

A JORNADA DO DISCURSO MISSIONÁRIO: DA POLÊMICA RELIGIOSA À CURIOSIDADE INTELECTUAL

THE JOURNEY OF MISSIONARY DISCOURSE: FROM
RELIGIOUS POLEMICS TO INTELLECTUAL CURIOSITY

Renata Cabral Bernabé¹

¹ Doutora em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Assistente de pesquisa no departamento de História do Instituto Universitário Europeu em Florença, Itália.

Resumo: No contexto da expansão europeia do século XVI, a evangelização dos povos rotulados como pagãos ocupou um papel central. Não demorou para que os missionários percebessem que a evangelização de tais populações só avançaria se levada a cabo de maneira negociada. Partindo dessa ótica, os missionários, com especial ênfase os jesuítas, passaram a dedicar-se aos estudos das línguas e costumes dos povos a quem buscavam evangelizar. Utilizando do exemplo da experiência jesuíta no Japão, buscarei discutir como os relatos missionários acerca daquilo que seus autores vieram a denominar “religião” de tais populações passaram a alimentar a uma curiosidade intelectual sem precedentes na Europa.

Palavras-chave: missão japonesa, religiões, jesuítas, Japão, expansão europeia.

Abstract: In the context of European expansion during the 16th century, the evangelization of peoples labeled as pagans occupied a central role. The missionaries did not take long to realize that the evangelization of these populations could only advance if carried out in a negotiated manner. With this in mind, the missionaries, especially the Jesuits, devoted themselves to studying the languages and customs of the peoples they sought to evangelize. Using the example of the Jesuit experience in Japan, I will discuss the way the missionary reports about the “religion” of pagan populations, as the authors called it, propelled an unprecedented intellectual curiosity in Europe.

Keywords: Japanese mission, religions, jesuits, Japan, European expansion.

1 Introdução

A expansão marítima europeia teve início décadas antes que, em 1492, a expedição de Colombo atravessasse o Atlântico e chegasse às Américas. No ano de 1444, os portugueses deram início ao comércio de escravos de origem africana e, em junho de 1452, o papa Nicolau V, através da bula *Dum diversas*, legitimou o domínio do rei de Portugal, Afonso V, às terras dos “inimigos de Cristo” e autorizou reduzi-los à perpétua escravidão, com expectativa para uma futura conversão (JORDÃO, 1868, p. 22-23). Essa bula foi assinada por ocasião das disputas entre as coroas de Castela e Portugal sobre as ilhas atlânticas e a costa africana. Nela já se pode reconhecer uma vinculação entre conquista, dominação política e conversão. Nas sucessivas bulas pontificais que serviram de base jurídica às empresas marítimas das coroas ibéricas, a obrigação de converter os gentios apareceu de maneira mais ou menos explícita (PALOMO; MALDAVSKY, 2018). Contudo, como colocam Frederico Palomo e Aliocha Maldavsky (2018, p. 551), a exploração da costa africana durante o século XV não se traduziu em uma tarefa massiva de proselitismo religioso, limitando-se ao batismo formal dos escravos enviados à península ibérica e às ilhas do Atlântico. Um projeto de evangelização mais consistente teve início só no fim do século XV com a chegada dos ibéricos às Américas e o processo de colonização que ali se desenrolou.

O proselitismo religioso, portanto, esteve intrinsecamente ligado à expansão europeia nas Américas, África e Ásia. A princípio, diante de povos até então desconhecidos, com costumes tão estranhos aos europeus, e com uma empresa missionária ainda pouco desenvolvida face ao desafio global que era imposto às coroas ibéricas, a conversão dos gentios parecia assumir, empregando a expressão de Palomo e Maldavsky (2018, p. 554), um “caráter perenemente incompleto”. Após algumas décadas, com a experiência acumulada nas terras de populações não cristãs e com a fundação da Companhia de Jesus — uma ordem fundada sob ideário missionário — e o envio de seus primeiros missionários à Ásia (Francisco Xavier, em 1542) e à América (Manuel da Nóbrega, em 1549), uma robusta empresa missionária ibérica foi montada. Os missionários logo se deram conta de que a evangelização dos povos “pagãos” só poderia ser levada a cabo de maneira negociada. Tal negociação precisou se dar com diversos agentes (inclusive os colonizadores) e em diversas esferas, as quais incluíam o convencimento por parte do potencial converso e adaptações do cristianismo aos diferentes contextos e populações.

Partindo dessa ótica, os missionários — com ênfase aos jesuítas — passaram a dedicar-se aos estudos das línguas e costumes dos povos aos quais buscavam evangelizar. Neste artigo, irei debruçar-me sobre os relatos missionários acerca daquilo que seus autores vieram a denominar *religião das populações pagãs*. Buscarei

argumentar que tais relatos foram produzidos a princípio com o objetivo de converter essas populações e manter uma mínima ortodoxia, evitando idolatrias e sincretismos. Contudo, com a circulação dessas descrições em uma escala global, elas começaram a servir também a outros interesses que extrapolavam a polêmica religiosa, passando a alimentar uma nova forma de curiosidade intelectual e estimulando significativas transformações no cenário cultural europeu. Para isso, utilizarei do exemplo da missão jesuíta no Japão, onde tais relatos abundaram, em grande parte graças ao programa missionário elaborado pelos jesuítas no arquipélago, e posteriormente, como argumenta Urs App (2012), serviram de base para uma filosofia orientalista.

2 Os primeiros relatos missionários sobre “a religião dos japoneses”

Francisco Xavier (1506-1552), membro do grupo fundador da Companhia de Jesus, chegou à Ásia em 1542. Após poucos anos de atuação no continente, Xavier ouviu falar, através de alguns comerciantes portugueses, de um arquipélago mais a Leste, chamado Japão. Em tempo, ele pediu ao capitão português Jorge Alvarez (?-1552) para redigir uma descrição do arquipélago e sua população. Alvarez preparou então um relato por volta do ano 1546 e, no ano seguinte, entregou-o a Xavier, em Malaca, ocasião na qual também

o apresentou a Anjirô, um japonês que se refugiara em seu barco e se mostrara interessado no cristianismo. O relato de Alvarez é bastante fragmentado, afinal o capitão frequentou somente as cidades portuárias da ilha de Kyushu. Não obstante, além de dados sobre a geografia do arquipélago, Alvarez incluiu descrições sobre a etiqueta, costumes e organizações religiosas no Japão (MEDINA, 1990, p. 1-24). Esse documento é o primeiro relato sobre o Japão por parte de um europeu que lá esteve e foi a partir dele, assim como das conversas com Anjirô, que Xavier começou a montar a missão japonesa que teria início em 1549. Ainda em 1548, outra relação sobre o Japão foi escrita, dessa vez por parte de um jesuíta, Nicolao Lancilloto, com base nas descrições feitas por Anjirô, quem fora batizado em Goa após ter estudado no Colégio de São Paulo (MEDINA, 1990, p. 42-43). A primeira descrição de Lancillotto, intitulada *Informacion sobre Japon*, incluía uma longa descrição dos ensinamentos budistas — os quais ele denomina “religião de Japão” —, da vida de Shaka (*Shakyamuni*) e dos diversos religiosos japoneses (MEDINA, 1990, p. 44-69).

Assim, antes mesmo de pisar no Japão, Xavier tinha em mãos dois informes acerca da religião praticada no Japão, além de Anjirô e seus companheiros, quem o acompanhou em sua travessia ao Japão com os jesuítas espanhóis Juan Fernandez (1526-1567) e Cosme de Torres (1510-1570). O grupo aportou em Kagoshima em agosto de 1549 e, em novembro, Xavier escreveu seu primeiro relatório sobre

os japoneses desde o arquipélago nipônico (MEDINA, 1990, p. 134-170). Nessa missiva, Xavier descrevia sua jornada até o Japão e a estadia de poucos meses. Mais uma vez, uma descrição das crenças e dos sacerdotes japoneses foi incluída. Desta vez, Xavier contou com o conhecimento de monges budistas com quem interagiu naqueles primeiros meses de estadia no arquipélago, particularmente de Ninshitsu, quem o padre descreve com inesperada afeição, afirmando ser ele *“tanto mi amigo que es maravilla”* (MEDINA, 1990, p. 147).

Infelizmente, há uma carência de relatos (provavelmente perdidos) entre os anos 1550 e início de 1551 por parte dos três missionários presentes no Japão. Em 29 de setembro de 1551, Torres escreveu de Yamaguchi, narrando a jornada do grupo em terras japonesas (MEDINA, 1990, p. 206-218)². Segundo ele, o trio ficou um ano em Kagoshima e, em seguida, partiu para Hirado, onde foi bem recebido graças à presença de um navio de comerciantes portugueses. De lá, Xavier e Fernandez empreendem uma viagem em direção à capital, Kyoto³ e Torres permaneceu em Hirado, os esperando por mais quatro meses. Xavier e Fernandez pararam em Yamaguchi no caminho, e lá tiveram uma audiência com Ôuchi Yoshitaka, senhor local, quem lhes autorizou pregar na cidade. Ainda assim, como relatou Xavier em 1552: “Detreminamos, visto o pouquo fruto que se fazia, de ir a huma cidade, a

² Xavier escreve uma carta em 29 de janeiro de 1552, já em Cochim, narrando toda sua estadia no Japão. Ver: Medina (1990, p. 290-317).

³ Os jesuítas se referiam à Kyoto como Miaco (Miyako), palavra em japonês cujo significado é “capital”.

mais principal de todo Japão, a qual per nome se chama Miaco” (MEDINA, 1990, p. 299). Na capital, buscaram falar com “el-rey” para buscar seu favor na pregação, contudo, como relatou Xavier: “Nom pudemos falar com ele, e depois que tivemos emfformação que nom hé obedecido dos seus, deixamos de imssistir em pedir-lhe a licença pera pregar em seu regno” (MEDINA, 1990, p. 300). Xavier e Fernandez retornaram então à Hirado, onde Torres os esperava. A dupla não permaneceu por muito tempo com ele, contudo, e logo partiu para Yamaguchi, onde tiveram uma nova audiência com Yoshitaka. Dessa vez, melhor vestidos, com título de embaixadores do governador da Índia (e carta dele, assim como do bispo de Goa) e munidos de ricos presentes (SCHURHAMMER, 1982, p. 216-217), tiveram mais sucesso. Yoshitaka mandou imprimir e pendurar pela cidade a licença para que pudessem pregar sem serem incomodados e entregou-lhes um antigo mosteiro como pousada. Tal favorecimento surtiu efeito no resultado das pregações e, após empreenderem longos diálogos com “padres e freiras”, começaram a “fazer cristãos”. Esses neófitos, relatou Xavier, “nos declaravão muito fielmente tudo aquilo que têm os gemtios em suas leis” (MEDINA, 1990, p. 302). Assim, um conhecimento mais sistemático e informado das religiões praticadas no Japão começava a ser montado, aproveitando-se os missionários do acesso a pessoas de maior conhecimento no assunto, como os monges e freiras do templo Daidôji, em Yamaguchi (APP, 2012). Em agosto, Xavier escreveu a Torres, que permaneceu em Hirado, para que o padre

se juntasse ao grupo. Contudo, assim que Torres chegou a Yamaguchi, em setembro de 1551, Xavier recebeu dele a notícia de que o senhor de Bungo, Ôtomo Yoshishige, o convocara. Torres e Fernandez permaneceram em Yamaguchi, onde os diálogos com os religiosos locais seguiram, documentados pela dupla em missivas escritas ao fim de 1551.

Esses diálogos, que se desenrolaram em Yamaguchi, ficaram conhecidos na historiografia como “disputas de Amanguchi”, e seus relatos nos fornecem ricas informações acerca da forma como os jesuítas compreenderam e sistematizaram seu conhecimento acerca das religiões praticadas no Japão. O primeiro dado importante a ser considerado é sua diversidade. Torres afirmou: “Há em esta terra muitas maneiras de idolatria” (MEDINA, 1990, p. 213). Ele as separa em cinco principais grupos:

1. Os que adoram um ídolo, que se chama Xaca;
2. Os que adoram outro ídolo, que se chama Amida;
3. Os que adoram o Sol e a Lua;
4. Os chamados “enxus”⁴, que se dividem “em duas maneiras”:
 - a. Uns dizem que não há alma;
 - b. Outros dizem que as almas “forão sempre e serão”;
5. Os que dizem que as almas, depois dos corpos mortos, tornam a entrar em outros corpos (MEDINA, 1990, p. 313-315).

Já a descrição feita por Xavier, em carta de 1552, apontava que “a lemnda das seitas” dos japoneses vinha

⁴ Referência aos seguidores do zen.

da China, mas era variada, totalizando “nove maneiras de lemdas”, das quais nenhuma fala “em criação do mundo nem das almas” (MEDINA, 1990, p. 293-294).

Fernandez também documentou os diálogos de Yamaguchi em uma longa carta de 20 de outubro de 1551, endereçada a Xavier (MEDINA, 1990, p. 238-261). O irmão jesuíta serviu de intérprete a Torres, tendo ele iniciado seus estudos do idioma com Anjirô, ainda no continente. Por seu conhecimento linguístico, alguns pesquisadores acreditam ser seu o relato mais fidedigno naquela ocasião (VENTURA, 2007). Fernandez organizou-o em torno dos temas das conversas com os seguidores budistas (Fernandez fez menção a encontros com monges e leigos). Joan-Pau Rubiés (2012, p. 476-477) classifica os temas em dois subgrupos: diferenças entre a cosmologia e metafísica cristã e a budista e questões relativas à moralidade. Rubiés (2012, p. 490) identifica nessas notas iniciais o triunfo daquilo que ele nomeia como “retórica da diferenciação”, ou seja, apesar de encontrarem um sistema religioso consideravelmente análogo ao seu próprio, os jesuítas fundaram sua retórica apologética na busca por diferenças. Como Torres explicita em sua carta, tais crenças eram vistas como “idolatrias” e a estratégia apologética foi por demarcá-las como um outro, uma alteridade não assimilável ao cristianismo.

Os debates foram interrompidos por uma rebelião contra Yoshitaka, forçando Torres e Fernandez a fugirem de Yamaguchi. O conteúdo das conversas, contudo, serviu de base para a formulação da primeira obra

de compilação e descrição das crenças japonesas, o *Sumário dos erros em que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentílicas em que principalmente confiã*, de 1556 (MEDINA, 1990, p. 655-667). Tal obra não é assinada, mas a maior parte dos historiadores concorda que Torres e Fernandez são seus principais autores, alguns apontando para a possibilidade de Baltasar Gago (1518-1583) e Gaspar Vilela (1526-1572) terem contribuído de alguma forma (APP, 2012; MEDINA, 1990, p. 653; RUBIÉS, 2012). O esforço em organizar e sistematizar as diversas crenças existentes no Japão é digno de nota e, segundo App (2012), trata-se do primeiro documento ocidental em que budismo (“bo-poo”) e o shintô (“seita dos camins”) são identificados como principais religiões no Japão. O *Sumário* ainda reconhece o budismo como um conjunto de diferentes “seitas”, oito ou nove, e descreve-as distinguindo entre uma doutrina esotérica e outra exotérica (não as nomeando dessa maneira). Quanto ao shintô, o *Sumário* o reconhece como uma “seita”, a qual nomeia como “Lei do Demônio”, cujos seguidores são os “iamambuxos” (*yamabushi*), ascetas das montanhas.

3 A religião japonesa e o programa evangelizatório jesuíta no Japão

O *Sumário dos erros* foi produzido para uso interno dos jesuítas e com o propósito de informar os

missionários em seu trabalho de pregação. A sistematização e circulação de tal conhecimento entre os obreiros era essencial para colocar em prática o programa evangelizatório jesuíta para o Japão. Tal programa é descrito por diversos missionários em diferentes obras e décadas. Reproduzo aqui a descrição de Melchior Nunes Barreto (1519-1571), provincial da Índia que, em 1556, passou por uma breve estadia no Japão:

Y en ello tienen este modo de proceder: que primero les muestran todos los engaños del demonio. Y quando tienen esto bien conocido y entienden que bibían engañados, y luego les pruevan que ay Dios y que el alma es inmortal. Y después que están instruidos en estas cosas naturales les dan conocimiento de la encarnación del Hijo de Dios, y cómo fue cosa necesaria, y los otros misterios de nuestra santa fee, y de la Santísima Trinidad. Y luego que creen los baptizan, teniendo mucha diligencia en conservarlos (MEDINA, 1995, p. 95-96).

Assim, é possível reconhecer três fases bastante demarcadas: primeiro, a refutação das crenças existentes; segundo, instrução acerca dos preceitos da lei natural concernentes a Deus e à alma; e, terceiro, ensinamento acerca dos mistérios da fé cristã. Fica claro, portanto, que, para levar a cabo o primeiro passo da evangelização dos japoneses, era necessário que o pregador tivesse um conhecimento considerável acerca das doutrinas presentes no Japão e estivesse munido de argumentos sólidos para refutá-las. O *Sumário dos erros* fornecia ferramentas tanto para conhecer tais

doutrinas quanto para refutá-las. Com o passar do tempo, os jesuítas produziram outras obras com fins similares. A mais bem acabada delas, e que sobreviveu a nossos dias, é o catecismo redigido por Alessandro Valignano (1539-1606), visitador das Índias Orientais, em sua primeira visita ao Japão, entre 1579 e 1582.

Atualmente, *não temos acesso ao* manuscrito composto por Valignano, apenas a sua versão em latim, traduzida por Diogo de Mesquita e publicada em Lisboa em 1586 (VALIGNANO, 1586). O padre vice-provincial do Japão, Gaspar Coelho (1530-1590), mencionou na carta ânua de 1582 a produção desse catecismo e de uma tradução ao japonês para servir de instrução aos irmãos japoneses durante a pregação⁵. A versão impressa em latim, por sua vez, foi levada ao Japão por Valignano em sua segunda visita, em 1590, e era utilizada dentro dos seminários jesuítas. O *Catechismus christianae fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae iaponeses confutantur* é composto de dois livros divididos em *conciones* (aulas). No primeiro livro, Valignano incluiu a refutação das “seitas japonesas”, exposição dos ensinamentos da lei natural no que concerne a Deus e à alma, e os elementos mais básicos do dogma cristão. No segundo livro estão descritos os dez mandamentos, os sacramentos da Igreja e o Julgamento Final.

5 “[U]m catecismo que também se tresladou em Japão para os irmãos japões serem melhor instruídos nas coisas de nossa santa fé e para com ele poderem catequizar os que de novo se converterem.” Carta ânua de Gaspar Coelho, 15 de fevereiro de 1582. In: *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Japonica-Sinica (Jap.Sin.)* 45 II, fol. 41v.

Está fora do escopo deste artigo uma discussão mais aprofundada sobre a autoria dessa obra, mas fica claro que Valignano teve o auxílio de japoneses versados na doutrina budista para compô-la. Devido à diversidade dos ensinamentos budistas, Valignano estava ciente da dificuldade de determinar um dogma ou sistema doutrinário comum a todos. Ele traça, contudo, uma base comum através do “gonjit” (*gonjitsu* 権実), que seria uma oposição entre *verdade* e *aparência* (*verum et apparens*) (VALIGNANO, 1586, f. 4v). O budismo Mahayana (aquele dominante no Japão) de fato trabalha com a ideia de “meios expedientes” (japonês *hōben* 方便, sânscrito *upāya*), que seria um modo de adaptar a mensagem de Buda aos seus ouvintes (WILLIAMS, 1989, p. 57). O *hōben* seria, para Valignano, uma “aparência de verdade”. A partir dessa ideia, ele propôs refutar primeiramente os ensinamentos mais rebuscados, voltados a uma audiência mais educada e que corresponderiam à verdadeira doutrina (*jikkyō* 実教), e, posteriormente, os ensinamentos voltados para uma audiência menos educada e que seriam como uma espécie de doutrina provisória (*gonkyō* 権教).

Ao longo das cinco primeiras aulas, Valignano buscou rebater ambos os ensinamentos, os contrapondo aos fundamentos do cristianismo, como monoteísmo, separação entre criador e criatura, existência de uma alma imortal etc. Contudo, o que mais nos interessa aqui é o fato de que, em sua refutação, Valignano sistematizou diversas doutrinas e propôs uma determinada leitura do budismo como religião — o qual já

fora interpretado pelos autores do *Sumário dos erros* como um termo guarda-chuva (através do termo *bupoo*) agrupador de diferentes crenças. Tal leitura seria replicada na Europa inicialmente por outros religiosos e, posteriormente, por filósofos e antiquários que não necessariamente buscavam afirmar a superioridade do cristianismo ou a legitimidade da presença contínua dos europeus em terras no além-mar (APP, 2012).

4 A reprodução das obras na Europa e a extrapolação da polêmica religiosa

Os documentos acima citados — a saber, as cartas de Xavier, Torres e Fernandez nos primeiros anos da missão, o *Sumário dos erros* e o catecismo de Valignano — largamente circularam na Europa, publicados e traduzidos para diferentes línguas⁶. Esses materiais serviam ao propósito de edificação religiosa do cristianismo e de propaganda da Companhia de Jesus no continente europeu. Além de ter sido publicado em Lisboa, o catecismo

⁶ Ainda no século XVI, uma série de coletâneas de cartas dos missionários do Japão foram publicadas (e, por vezes, traduzidas para outras línguas) na Europa. Algumas dessas coletâneas são: *Copia de las cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús que andan en al Japón escrivieron... hasta el pasado de LXIII* (Coimbra: João de Barreira e João Alvares, 1565); *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus que andão nos reynos de Japão escreverão aos da mesma Companhia da Índia e Europa des o anno 1549 ate o de 66* (Coimbra: Antonio de Maris, 1570); *Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús que andan en los reynos de Japón escrivieron... hasta el de mil y quinientos y setenta y uno* (Alcala: Juan Iñiguez de Lequerica, 1575); *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão* (Évora: Manuel de Lira, 1598. 2. v.). Sobre tais publicações, ver: Rubiés (2012).

também foi incluído na *Bibliotheca selecta* (1593, 1603), obra de Antonio Possevino (1533-1611) (POSSEVINO, 1593, p. 588-663), alcançando então um público pan-europeu e tornando-se um manual para gerações de estudantes nos colégios do continente (APP, 2012)⁷. Tal livro, por sua vez, ainda incluía outras obras que se debruçaram sobre os costumes religiosos dos povos da Ásia e América, como a *Historia moral y natural de las Indias*, de José de Acosta (1540-1600), e *Tianzhu shilu*, de Michele Ruggieri (1543-1607). É dessa maneira que uma biblioteca recheada de monografias acerca das “religiões gentílicas” do mundo foi se formando na Europa e que essas foram paulatinamente tornando-se parte do cenário intelectual europeu (STROUMSA, 2010).

Com a ampla circulação desses trabalhos na Europa, outros agentes que não missionários e religiosos passam a fazer largo uso desse conhecimento. Nicola Gasbarro e Rubiés exploram com maestria como esse conhecimento acabou por converter-se em instrumentos de “reflexão libertina e ateia” da filosofia moderna (GASBARRO, 2014; RUBIÉS, 2005). No entanto, minha proposta não é analisar o uso que filósofos ou antiquários fizeram de tal conhecimento, mas compreender a abordagem missionária às religiões dos povos com quem travavam contato (focando no caso japonês) e o que os levou a abrir uma brecha para que o conhecimento que produziam pudesse ser utilizado para

⁷ Sobre a obra de Possevino e seu impacto na Europa ver: Donnelly (1988).

“rebaixar” o cristianismo ao nível das religiões que descreviam e criticavam.

Atualmente, historiadores da modernidade têm clareza da centralidade das preocupações religiosas para o desenvolvimento de práticas etnográficas. Contudo, como Luke Clossey (2008) sabiamente aponta, tratar missionários como antropólogos levou muitos historiadores ao erro ao deixarem de lado em suas análises questões concernentes à salvação e soteriologia. Assim, é necessário ter em mente o objetivo primordial dos estudos em questão promovidos pelos missionários. Em uma primeira análise, fica claro que, no Japão, os missionários estudaram o budismo e outras crenças religiosas com o objetivo de refutá-las. Era, portanto, um conhecimento que visava a comunicação efetiva da mensagem cristã, assim como o desenvolvimento de uma estratégia missionária eficaz.

Se aprofundarmos um pouco mais nossa análise, veremos que, ao formularem uma crítica à “religião do Japão” e tentarem provar a superioridade do cristianismo, os jesuítas acabaram por traçar uma comensurabilidade que posteriormente serviria de base aos estudos de religião em uma perspectiva comparada. Ao levar a mensagem cristã às populações absolutamente alheias à tradição judaico-cristã, os missionários se deram conta da necessidade de compatibilizar diferenças e encontrar pontos comuns para, a partir deles, desenvolver um diálogo. Gasbarro (2014) propõe analisar as missões como relações sistemáticas entre civilizações com uma

abordagem relacional e comunicativa. Nesse sentido, os missionários não estavam meramente em uma missão de evangelização, mas precisaram encontrar uma base para construir um diálogo entre civilizações. Partindo da premissa cristã da unidade do gênero humano, eles buscaram “tornar compatível o universalismo teológico com as particularidades sistemáticas diferenciais de tudo aquilo que é antropológico” (GASBARRO, 2014, p. 191).

Neste esforço de compatibilizações, os jesuítas acabaram por projetar sobre os “novos mundos” (da perspectiva do missionário que pela primeira vez entrava em contato com aquelas populações) um conjunto de categorias religiosas tomadas da herança do paganismo antigo e da escolástica medieval (BERNARD; GRUZINSKI, 1992). Com tais ferramentas em mãos, o direito natural — e, a partir dele, a religião natural — serviu como base comum por meio da qual as diferenças seriam traçadas. Assim, a alteridade passou a ser interpretada *sub specie religionis* (AGNOLIN, 2013, p. 242) e a religião foi construída como fenômeno universal entre as sociedades (BERNABÉ, 2022).

Foi a partir desse entendimento que os jesuítas compreenderam o processo de conversão, originando a necessidade de refutar as “seitas de Japão”. Para os missionários, essas crenças eram expressão da religião natural em um contexto no qual a razão natural fora deturpada e a fé não triunfou. A argumentação montada para a refutação de tais crenças vinha no sentido de corrigir esse erro e substituí-lo pela lei que, como

descreve Valignano em seu catecismo, “contém o verdadeiro conhecimento, reverência, religião e amor de Deus”⁸ (VALIGNANO, 1586, f. 50v-51). Essa argumentação era montada sob bases racionais, pois a religião se converteu em um dado universal e racional⁹. A fé não foi excluída como elemento vital da salvação, mas ela só aparece no terceiro e último passo do programa evangelizatório do Japão. No catecismo de Valignano, ela é apresentada somente na sexta aula (de um total de oito aulas do primeiro livro).

Ao traçarem uma comensurabilidade entre diferentes religiões e discutirem-nas sobre uma base racional, os jesuítas possibilitaram novos tipos de abordagem da religião, agora transformada em um *genus* universal, divisível em diferentes espécies. Tal movimento foi, contudo, involuntário e faz parte das consequências imprevistas da estratégia de forte influência tomista montada pelos jesuítas para a evangelização dos japoneses. Rubiés a caracteriza como uma “armadilha da racionalização” (*rationalizing trap*), tendo em vista que as polêmicas religiosas na Ásia acabaram por ser centrais ao desenvolvimento de uma crítica da religião entre os autores iluministas (RUBIÉS, 2005).

8 “... continet veri Dei verã notitiã, cultũ, religionem, et caritatem”.

9 Isso é particularmente real para o Japão, onde os jesuítas não contavam com uma estrutura colonial para servir-lhes de apoio e se mostraram bastante impressionados com aquilo que entenderam como o caráter racional do japonês. Gruzinski e Bernand (1992), no entanto, demonstram como Bartolomé de las Casas, nesse caso um frade dominicano, trabalhou sob as mesmas premissas no México.

Indubitavelmente, os jesuítas não buscavam minar a autoridade do cristianismo nem retirar dos religiosos o monopólio do debate sobre religião. Contudo, ao promoverem o estudo da religião (entendido como fenômeno universal, natural e diverso), sua fonte e suas variadas formas de expressão, e apresentar as diversas religiões como uma corrupção da verdadeira religião, os missionários precisaram criar um distanciamento de suas próprias convicções. Por mais que os jesuítas tenham se esforçado em retratar o cristianismo como pináculo da perfeição, paulatinamente a perspectiva relativa parecia cabível e o cristianismo era visto como uma religião entre tantas. Como bem coloca Martin Mulso, ainda que a distinção entre *vera religio* e *falsa religio*¹⁰ fosse cuidadosamente mantida, a totalidade do fenômeno religioso era cada vez mais levada em conta e passava a ser central (MULSOW, 2005).

5 Conclusão

Ao acompanharem os exploradores europeus em suas viagens às terras longínquas, os missionários católicos entraram em contato com um mundo exótico e desconhecido. Apesar da asoberbante diversidade que testemunhavam, eles não renunciaram à premissa cristã de unidade do gênero humano e universalidade do cristianismo. No entanto, a proposição de que todos

10 Termos empregados por Valignano em seu catecismo.

os homens são cristãos potenciais e de direito pressupõe uma igualdade estrutural, garantida pelo direito natural (GASBARRO, 2006).

Os jesuítas, principais obreiros da missão japonesa e herdeiros da filosofia escolástica, utilizaram-se da lei natural para fundamentar a universalidade do fenômeno religioso nas sociedades humanas e pensar a conversão dos gentios. Compreendendo *conversão* como uma substituição de um erro pela verdade, eles se dedicaram aos estudos da “religião do Japão”, elaborando diversas obras que não apenas descreviam tais crenças, mas as sistematizavam, criticavam-nas e, visando provar a superioridade do cristianismo, confrontavam-nas. É neste sentido que autores como Cristina Pompa (2006, p. 114) afirmam que os missionários foram os primeiros a fazer uma história comparada das religiões. O cristianismo, a princípio, deveria ficar de fora desse estudo comparado por não ser um item em uma classe, mas o protótipo do que deveria ser religião, a *vera religio*. Contudo, os jesuítas ignoraram que a reflexão acerca de um objeto, principalmente quando fundamentada na razão, pressupõe um distanciamento dele. Ao fim, os próprios missionários foram responsáveis pela inclusão do cristianismo no estudo comparativo. Como Valignano (1586, f. 3) escreveu no proêmio de seu catecismo, seu objetivo era investigar, com o apoio da razão e sem ofensas, qual era a verdadeira e correta norma da vida. Ele propunha, assim, uma postura isenta, que, por mais que não fosse real, era colocada como ideal.

É nesse contexto, portanto, que o discurso missionário acerca da alteridade, a princípio preocupado somente com a polêmica religiosa e a defesa da fé cristã, acabou por alimentar uma curiosidade intelectual jamais vista na Europa e que extrapolava questões de cunho confessional. Trata-se daquilo que Rubiés denominou “antiquarianização da apologética religiosa” (RUBIÉS, 2019). Nas mãos de autores iluministas, a religião passou de código privilegiado de leitura do mundo para objeto de estudo científico (POMPA, 2006), uma abordagem que foi se lapidando com o passar do tempo e sobrevive hoje em áreas acadêmicas como Religious Studies e história das religiões. Neste artigo, busquei demonstrar como o objeto *religião*, entendido como um domínio racional, foi demarcado por missionários durante a primeira modernidade e como, a partir de tal definição, foram produzidas incontáveis descrições sobre as diversas formas de religião. Para isso, utilizei-me do contexto missionário japonês por se tratar de um exemplo privilegiado para tal análise, devido, em grande parte, ao programa de evangelização desenhado pelos jesuítas em atividade no arquipélago.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- APP, Urs. *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhism Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Kyoto: University Media, 2012.
- BERNABÉ, Renata C. Reformulando 'religião': a questão da comensurabilidade e o caso japonês. In: SÁ, Michele Eduarda Brasil de; FERREIRA, Aldenor da Silva (org.). *O Japão sob múltiplos olhares*. Campo Grande: Editora UFMG, 2022.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. Trad. de Diana Sánchez. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- COELHO, Gaspar. Carta ânua, 15 de fevereiro de 1582. In: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Japonica-Sinica (Jap.Sin.)* 45 II, fols. 31-54v.
- CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- COMPANHIA DE IESUS. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão y China aos da mesma Companhia da India, y Europa, desde anno de 1549 até o de 1580*. [Évora]: Manoel de Lyra, 1598. t. 1.
- DONNELLY, John P. Antonio Possevino's Plan for World Evangelization. *The Catholic Historical Review*, Washington, DC, v. 74, n. 2, p. 179-198, 1988.
- GASBARRO, Nicola M. A modernidade ocidental e a generalização de 'religião' e 'civilização': o agir comunicativo das missões. In: ALMEIDA, Nery de B.; SILVA, E. M. da (org.). *Missão e pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões*. São Paulo: Editora Unifesp, 2014.
- GASBARRO, Nicola M. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 67-109.
- JORDÃO, Levy M. *Bullarium patronatus Portugalliae regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae: bullas, brevia,*

epistolas, decreta actaque sanctae sedis ab Alexandro III ad hoc usque tempus amplectens. Lisbon: Typographia Nationali, 1868. v. 1.

MEDINA, Juan R. de (org.). *Documentos de Japón, 1547-1557*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990. (Monumenta Historica Societatis Iesu, 137).

MEDINA, Juan R. de (org.). *Documentos del Japón, 1558-1562*. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1995. (Monumenta Historica Societatis Iesu, 148).

MULSOW, Martin. Antiquarianism and Idolatry: The Historia of Religions in the Seventeenth Century. In: POMATA, Gianna; SIRAI, Nancy G. (org.). *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*. Cambridge: The MIT Press, 2005. DOI: 10.7551/mitpress/3521.003.0007.

PALOMO, Frederico; MALDAVSKY, Aliocha. La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación. In: XAVIER, Angela Barreto; PALOMO, Frederico; STUMPF, Roberta (org.). *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada: dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018. p. 543-590.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 111-142.

POSSEVINO, Antonio. *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*. Roma: Ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593.

RUBIÉS, Joan-Pau. The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Rome, v. 74, n. 147, p. 237-280, 2005.

RUBIÉS, Joan-Pau. Comparing Cultures in the Early Modern World: Hierarchies, Genealogies and the Idea of European Modernity. In: GAGNÉ, Renaud; GOLDHILL, Simon; LLOYD, Geoffrey Ernest Richard (org.). *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*. Leiden: Brill, 2019. p. 116-176.

RUBIÉS, Joan-Pau. Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-Century Japan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Leiden, v. 55, n. 2/3, p. 447-494, 2012.

SCHURHAMMER, Georg. *Francis Xavier: His Life, His Times*. Trad. de M. Joseph Costelloe. Roma: The Jesuit Historical Institute, 1982. v. 4.

STROUMSA, Guy G. *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

VALIGNANO, A. *Catechismus christianae fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae iaponeses confutantur*. Lisbon: [s. n.], 1586.

VENTURA, Ricardo. As disputas de Amanguchi: testemunhos do diálogo entre cristianismo e budismo em meados do século XVI. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, v. 6, n. 11, p. 83-95, 2007.

WILLIAMS, Paul. *Māhāyana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Londres: Routledge, 1989.