

A formulação do discurso anticristão no Japão dos séculos XVI-XVII

***The formulation of the antichristian discourse
in Japan during the 16th-17th centuries***



BERNABÉ, Renata Cabral*

RESUMO: Poucas décadas após os primeiros missionários cristãos pisarem no Japão, os líderes japoneses que promoveram a unificação do arquipélago e ajudaram a erigir um novo governo ao longo da segunda metade do século XVI promulgaram editos anticristãos; o primeiro (1587) expulsando os missionários, o segundo (1614) proibindo o cristianismo. Esses editos carregam no conteúdo de seus textos as razões pelas quais os líderes desconfiavam dos missionários e decidiram por banir o cristianismo do Japão. O presente artigo analisa esses editos e propõe uma análise do uso do conceito *shinkoku* – traduzido pelo missionário jesuíta Luis Fróis como “reino dos Camis” – por esse novo governo, erigido após o processo de unificação, completado ao fim do século XVI.

PALAVRAS-CHAVE: Missão; Japão; edito anticristão.

ABSTRACT: Few decades after the first Christian missionaries stepped into Japan, the Japanese leaders who promoted the unification of the archipelago and helped to build a new government throughout the second half of the 16th century issued antichristian edicts, first expelling the missionaries (1587) and then banning Christianity from Japan (1614). These edicts carry in their content the reasons why the leaders in Japan thought the missionaries were suspicious and decided to outlaw Christianity. This article analyses these edicts and proposes an analysis for the use of the concept *shinkoku* – which was translated by the Jesuit missionary Luis de Fróis as “land of Cami” – by this new government, established after the unification was completed by the end of the 16th century.

KEYWORDS: Mission; Japan; antichristian edict.

*Recebido em: 19/07/2019
Aprovado em: 25/10/2019*

* Doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP), estado de São Paulo (SP), Brasil. E-mail: recabral31@gmail.com. O presente artigo é resultado de parte da pesquisa desenvolvida no doutorado da autora.

Introdução

Quando, em 1549, Francisco Xavier (1506-1552) chegou ao arquipélago japonês acompanhado de dois companheiros de ordem – o padre Cosme de Torres (1510-1570) e o irmão Juan Fernandez (1526-1567) – e de seu intérprete japonês, batizado em Goa como Paulo de Santa Fé¹, o poder central no Japão estava completamente desestruturado. O governo militar que se encontrava nas mãos da família Ashikaga estava em crise há quase um século desde a guerra civil de Ōnin (1467-1477), a qual marca o início do período Sengoku no Japão – a era das províncias em guerra. A presença do xogunato nas regiões mais afastadas da capital era basicamente nula, e o Japão acabou por se desmembrar em diversos territórios controlados por senhores locais (os chamados *sengoku daimyō*²) que se impunham unicamente pela força das armas. Esses senhores eram obrigados a investir todos seus recursos humanos e financeiros em exércitos particulares para autodefesa e eventuais ataques. Como afirma Herman Ooms, a paz naquele momento não passava de uma calmaria entre campanhas militares (OOMS, 1989).

Assim que chegou ao arquipélago, Xavier buscou falar com o governante daquele território, até então inexplorado pelas ordens católicas, para pedir licença para pregar em seu reino. O jesuíta viajou até a capital, mas, em suas próprias palavras: “depois que tivemos emformação de que nom hé obedecido dos seus, deixamos de imssistir em pedir-lhe a licença pera pregar em seu regno” (Carta de Francisco Xavier para os jesuitas da Europa no dia 20 jan. 1552 *apud* MEDINA, 1990, p. 300). A decepção que os três pioneiros dessa missão católica iriam demonstrar em suas primeiras missivas pela impossibilidade de negociar a pregação do Evangelho com uma autoridade central, contudo, logo seria superada. Os jesuítas foram hábeis em fazer acordos com lideranças locais (na maioria dos casos com os próprios *daimyō*) e, sempre que alianças não eram possíveis (ou eram findadas), os missionários se deslocavam para territórios vizinhos de forma a manter sua atividade no Japão, com vistas a construir novas alianças assim que a instável situação se modificasse.

A situação política do Japão, por sua vez, estava se modificando drasticamente naquele momento. O processo de unificação do arquipélago, levado a cabo inicialmente

¹ O nome japonês era Anjiro ou Yajiro. João Rodrigues, em sua obra *História Eclesiástica de Japão*, narra que: “um Japão por nome de varão chamado Yajirō que nos livros erradamente anda escrito ‘Angero’ que pois depois cortando a grenha da cabeça e cabelos da barba em sinal de renunciar o mundo e dar-se à salvação, como é costume daquela gente, se chamou ‘Anxej’, e depois de batizado Paulo de Santa Fé.” (RODRIGUES, 2009, p. 81).

² John W. Hall, em seu artigo de 1961, apresentou uma descrição de “quatro tipos ideais de *daimyō*” desde o século XV até o XVII. O *sengoku daimyō* seria o segundo deles, tendo emergido, segundo a descrição do autor, pouco antes de 1500 e existiu até cerca de 1560/70. Sua autoridade jurisdicional só existia através da força militar. Seriam uma espécie de líderes de coalizões de famílias locais. (HALL, 1961).

pelo *daimyō* de Owari, Oda Nobunaga³ (1534-1582), e posteriormente pelos seus antigos generais aliados, Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) e Tokugawa Ieyasu (1543-1616), iria transformar completamente o cenário político no Japão, e os missionários, assim como seus seguidores japoneses, não tiveram outra escolha senão se adaptarem àquele novo contexto.

Antes que a unificação fosse completada na ilha de Kyūshū⁴, não houve qualquer formulação de uma refutação do cristianismo em escala nacional no Japão. Mesmo os *daimyō*, que se recusavam a ter missionários ou cristãos em seus domínios, apenas os expulsavam, sem se preocuparem em apresentar uma justificativa para tal ação. Em 1587, com o fim da campanha militar de Hideyoshi em Kyūshū, a situação mudou para os cristãos e, principalmente, para os missionários europeus. O edito de expulsão dos padres, assinado pelo então líder do Japão, conhecido como *Bateren Tsuihō-rei* (ordem de expulsão dos *bateren*⁵), inaugurou a perseguição, ainda que esta viesse a tomar diferentes formas nas décadas subsequentes. Por meio desse edito, um discurso anticristão japonês começou a ser elaborado por parte de um incipiente poder centralizador e foi seguido no século seguinte pelo clã Tokugawa, que comandou o terceiro e último governo militar no Japão. Em seu conteúdo, o *Bateren Tsuihō-rei* e o edito de proibição do cristianismo assinado em 1614 por Ieyasu e seu filho, o então xogum Hidetada, carregam significativas semelhanças, mas seu contexto e objetivo diferem significativamente.

O que esse artigo se propõe a fazer é analisar essas duas regulações anticristãs em seu contexto específico e buscar compreender as bases do discurso anticristão no Japão no início da era moderna.

O contexto político da publicação do *Bateren Tsuihō-rei*

A pacificação da ilha de Kyūshū foi uma das mais importantes campanhas militares de Hideyoshi após a morte de Nobunaga. Em maio de 1586, o *daimyō* cristão Ōtomo Sōrin, do domínio de Bungo requereu ajuda ao líder para lutar contra a família Shimazu, de Satsuma⁶, seu mais persistente inimigo. Hideyoshi acatou o pedido e ofereceu uma trégua aos inimigos do clã Ōtomo, mas ela foi recusada. Foi assim que a campanha militar teve início. A guerra durou meio ano até a rendição dos Shimazu, em 16 de junho de 1587

³ Os nomes japoneses neste artigo serão grafados segundo a regra japonesa, na qual o sobrenome é anteposto ao nome.

⁴ Uma das quatro ilhas principais do Japão, se encontra mais ao sul do arquipélago. Foi a região onde a missão cristã mais se desenvolveu dentro do território japonês, em grande parte graças à atividade mercantil dos comerciantes portugueses vindos do continente asiático.

⁵ Corrupção da palavra portuguesa “padre”.

⁶ Enquanto Bungo se localizava mais ao norte da ilha de Kyūshū, Satsuma estava mais ao sul.

(MONTANÉ, 2012). Uma semana depois de completada a pacificação, o líder japonês publicou o edito de expulsão dos missionários do Japão.⁷

As fontes jesuítas descrevem tal evento com enorme surpresa, como um movimento súbito e imprevisível de Hideyoshi. Em 20 de fevereiro de 1588, o jesuíta Luis Fróis (1532-1597) redigiu uma carta, de Arima, na qual relatou os acontecimentos do ano anterior, dando suas explicações e interpretações para tamanha reviravolta na missão japonesa. Segundo ele, depois que Hideyoshi sujeitara todos os reinos de Saikoku⁸, o então vice-provincial da Companhia de Jesus, Gaspar Coelho, teve uma audiência com o general em Hakata, onde foi bem recebido. Nesta ocasião, Coelho solicitou ao líder japonês para que fosse restituído aos cristãos o terreno que tinham naquela cidade para que construíssem uma casa e uma igreja, o que Hideyoshi prontamente concedeu. Coelho fora até Hakata em uma embarcação portuguesa, uma fusta, que posteriormente foi motivo de polêmica com os franciscanos por carregar armamentos. Para os frades, a fusta chamou a atenção do general japonês, que por isso teria iniciado a perseguição.⁹ A suspeita não é infundada já que Hideyoshi, de fato, se mostrou desconfiado e fez questão de inspecionar a embarcação. Além disso, ordenou que o navio português, que se encontrava ancorado em Hirado, se dirigisse a Hakata para que pudesse inspecioná-lo. Como a embarcação era muito grande, o capitão português foi em pessoa explicar-lhe que não havia como levar a nau àquele porto sem grande perigo. Resposta esta que aparentemente contentou a Hideyoshi. Contudo, pouco depois de ocorrerem tais eventos, ordenou a publicação do edito de expulsão dos padres. A surpresa dos missionários fica evidente nas palavras de Fróis, nesta carta:

Estando assim eles [os portugueses] como os padres muito satisfeitos de tantas honras e favores, aquela mesma noite de repente, se virou e mudou o coração de Quambacudono¹⁰, movendo contra os padres e contra a cristandade de Japão a maior e mais universal perseguição de quantas até agora padeceram em diversos tempos. (Carta de Luis Fróis no dia 20 fev. 1588 *apud* GARCIA, 1997, fol. 203v.).

Fróis ainda relatou que Hideyoshi afirmara na ocasião da publicação do edito que há muito intencionava tomar tal medida, mas que “não o fizera até agora porque sabia que eles [os jesuítas] tinham a maior parte da cristandade e de sua gente nos reinos de

⁷ Rômulo Ehalt monta uma cronologia detalhada dos eventos que antecederam à promulgação do edito, baseado na *História* de Luis Fróis e a compara com aquela constituída a partir de documentos japoneses. Consultar o capítulo 6 de: (EHALT, 2018).

⁸ Saikoku/Saigoku 西国: parte ocidental do Japão, compreendendo principalmente Kyūshū, mas um pouco além.

⁹ Os frades só iniciaram suas atividades no Japão em 1593, portanto, não presenciaram esse evento. Tal julgamento veio de interpretações próprias e relatos daqueles que lá estavam em 1587, como os cristãos japoneses.

¹⁰ Refere-se ao título que Hideyoshi recebera da Corte imperial poucos anos antes.

Saicoquú e que por isto esperara fazer-se senhor deles” (Carta de Luis Fróis no dia 20 fev. 1588 *apud* GARCIA, 1997, fol. 203v). A despeito disso, Fróis desacreditou as palavras do general, justificando da seguinte maneira:

Digo que parece mais provável que esta mudança foi de furor repentino, porque posto que ele dizia que era premeditada de muito tempo, se tivera antes este conceito, parece que não fizera em todos os tempos atrás tão grandes favores e honras aos padres, nem se servira, nem mostrara tão grande confiança de alguns senhores Japões, nem nos favorecera tanto como fez até aquele dia. (Carta de Luis Fróis no dia 20 fev. 1588 *apud* GARCIA, 1997, fol. 203v)

Fróis expôs então a teoria que os missionários formularam para explicar tal “furor repentino”. Segundo ele, Hideyoshi após se fazer senhor do Japão, se entregou completamente ao vício da sensualidade e para satisfazê-lo não apenas mantinha uma esposa e um harém composto por trezentas concubinas, mas também mandava seus subordinados buscar belas moças pelo reino, não importando de que qualidade fossem. Um dos encarregados de encontrar essas donzelas era um ex-bonzo, que quando foi para Arima quis levar algumas moças nobres cristãs, mas elas se esconderam, frustrando seus planos. Enfurecido, esse antigo bonzo teria culpado os jesuítas por isso e, para se vingar moveu Hideyoshi contra os padres e a lei de Deus, dizendo ao líder que se espantava ao ver a grande sujeição que tinham os senhores cristãos aos sacerdotes, e que esses *daimyō* destruíam as varetas dos kami e *hotokes*¹¹ dos seus domínios e forçavam todos os seus vassallos a se fazerem cristãos. Hideyoshi teria se enfurecido de tal maneira com os padres que fizera a seguinte declaração diante de seus fidalgos:

[...] que ele fora o primeiro que descobriu que os padres traziam sua peçonha debaixo de palavras bem compostas e aparentes razões e que entendia que não se atalhando seus desenhos, seriam como o Bonzo de Uozaca, que sob capa de pregar a lei dos Itcoxûs¹², depois de ajuntar a si muita gente, matou os próprios senhores das terras, adquirindo-as para si e fazendo-se tão grande senhor, que deu grande trabalho a Nobunaga (...). E estes padres eram muito mais prejudiciais e perigosos, porque atraindo a si não somente a gente baixa, como o Bonzo de Uozaca, mas os principais senhores e fidalgos de Japão, para que tendo adquirido a si os nobres, pudessem facilmente fazer-se senhores, o que lhe seria muito mais fácil que o Bonzo de Uozaca, pois de tal maneira união a si os que se faziam cristãos e ficavam tendo os padres tão grande obediência e respeito que lhe seria com o tempo muito fácil alevantar-se contra o senhor da Tenka e causar grandes guerras e trabalhos em Japão. (Carta de Luis Fróis no dia 20 fev. 1588 *apud* GARCIA, 1997, fol. 209v).

O paralelo com o chamado “Bonzo de Osaka” é central aqui, não apenas porque também aparece indiretamente no memorando que precedeu ao edito de 1587 (ao

¹¹ Kami e hotoke são entidades do shintō e do budismo, respectivamente.

¹² *Ikko-shū*, seita budista também conhecida como Jōdo shin-shū, ou Verdadeira Terra Pura.

mencionar os seguidores da *ikkō-shū*), mas porque fundamenta em grande parte o discurso anticristão de Hideyoshi. O Bonzo de Osaka fora o décimo primeiro líder da seita budista *ikkō*, Kennyo (1543-1592), do ramo Jōdo Shinshū Honganji, que possuía seu centro em Ishiyama. Esse ramo começou a ganhar força quando seu oitavo líder, Rennyō (1415-1499), quem fundara o centro de Ishiyama em 1496, reformulou a base religiosa do Honganji por meio do estabelecimento dos “enclaves de templos” (寺内町 *jinai-chō* ou *jinai-machi*)¹³ (BOSCARO, 1973). Esses “enclaves” eram, segundo Carol Tsang, cidades – mais do que vilas agricultoras – fortificadas (geralmente cercadas por um fosso) e centradas em torno de um templo *Jōdo Shin-shū*, e eram um fenômeno fortemente associado ao ramo Honganji (TSANG, 1995, p. 48). As vilas eram autossuficientes por serem sustentadas pelos habitantes locais (não pelo templo central daquela seita) (KAWAMURA, 2009), os quais eram membros da seita¹⁴. As construções religiosas locais eram pequenas unidades que se pareciam mais com casas do que com templos, sendo administradas por uma espécie de “bonzo leigo”, chamados de bonzos de cabelo¹⁵. Com isso, Rennyō transformou o pequeno ramo do Honganji, no maior entre a popular seita *ikkō*. Suas pregações focavam em expandir seus seguidores nas vilas, ensinando-os o budismo de uma maneira mais simples e fácil para que as pessoas comuns pudessem compreender. A principal ênfase era na salvação do indivíduo por meio da repetição do mantra *Namu Amida Butsu*, algo que ganhou popularidade entre o campesinato, artesãos e comerciantes (KAWAMURA, 2009).

O “Bonzo de Osaka” ficou célebre pela sua liderança nas rebeliões, conhecidas na historiografia japonesa como *ikkō ikki*. Nobunaga, apesar de todas as suas vitórias militares, não conseguiu impor uma derrota definitiva a esses revoltosos. A batalha com os seguidores da *ikkō-shū* de Honganji durou de 1570 a 1580 e não produziu um vencedor evidente. A intervenção imperial permitiu que um acordo fosse firmado e, como resultado, os seguidores do Honganji tiveram que se retirar de seu centro em Ishiyama, em Osaka, e se mudar para Sagimori, em Kii. Para Nam-lin Hur, apesar de Nobunaga ter insistido na retórica do perdão, na prática pouco pôde fazer contra o ramo Honganji naquele momento (HUR, 2007, p. 31). Ainda que essa contenda já tivesse sido resolvida quando Hideyoshi o sucedeu, em 1582, o novo líder teve de enfrentar outras revoltas de seguidores budistas,

¹³ No artigo seis do *oboegaki* do edito de Hideyoshi, ele faz referência à *jinai* 寺内 que, segundo Boscaro, seria uma referência ao *jinai-chō*.

¹⁴ Carol Tsang afirma que não há consenso na historiografia se todos os habitantes eram membros, ou se era a maioria. (TSANG, 1995, p. 52).

¹⁵ As pessoas que entravam para a vida religiosa e se tornavam monges budistas precisavam raspar seus cabelos. Assim, a menção do cabelo desses bonzos é uma referência ao seu caráter leigo.

tendo vencido, em 1585, os seguidores da seita Shingon do complexo templário Negoro e os da *lkkō* de Saiga¹⁶, na península de Kii (BOSCARO, 1973, p. 230).

Os paralelos que poderiam ser feitos entre os seguidores da *lkkō-shū* e os cristãos não eram poucos. Em ambos os casos havia uma grande difusão entre as camadas populares, como camponeses, artesãos e pequenos comerciantes; os fiéis possuíam suas próprias organizações fraternas, com uma forte solidariedade horizontal entre seus membros (as *kō* para seguidores da *lkkō* e as confrarias ou misericórdia para os cristãos); existia a figura de um ministro laico (bonzos de cabelo nas *lkkō* e os *kanbō* para os cristãos¹⁷); e, por fim, possuíam um centro territorial (Ishiyama e Nagasaki) (KAWAMURA, 2009).

O Bateren Tsuihō-rei e a formulação do discurso anticristão japonês

O *Bateren Tsuihō-rei* é a lei (*sadame*) de expulsão dos missionários cristãos no Japão e consiste em cinco artigos, os quais foram redigidos para os estrangeiros que frequentavam os portos do Japão. No dia anterior à sua promulgação, contudo, Hideyoshi publicou uma ordenação conhecida por *oboe* ou *oboegaki* (memorando). Esta, em onze artigos, era uma espécie de aviso para circular entre os *daimyō* japoneses. A relação entre essas duas ordens é alvo de discussão entre os especialistas. O professor Kanda Chisato cita parte dessa historiografia em uma longa nota em seu artigo (KANDA, 2011, p. 101) e afirma que para Watanabe Yosuke, o *oboe* corresponde ao *tsuihō-rei* em sua versão voltada ao público interno do Japão (*kokunai*). Ao fim da nota, Kanda conclui que a dissociação entre essas duas ordens é algo que há muito intriga os pesquisadores¹⁸.

O edito foi escrito por Yakuin Zensō, um antigo monge budista da seita Tendai (ANESAKI, 1931). A comparação entre jesuítas e o “Bonzo de Osaka”, por sua vez, só foi feito no *oboegaki* e é justamente neste documento que Hideyoshi explicitou com mais clareza sua proposta para controle da população no Japão. Os onze artigos determinavam que:

1. Tornar-se um seguidor dos bateren (伴天連門徒) deve depender da escolha (心) de cada um.

¹⁶ Saiga era um bastião de seguidores *lkkō*, composto por 26 vilas que proclamavam autonomia política e que sobrevivera ao ataque de Nobunaga em 1577 (MONTANÉ, 2012; SUGIYAMA, 1994).

¹⁷ Inspirados na organização dos templos Zen, os jesuítas criaram para o Japão os cargos de *dojuku* (bastante citados na correspondência jesuíta) e os de *kan'bō*. Estes cuidavam da cristandade onde não havia padres. Diferente dos *dojukus*, os *kan'bō* não se engajavam no trabalho de evangelização e sua tarefa se encerrava na manutenção das igrejas locais e cuidado da comunidade cristã.

¹⁸ O professor Kawamura Shinzo, por sua vez, em seu artigo de 2009, afirma que o *Bateren Tsuihō-rei* sobrevive em duas formas: a do *oboegaki* e a do *sadame* (KAWAMURA, 2009, p. 152).

2. É algo ultrajante e ilegítimo que aqueles que receberam províncias, distritos e estados, forcem os camponeses registrados nos templos [budistas], contra sua vontade, a fazerem parte dos bandos de seguidores dos bateren.
3. Províncias e estipêndios são concedidos no feudo com posse temporária ao incumbente. O feudatário pode ser realocado, os camponeses não. Quando o feudatário exige algo insensato, ele deve ser repreendido, por ser algo ruim.
4. Aqueles que possuem mais de 200 chō [ou] dois ou três mil kan [em imposto], podem se tornar [seguidores dos] bateren após permissão das autoridades (広義) e de acordo com o pensamento (意) delas.
5. Aqueles com estipêndios menores [a 200 chō], da mesma forma que [escolhem entre] as oito ou nove seitas, podem decidir por si, conforme sua vontade.
6. Ouvimos que os seguidores dos bateren se congregam de maneira similar, mas diferente, aos da Ikkō-shū. Estes estabeleceram enclaves de templos (寺内) nas províncias e distritos e rejeitaram o pagamento de tributos anuais aos feudatários. Além disso, transformaram a província de Kaga inteira em seus seguidores, expulsaram o senhor Togashi, entregaram o domínio aos bonzos Ikkō e tomaram a província de Echizen. Que isso foi danoso para a Tenka é uma irrefutável verdade.
7. Os seguidores do Honganji e bonzos construíram templos em diversos locais e embora a construção dos templos lhes tenha sido permitido, não devem mais manter enclaves de templos, como antes.
8. Que o *daimyō* em posse force seus subordinados a serem seguidores dos bateren é ainda mais indesejável que os seguidores do Honganji estabelecendo enclaves templários e isso é de grande dano à Tenka. Aqueles que não compreendem isso devem ser punidos.
9. As pessoas de status mais baixo se pela sua própria vontade (自願) se tornarem seguidores dos bateren, assim como entre as oito ou nove seitas, não serão incomodadas.
10. A venda de japoneses à China, Coreia e *Nanban* é inadmissível. Acréscimo: no Japão o comércio de pessoas foi proibido.
11. A compra e venda de gado e cavalos para serem mortos e comidos também é inadmissível. (EBASAWA, 2004, p. 268)¹⁹.

Os artigos seis a oito fazem uma menção explícita aos seguidores da *Ikkō-shū*, particularmente àqueles do ramo Honganji. No documento em questão, os cristãos (referidos como seguidores dos *bateren*) são colocados como mais nocivos que os do Honganji. Essa comparação da parte de Hideyoshi não era inédita. Fróis, em uma missiva de 1586, explicitou isso ao narrar a visita surpresa que o líder japonês fizera naquele ano à casa jesuíta de Osaka:

Assentando-se [Hideyoshi] nos tatames perto do altar, chamou ao padre diante de todos e perguntou-lhe muitas cousas acerca de uma imagem do Salvador que no altar estava (...) e disse diante de todos estas palavras: bem sei que são os padres melhores que o Bonzo de Vosaka, pois tendes diferente limpeza de vida e não usais das imundices de que ele e os outros Bonzos usam, a que todos são tão entregues e bem se conhece nisto a vantagem que lhe fazeis. (Carta de Luis Fróis a Alessandro Valignano no dia 17 out. 1586 *apud* GARCIA, 1997, fol. 178v).

¹⁹ A transcrição desse documento para o japonês foi feita e publicada por Ebisawa (2004, p. 268). A tradução para o português aqui transcrita foi feita a partir dessa versão em japonês, cotejando com as traduções para o inglês feitas por Elison e Boscaro (ELISON, 1973, p. 117-118; BOSCARO, 1973, p. 225 a 234). Agradeço aqui a Yuichi Aimoto, pelo auxílio na tradução ainda que a responsabilidade por eventuais erros seja completamente minha.

Ao que parece, os jesuítas não estavam cientes do perigo de tal analogia, a qual não era totalmente forçada, como já foi colocado acima. A principal ameaça que ambos os seguidores apresentavam aos unificadores (e posteriormente ao xogunato Tokugawa) era a formação de uma “solidariedade horizontal”, a qual facilmente poderia ser dirigida contra os poderes superiores que vinham se estabelecendo naquele período (KAWAMURA, 2009). A ideia de governo proposta por Hideyoshi e aprimorada posteriormente por Ieyasu, não abria espaço para alianças que concorressem com a autoridade de Hideyoshi (e posteriormente com a dos Tokugawa), principalmente quando essa aliança misturava laços comunitários e crença religiosa, o que resultava em um forte vínculo entre os membros.

Outra questão importante de ser levantada é a menção aos *jinaï*, aqui traduzidos como enclaves de templos, da *ikkō-shū*. Estes poderiam se unir, formando federações de enclaves, que se tornavam tão poderosos ao ponto de conseguirem expulsar os senhores de um determinado domínio, como fizeram em Kaga com o *shugo daimyō*²⁰ Togashi Masachika (1455-1488), criando espaços comandados por esses grupos religiosos (KAWAMURA, 2009). A menção explícita de Togashi no artigo do edito não era insignificante. Após ter sido expulso pelos seguidores da seita *ikkō*, precisou fugir e cometeu suicídio em Echū (onde fica a atual prefeitura de Toyama). Até 1576, os monges *ikkō* foram os verdadeiros comandantes de toda a província de Echizen (parte da atual prefeitura de Fukui) (BOSCARO, 1973). Esse episódio representou um duplo desafio ao poder, pois não somente expulsaram o senhor daquele domínio, como foi colocada em questão a necessidade do apontamento de um *shugo* para a administração daquele espaço e, conseqüentemente, do pagamento de impostos para uma autoridade superior.

Ainda que se possa alegar que os missionários no Japão sempre se preocuparam em se conformar com as estruturas dominantes, certas configurações fugiam de suas alçadas e Hideyoshi não queria arriscar na implantação de seu plano de governo para todo o Japão. Assim que terminou a campanha de Kyūshū, o líder confiscou Nagasaki dos jesuítas. Essa cidade podia ressoar como um enclave templário a Hideyoshi, uma vez que se tratava de um território reconhecido pelo *daimyō* local como pertencente a uma comunidade religiosa, governada pelos habitantes e isenta de impostos. Além disso, tratava-se de uma cidade fortificada, envolta pelo mar e por um fosso, e bem abastecida

²⁰ Shugo daimyō 守護大名: Espécie de governador nomeado pelo xogunato, no período Muromachi (1336-1573). Se diferencia do Sengoku daimyō por terem sido nomeados pelos xoguns Ashikaga e terem se mantido leais a eles. Na classificação apresentada por Hall seria o tipo de daimyō que existiu desde meados de século XV até pouco depois da guerra civil de Ōnin e possuíam máxima autoridade conferida pelo xogum e sansão para o exercício dos poderes legais e administrativos (HALL, 1961).

de armamentos e munições pelos portugueses. Tal confisco pode ser visto como uma continuação da política de Hideyoshi de erradicação do clero militarizado e de enclaves templários fortificados. Não por coincidência, após a promulgação do edito e do confisco de Nagasaki, Hideyoshi ordenou a destruição do muro que cercava a cidade (MONTANÉ, 2012) e apontou Nabeshima Naoshige como seu agente para assegurar o controle político e econômico sobre os jesuítas (HIGASHIBABA, 2001, p. 131).

Herman Ooms, em seu livro *Tokugawa Ideology*, traça outro paralelo entre os cristãos e os seguidores da *ikkō-shū*, o qual pode ser depreendido das palavras de Hideyoshi a partir de um outro documento dirigido aos estrangeiros. Nas correspondências com as autoridades ibéricas na Ásia (carta de 1592 ao vice-rei português da Índias e de 1597 ao governador espanhol de Manila), o líder japonês se referia ao cristianismo como *senmon* 專門, ou seja, uma seita exclusivista²¹. Esta palavra é um sinônimo para *senshū* 尊宗, termo usado para se referir às visões de mundo das seitas *ikkō* e *Hokke*. Segundo Ooms, ao usar esses termos, Hideyoshi dava a entender que o cristianismo partilharia de um mesmo problema com as seitas budistas *Hokke* e *ikkō*, a saber, todos promoviam uma separação. O líder, no entanto, lutava naquele momento por uma integração e a formação de um novo “todo”, o Japão. Seitas exclusivistas, como o cristianismo, eram vistas como um obstáculo à integração que ele buscava promover e precisavam ser controladas ou eliminadas (OOMS, 1989).

Outra problemática importante que pode ser analisada a partir do *oboegaki* é a política dominial de Hideyoshi. Nos artigos um a três são colocadas ordenações que vão contra as conversões forçadas em massa, promovidas por alguns *daimyō* cristãos como Ōmura Sumitada, em 1574, ou Arima Yoshisada, em 1579. Ainda que se tenha colocado que a opção de se tornar ou não um cristão deveria ser de cada indivíduo, o que estava em questão não era uma suposta liberdade religiosa, mas sim o poder dos *daimyō* sobre seus subordinados e habitantes de seus domínios. No artigo três fica bem claro que: “Províncias e estipêndios são concedidos no feudo com posse temporária ao incumbente. O feudatário pode ser realocado, os camponeses não”. Ou seja, os *daimyō* possuíam apenas uma conexão limitada com a terra que comandavam e ela era dependente da vontade do líder,

²¹ Não tive acesso ao original destas cartas em japonês, mas somente à tradução feita pelos missionários antes que elas fossem enviadas aos seus destinatários. Não foi possível conferir o uso deste termo, portanto. Nas traduções, o cristianismo é referido em português e espanhol como: “lei de reinos estranhos e diabólica”; “lei estranha e falsa” e “outra lei”. A carta ao vice-rei português de 2 de setembro de 1592, foi oficialmente traduzida para o português na corte de Hideyoshi por seu tradutor oficial, o jesuíta João Rodrigues, e transcrita por Fróis em sua obra *História de Japam* (FRÓIS, 1984, p. 376). Já a carta de 1597 ao governador espanhol foi transcrita por Valignano em sua *Apologia* e copiada por Valentim de Carvalho na sua *Apologia* (CARVALHO, 2007, p. 224-226).

que poderia os realocar como quisesse. Boscaro chama atenção para o fato de que a distribuição de domínios (*kuniwake*) fora a base da política doméstica de Hideyoshi. Seu poder era assegurado e ao mesmo tempo confirmado pela facilidade com que modificava e movia seus vassallos (BOSCARO, 1973). Neste trecho, o líder deixava claro que a unidade do domínio não compreendia o *daimyō*, mas correspondia unicamente às terras e ao campesinato.

Os camponeses, por sua vez, estavam presos à terra, ou seja, não seriam realocados e eram proibidos de mudar de localidade. Ehalt procura demonstrar como, naquele momento, Hideyoshi estava preocupado em evitar a evasão de mão-de-obra promovida pelo comércio interno e externo de trabalhadores (principalmente escravizados) (EHALT, 2018). Esse esforço por fincar os camponeses à terra iria ao encontro de tal política, portanto. Por outro lado, deve-se relembrar que Hideyoshi estava em um momento de afirmação de sua autoridade central (tendo finalizado a unificação somente em 1591, após as campanhas no norte do arquipélago) enquanto tentava forçar um modelo de sociedade sem mobilidade social ou territorial.²² Marry E. Berry, em seu clássico livro dedicado ao líder japonês, faz menção a dois editos, para além do *katana-gari* (caça às espadas), que explicitam essa política que cerceava a mobilidade (social e territorial). O primeiro é de 1591, o qual ordenava a apreensão e julgamento de militares que haviam se tornado agricultores ou cidadãos e dos camponeses que viraram comerciantes. Outro, de 1592, proibia a migração de militares, agricultores e cidadãos entre as províncias (BERRY, 1982). O *oboegaki* demonstra que mesmo antes dessas legislações entrarem em vigor, a não mobilidade social era o modelo de sociedade que Hideyoshi buscava impor.

Na visão de Berry, contudo, Hideyoshi não deve ser visto como um centralista. Essa é a grande diferença entre ele e Nobunaga, o qual, segundo a autora, demonstrou sua inclinação para tal centralismo ao suplantando todos os vencidos com o pequeno grupo de militares que ele controlava firmemente, além de se manter distante de todas as autoridades tradicionais. Para a autora, Hideyoshi era “um federalista”. Não criou uma burocracia central, nem desmobilizou as tropas dos *daimyō*. Com poucas exceções, estes faziam a própria política local e possuíam seus exércitos particulares. O domínio era respeitado, portanto, como a unidade essencial e em grande parte autônoma, do governo local. Além disso, os editos de desarmamento da população campesina, remoção dos guerreiros das vilas (para as cidades-castelo dos *daimyō*) e o fim das mudanças de classe e residência, foram promulgados para pacificar o campo e estabilizar o reino,

²² Aqui é importante lembrar que a lei de caça às espadas, que buscava aprofundar a separação entre a classe guerreira e o resto da população, foi promulgada no ano seguinte, em 1588, mas em 1586 Hideyoshi já havia assinado uma lei – sem grande sucesso – que atava o campesinato ao solo (OOMS, 1989).

estabelecendo uma estrutura sólida para o governo local. Tais medidas estavam de acordo com os interesses dos *daimyō* e não foram seguidas de maiores tentativas para alterar a administração dos domínios (BERRY, 1982), pelo menos até a pacificação final de Kyūshū, em 1587. Por outro lado, elas refletiam uma ideia de que os princípios gerais da sociedade deveriam ser ditados pelo líder, não pelo governo local. O edito de expulsão dos padres demonstra, portanto, que, na visão de Hideyoshi, crenças religiosas potencialmente disruptivas eram um problema e necessitavam uma regulação nacional.

A política dominial exposta neste edito, por sua vez, também visava estabelecer com maior precisão o lugar que certos indivíduos ou grupos (camponeses e *daimyō*) deveriam ocupar na sociedade japonesa. Para Ooms, a definição do papel social dos indivíduos é o elemento que caracteriza a dimensão ideológica implícita de qualquer legislação mais abrangente. Esta também possui outra dimensão, mais explícita, a qual consistiria de argumentos que esclarecem a razão pela qual tais decretos devem ser obedecidos. O *oboegaki* apresenta esses dois elementos. Ao traçar um paralelo entre cristãos e seguidores da *ikkō-shū* e expor os males que tal seita causara ao reino (artigos seis, sete e oito), se justificava a ordem de expulsão dos padres. Já ao explicitar que os *daimyō* poderiam ser realocados e os camponeses estariam presos à terra (artigo três), definia-se o lugar que tais grupos deveriam ocupar naquela nova ordem. O edito de expulsão dos missionários possui assim uma dimensão ideológica bastante clara. Como Ooms afirma, a “legislação é um outro meio através do qual a ideologia molda a sociedade” (OOMS, 1989, p. 143). Como é comum ocorrer em tais contextos, ao operar a transição entre um regime em que prevalece a autoridade provinda do uso da força (em voga durante as guerras constantes do período Sengoku) para um de governo, Hideyoshi e seus sucessores confiaram fortemente na legislação.

A ordem de expulsão dos padres voltada aos estrangeiros, o *sadame*, é composta de cinco artigos, os quais foram traduzidos para o português por Fróis, na sua carta já mencionada de 1588. A tradução feita pelo missionário é reproduzida aqui por inteiro, com a inclusão de alguns dos termos do original em japonês entre colchetes, para melhor compreensão do documento:

Primeiro, porque Japão he o *reino de Camis* [*shinkoku* 神国]²³ e do reino dos Christãos vem os padres aqui a dar huma lei *dos demônios* [*jahō* 邪法], em grandíssima maneira he cousa malfeita. O segundo, vindo a estes reinos e estados de Japão, fazem-nos de sua seita, pera o qual destroem os templos dos Camis & Fotoques & isto he cousa agora e dantes nunca vista nem ouvida de gente, quando

²³ Importante frisar aqui que, diferente daquilo que a historiografia de língua inglesa vem colocando, nessa carta Fróis não traduziu *shinkoku* por “land of Gods”, mas por “reino de *camis*”, ou seja, ele não traduziu a palavra *Cami* neste momento.

o senhor da Tenca dá aos homens reino, vilas, cidades e rendas, não he mais que polo tempo presente e elles são obrigados a guardar inteiramente as leis e determinações da Tenca, mas fazer a gente plebeia outras perturbações semelhantes a esta he cousa digna de castigo. O terceiro, se o senhor da Tenca tiver por bem que segundo a vontade e intenção dos christãos, os padres procedam com sua seita, assim como temos dito atrás, se ficão quebrando as *leis de Japão* [buppō 仏法]; e sendo isto cousa tão malfeita, determino que os padres não estejam nas terras de Japão. Pelo que doje a vinte dias, concertando suas cousas, se tornem pera seu reino e se neste tempo alguém lhe fizer algum mal, será por isso castigado. O quarto, porque a nao vem fazer a sua fazenda e he cousa mui diferente, fação embora suas fazendas. O quinto, daqui por diante não somente mercadores, mas quaesquer outras pessoas que vierem da Índia e não forem impedimento às *leis dos Camis e Fotoques* [仏法], podem vir livremente a Japão e assi o saibão. (Carta de Luis Fróis no dia 20 fev. 1588 *apud* GARCIA, 1997, fol. 209v).

Como se pode ver claramente, a primeira e principal razão que Hideyoshi deu para expulsar os padres do Japão era a oposição que os mesmos faziam aos *kami* e *hotoke*, ou seja, às práticas religiosas vigentes no Japão. A despeito disso, os jesuítas insistiram em afirmar e reportar aos seus companheiros e superiores na Europa que esse não era o verdadeiro motivo. Em uma carta ao Geral da ordem, em 1590, o Visitador Geral, Alessandro Valignano, afirmava:

[...] como Quambacudono realmente no movió esta persecución por amor que tuviese a los falsos dioses de Japón (pues él no cree en nada e hizo mayor destrucción en sus templos y bonzos que nosotros), mas se movió de repente [...] por las malas informaciones que le dio y falsas sospechas en que le pasó un hombre que había sido bonzo que ahora le [...] de mal uso de hallarle mujeres hermosas (aunque en los edictos públicamente declaran que echaba dos padres de Japón por predicar una ley mala y del [...] destruidora de los Camis y Fotoques y de las leyes e buenos costumbres antiguos de Japón). (Carta de Alessandro Valignano ao Geral da Companhia de Jesus no dia 12 out. 1590. ARSI: *Jap. Sin.*, 11 (2), fol. 227).

Mais uma vez, a teoria do furor repentino provocado pela fuga de donzelas cristãs que não queriam entrar no séquito do líder era repetida, o que passava uma ideia de degradação moral do mesmo. Esse tipo de análise – que independente da sua veracidade servia ao propósito dos jesuítas de colocar Hideyoshi como um tirano imoral (e que, portanto, impedia a evangelização) – não dá conta da complexidade de tal discurso. Por meio dele, contudo, é possível perceber a existência de uma ideologia de Estado em construção, a qual era explicitada logo no primeiro artigo do *sadame*.

O discurso *shinkoku* e suas origens

A fundamentação do discurso anticristão a partir da ideia de que o Japão era *shinkoku* (reino dos *kami*, na tradução de Fróis) não é exclusivo nem do *Bateren Tsuchōrei*, nem de Hideyoshi. Ela aparece em outros documentos oficiais posteriores, como a

carta que esse mesmo líder enviou em 1592 ao vice-rei português da Índia (como resposta àquela que Valignano lhe havia entregue dois anos antes)²⁴; no *Haikirishitan-bun* (ou *Bateren Tsuihō no bun*), o edito de proibição do cristianismo de Ieyasu, em 1614²⁵; na carta que este enviou ao governador da Nova Espanha por meio de Sebastián Vizcaíno, em 1612²⁶, entre outros.

O discurso *shinkoku*, no entanto, não era uma novidade para o Japão naquele momento, mas já era utilizado há séculos. Ainda que não seja o objetivo do presente artigo esmiuçar os significados e empregos do discurso *shinkoku* pela história do Japão, é importante fazer uma breve exposição do assunto. Para isso, propõe-se a utilização de um importante nome da historiografia japonesa no estudo da religiosidade medieval, Kuroda Toshio (1926-1993).

Kuroda foi um dos grandes nomes da escola marxista japonesa. Ele redesenhou o campo da historiografia de seu país com suas ideias acerca da religiosidade medieval e suas teorias dos sistemas do budismo exo-esotérico (*kenmitsu* 顯密) e de controle das elites (*kenmontaisei* 権門体制). Como historiador marxista, Kuroda não elegeu a religião como tema central de seus estudos por acaso, mas porque viu na religiosidade medieval um campo de luta e contestação entre classes dominantes e dominadas (RAMBELLI, 1996).

Antes de Kuroda, o budismo japonês era tradicionalmente dividido em três fases: primeira, budismo de Nara²⁷, o qual era identificado com as tradições budistas transplantadas da China para os maiores templos da capital Nara. A segunda fase, o budismo Heian²⁸, era representada pelas escolas Tendai e Shingon, que foram fundadas nesse período e eram intimamente ligadas à sociedade aristocrática. Estas teriam fornecido os sistemas dominantes de pensamento por quatro séculos. Por fim, a terceira fase, conhecida como budismo Kamakura, representado pelas várias novas escolas como Terra Pura (*Jōdo*), Zen e Nichiren, que surgiram no século XII e XIII no Japão e desenvolveram práticas religiosas mais simples, acessíveis e exclusivistas, atraentes às mais diversas classes sociais (DOBBINS, 1996).

²⁴ “Quanto aos padres, este reyno de Japão hé reyno dos camis, os quaes temos que são huma mesma couza com o Xin, que hé princípio de todas as couzas, o qual Xin hé a substancia e verdadeiro ser de todas ellas; e assim todas as couzas são uma mesma couza com este Xin e nele se resolvem”. (Carta de Toyotomi Hideyoshi no dia 2 set. 1592 *apud* FRÓIS, 1984, p. 376).

²⁵ “O céu é o pai e a terra é a mãe; humanos são gerados entre ambos, e assim os três poderes三才 são estabelecidos. Esse Japão é o reino dos kami [shinkoku 神国]”. (EBISAWA, 1970, p. 420).

²⁶ “Our country is a Land of the Gods [shinkoku]. Since its founding, we have revered the gods and worshiped the Buddhas”. Trecho transcrito e traduzido para o inglês por Shōsaku Takagi em: (TAKAGI, 2004, p. 60).

²⁷ Referência ao chamado período Nara (奈良時代) da história do Japão (710-794 d.C.)

²⁸ Referência ao período Heian (平安時代), a última subdivisão da história clássica japonesa, (794-1185).

As novas escolas de Kamakura eram tradicionalmente retratadas como a culminação do desenvolvimento do budismo no Japão e as de Nara e Heian como estágios preliminares e transitórios que levaram inexoravelmente ao padrão Kamakura. Contudo, para Kuroda, no período medieval japonês, essas novas escolas eram marginais, e aquelas que dominavam os centros de poder, servindo como o padrão de verdadeiro budismo, eram as escolas antigas. A esse tipo de religiosidade, denominou *kenmitsu*, o qual compreendia também os rituais de adoração aos kami, a partir da teoria do *honji suijaku* (RAMBELLI, 1996).

A palavra *kenmitsu* se refere ao corpus de crenças e práticas que uniam a religião medieval como uma visão de mundo coerente e compreensível. De uma perspectiva geral, abarcava as escolas budistas Tendai, Shingon e as de Nara, assim como as práticas do yin-yang, os cultos aos kami entre outros (KURODA, 1996). Sob esse guarda-chuva, diferentes linhagens e escolas eram reconhecidas e cada uma desenvolveu seus próprios ensinamentos exotéricos (*kengyō* 顯教), que seriam os sistemas doutrinários que racionalizavam e fundamentavam as práticas religiosas. Mas todos eram unidos em seu reconhecimento comum da eficácia de crenças e práticas esotéricas (*mikkyō* 密教). Daí o nome exo-esotérico, em japonês *kenmitsu*.

A teoria do *kenmitsu* é central e uma das mais importantes formulações de Kuroda. Em décadas recentes vem sendo bastante questionada por diversos historiadores japoneses, ainda que a maioria reconheça seu valor por ter quebrado com o antigo paradigma do budismo Kamakura, acima mencionado. Hirō Satō enumera alguma dessas críticas em um artigo de 2004. Para ele, o grande problema da teoria estaria no fato de que Kuroda formulou sua análise com base em um sistema praticado pelas casas poderosas, em grande parte porque os documentos trazem, em sua imensa maioria, apenas essas informações. Como consequência, o historiador marxista entendia a religião medieval como um todo, a partir da perspectiva desses grandes templos e seitas. Para Satō, a teoria seria válida, portanto, para compreender o budismo medieval a partir do ponto de vista das instituições que detinham o poder, mas não para abordar a formação como um todo da religião medieval japonesa (SATŌ, 2004, p. 2).

Outra importante formulação de Kuroda acerca do período medieval ganhou o nome de *kenmon taisei*. Este era um sistema de dominação da população composto por centros múltiplos de influência. Nele, a ordem política e social era controlada por três grupos de elite: a corte imperial, com a aristocracia *kuge* (公家); o Bakufu, com as autoridades samurais *buke* (武家); e, por fim, os estabelecimentos religiosos *jike* (寺家), grupo este composto por um conjunto de instituições religiosas que eram consideradas

depositárias da ortodoxia religiosa. Esses três centros de poder eram independentes entre si e autoconscientes de seu status, o que era essencial para a manutenção de um equilíbrio. Tal regime, segundo Kuroda, teria dominado o Japão do fim do período Heian até o início do Muromachi (RAMBELLI, 1996).

O discurso *shinkoku*, por sua vez, teria sido desenvolvido, seguindo a teoria do historiador japonês, justamente para preservar esse sistema de dominação e era parte da estrutura geral do budismo *kenmitsu* (RAMBELLI, 1996). Nesse sentido, trata-se de um discurso tanto religioso – em sua fundamentação – quanto político – em sua finalidade.

O termo *shinkoku*, no entanto, é anterior ao chamado “discurso *shinkoku*” e sua primeira aparição, segundo Kuroda, se deu no *Nihon-Shoki*, documento de 720 d.C. Nesta narrativa, o termo é mencionado apenas uma vez, na fala do rei de Silla quando se refere ao arquipélago japonês no episódio da expedição militar de Yamato (nome antigo do que veio a ser posteriormente o Japão) ao seu reino²⁹. O *Kojiki*, de 712 d.C., faz referência ao mesmo evento, mas não utiliza o termo *shinkoku*. Kuroda ainda encontrou alguns textos de 869 e 870 nos quais o vocábulo aparece, mas referindo-se primordialmente à proteção dada pelos kami ao imperador e não ao reino como um todo. Nesse estágio inicial, o *shinkoku* não apresentava elementos budistas, mas apenas dos ritos de adoração aos kami (*shintō*) (RAMBELLI, 1996).

No período medieval é que o discurso seria construído. Ele surgiu como um modo reacionário de pensamento, em um momento em que o sistema feudal baseado no domínio *shōen*³⁰ entrava em crise e foi usado de forma a prover uma defesa, com base religiosa, dos princípios do sistema *kenmitsu*. Como tal, desempenhou um papel ativo na dominação do campesinato pelos senhores, por meio da repressão de novas tendências sociais e impedindo a possibilidade de libertação do modo feudal de produção (KURODA, 1975; RAMBELLI, 1996).

Kuroda classificava tal discurso como reacionário fundamentalmente por duas razões: primeiro por, em sua base teórica, apontar para uma origem mítica do Japão (com seu imperador sendo descendente direto dos kami) e, segundo, pela sua finalidade – prevenir mudanças sociais e preservar o sistema *kenmon* de controle e dominação por múltiplos centros. Ele discordava de interpretações de historiadores que o viam como uma manifestação da consciência étnica japonesa ou patriotismo a partir das invasões mongóis

²⁹ O pesquisador italiano Fabio Rambelli fez uma tradução para o inglês da passagem em questão (RAMBELLI, 1996, p. 421).

³⁰ Nome dado à grande propriedade que era autônoma e isenta de impostos e que foi modelo no Japão entre os séculos VIII e XV. No artigo que traduziu para Kuroda, Thomas Kirchner incluiu uma longa nota explicativa na qual afirma que o *shōen* eram grandes propriedades de terra, localizadas fora dos centros urbanos, geralmente possuídas por nobres cortesãos ou organizações religiosas (KURODA, 2006, p. 47-48).

de 1274 e 1281³¹. No século XIII, o discurso *shinkoku* não era uma manifestação da consciência de uma identidade nacional, e sim uma afirmação religiosa da natureza sagrada do território japonês, uma crença de que tudo no Japão teria um poder divino capaz de vencer invasores estrangeiros. Os tufões que expulsaram os mongóis providenciaram não uma consciência nacional para o povo japonês, mas um apoio empírico ao discurso *shinkoku*, que era tanto uma ideologia de auto definição cultural quanto de dominação. O Bakufu o usou para fortalecer seu papel, produzindo um senso de unidade nacional contra um inimigo comum (KURODA, 1975; RAMBELLI, 1996).

Diferente do uso que foi feito do termo nos textos mais antigos do período Nara e Heian, o “discurso *shinkoku*” se desenvolveu com base na ideia de autoridade irrefutável do budismo. Os kami eram concebidos em termos da doutrina combinatória com o budismo (*honji suijaku*) e lhes eram atribuídas funções de proteção do reino, uma das principais características ideológicas do budismo medieval japonês (RAMBELLI, 1996). Kuroda demonstrou como o discurso *shinkoku* pressupunha o Japão dentro de uma cosmologia budista centrada no monte Sumeru, (lugar reconhecido do nascimento do budismo). De particular importância era a estrutura intelectual provida pela cosmologia dos três reinos 三國³², baseada na rota de difusão do budismo que nascera na Índia, passou para a China e de lá foi introduzido no Japão. Mapas medievais representando essa visão de mundo mostravam a Índia no centro, com uma mandala circulando o monte Sumeru, a China no mesmo continente e o Japão apenas uma lasca de terra no extremo leste do mapa. Essa imagem se tornou a base para uma incipiente consciência internacional no Japão e do seu lugar no mundo (LEUCHTENBERGER, 2013).

O Japão era visto, portanto, como um arquipélago pequeno e marginal no oceano oriental. Não apenas isso, mas também o último a receber os ensinamentos de Buda, a terra do Dharma tardio. Ao fim do período Heian e início do medieval, essa visão passou a ser desafiada por alguns intelectuais japoneses que relutavam em atribuir uma posição tão marginal ao Japão. Um dos primeiros a desafiar tal visão, segundo Jan Leuchtenberger, foi o monge do templo Kôfuku-ji, Kakuen, em 1173, no seu tratado intitulado *Sangoku Dentôki*. Ainda que ele aceitasse que o Japão tivesse sido o último a receber os ensinamentos, o monge argumentava que o reino era particularmente sagrado entre os três (LEUCHTENBERGER, 2013).

³¹ Invasões essas que foram repelidas graças aos tufões que sopraram na costa japonesa e dizimaram a frota mongol. A expressão kamikaze, ventos divinos, surgiu a partir desse evento.

³² *Sangoku*. Esses três “reinos” ou “terras” eram: Wagachô (nosso reino); Shintan 震旦 ou Kara 唐 (o continente, incluindo tanto a China quanto a Coréia) e Tenjiku (Índia). (TOBY, 2001).

O discurso do *shinkoku* não apenas se baseou nessa teoria, como a aperfeiçoou. Os esforços combinados de budas e kami não somente faziam do Japão um local mais sagrado na cosmologia dos três reinos, mas a ênfase na cooperação entre ambos dava à religiosidade japonesa uma aparência mais coesa e singular. Após as invasões frustradas do exército mongol, disseminou-se a crença de que o poder dessas divindades havia tornado o Japão inviolável a forças estrangeiras. Nesse sentido, a religiosidade japonesa era firmemente ligada à soberania do reino e à sua identidade.

Funções do discurso *shinkoku*: das invasões mongóis à Ieyasu

Kuroda enfatizou que embora o discurso *shinkoku* nunca tenha desenvolvido uma filosofia coerente, sempre foi usado pela autoridade política como forma de se legitimar e racionalizar. No Japão medieval, serviu primordialmente como ideologia do sistema senhorial de controle das terras (*shōen*). Contudo, outras funções lhe foram atribuídas, como a de instrumento desse sistema contra movimentos religiosos novos, considerados heréticos, além de ter desempenhado um importante papel na formação do conceito de Estado e na estrutura do conhecimento dentro do Japão a respeito da situação internacional (externas às fronteiras japonesas) (KURODA, 1975; RAMBELLI, 1996).

A ideia do *shinkoku* como uma maneira de barrar novas formas de religiosidade nos é particularmente importante, já que se relaciona diretamente com o discurso anticristão de Hideyoshi e Ieyasu. Mas ele não foi usado apenas contra o cristianismo. Quando novas seitas budistas foram introduzidas no Japão durante o período Kamakura – como *Jōdo*, *Ikko*, *Nichiren*, *Zen* e *Ji* – as chamadas oito escolas (as seis do período Nara mais Tendai e Shingon) que formavam a base do sistema *kenmitsu* e clamavam para si a ortodoxia do budismo no Japão naquele período se engajaram para excluir aquelas escolas recém-introduzidas. Em 1205, o monge principal (*sōjō* 僧正) do templo Kōfukuji apresentou para a corte imperial uma petição na qual pedia a proibição do *senju nenbutsu* (prática exclusiva do *nenbutsu*, que é a oração à Buda-Amida), introduzida por Hōnen, o fundador da seita *Jōdo*, por tal prática desprezar os kami, o que seria um crime contra o *shinkoku* e, portanto, deveriam ser punidos com base na lei imperial (RAMBELLI, 1996). Neste exemplo, fica bastante claro como o discurso *shinkoku* funcionou também como um regime de controle social para exclusão de elementos heréticos e subversivos que poderiam ameaçar a hegemonia dos estabelecimentos religiosos.

A importância da teoria de combinação entre kami e budas, *honji suijaku*, para o discurso *shinkoku*, por sua vez, é explicitada no édito de 1614 de proibição do cristianismo.

O documento, escrito pelo monge Zen-budista Sūden, do templo Konchiin, inicia da seguinte maneira:

O céu é o pai, terra é a mãe; humanos são gerados entre os dois e assim os *três poderes* 三才³³ são estabelecidos. O Japão é originalmente reino dos kami [shinkoku]. O insondável yin e yang é chamado de *shin* 神³⁴. O *sagrado* 聖 entre o sagrado, o *numinoso* 靈 entre o numinoso, quem não o venera? Sem mencionar o fato de que a existência do ser humano se dá inteiramente nos sentidos do yin e yang. Nos cinco membros do corpo e seis sentidos, objetos, atividades diárias, movimento e descanso, nem por um momento é possível distanciar-se do *shin*. O *shin* não deve ser buscado em outro lugar, mas pertence às pessoas e é aperfeiçoado em cada uma. Ou seja, esta é a *substância* 体 do *shin*. Além disso, [o Japão] também é chamado de *reino dos hotoke* 仏国. Um certo texto diz: ‘Esse é o reino dos *vestígios sensíveis de kami e budas* 神明応迹³⁵ e a *terra natal* 本国 de Dainichi’. (...) *Shin* e *Hotoke* podem ser diferentes no nome, mas seu significado é um. (...). Na antiguidade, monges e leigos, cada um recebendo *assistência do shin* 神助, atravessaram os mares para a *China* 震旦³⁶ em busca da *lei dos monges* [budistas] 仏家の法 e dos *ensinamentos do confucionismo* 仁道の教³⁷ e trouxeram diversos livros. Seus aprendizes os foram transmitindo como herança de professor para professor de forma contínua e o Dharma prosperou mais que em outros locais. O que seria isso senão o *avanço para leste do Dharma* 仏法東漸. (EBISAWA, 1970, p. 420)³⁸

Nesta primeira parte do édito de Iyasu, o Japão é descrito como terra dos kami e dos budas, os quais seriam iguais em essência, ainda que diferissem no nome, o que confirmava a teoria do *honji suijaku*. Contudo, segue falando do avanço do budismo para o leste que teria se dado por uma assistência divina, por meio de monges e leigos que foram para a China. O Japão não tinha uma condição marginal e periférica na história da difusão do budismo, como nas teorias antigas, mas, pelo contrário, era possuidor de uma importância até maior que a China e a Índia, já que o budismo lá floresceu graças à ação dos kami, que apareceram milhares de anos antes do nascimento de Shaka, na Índia.

Essa cosmologia, na qual a posição do Japão é sagrada, é afirmada no édito anticristão não por acaso. O cristianismo a desafiava diretamente. O encontro com o ocidente e seus missionários cristãos – cujas experiências, crenças, teorias e mapas desenhavam um mundo conflitante com tal visão de mundo (e do papel do Japão no mesmo) – forçava uma reconsideração dessa cosmologia tradicional, que os governantes

³³ Segundo Ebisawa se refere ao céu, terra e humanos.

³⁴ Mesmo ideograma de kami.

³⁵ A nota que Ebisawa inclui na explicação desse termo é: “A forma que os budas tomam como kami para aparecerem” (EBISAWA, 1970, p. 420). Em inglês, ele foi traduzido por Takagi como “responsive traces of gods and Buddhas” (TAKAGI, 2004, p. 66).

³⁶ Segundo Ebisawa, esse era o termo utilizado pelos indianos para se referirem aos chineses.

³⁷ Para Ebisawa o termo se refere ao confucionismo. Takagi o traduz como “caminho da benevolência”.

³⁸ A tradução do japonês foi feita com base na que Takagi fez para o inglês em (TAKAGI, 2004).

japoneses não quiseram abrir mão. Expulsar o cristianismo era reafirmar essa tradicional ordem mundial. Para o historiador Takagi Shōsaku:

No édito de expulsão, a visão do Japão como terra dos deuses [shinkoku] funcionava como uma ideologia que dava a impressão de que a ordem baseada no poder militar era apoiada por costumes que remontavam à criação do Japão por kami e budas. Em outras palavras, embora Hideyoshi, Ieyasu, Hidetada (cujo selo fora afixado no édito de expulsão) e Iemitsu³⁹ percebessem que haviam unificado e dominado o reino através do poder militar, também sabiam que não poderiam manter a unificação e domínio sem recorrer à ideologia do Japão como terra dos deuses [shinkoku]. (TAKAGI, 2004, p. 83)

O poder militar fora, evidentemente, essencial no processo de reunificação, mas a ideologia do *shinkoku* era essencial para resguardar e manter aquela ordem que propunham. Era necessária para dar legitimidade àqueles governantes e sua ordem, assim como para fazer a transição de um regime de força para um de autoridade. Hideyoshi evidenciou isso na carta que enviou ao vice-rei português da Índia. Nela ele afirmava:

E na observância da lei destes camis, consiste toda a polícia e o governo de Japão, a qual polícia nam se guardando nam se conhece a diferença entre os senhores e os vassalos, e pelo contrario guardando-se, se aperfeiçoa a união que deve haver entre eles, e entre os pays e filhos e maridos e mulheres; pelo qual assim o governo interior, como exterior dos homens e dos reynos, está posto na observação desta união e polícia. E os Padres vierão estes annos atraz a estes reynos a ensinar outra ley para salvar os homens, mas, porquanto nós outros estamos assentados nestas leys dos camis, não temos para que dezejar de novo outras leys: porque mudando a gente varias opiniões e leis, hé couza perjudicial para o reyno, e por esta cauza tenho mandado que os Padres se vão de Japão, e prohibido que não se promulgasse esta ley, e que nenhuma pessoa venha daqui a diante pregar leys novas a esta terra. (Carta de Hideyoshi ao vice-rei português da Índia no dia 2 set. 1592 *apud* FRÓIS, 1984, p. 376).

Hideyoshi, segundo a tradução de Rodrigues, seu intérprete oficial, foi bastante claro em tal correspondência. A visão de Kuroda acerca do discurso *shinkoku*, por sua vez, se aplica aqui com clareza. Os kami de tal ideologia protegiam tanto o centro de poder como sua ordem de dominação, a qual Hideyoshi denominou, na carta citada acima, como “diferença entre senhores e vassalos, pais e filhos, maridos e mulheres”. O líder japonês não defendia a invalidade do cristianismo ou a superioridade da lei dos kami ou dos budas, mas o poder disruptivo que seria provocado na sociedade japonesa caso fosse aprovada uma lei contrária à ideologia do *shinkoku*. Daí a afirmação por parte de alguns historiadores de que os editos anticristãos de Hideyoshi e Ieyasu eram menos sobre o cristianismo do que sobre a sacralidade do Estado japonês (SCREECH, 2012).

³⁹ Terceiro xogun Tokugawa e filho de Hidetada.

A ideia de Kuroda que se tratava de um discurso político e religioso reacionário é, também, evidente no discurso de Hideyoshi e Ieyasu. Ambos os generais objetivavam o fortalecimento do governo militar, Bakufu, e se utilizavam de tal ideia na tentativa de criar um senso de unidade nacional contra um inimigo comum estrangeiro, mascarando assim o sistema de dominação que se impunha. Na carta acima citada, Hideyoshi procurou passar uma ideia de que opiniões e visões de mundo conflitantes não existiam no Japão e que o cristianismo as provocava, por isso deveria ser eliminado.

Leuchtenberger aponta uma importante novidade no discurso *shinkoku* usado para se opor ao cristianismo. Kuroda afirmava que o discurso a princípio foi cabível, pois os membros dos centros de poder *kenmon* eram cientes da sua incapacidade de resistir a invasões estrangeiras e apelaram para uma intervenção divina (afinal, os mongóis estavam prestes a invadir o Japão, não fossem os tufões). Mas Hideyoshi, general que levou a cabo pela força militar a unificação japonesa, inverteu essa relação e em seu discurso os kami passavam de protetores para protegidos (LEUCHTENBERGER, 2013). A expulsão dos padres era, portanto, uma medida de proteção aos kami que o líder deveria tomar.

O discurso *shinkoku*, em conjunto com as ações de Hideyoshi e dos xoguns Tokugawa, de fato triunfaram em seus esforços em favor da manutenção da ordem social. Contudo, já na segunda metade do século XVI, a cosmologia dos três reinos, *sangoku*, havia sido irreparavelmente abalada. A chegada dos ibéricos e, posteriormente, dos holandeses e ingleses, pôs em evidência uma diversidade de locais e povos que ia muito além da Índia, ou *Tenjiku*. A essa mudança forçada de paradigma, Ronald Toby dá o nome de “irrupção ibérica”. O Japão deixava de ser um entre três reinos e passava a ser um entre uma miríade de terras, reinos e povos, até então inimagináveis, neste vasto mundo. Não somente essa diversidade passava a fazer parte da visão de mundo dos japoneses, mas, após a chegada de Xavier, uma alteridade adentrava em solo japonês. Não que isso jamais tivesse ocorrido, mas no imaginário japonês fora algo que se negara. Toby demonstra em seu estudo que, na literatura, arte e performance japonesas anteriores a 1550, a maioria das representações de um encontro japonês com uma alteridade não nipônica ocorriam em um cenário externo ao arquipélago ou se tratava de uma tentativa frustrada deste Outro entrar no Japão. Com a vinda dos missionários cristãos, no entanto, o Outro, que havia sido confortavelmente mantido para além do litoral, aparece cada vez mais “dentro”, ou seja, em cenários japoneses – inclusive nas pinturas. A irrupção ibérica forçou, portanto, um reordenamento das cosmologias para que fossem capazes de acomodar essas novas e radicais alteridades que se aproximavam cada vez mais. As tentativas de inscrever fronteiras que separassem aquilo que era “japonês” de “outros” estrangeiros,

marca, segundo Toby, uma mudança radical em relação às cosmologias anteriores a 1550 (TOBY, 2001).

Considerações finais

Após o edito de proibição do cristianismo, em 1614, a missão cristã entrou em um período de clandestinidade e sobreviveu a duras penas por algumas décadas, até que precisou ser encerrada em 1639, quando os portugueses – último reino católico a ser permitido no Japão – foram proibidos de pisar em solo japonês. Isso não significou o fim do cristianismo no Japão, mas o fim da atividade dos missionários europeus em solo japonês e de qualquer tipo de intercâmbio com os reinos católicos.

As razões que levaram o Japão a se fechar ao ocidente católico e promover uma dura perseguição aos cristãos no arquipélago são objeto de investigação ainda hoje.⁴⁰ A interminável querela que se desenrolou entre as ordens católicas no Japão, principalmente entre jesuítas e franciscanos, certamente não ajudou a situação dos cristãos no arquipélago. No entanto, afirmar que essa teria sido uma das principais razões pela qual a missão falhou no Japão, como o faz Charles Boxer em seu clássico livro sobre o Japão (1951), pode ser um exagero. O que esse artigo buscou mostrar foi que razões internas à política japonesa são primordiais para compreender o insucesso da missão cristã. Luis de Cerqueira (1552-1614), bispo do Japão, mostrou, já em 1600, uma sensível compreensão da dinâmica da política japonesa em relação à missão ao afirmar que:

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 em 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 dá trabalho, como se uio em Taycô. (Carta de Luis de Cerqueira no ano 1600 *apud* COSTA, 1998, p. 303).

A centralização do poder era, portanto, uma das grandes ameaças à missão. Ainda que em tempos de guerra a instabilidade afetasse diretamente aos missionários, Cerqueira percebeu que as chances de manutenção da atividade missionário no Japão eram maiores nesta situação.

Assim, a despeito de todos os esforços que os missionários pudessem empregar para que a missão japonesa não sucumbisse perante os ataques dos governantes japoneses, havia pouco que eles poderiam ter feito para mudar o curso dos eventos. O caráter exclusivista do dogma cristão, sua identificação com poderes estrangeiros, sua

⁴⁰ Alguns dos textos referidos na bibliografia deste artigo (EHALT, 2018; COSTA, 1998; KAWAMURA, 2009) são alguns dos exemplos desse esforço.

doutrina que postulava uma igualdade entre os homens (possibilitando a formação de grupos com uma forte solidariedade horizontal entre seus membros) e, por fim, o uso de símbolos cristãos pelos camponeses rebeldes de Shimabara e Amakusa⁴¹ (os quais colocaram em prática e levaram às últimas conseqüências esse tipo de solidariedade) tornaram sua sobrevivência impossível naquela sociedade que vinha sendo modelada desde a ascensão de Nobunaga.

A base de legitimidade que os generais que promoveram a unificação do Japão e o xogunato Tokugawa construíram para si utilizava o idioma religioso, por meio do discurso *shinkoku*. Os editos anticristãos analisados aqui evocavam a supremacia dos kami sobre o Japão. Hideyoshi e Ieyasu, por sua vez, se colocavam como protetores dessas divindades e, elas como guardiãs daquela ordem social. O cristianismo se apresentava, portanto, um empecilho. Colocava àquela ordem uma série de questionamentos indesejados. O sucesso inicial relatado pelos missionários na missão japonesa só foi possível graças ao ambiente político instável do século XVI, no Japão. A unificação e a estabilidade política atingidas no século XVII, assim como a formulação de um novo discurso sobre o poder, colocaram fim à missão e, até onde foi possível, ao cristianismo, dentro do arquipélago.

Referências

ANESAKI, Masaharu. Japanese Criticisms and Refutations of Christianity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Second Series, Vol VII, 1931.

BOSCARO, Adriana. Toyotomi Hideyoshi and the 1587 Edicts against Christianity, *Oriens Extremus*, 20, 1973, p. 219-241.

BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley: University of California Press, 1967.

COSTA, João Paulo. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. 1998. 841f. Tese (Doutorado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998.

DOBBINS, James C. Kuroda Toshio and His Scholarship, *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3-4, 1996, pp. 217-232.

EBISAWA, Arimichi. *Nihon Kirishitan-shi* 日本キリシタン史, Tokyo: Hanawashobo, 2004.

⁴¹ Rebelião de Shimabara e Amakusa (1637-38) foi uma revolta de camponeses com inspiração cristã. Após finalmente conseguir vencer os rebeldes, o Bakufu assinou o edito de expulsão dos portugueses.

EHALT, Rômulo da Silva. *Jesuits and the Problem of Slavery in Early Modern Japan*. 2018. 606 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Tokyo University of Foreign Studies, Tóquio, 2018.

ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge, 1973.

HALL, John W. Foundations of the Modern Japanese Daimyo, *Journal of Asian Studies*, vol. 20, n. 3, 1961.

HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan – Christian Belief & Practice*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.

HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan – Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*. Londres: Harvard University Asia Center, 2007.

KANDA, Chisato. Bateren Tsuihōrei ni kansuru itsukousatsu: Luis Fróis bunsho wo chūshin ni 伴天連追放令に関する一考察 : ルイス・フロイス 文書を中心に, *Tōkyō Daigaku Bungakubu kiyō – shigakka hen*, n. 37, p. 65-110, 2011.

KAWAMURA, Shinzo. Communities, Christendom, and a Unified Regime in Early Modern Japan. In: ÜÇERLER, M. Antoni (ed.). *Christianity and Cultures – Japan & China in Comparison 1543-1644*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

KURODA, Toshio. The Imperial Law and the Buddhist Law, *Japanese Journal of Religious Studies*, (trad. Jacqueline I. Stone), nº 23/3-4, 1996, pp. 271-285.

KURODA, Toshio. *Nihon chūsei no kokka to shukyō 日本中世の国家と宗教*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1975.

KURODA, Toshio. Leaders in an Age of Transition (translated by Thomas Kirchner). In: BLUM, Mark L. e YASUTOMI, Shin'ya (eds.). *Rennyō and the Roots of Modern Japanese Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2006.

LEUCHTENBERGER, Jan C. Conquering Demons – The 'Kirishitan', Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature, *Michigan Monograph Series in Japanese Studies*, number 75, 2013.

MONTANÉ, Carla Tronu. *Sacred Space and Ritual in Early Modern Japan: The Christian Community of Nagasaki (1569-1643)*. 2012. 286 f. Tese (Doutorado em História) – School of Oriental and African Studies, University of London, Londres 2012.

OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570-1680*, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1989.

RAMBELLI, Fabio. Religion Ideology of Domination, and Nationalism – Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3-4, 1996, pp. 387-426.

RODRIGUES, João. *Crônicas desde las Indias Orientales: 'Segunda parte da História Eclesiástica de Japão' y otros escritos por João Rodrigues Tsūzu SJ*. Roma: Edição de Giuseppe Marino; Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

SATŌ, Hirō. *Shinbutsu Shūgō and Jingi Fuhai*, (2004). Disponível em: <http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/07sato-en.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2017.

SCREECH, Timon. The English and the Control of Christianity in the Early Edo Period, *Japan Review*, 24, 2012, pp. 3–40.

SUGIYAMA, Shigeki J. Honganji in the Muromachi-Sengoku Period: Taking Up the Sword and its Consequences, *Pacific World, New Series*, No. 10, 1994.

TAKAGI, Shōsaku. Hideyoshi and Ieyasu's views of Japan as a land of the gods and its antecedents: With reference to the "Writ for the expulsion of missionaries" of 1614, *Acta Asiatica*, 87, 2004.

TOBY, Ronald P. Three Realms/Myriad Countries: An 'Ethnography of Other and the Re-bounding of Japan, 1550-1750. In: CHOW, Kai-wing, DOAK, Kevin M., FU Poshek (ed.). *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.

TSANG, Carol Richmond. *The Development of Ikko-ikki, 1500-1570*. 1995. 315 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – History and East Asian Languages, Harvard University, Massachusetts, 1995.

Fontes impressas

CARVALHO, Valentim. *Apologia do Japão*. Introdução e transcrição de José Eduardo Franco. Lisboa: CCCM, 2007.

EBISAWA, Arimichi. *Kirishitan-sho; Haiya-sho*キリシタン書; 排耶書, Tokyo: Iwanami, 1970.

FRÓIS, Luis, *História de Japam*. Edição anotada de José Wicki, Volume V. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1984.

GARCIA, José Manuel (ed.). *Cartas que os Padres da Companhia de Iesus Escreverão dos Reynos de Japão e China aos da mesma Companhia da Índia e Europa des do anno de 1549 até o de 1580*, volume 2, Maia, Cotovia, 1997.

MEDINA, Ruiz de (ed.). *Documentos de Japón 1547-1557*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990.

RODRIGUES, João. *Crônicas desde las Indias Orientales: 'Segunda parte da História Eclesiástica de Japão' y otros escritos por João Rodrigues Tsūzu SJ*. Roma: Edição de Giuseppe Marino; Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009.

Fontes manuscritas

CARTA de Valignano ao Geral. De Nagasaki, 12 out. 1590. ARSI, Roma, *Jap. Sin.*, 11 (2), fol. 227.