyoshi a partir de 1592.

taihei – Literalmente significa a *grande paz*, e é uma expressão utilizada para referir, *grosso modo*, o xogunato dos Tokugawa - o período em que o Japão viveu num ambiente de tranquilidade após a anarquia dos séculos XV e XVI.

⁶⁷⁴ Cf. Aloisysus Chang, *The chinese community of Nagasaki in the first century of the Tokugawa period (1603-1688)*, p. 170.

⁶⁷⁵ Vide capítulo nº 21.

tatami – Peça tradicional japonesa, que consiste numa esteira de tamanho *standard*, que serve ainda hoje para medir a superfície das salas, e que ainda hoje forra o chão das casas tradicionais nipónicas.

tenka – Literalmente significa *o mundo* ou *o que está debaixo do Céu*. Palavra utilizada para designar o Japão num sentido político (o estado) ou geográfico (o país).

tono – Palavra japonesa que ainda hoje designa *o senhor*, e que era usada no século XVI para designar os senhores feudais, desde pequenos capitães de fortalezas até grandes dáimios. Nas fontes portuguesas encontramos, por exemplo, a expressão *Omuradono* para designar Ômura Sumitada, mas noutros casos vemos "o tono de ..." para referir um pequeno feudatário.

tsubo – Medida de superfície, que, segundo Aloisius Chang equivale a 3.95 jardas quadradas, pouco mais de 4 metros quadrados.

uchimachi – A cidade interior; expressão que designa os 26 bairros mais antigos de Nagasaki.

ximo – Do japonês *shimo*, que significa a parte inferior. No que nos interessa, este termo é utilizado com dois sentidos. Por vezes refere toda a ilha de Kyûshû, ou seja o «Japão inferior» ou «de baixo», devido à sua localização no extremo meridional do arquipélago; neste caso a palavra tem por oposto *kami*, a parte superior - o centro do país. Noutros casos, porém, a palavra é utilizada para referir apenas duas províncias daquela ilha, as de Hizen e Higo. Quando Valignano instituiu a nova vice-província do Japão, dividiu-a em três missões: Miyako, Bungo (Kyûshû Oriental) e Ximo (Kyûshû Ocidental). Na *História de Japam*, Luís Fróis utiliza a palavra nos dois sentidos, no sentido lato, por exemplo, em HJ, I, p.114 e HJ, IV, p. 231; no sentido restrito, por exemplo em HJ, I, pp. 270-272.

xogum – do japonês *shôgun*, que significa general. Palavra que designa o chefe militar do império. A partir de 1185 tornou-se no cargo que detinha o poder efectivo no Japão, quando os senhores da guerra tomaram o poder. Entre os séculos XIV e XVI, a autoridade dos xoguns foi limitada devido à gradual afirmação dos governadores provinciais que acabaria por degenerar na guerra civil. Tokugawa Ieyasu, ao concluir ao consolidar a reunificação político-militar do império e ao estabelecer uma nova dinastia xogunal inaugurou o período em que o poder dos xoguns foi mais efectivo (1603-1868).

zashiki – Hoje designa uma sala em estilo japonês. Termo usado pelos Jesuítas para designar espaços reservados em que os dáimios e, provavelmente alguns *tono*, se instalavam para assistir aos ofícios religiosos.

TOPÓNIMOS JAPONESES

Aizu	Hamamachi	Kamakura
Akashi	Hara	Kamigyô
Aki	Harima	Kanazawa
Akizuki	Hasami	Kansai
Amagi	Hida	Kantô
Amakusa	Higo	Katsusa
Arie	Hirado	Kawachi
Arima	Hiroshima	Kawachinoura
Awa	Hita	Kawanaka-jima
Awaji	Hitachi	Kii
Azuchi	Hizen	Kinai
Bingo	Hokame	Kiyosu
Bitchû	Hôki	Koga
Bizen	Hokkaidô	Kokura
Bungo	Hondo	Kori
Buzen	Honnoji	Kôya
Chijiwa	Honshû	Kôzuke
Chikugo	Hyûga	Kôzûra
Chikuzen	Iga	Kuchinotsu
Chûgoku	Iiga	Kumamoto
Deshima	Iki	Kurume
Dewa	Ikitsuki	Kyôto
Echigo	Inaba	Kyûshû
Echizen	Inasa	Matsunoshima
Edo	Isahaya	Matsusaka
Etchû	Ise	Mikawa
Fudôyama	Itami	Mimasaka
Fukahori	Iwami	Mimigawa
Fukuda	Iyo	Minakuchi
Funai	Izu	Mino
Fushimi	Izumi	Miyako
Gifu	Izumo	Miyazu
Gotô	Kaga	Myôken
Hachirao	Kagoshima	Mogi
Hakata	Kai	Muro

Muromachi	Saigo	Tanba
Musashi	Sakai	Tanegashima
Mutsu	Sashinotsu	Tango
Nagasaki	Satsuma	Tokushima
Nagashino	Sawayama	Tôkyo
Nagato	Sekigahara	Tone
Nakatsu	Sendai	Tosa
Nijô	Settsu	Totômi
Nishizaka	Shiga	Tsukumi
Nobeoka	Shiki	Tsushima
Noto	Shikoku	Uchime
Notsu	Shima	Ueno
Obama	Shimabara	Unzen
Ôbi	Shimo	Uraga
Okazaki	Shimogyô	Urakami
Okehazama	Shimonoseki	Usuki
Oki	Shimôsa	Uto
Okinawa	Shimotsuke	Utsunomiya
Ôkochi	Shinano	Wakasa
Ômi	Shizuoka	Yabe
Ômura	Shôdoshima	Yagami
Ôsaka	Sonogi	Yakami
Ôsumi	Sunpu	Yamaguchi
Owari	Suô	Yamashiro
Ôyano	Suruga	Yamato
Ryûkyû	Suzuta	Yamazaki
Sado	Tajima	Yatsushiro
Saeki	Takata	Yokoseura
Saga	Takatsuki	
Sagami	Tanabe	

ANTROPÓNIMOS JAPONESES

Akashi Morishige	Hosokawa Tadatoshi
Akechi Mitsuhide	Hosokawa Tatsukata
Amako Tsunehisa	Ichijô Kanetsada
Amakusa Hisatane	Ichijô Uchimasa
Araki Murashige	Imagawa Yoshimoto
Arima Harunobu	Isaku Tadayoshi
Arima Haruzumi	Ishida Mitsunari
Arima Naozumi	Itô Suketaka
Arima Yoshisada	Itô Sukeyoshi
Asano Nagamasa	Itô Yoshisuke
Ashikaga	Katô Kiyomasa
Chôsokabe Motochika	Kobayakawa Hidekane
Date Masamune	Kobayakawa Hideaki
Date Terumune	Kobayakawa Takakage
Fujiwara	Konishi Ryûsa
Fukushima Masanori	Konishi Yukinaga
Fukushima Masayuki	Kunohe
Gamô Hideyuki	Kuroda Mototaka
Gamô Katahide	Kuroda Nagamasa
Gamô Ujisato	Kuroda Yoshitaka
Gohorikawa tennô	Kyôgoku Takamoto
Gomizunoô tennô	Kyôgoku Takatsugu
Gonara tennô	Kyôgoku Takayoshi
Gotô Harumasa	Machida
Goyôzei Tennô	Maeda Munehisa
Hachisuka Masakatsu	Maeda Munetoshi
Hachisuka Iemasa	Maeda Toshiie
Hachisuka Yoshishige	Maeda Toshimasa
Hasegawa	Maeda Toshinaga
Hôjô	Maeda Toshitsune
Honda Masazumi	Masuda Nagamori
Honda Tadamasa	Matsudaira Hideyasu
Hosokawa Okimoto	Matsudaira Hirotada
Hosokawa Tadaoki	Matsudaura Tadayoshi

Matsuura Shigenobu
Matsuura Takanobu
Meishô tennô
Minamoto Yoritomo
Môri Hidenari
Môri Katsunobu
Môri Motonari
Môri Takamasa
Môri Takamoto
Môri Terumoto
Murayama Toan
Nabeshima Katsushige
Nabeshima Naoshige
Natsuka Masaie
Oda Hidenobu
Oda Hidenori
Oda Nobukatsu
Oda Nobunaga
Oda Nobutada
Oda Nobutaka
Ogasawara
Ogimachi tennô
Okamoto Daihachi
Ôkubo Nagayasu
Ôkubo Tadachika
Ôkubo Tadayo
Ômura Sumiaki
Ômura Sumitada
Ômura Sumiyori
Ômura Yoshiaki
Ôtomo Haruhide
Ôtomo Yoshinori
Ôtomo Yoshimune
Ôtomo Yoshishige Sôrin
Ôuchi Yoshinaga
Ôuchi Yoshitaka

Ryûzôji Masaie
Ryûzôji Takanobu
Saitô Toshimasa
Shimazu Iehisa
Shimazu Katsuhisa
Shimazu Tadatsune
Shimazu Takahisa
Shimazu Yoshihiro
Shimazu Yoshihisa
Shôni Sukemoto
Sô Yoshishige
Sô Yoshitomo
Sue Harukata
Tachibana Muneshige
Takagi
Takashima
Takayama Hida no kami
Takayama Nagafusa Ukon
Takeda Katsuyori
Takeda Nobukatsu
Takeda Shingen
Tanaka Tadamasu
Tanaka Yoshimasa
Terasawa Hirotaka
Tokugawa Hidetada
Tokugawa Iemitsu
Tokugawa Ieyasu
Tokugawa Nobuyasu
Tokugawa Tadateru
Tomonaga Tsushima
Toyotomi Hidetsugu
Toyotomi Hideyori
Toyotomi Hideyoshi
Tsugaru Nobuhira
Tsugaru Tamenobu
Tsutsui Junkei

Tsutsui Sadatsugu
Uesugi Kagekatsu
Ukita Hideie

Ukita Nobuzumi
Yûki Harumoto

ÍNDICE DE QUADROS

- Nº 1 - As dioceses ultramarinas quinhentistas
- Nº 2 - As missões jesuíticas e a especificidade extremo oriental
- Nº 3 - Jesuítas na China (1582-1620)
- Nº 4 - Moedas e unidades de contagem monetária
- Nº 5 - Orçamento da missão japonesa para 1586
- Nº 6 - taxas pagas pelas missões para sustento da província da Índia (1586)
- Nº 7 - Edições sobre o martírio de Nagasaki
- Nº 8 - As assinaturas dos bispos do Japão
- Nº 9 - Correspondência do bispo D.Luís Cerqueira
- Nº 10 - Clérigos japoneses que receberam ordens maiores (1598-1613)
- Nº 11 - Ordens maiores administradas por D.Luís Cerqueira a clérigos japoneses
- Nº 12 - Cérigos japoneses com ordens maiores
- Nº 13 - Jesuítas no Japão (1549-1600)
- Nº 14 - Jesuítas no Japão (1601-1614)
- Nº 15 - Jesuítas no Japão (1600-1614) - distribuição por nacionalidades
- Nº 16 - A composição das residências jesuíticas no Japão em 1609
- Nº 17 - Os Mendicantes no Japão (1593-1613)
- Nº 18 - Jesuítas e Mendicantes no Japão (1602-1613)

ÍNDICE DE GRÁFICOS

- Nº 1 - As dioceses ultramarinas quinhentistas
- Nº 2 - Tempo médio de governo das missões da assistência de Portugal (1546-1617)
- Nº 3 - Os cristãos no Japão (1551-1600)
- Nº 4 - receitas e despesas declaradas da missão do Japão (1581-1600)
- Nº 5 - Japoneses convertidos pelos missionários da Companhia de Jesus (1601-1613)

ÍNDICE DE MAPAS

- Nº 1 - O Japão
- Nº 2 - A ilha de Kyûshû
- Nº 3 - A reunificação política do Japão (1582-1587)
- Nº 4 - Territórios governados por senhores cristãos (1587)
- Nº 5 - Territórios governados por dáimios cristãos (1590)
- Nº 6 - Territórios governados por dáimios cristãos (1595)
- Nº 7 - Territórios governados por dáimios cristãos (1596)

- Nº 8 - As residências da missão jesuítica no Verão de 1600
- Nº 9 - Os dáimios e o Cristianismo antes da batalha de Sekigahara
- Nº 10 - Os dáimios cristãos na crise de 1600
- Nº 11 - Os dáimios e o Cristianismo depois da batalha de Sekigahara
- Nº 12 - Os dáimios e o Cristianismo em 1604
- Nº 13 - As residências dos missionários em 1604
- Nº 14 - Os dáimios e o Cristianismo em 1609
- Nº 15 - As residências dos Jesuítas em 1609
- Nº 16- Nagasaki e o território de Ômura
- Nº 17- As relações comerciais do japão com a Ásia Oriental no início do século XVII

BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS

Archivo General de Indias (Sevilha)

Filipinas - 1, 4, 5, 6, 19, 74, 79, 84, 329, 330, 340.

México - 26, 28.

Patronato - Legajo, 24, 25, 46.

Archivum Romanum Societatis Iesu

Japonica-Sinica - 2, 6, 10 II, 12 I, 13 I, 13 II, 14 I, 14 II, 15 I, 15 II, 16 I, 16 II, 20 I, 20 II, 20 III, 21 I, 21 II, 21 III, 22, 33, 34, 35, 36, 37, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57.

Lusitania - 2, 3, 4, 18, 19, 20, 25, 26, 43 II, 44 I, 69, 70, 71, 72, 74.

Philippinarum - 1.

Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

Índia - Caixa 1.

Macau - Caixa 1.

Arquivos Nacionais / Torre do Tombo (Lisboa)

Chancelaria de D.Sebastião e D.Henrique -

Doações, livro 33.

Chancelaria de D.Filipe II -

Doações, livro 21.

Cartório dos Jesuítas -

Maços 68, 69, 70, 82, 83, 86.

Casa Cadaval -

Livro 26.

Colecção de São Vicente -

Livros 12, 14.

Manuscritos da Livraria -

805, 1951.

Miscelâneas Manuscritas do Convento da Graça

Caixa 3, livro 6L.

Núcleo Antigo -

825.

Archivo di Propaganda Fide (Roma)

Memoriais vol. 393.

Archivo Segreto Vaticano

Fondo Confalonieri - vol. 31, 36.

Processus Consistorialis - vol. 3.

Biblioteca da Ajuda (Lisboa)

Códices 49-IV-56, 49-IV-59, 49-IV-60, 49-V-3, 49-V-5, 49-VI-8, 50-V-38, 51-VII-15, 51-VIII-18, 51-VIII-84, 54-XI-38.

Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele (Roma)

Fondo Jesuítico - Ms. 3884.

Biblioteca Pública e Arquivo Dsitriral de Évora

Códices CXVI/ 2-7, CXVII/ 2-5.

British Library (Londres)

Addigton 6878, 9858, 9859, 9860.

Historical Archives of Goa (Panjim)

Livros das Monções - Livros 2B, 3B, 4, 6A, 6B, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15.

Provisões dos Vice-reis - Livro 1.

Real Academia de la Historia (Madrid)

Cortes - 9/2665, 9/2666, 9/2667.

Jesuítas - Legajos 21, 22, 116.

FONTES IMPRESSAS

ADUARTE, Fray Diego, O.P., *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de los Predicadores en Filipinas, Japón y China* (ed. Manuel Ferrero O.P.), 2 vols., Madrid, 1962-1963.

ÁLVARES, Padre Francisco, *Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias*, Lisboa, 1964.

Avgvstini Barbosaes Ivsitani vid protonotarii apostoloci, necnon in sacra indicis congregatione consultoris & insignis Ecclesiae Vimaransensis thesaurijs maioris, SVMMA APOSTOLICARVM decisionvm extra ius commune vagantivm, quae ex variis approbatissimorum doctorvm libris hucusque impressis, & ad caleem vniscuiusque allegatis eorum sub fide collectae [...] Venetiis, MDCXLVI, Apud Paulum Balconium.

BARROS, João de e COUTO, Diogo do, *Da Ásia*, 24 vols., Lisboa, 1973-1975 (reimpressão da edição de 1778-1788).

CADAMOSTO, Luís, *Viagens de ... e Pedro de Sintra* (prefácio e notas de Damião Peres), Lisboa, 1948.

CAMINHA, Pero Vaz de, *Carta a el-rei D.Manuel* (ed. de M.Viegas Guerreiro e Eduardo Nunes), Lisboa, 1974.

Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do anno 1549. até o de 1580. Primeiro tomo, nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentildade... Em Euora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII. [2 vols.: 1º 1549-1580, 481 fls.; 2º 1581-1588, 267 fl.]

Cartas que os padres e Irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da Índia e Europa, desd o anno de 1549 ate o de 66, Coimbra, 1570.

CASTANHEDA, Fernão Lopes de, *História do descobrimento e da conquista da Índia pelos Portugueses*, 2 vols., Porto, 1979.

CORREIA, Gaspar, *Lendas da Índia*, 4 vols., Porto, 1975.

COUTO, Diogo do (vide BARROS, João de)

FRÓIS, Luís, S.J., *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta província de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas couzas em que parece convirem os japões connosco, não he por serem commuas e universais nelles, mas adquiridas polo comercio que tem com os portuguezes que ca vem tratar com eles em seus navios - e são muitos de seus custumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quasi parece incrível poder aver tão opposita contradisão em gente de tanta policia, viveza de emgenho e saber natural como tem. E pera se não confundirem humas cousas com outras dividimos isto com a graça do Senhor em cap(ito)los - feito em Canzusa aos 14 de Junho de 1585 annos, (ed. crítica de Josef Franz Schütte S.J.), Tôkyo, 1955.*

Idem, *Historia de Japam* (ed. José Wicki S.J.), 5 vols., Lisboa, 1976-1984.

LEITE, Serafim, S.J., *Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega (opera omnia)*, Coimbra, 1955.

Leys e provisões que ElRey dom Sebastião nosso senhor fez depois que começou a gouernar. Impressas em Lixboa per Frâncisco Correa ... 1570.

Livro das cidades e fortalezas qve a coroa de Portvgal tem nas partes da Índia e das capitánias e mais cargos qve nelas há e da importancia delles (ed. de Francisco Paulo Mendes da Luz), Lisboa, 1960 (separata de *Stvdia*, Lisboa, nº 6, 1960).

Livro que trata das cousas da Índia e do Japão, (ed. Adelino de Almeida Calado) in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1957, nº 24, pp. 1-138.

Ludovici (R.P.) Molinae, e Societate Jesu, primarii quondam in Eborensis Academia Sacrae Theologiae professoris De Justitia et Jure opera omnia, tractatibus quinque, tomisque totidem comprehensa [...] Coloniae allobrogum, sumpibus Marci Michaelis Bousquet, & Soc. Bibliop. & Typograph. MDCCXXXIII,

Marco Paulo. O Livro de Marco Paulo - o Livro de Nicolao Veneto - Carta de Jerónimo de Santo Estevam, conforme a impressão de Valentim Fernandes, feita em Lisboa em 1502 (ed. de Francisco Maria Esteves Pereira), Lisboa, 1922.

Misioneros Agostiños en el Extremo Oriente, 1565-1780. Obra inédita que con el titulo «Osario Venerable» compuso el agustino P. Agustin Maria de Castro Año de 1780 (ed. de Manuel Perino O.S.A.), Madrid, 1954.

MORGA, António de, S.J., *Sucesos de las Islas Filipinas. Crónicas y Memorias*, Madrid, 1997.

Ordenações Manuelinas, 5 vols., Lisboa, 1984 (reprodução *fac-simile* da edição de Coimbra de 1797, com nota de apresentação de Mário Júlio de Almeida Costa).

PASTELS, Collin, S.J., *Labor Evangélica, Ministerios Apostolicos de los obreros de la Compañia de Iesvs, fundacion y progressos de su provincia en las islas Filipinas. ... nueva edicion ilustrada con copia de notas y documentos para la critica de la Historia General de la soberania de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells S.J.*, 3 vols., Barcelona, 1900.

PINA, Rui de, "Crónica d'el-Rei D.João II", in *Crónicas*, Porto, 1977, pp. 883-1033.

PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação*, Lisboa, 1614 (edição crítica, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983).

Relação das naos e armadas da India com os succesos dellas que se puderam saber, para noticia e instrução dos curiozos, e amantes da Historia da India (leitura e anotações de Maria Herminia Maldonado), Coimbra, 1985.

Relacion de las islas Filipinas i de lo qve en ellas an trabajado los padres de la Compañia de Iesvs. Del P. Pedro Chirino de la misma Compañia procurador de aquellas islas. En Roma, por Estevan Paulino, Año de MDCIV.

Relacion del martirio que seys padres descalços franciscos, tres hermanos de la Compañia de Jesus y dicisiete japones christianos padecieron en japon. Hecha por fr. Juan de Santa Maria, prouinçial de la prouincia de S.Joseph de los Descalços [...] En Madrid por los herederos de Juan Iñiguez de Lequerica, 1601.

RESENDE, Garcia de, *Crónica de D.João II e Miscelânea*, Lisboa, 1991 (reprodução *fac-simile* da edição de 1798, com prefácio de Joaquim Veríssimo Serrão).

SAN AGUSTIN, Gaspar de, O.S.A., *Conquista de las islas Filipinas (1565-1615)*, (ed. Manuel Merino O.S.A.), Madrid, 1975.

SCHÜTTE, Josef Franz, S.J., *Il cerimoniale per i missionari del Giappone. «Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão» di Alexandro Valignano S.J.* Roma, 1946.

Idem, *Erinnerungen aus der Christenheit von Ômura*, Roma, 1972.

Sextvs decretalivm liber, per Bonifacium octauum pontificem in concilio Lugdunensi aeditus: iam recens ex antiquissimis exemplaribus adamussim castigatvs. Parisiis Ex. officina Carolae Gvillard, via ad diuum Iacobum, sub sole aureo, 1541.

SOLEDADE, Frei Fernão da O.F.M., *Historia Seraphica da Ordem dos frades menores de S.Francisco na Província de Portugal*, 3 vols., Lisboa, 1705-1721.

(A) *Suma Oriental de Tomé Pires e o livro de Francisco Rodrigues* (leitura e notas de Armando Cortesão), Coimbra, 1978.

TRINDADE, Fr. Paulo da, O.F.M., *Conquista espiritual do Oriente* (ed. de Félix Lopes O.F.M.), 3 vols., Lisboa, 1962-1967.

VALIGNANO, Alexandre S.J., *Sumario de las cosas de Japón (1583)* (ed. José Alvarez-Taladriz), Tôkyo, 1954.

ZURARA, Gomes Eanes de, *Crónica do Conde D.Duarte de Meneses* (ed. de Larry King), Lisboa, 1978.

Idem, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do infante D.Henrique* (ed. de Torquato de Sousa Soares), 2 vols., Lisboa, 1978-1981.

COLECTÂNEAS DOCUMENTAIS

Descobrimientos Portugueses (dir. de João Martins da Silva Marques), 3 vols., Lisboa, 1988.

Documenta Indica (dir. de José Wicki S.J., com colaboração de John Gomes nos vols. XIV a XVI), 18 vols., Roma, 1948-1988.

Documentação para a História do Padroado Português do Oriente - Índia (dir. A. da Silva Rego), 12 vols., Lisboa, 1947-1958.

Documentação para a História do Padroado Português do Oriente - Insulíndia (dir. de Artur Basílio de Sá), 6 vols., Lisboa, 1954-1958, 1988.

Documentação sobre os Portugueses em Moçambique e África Central, 9 vols., 1962-1989.

Documentos del Japón (dir. de Juan Ruiz de Medina S.J.), 2 vols., Roma, 1990-1995.

(The) english factory in Japan, 1613-1623, (dir. Anthony Farrington) 2 vols., Londres, 1991.

Monumenta Brasiliae (ed. Serafim Leite S.J.), 5 vols., Roma, 1956-1968.

Monumenta Henricina (ed. António Joaquim Dias Dinis), 15 vols., Coimbra, 1960-1974.

Monumenta Historica Japonica (ed. Josef Franz Schütte S.J.), Roma, 1975.

Monumenta Mexicana (dir. de F. Zubillaga S.J.), 8 vols., Roma, 1956-1991.

Monumenta Missionária Africana (ed. António Brásio), 1ª série, 7 vols., Lisboa, 1952-1956; 2ª série, 13 vols., Lisboa, 1958-1982.

Monumenta Peruana (dir. Enrique Fernandez S.J. - vols. 1 a 7; Antonio Egaña S.J. - vols., 7 e 8), 8 vols., Roma, 1954-1986.

DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

DALGADO. Sebastião R., *Glossário Luso-Asiático*, 2 vols., Coimbra, 1919-1921.

Dicionário de História dos Descobrimientos (dir. de Luís de Albuquerque; coordenação de Francisco Contente Domingues), 2 vols., Lisboa, 1994.

Enciclopedia Cattolica, 12 volumes, Cidade do Vaticano, s/d.

Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, 50 vols., (40 + 10 actualizações), Lisboa, s/d.

KELLY. J.N.D., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford - Nova York, 1986.

PAPINOT, E., *Historical and Geographical Dictionary of Japan*, Tôkyo, 1972 (original, Londres, 1910).

CATÁLOGOS

ANSELMO, António Joaquim, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1977.

Bibliographischer alt-Japan Katalog (1542-1853), Kyôto, 1940.

BOSCARO, Adriana, *Sixteenth-century european printed works on the first japanese mission to Europe*, Leiden, 1973.

Catalogo de los Documentos de las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla. 8 vols., Barcelona, 1926-1932.

CORREIA-AFONSO, John, *Jesuit letters and indian history*, Oxford, 1969.

Inventário colectivo dos registos paroquiais, 2 vols., Lisboa, 1993-1994.

KAPITZA, Peter, *Japan in Europa: texte und Bilddokumente zur europäischen Japankenntnis von Marco Polo bis Wilhelm von Humboldt*, 3 vols, Munique, 1990.

LAURES, Johannes, S.J., *Kirishitan bunko. A manual of books and documents on the early christian mission in Japan (with special reference to the principal libraries in Japan and more particularly to the collection at Sophia University)*, Tôkyo, 1957.

MATSUDA Kiichi, "Catalogo de los documentos japoneses existentes en Europa Meridional", in *Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa*, nº 20, 1962, pp. 7-29.

PAGÈS, M. Leon, *Bibliographie japonaise ou catalogue des ouvrages relatifs au Japon qui ont été publiés depuis le XVe siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1859.

SCHURHAMMER, Georg S.J., *Die Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538-1552)*, Roma, 1962.

SCHÜTTE, Josef Franz, S.J., *El «Archivo del Japón». Vicisitudes del Archivo Jesuítico del Extremo Oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid*, Madrid, 1964.

SOMMERVOGEL, Charles, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols., Bruxelas, 1890-1909.

STREIT, Robert, *Bibliotheca Missionum*, Aachen, 4º e 5º vols, *Asiatische Missionsliteratur (1245-1699)*, 1928-1929.

VOET, Leon, *The plantin press (1555-1589). A bibliography of the works printed and published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden*, 6 vols., Amesterdão, 1980-1983.

ESTUDOS

AKIHITO, *Early cultivators of science in Japan*, *Science*, vol. 258, 1992, pp. 577-579.

ALBUJA MATEUS, Augusto, "El obispado de Quito en el siglo XVI", in *Missionalia Hispanica*, Madrid, vol. 18, 1961, pp. 161-209.

ALDEN, Dauril, *The making of an enterprise, the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540-1750*, Stanford, 1996.

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, 4 vols., Porto, 1967-1971.

ALVAREZ-TALADRIZ, J.L., "Dos notas sobre la embajada del padre Juan Cobo", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 3, 1940, pp. 657-664.

----, "Opini3n de un te3logo de la Compa3a de Jes3s sobre la pluralidad de Ordenes religiosas en Jap3n (1593)", in *Sapientia*, 3saka, 1971, pp. 2-12.

----, "Opini3n de un canonista de la Compa3a de Jes3s sobre los Franciscanos en Jap3n", in *Tenri Daigaku Gakuho*, 1972.

----, "Notas para la historia de la entrada en Jap3n de los franciscanos", in *Espa3a en Extremo Oriente*, Madrid, 1979, pp. 3-32.

ANDRADE, Ant3nio Alberto Banha de, *Mundos Novos do Mundo, panorama da difus3o, pela Europa, de not3cias dos Descobrimentos Geogr3ficos Portugueses*, 2 vols., Lisboa, 1972.

ALVES, Jorge Manuel Santos, "A cruz, os diamantes e os cavalos: frei Lu3s do Salvador, primeiro mission3rio e embaixador portugu3s em Vijayanagar (1500-1510)", in *Mare Liberum*, Lisboa, nº 5, 1993, pp. 9-20.

----, *Diplomacia, guerra e neg3cio nos primeiros anos de Macau, segundo os coment3rios de Juan de Escobar (c. 1565)* (no prelo).

- ARCILLA, José, "The Jesuits in the Philippines: the first five years, 1581-1586", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 38, 1982, pp. 202-210.
- ARNESEN, Peter Judd, *The medieval japanese daimyô (the Ôuchi family's rule of Suô and Nagato)*, New Haven, 1979.
- ASHTON, T.S., *A Revolução Industrial*, Lisboa, s/d.
- AUBIN, Jean, *Quelques remarques sur l'étude de l'Océan Indien au XVIe siècle*, Coimbra, 1972 (série separatas verdes, nº 75).
- BALLONG-WEN-MEWUDA, J. Bato'ora, *São Jorge da Mina, 1482-1637*, 2 vols., Paris, 1993.
- BANGERT, William, S.J., *História da Companhia de Jesus*, Porto-São Paulo, 1985.
- BEASLEY, W.G., *Japan encounters the barbarian. Japanese travellers in America and Europe*, New Haven e Londres, 1995.
- BERNARD, Henri, S.J., "Les débuts des relations diplomatiques entre le Japon et les Philippines (1571-1594)", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 1, 1938.
- BERRY, Mary Elisabeth, *Hideyoshi*, Cambridge (Mass.) e Londres, 1982.
- BIERMANN, Benno, O.P., "Der erste Bishof in Ost-Indien, fray Duarte Nunes O.P.", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 9, 1953, pp. 81-90.
- BONNEY, Richard, *The european dynastic states, 1494-1660*, Oxford, 1991.
- BORGES, Charles, S.J., *The economics of the Goa jesuits, 1542-1759, an explanation of their rise and fall*, Nova Delhi, 1994.
- BOSCH, David J., *Dynamique de la mission chrétienne, histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris-Lomé-Genebra, 1995.
- BOUCHON, Geneviève, "Sixteenth century Malabar and the Indian Ocean", in *India and the Indian Ocean, 1500-1800* (ed. Ashin das Gupta e Michael Pearson), Calcutta, 1987, pp. 162-184.
- e LOMBARD, Denys, "The Indian Ocean in the Fifteenth century", in *India and the Indian Ocean, 1500-1800* (ed. Ashin das Gupta e M.N.Pearson), Calcutta, 1987, pp. 46-70.
- BOURDON, Léon, *La Compagnie de Jésus et le Japon. 1547-1570*, Paris, 1993.
- BOXER, C.R., *Jan Compagnie in Japan. An essay on the cultural, artistic and scientific influence exercid by the Hollanders in Japan from the seventeenth to the nineteenth centuries*, Haia, 1950.
- , *The great ship from Amacon. Annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640*, Lisboa, 1963.
- , *Fidalgos no Extremo Oriente*, Macau, 1990 (tradução da edição de Oxford de 1968).
- , *The dutch seaborne empire, 1600-1800*, Londres, 1990 (edição original, 1965).
- , *The christian century in Japan*, Manchester, 1993 (edição original, 1951).
- , "The embassy of captain Gonçalo de Siqueira de Souza to Japan in 1644-1647", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 2, 1938, pp. 40-74.
- BOXER, C.R. e CUMMINS, J.S., "The dominican mission in Japan (1602-1622) and Lope de Vega", in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, nº 33, 1963, pp. 23-26.
- BRÁSIO, António, "Uma embaixada colonizadora ao Congo no século XVI", in *História e missiologia, inéditos e esparsos*, Luanda, 1973, pp. 257-266.

- , "Embaixada do Congo a Roma em 1514 ?", in *História e Missiologia, inéditos e esparsos*, Luanda, 1973, pp. 277-302.
- , "O Congo e o concílio tridentino", in *História e Missiologia, inéditos e esparsos*, Luanda, 1973, pp. 314-325.
- , "O regimento de Sofala", in *História e Missiologia, inéditos e esparsos*, Luanda, 1973, pp. 516-520.
- BRAUDEL, Fernand, *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, 2 vols., Lisboa, 1983-1984 (original, Paris, 1966).
- CABEZAS, Antonio, *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*, Valladolid, 1995.
- Cambridge (The) History of Japan*, 6 vols., Cambridge, vol. 3, *Medieval Japan* (coord. Kozo Yamamura), 1990; vol. 4, *Early Modern Japan* (coord. John W. Hall), 1991.
- CAMPBELL, Tony, *Japan: european printed maps to 1800*, Londres, 1967.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas, "La prima evangelizzazione del Brasile (1500-1550): gli anni del silenzio", in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Milão, 1995, pp. 213-232.
- CAUTI, Fernando Iwasaki, *Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI*, Madrid, 1992.
- CHARBONNIER, Jean, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris, 1992.
- CHARTIER, Roger, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, 1993.
- CHÂTELLIER, Louis, *A religião dos pobres, as fontes do Cristianismo moderno séc. XVI-XIX*, Lisboa, 1995.
- CHAUNU, Pierre, *A civilização da Europa clássica*, 2 vols., Lisboa, 1987.
- , "Manille et Macao face à la conjoncture des XVI et XVII siècles", in *Annales*, Paris, ano, 17, nº 3, 1962, pp. 555-580.
- CIESLIK, Hubert S.J., "The great martyrdom in Edo, 1623. Its causes, course and consequences", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 10, 1955, pp. 1-44.
- , "Sel. Sebastian Kimura (1565-1622): der erste japanische Priester", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 15, 1959, pp. 81-98.
- , "P. Pedro Kasui (1587-1639) der letzte japanische Jesuit der Tokugawa-Zeit", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 15, 1960, pp. 35-86.
- , "Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, nº 18, 1962, p.p. 42-58, 81-107, 177-195.
- , "The case of Christovão Ferreira", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 29, 1974, pp. 1-54.
- CHANG, Aloysius, *The chinese community of Nagasaki in the first century of the Tokugawa period (1603-1688)*, Nova York, 1970 (dissertação apresentada à St. John's University; texto fotocopiado).
- CIPOLLA, Carlo, *Canhões e velas na primeira fase da expansão europeia, 1400-1700*, Lisboa, 1989 (original, 1965).
- CLOT, André, *L'Egypte des mamelouks. L'empire des esclaves (1250-1517)*, Paris, 1996.
- CLOULAS, Ivan, *Philippe II*, Paris, 1992.
- COOPER, Michael, S.J., *Rodrigues, o intérprete. Um jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, 1994 (original, 1974).
- CORREIA-AFONSO, John, S.J., "Ignatius and indian jesuit vocations", in *Jesuits in India: in historical perspective*, Macau, 1992, pp. 73-82.

- CORR, William, *Adams, The pilot. The life and times of captain William Adams. 1564-1620*, Sandgate, 1995.
- CORTESÃO, Armando, *História da Cartografia Portuguesa*, 2 vols., Lisboa, 1969-1970.
- CORTESÃO, Jaime, *A fundação de São Paulo - capital geográfica do Brasil*, Rio de Janeiro, 1955.
- COSTA, João Paulo Oliveira e, *Portugal e o Japão: o século namban*, Lisboa, 1993.
- , *A descoberta da civilização japonesa pelos Portugueses*, Macau-Lisboa, 1995.
- , *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaio de história luso-nipónica*, Paris (no prelo).
- , "D. João II e a cristianização de África", in *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época - Actas*, 5 vols., Porto, 1989, vol. 1, pp. 405-416.
- , "A Coroa portuguesa e o Japão", in *Oceanos*, Lisboa, nº 15, 1993, pp. 26-33.
- , "Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)", in *Stvdia*, Lisboa, nº 52, 1994, pp. 121-178.
- , "A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (org. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 477-524.
- , "A Coroa portuguesa e a China (1508-1531) - do sonho manuelino ao realismo joanino" in *Estudos de história do relacionamento luso-chinês, séculos XVI-XIX* (organização e coordenação de Jorge Manuel dos Santos Alves e António Vasconcelos Saldanha), Macau, 1996, pp. 11-84.
- , "Recherches sur la présence portugaise au Japon. La chrétienté japonaise au XVIe siècle", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, vol. XXXV, 1996, pp. 175-189.
- , "Luís Fróis e Lourenço: história de uma amizade luso-nipónica", comunicação apresentada à *International conference for the 400th anniversary commemoration of the death of Luis Frois, 1597-1997*, Tókyo, 24-26 de Setembro de 1997 (texto fotocopiado).
- , e RODRIGUES, Victor Luís Gaspar (coord. de Luís Filipe Thomaz), *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del rey Juan*, Madrid, 1992 (título original, *O Estado Português da Índia no século XVI*).
- COUTINHO, Valdemar, *O fim da presença portuguesa no Japão (1639)*, Lisboa, 1996 (dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; texto fotocopiado).
- COUTO, Jorge, *A construção do Brasil*, Lisboa, 1995.
- COZ, Raymond le, *Histoire de l'Église d'Orient, chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, 1995.
- CRONIN, Vicent, *A pearl to India, the life of Roberto de Nobili*, Nova York, 1959.
- CUMMINS, J. S., (Vide BOXER, C.R.)
- CUNHA, Ana Cannas da, *A Inquisição e o Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa, 1995.
- DEBERGH, Minako, "Deux nouvelles études sur l'Histoire du Christianisme au Japon. II. Les pratiques de purification et de pénitence au Japon vues par les missionnaires aux XVI et XVII siècles", in *Journal Asiatique*, Paris, 1984, pp. 167-216.
- DEHERGNE, Joseph, S.J., *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris, 1973.
- DELGADO GARCIA, José O.P., *El beato Francisco Morales O.P., mártir del Japón (1567-1622). Su personalidad histórica y misionera*, Madrid, 1985.
- D'ELIA, P., S.J., "Alle origini del clero indigeno nel Giappone e in Cina (1579-1606)", in *Gregorianum*, nº 16, 1935, pp. 121-130.
- DELUMEAU, Jean, *La Reforma*, Barcelona, 1973.

- , *A Civilização do Renascimento*, 2 vols., Lisboa, 1984 (original, Paris, 1964).
- , *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1985, 3ª edição (revista).
- DOMINGUES, Francisco Contente, e GUERREIRO, Inácio, "A evolução da carreira da Índia até aos inícios do século XVII", in *Portugal no Mundo* (dir. de Luís de Albuquerque), 6 vols., Lisboa, 1989, vol. 4, pp. 105-130.
- DUTEIL, Jean-Pierre, *Le mandat du Ciel, le rôle des Jésuites en Chine*, Paris, 1994.
- EBISAWA Arimichi, "Irmão Lourenço, the first japanese lay-brother of the Society of Jesus and his letter", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 5, 1942, pp. 225-233.
- ELISSEEFF, Danielle, *Hideyoshi, bâtisseur du Japon moderne*, Paris, 1986.
- EBERHARD, Wolfram, *A history of China*, Londres, 1977, 4ª edição.
- ELISON, George, *Deus destroyed, the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1988 (original, 1973).
- FERNANDÉZ RODRÍGUEZ, Pedro, O.P., *Los Dominicos en la primera evangelizacion de Mexico*, Salamanca, 1994.
- FERRÃO, José E. Mendes, *A aventura das plantas e os Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, 1992.
- FLORES, Jorge Manuel, "Os «descobridores» do Japão", in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série, nº 17 (*Portugal e o Japão, séculos XVI e XVII, o retrato do encontro* - coord. de João Paulo Oliveira e Costa), 1993, pp. 5-16.
- FOK, K.C., "The Ming debate on how to accomodate the portuguese and the emergence of the Macao formula", in *Revista de Cultura*, 2ª série, nº 13/14 (*Os mares da Ásia 1500-1800, sociedades locais, Portugueses e expansão europeia* - coord. de Jorge Manuel Flores), Macau, 1991, pp. 328-344.
- FONSECA, Fernando Venâncio Peixoto da, "Os lusismos na língua japonesa", in *Estudos Orientais III*, Lisboa, 1992, pp. 172-202.
- FUJITA, Neil, *Japan's encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova York, 1991.
- GABRIEL, Manuel Nunes, *D.Afonso I, rei do Congo, um missionário leigo no século XVI*, Lisboa, 1991.
- GERNET, Jacques, *Le monde chinois*, Paris, 1972.
- GIL, Juan, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1991.
- GODINHO, Vitorino Magalhães, *Descobrimentos e economia mundial*, 4 vols., Lisboa, Editorial Presença, 1982-1983.
- , "A evolução dos complexos histórico-geográficos", in *Ensaíos*, vol II, Lisboa, 1978, pp. 19-28.
- GONÇALVES, Nuno da Silva, S.J., *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa, 1996.
- GRANET, Marcel, *La religion des chinois*, Paris, 1980.
- GUEDES, Maria Ana Marques, *Interferência e integração dos Portugueses na Birmânia c. 1580-1630*, Lisboa, 1994.
- GUERREIRO, Inácio (vide DOMINGUES, Francisco Contente)
- GUOPING, Jin e ZHENGCHUN, Zhang, "Liampó reexaminado à luz de fontes chinesas", in *Estudos de história do relacionamento luso-chinês, séculos XVI-XIX* (organização e coordenação de Jorge Manuel dos Santos Alves e António Vasconcelos Saldanha), Macau, 1996 pp. 85-136.
- GUTIÉRREZ, Lucio, *Historia de la Iglesia en Filipinas*, Madrid, 1992.

- HALL, John Whitney, *Japan. From Prehistory to Modern Times*, Ann Arbor (Michigan), 1991.
- HARTMANN, Arnulf, O.S.A., "The Augustinians in the Land of the Rising Sun", in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, 2 vols., Valladolid, s/d, vol. 2, pp. 801-826.
- HERAIL, Francine, *Histoire du Japon des origines à la fin de Meiji*, Paris, 1986.
- HINO Hiroshi, "Alguns aspectos da onomatologia japonesa na arte breve da autoria do padre João Rodrigues Tçuzu", in *Estudos Orientais III*, Lisboa, 1992, pp. 159-172.
- Histoire du Christianisme* (dir. de J.-M. Mayeur, C. Pietri, A. Vauchez e M. Venard), 14 vols, (em publicação) vol. 6 (1274-1449) - Paris, 1990; vol. 7 (1450-1530) - Paris, 1994; vol. 8 (1530-1620) - Paris, 1992.
- Historia de España* (dir. de Manuel Tuñón de Lara), 13 vols., Madrid, 1983-1984, vol. 5 e 6.
- História de Portugal* (dir. de José Mattoso), 8 vols., Lisboa, vol. 3, *No alvorecer da modernidade (1480-1620)* (dir. por Joaquim Romero Magalhães), 1993,
- Histoire du Japon* (dir. de Francine Hérial), Paris, 1990.
- História Económica e Social do Mundo* (dir. de Pierre Léon), 6 vols., Lisboa, 1983-1984, vol. 1.
- HUMBERTCLAUDE, Pierre, "Notes complémentaires sur la biographie de l'ex-frère jésuite Fabien Fucan", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 4, 1941, pp. 617-621.
- IRIARTE, Lázaro, O.F.M. cap., *História Franciscana*, Petrópolis, 1985.
- ISRAEL, Jonathan I., *Dutch primacy in world trade, 1585-1740*, Oxford, 1989.
- Jacinto Orfanel. Cartas y relaciones* (ed. de fr. José José Delgado Garcia O.P. e fr. Manuel Gonzalez Pola O.P.), s/l, s/d.
- JANSEN, Marius, *China in the Tokugawa world*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1992.
- Japan, a cartographic vision. European printed maps from the early 16th to the 19th century* (ed. de Lutz Walter), Munique-Nova York, 1994.
- Japan before Tokugawa, political consolidation and economic growth, 1500 to 1650* (ed. John Whitney Hall, Nagahara Keiji e Kozo Yamamura), Princeton, 1981.
- JANEIRA, Armando Martins, *O impacte português sobre a civilização japonesa*, Lisboa, 1970.
- , *Figuras de silêncio. A tradição cultural portuguesa no Japão de hoje*, Lisboa, 1981.
- JENNES, Joseph, *History of the Catholic Church in Japan*, Tôkyo, 1959.
- JONES, E.L., *O milagre europeu*, Lisboa, 1987 (original, 1981).
- JORISSEN, Engelbert, *Das Japanbild im «Traktat» des Luis Frois*, Münster Westfallen, 1988.
- , "Alessandro Valignano e o Japão. Duas visitas e três documentos", in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série, nº 17 (*Portugal e o Japão, séculos XVI e XVII, o retrato do encontro* - coord. de João Paulo Oliveira e Costa), 1993, pp. 49-72.
- KATAOKA, Ignatia, *La vita e la pastorale di Luís Cerqueira vescovo del Giappone, 1598-1614*, Roma, 1985 (dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Gregoriana; texto dactilografado).
- KATÔ Eichi, "The japanese-dutch trade in the formative period of the seclusion policy, particularly on the raw silk trade by the dutch factory of Hirado, 1620-1640", in *Acta Asiatica*, Tôkyo, nº 30, 1976, pp. 34-84.
- KIM, Tai Whan, *The portuguese element in japanese. A critical survey with glossary*, Coimbra, 1976.
- KITSIKIS, Domitri, *L'empire Ottoman*, Paris, 1985.

- KLEISER, Alfons, S.J., "Doña Gracia Hosokawa", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 2, 1939, pp. 609-616.
- KNAUTH, Lothar, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico*, Cidade do México, 1972.
- LACH, Donald F., *Asia in the making of Europe*, 2 vols., Chicago e Londres, 1965-1977.
- LAURES, Johannes, S.J., *Nobunaga und das Christentum*, Tôkyo, 1950.
- , *Takayama Ukon und die anfänge der Kirche in Japan*, Münster Westfalen, 1954.
- LEITÃO, Ana Maria, *Do trato português no Japão, presenças que se cruzam (1543-1639)* Lisboa, 1994 (dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa; texto fotocopiado).
- , "Os portugueses e o termo das relações comerciais com o Japão: tentativas de reaproximação e de substituição", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (org. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 217-250.
- LEITÃO, Henrique, "Notes on the contents and fate of the western scientific influence in the sixteenth and seventeenth centuries", *Actas do encontro de história das ciências matemáticas: Portugal e o Oriente* (no prelo).
- e SANTOS, José Miguel Pinto dos, *O Kenkon Bensetsu e a recepção da cosmologia ocidental no Japão do século XVII* (no prelo).
- LEITE, Serafim S.J., *Breve itinerário para uma biografia do padre Manuel da Nóbrega, fundador da província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570)*, Lisboa-Rio de Janeiro, 1955.
- , *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*, Braga, 1993 (original, 1965).
- LOBATO, Manuel Leão Marques, *Política e comércio dos Portugueses no mundo malaio-indonésio (1575-1605)*, Lisboa, 1993 (dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; texto fotocopiado).
- LOMBARD, Denys, (vide BOUCHON, Geneviève)
- LOPES, Félix, OFM, "Os Franciscanos no Oriente de 1584 a 1590", in *Stvdia*, Lisboa, nº 9, 1962, pp. 29-142.
- , "Frei Henrique de Coimbra - o missionário, o diplomata, o bispo", in *Stvdia*, Lisboa, nº 37, 1973, pp. 7-119.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires, *Devoções e invocações a bordo da carreira da Índia (séculos XVI a XVIII)* (comunicação apresentada ao VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa, Angra do Heroísmo, 7 a 11 de Junho de 1996) (texto fotocopiado).
- LÓPEZ GAY, Jesús, S.J., *El matrimonio de los japoneses. Problema y soluciones según un ms. inédito de Gil da Mata S.J. (1547-1599)*, Roma, 1964.
- , *El catecumenado en la mision del Japón del siglo XVI*, Roma, 1966.
- , *La Liturgia en la mision del Japón del siglo XVI*, Roma, 1970.
- , *Las organizaciones de laicos en el apostolado de la primitiva misión del Japón*, extracto de *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, vol. xxxvi, 1967.
- , "La primera biblioteca de los Jesuítas en el Japón (1556). Su contenido y su influencia", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 15, 1960, pp. 142-171.
- , "La consulta «ad modum synodi» di Nagasaki, 1598", in *Ecclesiae Memoria, miscelanea in onore del R.P. Josef Meteler*, Roma/Friburgo/Viena, 1991, pp. 251-266.

----, "Don Pedro Martins SJ (1542-1598), primer obispo portugués que visitó el Japón", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão*, (org. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 79-94.

----, "L'espansione missionaria nell'America del secolo XVI", in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Milão, 1995, pp. 51-69.

LOUREIRO, Rui, *A China na cultura portuguesa do século XVI. Notícias, imagens e vivências*, 2 vols., Lisboa, 1994 (dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; texto fotocopiado).

MACEDO, Jorge Borges de, "Livros impressos em Portugal no século XVI, interesse e formas de mentalidade", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, vol. IX, 1975, pp. 183-221.

MALATESTA, Edward, S.J., "Alessandro Valignano, Fan Li-an (1539-1606). Estratega da missão jesuíta na China", in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série, nº 21, 1994, pp. 51-66.

MAHN-LOT, Marianne, *La conquête de l'Amérique espagnole*, Paris, 1974.

MANTRAN, Robert, *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, 1989.

MASSARELLA, Derek, *A world elsewhere. Europe's encounter with Japan in the sixteenth and seventeenth centuries*, New Haven e Londres, 1990.

MATHIAS, Peter, *A primeira nação industrial, uma história económica da Inglaterra, 1700-1914*, Lisboa, s/d.

MATOS, Artur Teodoro de, *O Estado da Índia nos anos de 1581-1588. Estrutura administrativa e económica. Alguns elementos para o seu estudo*, Ponta Delgada, 1982.

----, *Henrique, o Navegador*, Lisboa, 1994.

----, "A bagagem e os alimentos nas viagens dos Jesuítas do Japão", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (ed. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 251-258.

MATTOSO, José, "Raízes da missão portuguesa", in *Congresso Internacional de História Missiões Portuguesa e Encontro de Culturas - Actas*, 4 vols., Braga, 1990, vol. 1, pp. 67-80.

MATSUDA Kiichi, *The relations between Portugal and Japan*, Lisboa, 1965.

McLAGAN, Edward, *Os Jesuítas e o Grão Mogol*, Porto, 1946.

McCLAIN, James, "Castle towns and daimyo authority: Kanazawa in the years 1583-1630", in *Journal of Japanese Studies*, 1980, vol. 6, pp. 267-299.

McMULLIN, Neil, *Buddhism and the state in the sixteenth century*, Princeton, 1985.

McPHERSON, Kenneth, *The Indian Ocean, a history of people and the sea*, Delhi-Oxford-Nova York, 1993.

MEERSMANN, Achilles, O.F.M., "The question of admitting indians to the Franciscan Order", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 13, 1957, pp. 29-34.

----, "The first latin bishops of the portuguese period in India", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 21, 1965, pp. 179-183.

MELO, Carlos Mercês de, S.J., *The recruitment and formation of the native clergy in India (16th - 19th century). An historico-canonical study*, Lisboa, 1955.

MILLER, J. Innes, *Roma e la via delle spezie*, Roma, 1974.

MOITA, Irisalva da Nóbrega, "Os Portugueses no Congo (1482-1520)", in *Stvdia*, Lisboa, nº 3, 1959, pp. 7-35.

MONTEIRO, Saturnino, *Batalhas e combates da marinha portuguesa*, Lisboa, vol. V, 1994,

MORALES PADRÓN, Francisco, "La conquista: quadro storico della evangelizzazione, civilizzazione e cristianizzazione", in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Milão, 1995, pp. 33-49.

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

MOURA, Carlos Francisco, "Nagasaki, cidade portuguesa no Japão", *Stvdia*, Lisboa, nº 26, 1968, pp. 115-148.

MUNDADAN, A.M., *History of Christianity in India*, vol. 1 (*from the beginning up to the middle of the sixteenth century*), Bangalore, 1984.

MUÑOZ, Honorio O.P., *Los dominicos españoles en Japón (s. XVII)*, Madrid, 1965.

---, "Semblanzas misioneras. Vida y escritos del P. Juan de Rueda O.P.", in *Missionalia Hispanica*, Madrid, vol. 20, 1963, pp. 29-87.

MURAKAMI, Naojiro, "The jesuit seminary of Azuchi", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 6, pp. 370-374.

NAKAYAMA Shigeru, *A history of japanese astronomy. Chinese background and western impact*, Cambridge (Mass.), 1969.

NEILL, Stephen, *A history of christian missions*, Londres, 1986.

NEMÉSIO, Vitorino, *Vida e obra do infante D. Henrique*, Porto, 1991, 5ª edição.

NORTON, Luís, *Os Portugueses no Japão (1543-1640) (notas e documentos)*, Lisboa, 1952.

Nova História da Igreja (dir. de L.-J. Rogier, R. Aubert e M.D.Knowles), 5 vols., Petrópolis, 1983-1984.

ÔISHI Shinzaburô, "The bakuhan system" in *Tokugawa Japan. The social and economic antecedents of modern Japan* (ed. Chie Nakane e Shinzaburô Ôishi), Tôkyo, 1990, pp. 26-27.

OOMS, Herman, *Tokugawa ideology. Early constructs, 1570-1680*, Princeton, 1985.

OLIVEIRA, António, *Poder e oposição política em Portugal no período filipino (1580-1640)*, Lisboa, 1991.

PACHECO, Diego, S.J. (Vide YUUKI, Diego, S.J.)

PARK, Chul, *Testemonios literarios de la labor cultural de las misiones españolas en el Extremo Oriente: Gregorio de Cespedes*, Madrid, s/d.

PARKER, Geoffrey, *The military revolution, military innovation and the rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, 1989.

PÉREZ, Lorenzo, O.F.M., "Origen de las misiones franciscanas en Extremo Oriente", in AIA, Madrid, I, 1915, pp. 68-82 e 225-244.

---, "Cartas de San Pedro Baptista", in AIA, Madrid, II, pp. 395-418 e AIA, III, 1916, pp. 197-309.

---, "El apostolado y martirio del B. Luis Sotelo en el Japón", in AIA, Madrid, XI, 1924, fasc. lxvi, pp. 328-383; XII, 1925, fasc. lxvii, pp. 59-83, fasc. lxviii, 145-220, fasc. lxix, 229-348, fasc. lxx, pp. 5-64, fasc. lxxi, pp. 145-185.

PÉREZ-BUSTAMANTE, Ciríaco, "La expedición de Ruy López de Villalobos a las islas del Pacífico", in *A viagem de Fernão de Magalhães e a questão das Molucas*, Lisboa, 1975, pp. 611-626.

PINTO, Paulo Jorge Sousa, *Portugueses e Malaicos. Malaca e os sultanatos de Johor e Achém. 1579-1619*, Lisboa, 1997.

PIRES, Benjamim Videira, S.J., *A viagem de comércio Macau-Manila nos séculos XVI a XIX*, Macau, 1987.

---, *A embaixada mártir*, Macau, 1988.

- PLUTSCHOW, Herbert, *Historical Nagasaki*, Tôkyo, 1983.
- PORRAS CAMUÑEZ, José Luis, *Sinodo de Manila de 1582*, Madrid, 1988.
- PTAK, Roderich, "Sino-japanese maritime trade, circa 1550: merchants, ports and networks", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (org. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 281-311.
- RANDLES, W.G.L., *Da terra plana ao globo terrestre*, Lisboa, 1990 (original, 1980).
- , "La signification cosmographique du passage du Bojador", in *Stvdia*, Lisboa, nº 8, 1961, pp. 221-256.
- REISCHAUER, Edwin O., *Histoire du Japon et des Japonais*, 2 vols., Paris, 1973.
- REMA, Henrique Pinto, O.F.M., *História das missões católicas da Guiné*, Braga, 1982.
- REGO, António da Silva, *História das missões do Padroado Português do Oriente - Índia*, Lisboa, 1949.
- Religiones (Las) en la India y en Extremo Oriente* (dir. de Henri-Charles Puech), Madrid, 1985.
- RIBEIRO, Victor, *Bispos portugueses e jesuítas no Japão. Cartas de D.Luís Cerqueira*, Lisboa, 1936.
- ROBERT, Jean-Noël, *De Roma a la Chine, sur les routes de la soie au temps des Césars*, Paris, 1993.
- ROCHEDIEU, E., *O Xintoísmo*, Lisboa, 1982.
- RODRIGUES, Francisco, S.J., *História da Companhia de Jesus da Assistência de Portugal*, 7 vols., Porto, 1931-1950.
- RODRIGUES, Victor Luís Gaspar (vide COSTA, João Paulo Oliveira e)
- , "Os capitães-mores da carreira do Japão: esboço de caracterização sócio-económica", in *Arquipélago - História*, Ponta Delgada, vol. nº 1, 2ª série, 1995, pp.141-159.
- ROSEMBERGER, Bernard, "Le Portugal et l'Islam maghrebin (XVe-XVIe siècles)", in *Histoire du Portugal, histoire europeenne*, Paris, 1987, pp. 59-83.
- ROSS, Andrew, *A vision betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, Edimburgo, 1994.
- ROUSSEAU, Hervé, *O pensamento cristão*, s/l, 1974.
- RUIZ DE MEDINA, Juan, S.J., *Origenes de la Iglesia Catolica Coreana desde 1566 hasta 1784*, Roma, 1986.
- , "La misionación clandestina en el Japón", in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série, nº 17 (*Portugal e o Japão, séculos XVI e XVII, o retrato do encontro* - coord. de João Paulo Oliveira e Costa), Macau, 1993, pp. 171-182.
- , "Un jesuita de Madrid arquitecto de la iglesia de São Paulo, Macao", in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série, nº 21, 1994, pp. 37-50.
- SADLER, A.L., *The maker of modern Japan. The life of shogun Tokugawa Ieyasu*, Tôkyo, 1992 (original, 1937).
- SÁNCHEZ BELÉN, Juan Antonio, *Los Austrias menores. La monarquía española en el siglo XVII*, Madrid, 1996.
- SANSOM, George, *Histoire du Japon*, Paris, 1986 (tradução da 3ª edição, de 1974).
- SANTOS, José Miguel Pinto dos, (vide LEITÃO, Henrique)
- SANTOS, Paula Ferreira, "João Rodrigues. Um retrato do Japão. Da Geografia e da Natureza", in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série, nº 17 (*Portugal e o Japão, séculos XVI e XVII, o retrato do encontro* - coord. de João Paulo Oliveira e Costa), 1993, pp. 145-154.

SCHILLING, Dorotheus, O.F.M., "Die Hospitäler St. Joseph und St. Anna der Franziskaner in Miyako im Dienste der Glaubensverbreitung (1594-1597)", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 6, 1950, pp. 35-47.

SCHMIDT, Jöel, *Le baptême de la France, Clovis, Clotilde, Geneviève*, Paris, 1996.

SCHURHAMMER, Georg, S.J., *Francis Xavier, his times his life*, 4 vols., Roma, 1985-1987 (reimpressão revista).

----, "O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543", in *Orientalia*, Lisboa-Roma, 1963, pp. 485-580.

----, "Ein fürstlicher Gönner des hl. Franz Xaver: Ôtomo Yoshishige, König von Bungo", in *Varia*, Roma-Lisboa, 1965, pp. 327-334.

----, "Die Ryûsas", in *Varia*, Roma-Lisboa, 1965, pp. 319-326.

SCHURTZ, William Lytle, *El galeón de Manila*, Madrid, 1992.

SCHÜTTE, Josef Franz, S.J., *Introductio ad historiam Societatis Jesu in Japonia*, Roma, 1975.

----, *Valignano's mission principles for Japan*, 2 vols., St. Louis, 1980-1985.

----, "A visita do superior jesuítico de Osaka à casa de Will Adams (Osaka, Julho 1600)", in *Revista da Universidade de Coimbra*, 1980, pp. 231-232.

SCHWADE, Arcadio, "The first trade routes and relations between Japan and Mexico", in *Asian trade routes* (ed. Karl Reinhold Haellquist), s/l, 1991, pp. 209-216, 275-276.

----, "D.Francisco de Bungo e o seu projecto de fundar uma cidade cristã em Hyuga (Fiunga)", in *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série nº 17 (*Portugal e o Japão, séculos XVI e XVII, o retrato do encontro* - coord. de João Paulo Oliveira e Costa), 1993, pp. 41-48.

----, "O Cristianismo no Japão durante o reinado de Tokugawa Ieyasu (1600-1616)", in *O século cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)* (org. Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos), Lisboa, 1994, pp. 459-475.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, 12 vols., Lisboa, 1979-1990, vol. 3 e 4.

SOLANO, Francisco, *Documentos sobre política linguística en Hispanoamerica, 1492-1800*, Madrid, 1991.

SOUZA, George Bryan de, *A sobrevivência do império: os Portugueses na China (1630-1754)*, Lisboa, 1991.

----, "Commerce and capital: Portuguese maritime losses in the South China Sea, 1600-1754", in *As relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, (ed. A. Teodoro de Matos e Luís Filipe Thomaz), Macau-Lisboa, 1993, pp. 321-348.

SPENCE, Jonathan, *Le palais de mémoire de Matteo Ricci*, Paris, 1986.

Storia della Chiesa (dir. A.Fliche e V.Martin), 25 vols., Roma, 1976-1994 (datas limite das últimas edições revistas de cada volume).

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Improvising empire, portuguese trade and settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700*, Delhi, 1990.

----, *The portuguese empire in Asia, 1500-1700. A political and economic history*, Londres e Nova York, 1993.

TEIXEIRA, Manuel, "Os Franciscanos em Macau", in *España en Extremo Oriente*, Madrid, 1979, pp. 309-375.

THEKKEDATH, Joseph, *History of Christianity in India vol II*, Bangalore, 1988.

- THOMAZ, Luís Filipe, *Nanbanjin. Os Portugueses no Japão*, Lisboa, 1993.
- , *De Ceuta a Timor*, Lisboa, 1994.
- , "Cruzada e anti-cruzada", in *Communio*, Lisboa, ano II, nº 6, 1985, pp. 515-528.
- , "L'idée impériale manuéline", in *La Découverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, 1990, pp. 35-103.
- , "A carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China - um relato siríaco da chegada dos Portugueses ao Malabar e o seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local", in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVI, 1991, pp. 119-181.
- , "Descobrimientos e evangelização. Da Cruzada à missão pacífica", in *Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas - Actas*, 4 vols., Braga, 1993, vol. 1, pp. 81-129.
- , "A crise de 1565-1575 na História do Estado da Índia", in *Mare Liberum*, Lisboa, nº 9, 1995, pp. 481-520.
- TOTMAN, Conrad, *Tokugawa Ieyasu: shogun*, Heian, 1983.
- URIBE, Angel, O.F.M., "El índice de la Relacion de la Propagacion de la Fe en las Islas Filipinas, del padre Francisco de Montilla", in *España en Extremo Oriente. Presencia franciscana, 1578-1978*, Madrid, 1979, pp. 109-124.
- USELLIS, Robert, *As origens de Macau*, Macau, 1995.
- VARLEY, Paul, *Japanese culture*, Tôkyo, 1991.
- VAZQUEZ DE PRADA, V., *Lettres marchandes d'Anvers*, Paris, s/d.
- VENTURA, Pietro Tacchi, S.J., "Il clero indigeno e le antiche missioni del Giappone", in *La Civiltà Cattolica*, nº 82, 1931, pp. 400-413.
- VERGE-FRANCESCHI, Michel, *Henri le navigateur, un découvreur au XVe siècle*, Paris, 1994.
- VIE, Michel, *Histoire du Japon*, Paris, 1983 (original, 1969).
- Warlords, artists & commoners: Japan in the sixteenth century* (ed. George Elison e Bardwell L. Smith), Honolulu, 1981.
- WICKI, José, S.J., "Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, nº 6, 1950, pp. 115-126.
- , "D.Jorge de Santa Luzia O.P., 1. Bischof von Malakka (1558-1576)", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, nº 22, 1966, pp. 270-284.
- , "Toyotomi Hideyoshi in der «Historia de Japam» des P. Luis Frois", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, nº 40, 1984, pp. 206-220, 255-270.
- WILLEKE, Bernward H., O.F.M., "Biographical data on early Franciscans in Japan (1582 to 1640)" in *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, ano 83, fasc. 1-2, 1990, pp. 162-223.
- WILLEKE, Venâncio. O.F.M., *Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis, 1977.
- WITTE, Charles Martial de, "Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVIe siècle", in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, nº 40, 1984, pp. 1-25; 93-125; 164-205; nº 41, 1985, pp. 41-68; 118-137; 173-187; 271-287.
- YUUKI, Diego, S.J., *El hombre que forjó a Nagasaki*, Madrid, 1973.
- , *A fundação do porto de Nagasaki e a sua cedência à Sociedade de Jesus*, Macau, 1989.
- , *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*, Macau, 1990.

----, "El padre Francisco Calderón S.J. y los 26 mártires de Nagasaki", in *Missionalia Hispanica*, Madrid, nº 18, 1961, pp. 351-367.

----, "Misioneros ocultos", in *Missionalia Hispanica*, Madrid, nº 20, 1963, pp. 89-110.

----, "Historia de una cristiandad: Yokoseura", in *Missionalia Hispanica*, Madrid, nº 21, 1964, pp. 137-172.

----, "Luis de Almeida 1525-1583 - Médico caminante, apóstol", in *Stvdia*, Lisboa, nº 26, 1968, pp. 57-114.

----, "Diogo de Mesquita SJ, and the jesuit mission press", in *Monumenta Nipponica*, Tôkyo, nº 25, 1970, pp. 303-322.

----, "O daimyo Sumitada", in *ICALP, Revista do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*, Lisboa, nº 12/13, 1988, pp. 124-139.

ZHENGCHUN, Zhang (vide GUOPING, Jin)