

OS JESUÍTAS E A FORMAÇÃO DO APOSTOLADO LAICO NA ÍNDIA E NO JAPÃO NO SÉCULO XVI

JORGE HENRIQUE CARDOSO LEÃO*

Resumo: Em termos de dispersão do catolicismo nos espaços coloniais, a segunda metade do século XVI assinala a chegada da Companhia de Jesus ao continente asiático, inaugurando missões em áreas centrais do império asiático português, como a Índia, e em áreas periféricas, como o Japão. Os padres logo perceberam que as diferenças linguísticas, a falta de missionários e as disparidades culturais e religiosas seriam os principais obstáculos a serem enfrentados, e por isso, foram introduzindo os autóctones como mediadores nesse processo de adaptação e evangelização. Como um estudo conceitual e comparativo, o presente artigo tem por objetivo analisar a construção histórica do apostolado laico nativo a serviço da Companhia de Jesus na Índia e no Japão, com a finalidade de estabelecer diferenças e semelhanças na atuação desses indivíduos ao longo das missões nesses espaços no século XVI.

Palavras Chave: Jesuítas no Japão; Jesuítas na Índia; Catequistas Japoneses; Apostolado Laico.

Abstract: The Catholicism spread in colonial territories in the 16th century and marked the arrival of Society of Jesus in Asia, starting the missions in India and Japan. The Jesuits noted that different languages, cultural and religious differences would be obstacles to overcome. The priests introduced the natives as cultural mediators of this accommodation and conversion process. As comparative study, this article aims to analyze the historical construction of the lay apostolate the service of Society of Jesus in India and Japan, to establish similarities and differences in the work of priests in Asia.

Keywords: Jesuits in Japan; Jesuits in India; Catechists Japanese; Lay Apostolate.

Talvez nada tenha sido mais dificultoso para o estabelecimento dos europeus e dos missionários nos espaços coloniais do que as distâncias e as diferenças culturais em relação às

Artigo recebido em 3 de fevereiro de 2016 e aprovado para publicação em 21 de março de 2016.

* Doutorando em História Social pelo PPGH UFF, mestre em História Social pelo PPGHS UERJ/FFP, professor de História da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro (SME-RIO) e pesquisador do Grupo de Estudos sobre História do Japão (GEHJA CEIA/UFF) e do Núcleo de Estudos Japoneses (NEJAP UFSC). E-mail: jorgeleao@id.uff.br.

populações locais.¹ A fluidez da territorialidade do império português criou três tipos de espacialidades: as zonas de influência, as zonas intermediárias e as zonas de rejeição.² As zonas de influência em geral abrangiam as cidades, áreas de ocupação tradicional e marcadas pela fixação das estruturas administrativas, econômicas, sociais e culturais, que tendiam a se comportar conforme as do reino. As zonas intermediárias eram aquelas em que havia uma fortaleza, podendo haver uma pequena comunidade de colonos e mestiços no seu entorno. As áreas de rejeição eram marcadas pela ausência da máquina administrativa e militar portuguesa, frequentadas apenas por um grupo reduzido de comerciantes, e que não eram estimulados pela coroa. A presença europeia e dos missionários nessas regiões tinha que ser constantemente negociadas com as elites locais.³ A distância atribuída aos espaços coloniais, como definiu Pierre Chaunu, foi “o temido e quase único obstáculo”⁴ a fixação dos estrangeiros nas zonas mais afastadas, como o Extremo Oriente, por exemplo. Além das adversidades climatológicas e outros contratempos que independiam da ação humana, as viagens ultramarinas eram longas, podendo levar meses ou até pouco mais de um ano, como era o curso de Lisboa a Nagasaki.⁵ Por mais que as autoridades portuguesas procurassem monitorar os principais itinerários marítimos, a pirataria asiática representou outro grande empecilho à dinâmica imperial lusa nos séculos XVI e XVII.

Quando os missionários se afastavam das áreas em que os lusitanos possuíam influência militar ou comercial, a evangelização das populações dos gentios se tornava uma atividade de alto risco. Em Goa, a instrumentalização da coroa portuguesa e da igreja católica fez com que os jesuítas empreendessem suas missões sem grandes complicações. Porém, nas regiões em que os jesuítas tiveram que empreender meios de conversão mais dinâmicos, como no sul da Índia, no Sudeste Asiático, na China e no Japão, “o equilíbrio de forças, entre as religiões em presença (animismo, islamismo e cristianismo), levava a um estado de guerra quase constante”.⁶ Nas áreas periféricas, a heterogeneidade linguística, cultural e religiosa

¹ RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Os portugueses fora do império. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1. p.256.

² FLORES, Jorge Manuel. Zonas de Influência e de Rejeição. in MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (dir) *História dos Portugueses no Extremo Oriente: em torno de Macau*. Fundação Oriente, 1998. v.1 t.1. pp.136-137.

³ Idem. p.137.

⁴ CHAUNU, Pierre. *Conquista e Exploração dos Novos Mundos (século XVI)*. São Paulo: EDUSP, 1984. p.199

⁵ BOXER, Charles Ralph. *Fidalgos no Extremo Oriente 1550-1770*. Macau: Fundação Oriente e Centro de Estudos de Macau, 1968. pp.14-19.

⁶ MARTINS, Maria Odete Soares. *A Missionação nas Molucas no Século XVI: contributo para o estudo da ação dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História do Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, 2002. p.131.

potencializaram os obstáculos.⁷ Na Idade Moderna, o déficit de recursos e o baixo número de missionários foi uma realidade para a missão no mundo colonial. Perante as dificuldades e o risco de morte, muitos religiosos preferiram o conforto institucional da Companhia de Jesus na Europa, onde a possibilidade de ascensão dentro da congregação era maior. Como sugeriu Charlotte de Castelnau-L'Estoile, havia padres que tinham talentos específicos para a conversão, outros para o governo e para o ensino.⁸ Tanto na América quanto na Ásia, a escassez de religiosos preparados fez com que a Companhia de Jesus delineasse “uma tendência a querer confiar às tarefas apostólicas a coadjutores temporais”,⁹ recrutados entre os filhos dos portugueses nascidos na terra, ou entre os naturais. Com a formação do apostolado laico, muitos asiáticos assumiam funções variadas no contexto missionário.

A ideia de um modelo de evangelização assessorado pelos nativos no continente asiático começou com Francisco Xavier SJ na Índia.¹⁰ Desde o início da expansão ultramarina, no século XV, as autoridades e os mercadores portugueses se valiam de intérpretes para empreenderem suas atividades.¹¹ Seja por razões materiais ou espirituais, o uso dos intérpretes – ou línguas – se tornou uma prática comum com o avanço da colonização. A Ásia era um mosaico de povos, mas as autoridades lusas e os missionários tentaram impor o português como língua franca.¹² No entanto, o intercâmbio linguístico acontecia na língua da terra ou através de um tipo de língua crioula, criada a partir da mistura do português com outros idiomas e dialetos asiáticos, chamado pelos linguistas atuais de pidgin, ou língua de contato.¹³

Na Índia, os mercadores, o clero secular e os franciscanos utilizavam indianos e mestiços como topazes,¹⁴ ou seja, intérpretes. Com a chegada dos jesuítas, os topazes foram incorporados às missões, sobretudo em Kerala e em Tâmil Nadul. Inicialmente os religiosos não tiveram a intenção instruir esses indivíduos. Ao contrário dos catequistas indianos

⁷ BETHENCOURT, Francisco. O Contato entre Povos e Civilizações. in BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). Op. Cit. 1998. v.1. p. 94.

⁸ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma Vinha Estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006. p. 218.

⁹ Idem. p.223.

¹⁰ LÓPEZ-GAY, Jesús. Las Organizaciones del Laicos em el Apostolado de la Primitiva Misión del Japón. *Commentarii Historici*. Roma: Archivum Historicum Societatis Iesus, 1967. n.36. pp. 03-04.

¹¹ CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp, 2009. p. 28.

¹² MANSO, Maria de Deus Beites. St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India. *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2007. n.19. p. 16.

¹³ FERRO, João Pedro. Os Contatos Linguísticos e a Expansão da Língua Portuguesa. In: MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (dir) Op. Cit. 1998. v.1 t.1. pp.382-383.

¹⁴ Intérpretes indianos a serviço dos portugueses e dos jesuítas.

educados nos seminários jesuíticos, os topazes prestavam serviços mediante ao pagamento de um soldo por sua habilidade com os dialetos e as línguas vernáculas. Em 1547, na cidade de Goa, Nicolau de Lanciloti SJ pediu ao governador do Estado da Índia, D. João de Castro, que mandasse “dinheiro aos padres para comprarem cada um seu topaz, e mais o ordenado para seu sustento”.¹⁵ Por mais que os inacianos escolhessem com cautela seus intérpretes, em 1544, Francisco Xavier SJ demonstrou apreensivo com a falta de domínio da língua portuguesa e da doutrina cristã pelos topazes. De Punicale, ao se dirigir a Francisco de Mansilas SJ que estava em Tuticorim, o padre se referiu a dois indianos, Rodrigo e Antônio, como seus topazes, que apesar disso, “eles não me entendiam e eu muito menos a eles”.¹⁶ O problema da interação linguística e a desconfiança em relação aos topazes, pela falta de formação religiosa, era evidente aos olhos dos jesuítas. E ainda assim, Francisco Xavier SJ terminou seu discurso dizendo que “os pobres, mesmo sem topazes, me faziam entender de suas necessidades. E eu, em vê-los sem topazes, os entendia. Para as principais coisas, eu não tive a necessidade de um topaz”.¹⁷

O objetivo de formar um grupo de catequistas para atuar nas comunidades locais veio com a necessidade de aperfeiçoar a formação educacional, linguística e religiosa dos nativos nas instituições de ensino dos jesuítas no Oriente. Para Charles Ralph Boxer essa ideia se tornou realidade na cidade de Goa, quando os jesuítas passaram a administrar o Seminário de Santa Fé, antes dirigido pelos franciscanos. Essa instituição chegou a receber “jovens de todas as raças e classes sociais, inclusive alguns abissínios e bantos da África Oriental, embora com uma predominância natural de indianos”.¹⁸ Como no caso dos catequistas japoneses chamados de dógicos,¹⁹ o termo canacápole²⁰ derivou de um neologismo feito pelos jesuítas a partir do tâmil, idioma comum à porção sul do subcontinente indiano. No século XVI, o vocábulo kanakkapilleis, como aparece no *Glossário Luso-Asiático* de Sebastião Rodolfo Delgado, pode ser definido como “catequista e procurador dos cristãos”,²¹ no entanto, para o século

¹⁵ Carta de Nicolau de Lanciloti de Goa, 01/02/1547. in WICKI, José. *Documenta Indica (1540-1597)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. v.I. p.168.

¹⁶ Carta de Francisco Xavier de Punicale, 29/08/1544. In BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). *São Francisco Xavier: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 181.

¹⁷ Carta de Francisco Xavier de Punicale, 29/08/1544. In: BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). Op. Cit. 2006. p. 181.

¹⁸ BOXER, Charles Ralph. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 23.

¹⁹ Colaboradores e catequistas japoneses.

²⁰ Auxiliares e catequistas indianos.

²¹ DELGADO, Sebastião Rodolfo. Verbete: Canacápole. in *Glossário Luso-Asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1919. pp. 194-195.

XVII, ele passou a valer também para os indianos que estavam a serviço da coroa portuguesa como escrivães, gerentes e contadores.²²

Escrito por João de Lucena no início do século XVII, a *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, possui ótimas referências para entendermos os serviços dos canacápoles. Ao relatar os feitos de Francisco Xavier SJ na Costa do Malabar, o João de Lucena afirmou:

para os remédios desta falta, ordenou os que chamam de canacápoles na língua tâmil, que na nossa é o mesmo que procuradores do bem espiritual e temporal das igrejas. Escolheu para este ofício em cada lugar, um ou dois homens dos melhores entendimentos, de mais luz nas coisas da fé, e mais exemplar na vida. Deu-lhes por escrito a doutrina, que ele fazia na língua da terá e as orações em tâmil e latim. Ensinaram-lhes juntamente a forma do sacramento do batismo. Como isto é o seu ofício ser como sacristão, todo cuidado de guardar e limpar as igrejas, ensinar cada dia a doutrina, cerca de duas vezes, pela manhã aos meninos e pela tarde as meninas, em latim e na língua natural. Batizam em caso de extrema necessidade as crianças, e tomam as poucas que não perigam para o padre batizar.²³

Baseados na descrição de João de Lucena, o carioca Antônio de Moraes Silva e o agostinho lusitano Domingos Vieira, relacionaram os canacápoles aos procuradores dos bens temporais e espirituais da igreja em seus dicionários, ambos publicados no século XIX.²⁴

Através da interpretação crítica da correspondência jesuítica, podemos dizer que os canacápoles “trabalhavam principalmente como catequistas e auxiliares do clero regular europeu, que fornecia a maior parte dos párocos nessa época”.²⁵ Para Jesús López-Gay a associação dos canacápoles a função de catequista foi vista pela primeira vez, em 1544, quando da cidade de Cochim, Francisco Xavier revelou que um grupo de irmãos indianos havia ajudado o padre Francisco de Mansilas a pregar o evangelho em Travancor e no Cabo do Comorim.²⁶ O argumento levantado por Jesús López-Gay pode ser verificado no capítulo dez, “De Como Ordenaram os Canacápoles para a Conservação da Cristandade”, presente na *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, do jesuíta João de Lucena.²⁷ No século XVI, o relativo sucesso do trabalho de evangelização promovido pelos jesuítas se deve à introdução dos canacápoles nas comunidades recém-cristianizadas no litoral indiano. Perante a escassez

²² Idem. Ibidem.

²³ LUCENA, João de. *História da Vida do Padre Francisco Xavier e do que Fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus*. Lisboa: Imprensa de Pedro Crasbeeck, 1600. pp.91-92.

²⁴ SILVA, Antônio de Moraes. Verbete: Canacápole. in *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Régia, 1831. p.327 e VIEIRA, Domingos. Verbete: Canacápole. in *Grande Dicionário Português ou Tesouro da Língua Portuguesa*. Porto: Editores Ernesto Chardron e Bartolomeu de Moraes, 1873. p.73.

²⁵ BOXER, Charles. Op. Cit. 2007. p.24.

²⁶ LÓPEZ-GAY, Jesús. Op. Cit. 1967. n.36. p.04.

²⁷ LUCENA, João de. Op. Cit. 1600. pp.91-94.

de missionários, assim como no Japão, os catequistas acabavam assumindo a incumbência de mantenedores da cristandade. Em 1549, Emanuel de Moraes declarou aos seus companheiros de Coimbra que nas aldeias de Goa, os jesuítas utilizavam alguns dos principais homens da terra, educados na doutrina cristã, para ensinar as orações na língua vernácula para os indianos.²⁸ Na Costa do Malabar e na Costa da Pescaria, o padre Henrique Henriques reforçou o trabalho dos catequistas, dizendo:

para que os cristãos fossem doutrinados, nós deveríamos buscar entre os melhores cristãos da costa para que os ensinasse a doutrina, e para que descobrisse os males que os cristãos faziam, nos avisando para que assim fossem admoestados e castigados quando fosse necessário.²⁹

Em janeiro de 1558, de Manakudi, os canacápoles voltam a fazer parte dos relatos outros jesuítas, como Henrique Henriques SJ. Na Costa da Pescaria, a doutrina era ensinada por homens da terra de boa capacidade. O jesuíta encorajou os missionários a aprenderem o tâmil, pois os padres deveriam trabalhar em conjunto com os canacápoles na tradução da doutrina cristã e na confecção de catecismos.³⁰

A partir de 1560, como Jesús López-Gay especificou, os canacápoles adquiriram funções mais complexas, pois além da vida espiritual, passaram a ajudar na administração dos negócios temporais. Do Coullão, André Fernandes SJ escreveu ao geral Diego Lainez SJ, sobre a atuação dos canacápoles. A descrição feita por André Fernandes SJ se aproxima da outra feita por João de Lucena. Do litoral de Kerala ao Cabo do Comorim:

em cada igreja havia um canacápole que na nossa língua quer dizer escrivão, bom cristão e bem instruído em toda a doutrina cristã, alguns deles em muitas partes da escritura, especialmente naquelas que dão mais notícias de ser Deus criador e conservador de todas as coisas, e o redentor do gênero humano; e alguns deles são devotos e se exercitam em oração. Cada um destes tem o cuidado de ter sua igreja limpa e de ensinar nela a doutrina, pela manhã às meninas e a tarde aos meninos, comumente, porque em algumas igrejas se ensinam pela manhã e tarde.³¹

André Fernandes SJ continua sua descrição dizendo que haviam canacápoles preparados para administrar alguns sacramentos em casos extremos – como a confissão, o batismo e a penitência – por terem sido educados nos seminários. Outra característica

²⁸ Carta de Emanuel de Moraes de Goa, 03/01/1549. in WICKI, José. Op. Cit. 1972. v.1. pp.463-464.

²⁹ Carta de Henrique Henriques de Cochim, 12/01/1551. in WICKI, José. Op. Cit. 1972. v.2. p.155.

³⁰ Carta de Henrique Henriques de Manakudi, 13/01/1558. in WICKI, José. Op. Cit. 1972. v.4. pp.32-37.

³¹ Carta de André Fernandes do Coullão, 29/12/1563. in WICKI, José. Op. Cit. 1972. v.6. p.130.

atribuída a esses catequistas indianos seria o fato de conseguirem atrair os gentios pela facilidade que tinham com a língua vernácula. Durante as pregações, os canacápoles:

sabiam as palavras da forma do batismo, por quando alguma necessidade ocorria, que no demais nós temos cuidado de administrar-lhes os sacramentos: o da penitência aos que são disso capazes, que é um bom número que foram criados aqui neste colégio. E os demais, lhes fazemos frequentemente as práticas sobre os artigos da fé e dos mandamentos, e no que mais achamos ser convenientes para sua salvação, e suprimos na falta de canacápoles e nas dos que governam a terra no temporal para que o espiritual se faça melhor.³²

Em 1572, João Afonso de Polanco SJ, secretário geral que recomendou a ordenação do catequista indiano Pedro Luís o Brâmane em dezembro de 1560,³³ de Roma, escreveu ao provincial da Índia, Antônio Quadros SJ, acerca das orientações dadas aos canacápoles:

Não deixe de procurar, como creio que fazem nos lugares em que não há operários, de se ajudarem com os canacápoles, dando-lhes boas instruções para tudo que for conveniente ao sacramento do batismo, como hão de batizar, ensinar a doutrina, ler as lições pias, as festas ao povo, ajudando nos enterros e, organizando e chamando a contrição.³⁴

Do mesmo modo que aconteceu no Japão com os dógicos, além de irmãos catequistas, os canacápoles foram considerados organizadores da cristandade indiana.³⁵ Os canacápoles precederam o modelo dos dógicos, mesmo assim, não chegaram a ser reconhecidos institucionalmente pela Companhia de Jesus, como o visitador Alessandro Valignano SJ fez com os japoneses.³⁶ Com exceção de alguns indianos que chegaram a ser ordenados por indicação dos superiores, não havia um plano de educação para esses indivíduos que fosse além dos seminários. No Japão, Alessandro Valignano SJ permitiu que os dógicos fossem complementar seus estudos no Colégio de Funai e no Colégio de Macau.³⁷

Pela necessidade de evangelizar, o modelo de catequista fabricado pelos jesuítas repercutiu em outras regiões do mundo, como aconteceu na Nova Espanha. Os catequistas nativos foram chamados de temachtianos. Analisando o manuscrito espanhol de Martín Péres SJ, a *Relação da Província de Nossa Senhora de Sinaloa de 1601*, os historiadores Luis

³² Idem. p.131.

³³ Carta de João Afonso de Polanco de Roma, 31/12/1569. in WICKI, José. Op. Cit. 1972. v.4. p.857.

³⁴ Idem. p.595.

³⁵ LÓPEZ-GAY, Jesús. Op. Cit., 1967. n.36. p.09.

³⁶ Idem. p.08.

³⁷ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Estudo Introdutório. in COSTA, João Paulo de Oliveira e PINTO, Ana Fernandes. *Cartas ânuas do Colégio de Macau 1594-1627*. Lisboa: Fundação Macau, 1999. pp.22-24.

González Rodríguez e María del Carmen Azures y Bolaños afirmaram que desde José de Acosta SJ, que os jesuítas buscaram no nauatle uma espécie de língua franca para evangelizar os nativos. No sentido de adaptação, assim como na Índia e no Japão, o termo temachtiano surgiu a partir de um neologismo em nauatle.³⁸ Os registros históricos são imprecisos com relação ao emprego desses indivíduos, sabe-se apenas que essa categoria surgiu apenas no final do século XVI. Um dos apontamentos mais completos sobre os temachtianos foi feito por Fernando de Santarém SJ, em dezembro de 1600, quando conduzia a evangelização dos acaxeos,³⁹ de Santa Cruz de Topia e de San Andrés, ambos em Sinaloa. Já se fazia algum tempo que os padres pregavam a doutrina na língua vernácula com a ajuda de intérpretes, mas a carência de missionários levou Fernando de Santarém SJ a introduzir alguns temaschtianos.⁴⁰ Enquanto pregava para as comunidades de San Andrés, Fernando de Santarém SJ contou com a ajuda de um temachtiano, que

desde cedo, deu a um índio ladino casado, chamado Juan Tomás, para que servisse de temachtiano e solicitar de certa igreja e da população dos índios, e lhe deixaram ali, pois na ausência dos padres, poderia ser de grande serventia.⁴¹

Diferentemente do Japão, pelo que demonstrou o padre, os temachtianos não precisavam manter o voto de castidade. Além de Juan Tomás, outros temachtianos aparecem na relação de Fernando de Santarém SJ. Tanto em San Juan quanto em San Antônio, nomes como os dos de Batista e Gaspar ajudavam na pregação do evangelho e na administração das igrejas.⁴²

Escrita no século XVII pelo jesuíta André Perez Ribas SJ, *A História dos Triunfos da Nossa Santa Fé das Missões da Província da Nova Espanha* define a origem dos catequistas que atuavam no México. Para recrutar os temachtianos, os jesuítas deviam preferência aos cristãos mais antigos das comunidades locais. O padre André Perez Ribas SJ descreveu que:

ao deparar-se com Deus, alguns moços com mais capacidade e aplicação na doutrina, ensinavam os outros e nos serviam, se chamavam de temachtianos da igreja; eram os primeiros adultos a se batizarem, a quem seus outros parentes

³⁸ RODRÍGUEZ, Luis González e ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. Martín Péres y la Etnografía de Sinaloa a Fines del Siglo XVI y Principios del Siglo XVII. in *Estudios de Historia Novohispana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. n.16. p.175.

³⁹ População indígena que vivia entre Sinaloa e Durango, no México.

⁴⁰ Catequistas e tradutores indígenas a serviço dos padres no México.

⁴¹ Testemunho Jurídico das Populações e das Conversões dos Índios Serranos Acaxeos pelo Capitão Diogo de Avilda e pelo Padre Fernando de Santarém. México, 03/12/1600. In: ZUBILLAGA, Felix. *Monumenta Mexicana (1570-1605)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1981. v.7 p.272.

⁴² Idem. pp.283-284 e p.331.

seguiam. Tomavam com tanta aplicação e aprendiam as orações e catecismos, que os dias inteiros.⁴³

Outro ofício descrito pelo missionário sobre os acaxeos foram os índios topilis.⁴⁴ Criado a partir de outra adaptação linguística do nauatle, os topilis foram caracterizados por Feliz Ramos y Duarte, no seu *Dicionário de Mexicanismos*, como “presos que serviam de criados”⁴⁵. Pela correspondência jesuítica da época, da mesma forma que os kambos⁴⁶ no Japão, os topilis cuidavam da organização das igrejas, executavam a tarefa de despachantes e atendiam as necessidades dos jesuítas e dos temachtianos.⁴⁷

A edificação da missão japonesa não foge aos problemas comuns enfrentados pelos jesuítas em outras regiões do planeta, o que levou a inserção dos japoneses no processo de evangelização.⁴⁸ Desde Francisco Xavier SJ que os jesuítas depositaram na construção do apostolado laico o futuro da igreja católica no Japão.⁴⁹

Em oposição à realidade europeia, em que predominava a unidade cristã, seja de natureza católica ou protestante, o Japão era definido pela variedade de seitas derivadas do amálgama entre o budismo e o xintoísmo.⁵⁰ A facilidade com que os japoneses comoravam com essa variedade religiosa despertou reações opostas entre os jesuítas: uma negativa e a outra positiva. Luís Fróis SJ julgou que esse tipo de comportamento mais liberal em relação à religião, configurava uma das principais fraquezas do caráter do povo nipônico.⁵¹ Por outro lado, o que se vê com a formação do apostolado laico japonês, foi que os jesuítas se

⁴³ RIBAS, Andrés Perez de. *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras y fieres del nuevo orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañia de Jesus em las misiones de la Provincia de Nueva España*. Madrid: Estudios de la Compañia de Jesus, 1645. p.479.

⁴⁴ Índigenas que cuidavam das igrejas e serviam os padres no México.

⁴⁵ RAMOS Y DUARTE, Feliz. *Verbete: Topil. Diccionario de Mejicanismos*. Ciudad de México: Herrero Hermanos Editores, 1898. p.581.

⁴⁶ Auxiliares dos jesuítas que seguiam a vida religiosa.

⁴⁷ Testemunho Jurídico das Populações e das Conversões dos Índios Serranos Acaxeos pelo Capitão Diogo de Avilda e pelo Padre Fernando de Santarém. México, 03/12/1600. In: ZUBILLAGA, Felix. Op. Cit. 1981. v.7. pp.302-303.

⁴⁸ MANSO, Maria de Deus Beites e SOUSA, Lúcio de. *Matizes Jesuítas: o perfil do clero nativo japonês. Perspectivas: Portuguese Journal Science and Internacional Relations*. Braga: Centre of Research in Political Science and International Relations, 2013. v.10. p.119.

⁴⁹ COSTA, João Paulo de Oliveira e. *The Brotherhoods (Confrarias) and Lay Support for the Early Church in Japan*. in *Japanese Journal of Religious Studies*. Nagoya: Nanzan Insitute for Religion and Culture, 2007. n.34. p.71.

⁵⁰ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. In: BAPTISTA, Francisco de Sales (ed) Op. Cit. 2006. p.554.

⁵¹ FRÓIS, Luís. *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão* (ed. Rui Manuel Loureiro). 1ª Ed., 1585. Lisboa: Instituto Português do Oriente, 2001. pp.85-90.

apropriaram dessa heterogeneidade para trazer a catolicismo mais próximo dos nipônicos.⁵² Como também, desenvolveram formas de analogia para se esquivar da impetuosidade dos daimiôs hostis aos estrangeiros e dos bonzos.⁵³

No tempo que esteve no arquipélago, Francisco Xavier SJ percebeu que os bonzos da doutrina Zen eram predominantes nas regiões de Kyushu e Honshu.⁵⁴ O budismo Zen chegou ao Japão entre os séculos XII e XIII, assumindo a forma de duas principais seitas: a Zen-Zoto e a Zen-Rinzai.⁵⁵ No Japão, o budismo Zen assumiu um aspecto de devoção individual através das práticas de meditação. Seus adeptos consideravam o zazen⁵⁶ “uma prática do espírito e do corpo, devido à concentração simultaneamente física e mental”.⁵⁷ Os sacerdotes e aprendizes do budismo Zen viviam em mosteiros, sob um conjunto de regras rígidas e uma forte estrutura hierárquica, tal qual havia nas ordens religiosas da Europa.⁵⁸ Entre 1549 e 1551, Francisco Xavier SJ esteve em contato com diversos bonzos, chegando a frequentar alguns de seus mosteiros e templos.⁵⁹ Ao passo que a ideia da integração dos nativos ia se moldando no Japão, além de Francisco Xavier SJ, outros padres também observaram o cotidiano dessas instituições religiosas. Atribuindo novos sentidos a palavras já existentes na língua japonesa, comuns às seitas Zen-Zoto e Zen-Rinzai, os jesuítas usaram os termos kambos, komonos⁶⁰, gihiyacuxás⁶¹ e dógicos para expressar os ofícios do apostolado laico.

Para João Paulo de Oliveira e Costa:

a maioria dos cristãos japoneses vivia em Kyushu, mas a cristianização não era um fenômeno regional, e sim nacional. Até o final do século XVI, era possível encontrar pessoas batizadas em praticamente todas as províncias do Japão, e muitos deles estavam organizados em comunidades.⁶²

⁵² HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Boston: Brill, 2001. pp.16-18.

⁵³ Sacerdotes xintoístas.

⁵⁴ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 29/01/1552. in BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). Op. Cit. 2006. P.553.

⁵⁵ As seitas Zen-Soto e Zen-Rinzai foram às únicas grandes representantes do budismo Zen no Japão entre os séculos XVI e XVII. A terceira seita, a Zen-Obaku, foi fundada apenas no final do século XVII na época do xogunato Tokugawa.

⁵⁶ Prática de meditação comum às seitas budistas Zen no Japão.

⁵⁷ YUSA, Michiko. *Religiões do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2002. p.54.

⁵⁸ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Jesuits in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p.60.

⁵⁹ FELDMANN, Helmut. As Disputas de São Francisco Xavier com os Bonzos da Doutrina Zen Relatadas por Luís Fróis e João Rodrigues. in CARNEIRO, Roberto e MATOS, A. Teodoro de (dir). *O Século Cristão do Japão: atas do colóquio comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão 1543-1993*. Lisboa: Barboza e Xavier Ltda, 1994. pp.70-78.

⁶⁰ Servos das residências, das igrejas e das instituições jesuíticas no Japão.

⁶¹ Auxiliares laicos dos jesuítas.

⁶² COSTA, João Paulo de Oliveira e. Op. Cit. 2007. n.34. p.69.

De acordo com os jesuítas, a comunidade cristã nipônica atingiu um tamanho considerável em pouco tempo se levarmos em consideração à distância e o número reduzido de missionários. Os padres “muitas vezes tiveram que tomar decisões utilizando seu próprio julgamento e intuição. Eles estavam sozinhos em um país com o que para eles, possuía uma civilização estranha, mas que haviam lhes recebidos bem, e muitos desejavam o batismo”⁶³. Contemplando as estruturas sociais dos japoneses, Francisco Xavier SJ identificou que os daimiôs,⁶⁴ os samurais⁶⁵ e os bonzos constituíam as principais elites da terra, e ter acesso a esse microuniverso social não seria uma tarefa simples. Pelo relacionamento que tinham com os mercadores nanban-jins,⁶⁶ alguns daimiôs permitiram que os padres pregassem evangelho em suas províncias com a promessa adquirirem mercadorias ocidentais e as armas de fogo.⁶⁷ Quando se estabeleciam em uma região, os padres abriam duas frentes de pregação: uma entre a família do daimiô e dos seus samurais, e a outra entre a população. Além de circular pelos mosteiros, templos e santuários, foi nos vilarejos e nas aldeias que os jesuítas perceberam que havia indivíduos que se destacavam por sua liderança comunitária. Como resultado da observação da vida social dos japoneses, o apostolado laico foi organizado com base nos modelos comunitários de confrarias ou de irmandades leigas.⁶⁸ A partir de 1560, quando os missionários iniciavam a conversão de alguma comunidade, algum tipo de irmandade era criada exclusivamente para os japoneses convertidos. Essas instituições tinham a função de ajudar a moldar uma nova identidade, baseada no catolicismo e na sacralização do território. Além de atuarem nas igrejas, o apostolado laico foi inserido nessas associações, e acabavam prestando auxílios não só aos padres, mas também aos cristãos japoneses.⁶⁹

⁶³ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Op. Cit. 2007. n.34. p.70.

⁶⁴ Aristocracia guerreira japonesa dos séculos X ao XIX.

⁶⁵ Comandantes e combatentes do exército de um daimiô ou do seitai-xógum.

⁶⁶ Apelido dos portugueses e dos jesuítas no Japão.

⁶⁷ Como exemplo dessa relação, em 1568, o daimiô de Bungo, Otomo Yoshishige, pediu aos jesuítas que intercedessem ao capitão-mor da nau do trato e as autoridades portuguesas de Goa, para que lhe enviassem mais pólvora e armas de fogo, para que ele pudesse combater um levante em Yamaguchi. O daimiô Otomo Yoshishige utilizou o argumento de sempre ter favorecido os jesuítas e a cristandade em suas terras, para fazer tal pedido as ao padre e aos portugueses. Carta de Otomo Yoshishige de Bungo, 13/09/1568. In: GARCIA, José Manuel (ed). *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos do Japão e da China. Edição fac-símile das Cartas de Évora de 1598*. Maia: Castoliva Editora, 1997. p.250.

⁶⁸ NOSCO, Peter. Secrety and the Transmission of Tradition: issues in the study of underground christians (Japanese Journal of Religious Studies 1993, v.20). In: TURNBULL, Stephen R. *Japan's Hidden Christians, 1549-1999*. London: Psychology Press, 2000. v.1. p.07.

⁶⁹ COSTA, João Paulo de Oliveira e. The Misericórdias Among Japanese Christian Communities in the 16th and 17th Centuries. *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2002. n.5. pp.72-74.

Em posição inferior aos dógicos dentro das missões, os kambos e os gihiyacuxás eram recrutados entre os adultos do sexo masculino, batizados, considerados bons cristãos, e que possuíam mais influência nas comunidades cristianizadas⁷⁰. Stepehn Turnbull afirma que as origens dos termos estão nas terminologias japonesas dos kamboyakus e jihiyakushas, podendo variar conforme a região.⁷¹ Para Keith Lewis, os gihiyacuxás foram uma adaptação que os missionários fizeram dos jihiyaku, considerados os auxiliares dos bonzos da doutrina Zen.⁷² Os gihiyacuxás surgiram da tentativa dos missionários adotarem um nome japonês para ajustar as ideias cristãs e budistas, dando origem aos homens com o dever da compaixão, também conhecidos como homens de misericórdia.⁷³ Tanto os kambos quanto os gihiyacuxás realizavam funções semelhantes, mas apenas os primeiros seguiam o modelo religioso. Enquanto os kambos raspavam suas cabeças e usavam os hábitos negros em sinal de devoção, os gihiyacuxás podiam constituir famílias, como os índios temachtianos no México.⁷⁴

Ambas as categorias de auxiliares não chegaram a preencher a Companhia de Jesus, mas apesar disso, realizavam tarefas importantes, como organizar os funerais, preparar os nativos para receberem o batismo, aprontavam as igrejas para as missas e festas religiosas, ajudavam nas procissões, iam pelas ruas convocando a população para os cultos, atuavam como enfermeiros nos hospitais e nas obras de assistência, além de dar suporte aos padres, aos irumans⁷⁵ e aos dógicos na catequese. Assim como no caso dos canacápoles, os kambos e os gihiyacuxás se tornaram organizadores da cristandade, atuando dentro e fora das paróquias.

Na menor escala das hierarquias do apostolado laico nipônico, estavam os komonos. Ikuo Higashibaba e Liam Matthew Brockey definem os komonos como irmãos menores e servos das residências e igrejas jesuíticas.⁷⁶ Além disso, eram encarregados da limpeza doméstica, da arrumação das igrejas e da preparação das refeições.⁷⁷ A partir de 1580, os komonos foram introduzidos como servos no colégio, nos seminários e na diocese de Funai.⁷⁸

⁷⁰ BEVANS, Stephen B. e SCHROEDER, Roger P. *Constant in Context: a theology of mission for today*. New York: Orbis Books, 2004. p.186.

⁷¹ TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan: a study of thier development beliefs and rituals to the present day*. London: Routledge Publisher, 1998. pp.69-71.

⁷² LEWIS, Keith D. *The Catholic Church in History: legend and reality*. New York: Crossroad Publishing Company, 2006. p.115.

⁷³ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Op. Cit. 2002. n.5. p.71.

⁷⁴ Idem. p.70.

⁷⁵ Forma com que os jesuítas e os japoneses se referiam aos irmãos leigos.

⁷⁶ HIGASHIBABA, Ikuo. Op. Cit. 2001. p.22 e BROCKEY, Liam Matthew. *The Visitor: André Palmeiro and the jesuits in Asia*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2014. p.361.

⁷⁷ HIGASHIBABA, Ikuo. Op. Cit. 2001. p.22.

⁷⁸ LÓPEZ-GAY, Jesús. Op. Cit. 1967. n.36.p.24.

Os únicos indivíduos enxertados no apostolado laico japonês, que de regra faziam parte da hierarquia cristã, foram os irmãos leigos admitidos pela Companhia de Jesus. Os jesuítas japonesaram o vocábulo para designá-los, que passou a ser “iruman”. Em sua maioria eram portugueses que vinham da Índia, e a partir de 1550, contaram com um número reduzido de japoneses admitidos na congregação.⁷⁹ Os irumans absorviam as funções dos kambos e dos dógicos.⁸⁰ Pelo fato de já fazerem parte da congregação, tiveram preferência ao serem indicados aos colégios e a ordenação sacerdotal. Foi o caso de Bernardo de Kagoshima, que serviu Francisco Xavier SJ e os padres ainda nos primeiros anos⁸¹. Ele foi enviado para a Índia, e depois para a Europa, completou seus estudos, foi ordenado sacerdote e admitido⁸².

Nos séculos XVI e XVII, os nativos que assumiram as funções mais valorosas dentro do apostolado laico foram os dógicos. A designação do vocábulo é mais complexa em relação às outras funções. Em concordância com Jesús López-Gay e Juan Ruiz-de-Medina, os dógicos foram definidos como “conviventes e no vocábulo do século XVI era um termo religioso, budista que designava os jovens que entravam nos templos para se dedicarem ao serviço dos bonzos”⁸³. Além de acompanhar bonzos, eles atuavam “no serviço doméstico, com os afazeres de casa, cuidavam dos enfermos, preparavam os altares, atendiam as visitas, preparavam o chá etc.”⁸⁴ A escrita do termo nas fontes jesuíticas podia variar, há referências esses catequistas como doxuku, doyukus, dojokus ou dógicos,⁸⁵ sendo as duas últimas às formas comuns utilizadas pelos historiadores.

A palavra dógico só apareceu nos escritos jesuíticos em 1580. Antes disso, os padres se referiam aos moços, catequistas, meninos de casa, raspados ou irmãos. Juan Ruiz-de-Medina defende a ideia de que para evitarem estranhamento entre os japoneses, os jesuítas preferiram não arriscar em associar uma função das seitas Zen ao catolicismo.⁸⁶ Entre 1549 e 1578 os dógicos eram reconhecidos na correspondência jesuítica conforme seus serviços. A *Historia de Japam* do Luís Fróis SJ faz várias referências ao vocábulo ainda nas primeiras

⁷⁹ COSTA, João Paulo de Oliveira e. Op. Cit. 2007. n.34. p.71.

⁸⁰ BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan (1549-1650)*. California: University of California Press. 1951. p.220.

⁸¹ LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe: the century of discovery*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. v.1. t.2 p.672.

⁸² GONOA, Takashi. Relations Between Japan and Goa in the 16th and 17th Centuries. in BORGES, Charles J. e FELDMANN, Helmut (ed). *Goa and Portugal: thier cultural links*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1997. p.103.

⁸³ LÓPEZ-GAY, Jesús. Op. Cit. 1967. n.36. p.11.

⁸⁴ Idem. p.12.

⁸⁵ Idem. p.11.

⁸⁶ RUIZ-DE-MEDINA, Juan. El Neologismo Dojuku: datos historicos. in *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Ed. Archivum Historicum Societatis Iesu, 1999. n.68. p.190.

décadas da evangelização.⁸⁷ Não podemos esquecer que a obra foi escrita em 1585, cerca de cinco anos depois de Alessandro Valignano SJ ter feito referência a primeira definição do termo. Quando esteve em Nagasaki, em agosto de 1560, o visitador explicou a origem do neologismo, se referindo aos dógicos como “os japoneses que servem de intérpretes e nos ajudam na conversão, dos quais comumente se pretendem entrar na Companhia de Jesus”⁸⁸.

George Elison admite a ideia do emprego do neologismo pelos jesuítas, contudo, ao examinar especificamente a seita Zen-Zoto, afirmou que os dógicos se aproximavam mais do que os bonzos consideravam como jishas,⁸⁹ ou seja, os noviços que viviam nos mosteiros.⁹⁰ Segundo a historiografia, os dógicos podem ter vários sentidos confluentes, o que, por um lado, torna evidente o caráter plural de sua cooperação entre os jesuítas. Um número considerável de estudiosos, tais como Amando Martins Janeira⁹¹, Niel Fujita⁹², Jurgis Elisonas⁹³, Keith Lewis⁹⁴, Heinrich Dumoulin⁹⁵, Joseph Moran⁹⁶, Ikuo Higashibaba⁹⁷, Juan Ruiz-de-Medina⁹⁸, Jesús López-Gay⁹⁹, Dauril Alden¹⁰⁰, George Elison¹⁰¹, João Paulo de Oliveira e Costa¹⁰² e Charles Ralph Boxer¹⁰³ associam o termo às tarefas despenhadas por estes nativos. Esses japoneses aparecem descritos como acólitos, catequistas, intérpretes, tradutores, sacristãos e auxiliares. Em certas ocasiões, pela escassez de pessoal, acabavam realizando as mesmas tarefas dos kambos e dos gihyacuxás. Os dógicos ainda trabalhavam

⁸⁷ Idem. p.191.

⁸⁸ Japonica-Sinica Archivum Romanum Societatis Iesu. Carta de Alessandro Valignano de Nagasaki, 06/08/1580. 8.I.273v. Apud RUIZ-DE-MEDINA, Juan. El Neologismo Dojuku: datos historicos. In: *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Ed. Archivum Historicum Societatis Iesu, 1999. n.68. p.191.

⁸⁹ No budismo Zen eram os noviços que atuavam como colaboradores dos bonzos.

⁹⁰ ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1973. P.62.

⁹¹ JANEIRA, Amando Martins. *O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1950. p.327.

⁹² FUJITA, Niel S. *Japan's Encounter with Christianity: the catholic mission in pre-modern Japan*. New Jersey: Paulist Press, 1991. p.74.

⁹³ ELISONAS, Jurgis. The Evangelic Furnace: Japan's first encounter with the West. in THEODORE DE BARY, Wm, GLUCK, Carol e TIEDEMANN, Arthur E. (ed). *Sources of Japanese Tradition: 1600 to 1868*. New York: Columbia University Press, 2013. p.136.

⁹⁴ LEWIS, Keith D. Op. Cit. 2006. p.115.

⁹⁵ DUMOULIN, Heinrich. *Zen Buddhism: a history – Japan*. Indiana: World Wisdom, 2005. v.2. pp.39-41.

⁹⁶ MORAN, Joseph Francis. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. New York: Routledge, 1993. p.57.

⁹⁷ HIGASHIBABA, Ikuo. Op. Cit. 2001. p.22.

⁹⁸ RUIZ DE MEDINA, Juan. Verbete: Dojuku. In: O'NEILL, Charles E. e DOMINGUEZ, Joaquim Maria (dir). *Diccionario Histórico de La Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001. pp.1133-1134.

⁹⁹ LÓPEZ-GAY, Jesús. Op. Cit. 1967. n.36. p.10.

¹⁰⁰ ALDEN, Dauril. Op. Cit. 1996. p.62.

¹⁰¹ ELISON, George. Op. Cit. 1973. p.71.

¹⁰² COSTA, João Paulo de Oliveira e. Op. Cit. 2007. n.34. p.73.

¹⁰³ BOXER, Charles Ralph. Op. Cit. 1951. p.88.

nos hospitais como enfermeiros, serviam como embaixadores dos padres, colaboravam com as obras de assistência, ajudavam a organizar os espetáculos teatrais e participavam da confecção de imagens religiosas.¹⁰⁴ Apesar do dinamismo funcional, os dógicos se dedicavam a catequese e participavam da tradução de catecismos e textos religiosos¹⁰⁵.

Quando Francisco Xavier SJ esteve no Japão buscou no chinês, elementos para compreender a língua e a escrita japonesa. Ainda nos primeiros anos, percebeu que se tratava de um idioma ideográfico distinto.¹⁰⁶ Dentre as especificidades do japonês, destaca-se a única maneira de falá-lo e as várias formas de escrevê-lo. A escrita japonesa se dividia em três alfabetos: o hiragana, alfabeto vulgar; o katakana que era utilizado para expressar conceitos; e havia o kanji, que funcionava para expressar termos religiosos e mitológicos.¹⁰⁷ Os dógicos possuíam a tarefa prática de ajudar aos jesuítas a transporem os obstáculos linguísticos. No momento anterior a fundação dos seminários no país, a formação dos dógicos era precária, eles eram instruídos nas próprias igrejas ou nas residências jesuítas. O português era falado com certa dificuldade, a comunicação com os padres e com os catecúmenos era feita basicamente em japonês, e a escrita em hiragana.¹⁰⁸

No contexto de trocas linguísticas, os dógicos se tornaram verdadeiros mediadores culturais, transitando de uma realidade para a outra no ato da pregação.¹⁰⁹ Devido à desvolvura e o traquejo que lhes eram exigidos em relação ao idioma e ao aprendizado do evangelho, os jesuítas inicialmente deram a preferência ao recrutamento de indivíduos do sexo masculino, entre o final da adolescência e o início da idade adulta. A justificativa por detrás dessa atitude se referia ao fato dessas pessoas terem idade suficiente para não esquecerem sua língua vernácula, além de possuírem uma capacidade de aprendizado melhor do novo idioma e da doutrina cristã em relação aos adultos e aos idosos.¹¹⁰ Antes da chegada de Alessandro Valignano SJ ao Japão, os dógicos não provinham necessariamente das elites

¹⁰⁴ Idem. pp.219-221.

¹⁰⁵ HIGASHIBABA, Ikuo. Op. Cit. 2001. p.22 e p.28.

¹⁰⁶ Carta de Francisco Xavier de Cochim, 14/01/1549. In: BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). Op. Cit. 2006. p.397.

¹⁰⁷ FERRO, João Pedro. Os Contatos Linguísticos e a Expansão da Língua Portuguesa. In: MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (dir). Op. Cit. 1998. v.1 t.1. pp.360-363.

¹⁰⁸ MORAN, Joseph Francis. Op. Cit. 1993. p.167.

¹⁰⁹ Carlo Ginzburg definiu o mediador cultural como aquele indivíduo que, por conta do processo de aproximação de outra realidade, acaba tendo sua própria identidade reformulada, tornando-se capaz de estabelecer o intercâmbio cultural entre dois mundos distintos. GINZBURG, Carlo. Os Pombos abriram os olhos: Conspiração popular na Itália do século XVII. In: GINZBURG, Carlo, CASTELNUOVO, Enrico e PONI, Carlo (orgs). *A Micro-História e Outros Ensaios*. Lisboa: Difel Editorial, 1989. p. 131

¹¹⁰ LABORINHO, Ana Paula. A Questão da Língua na Estratégia de Evangelização: as missões do Japão. In: CARNEIRO, Roberto e MATOS, A. Teodoro de. (dir). Op. Cit. 1994.

da terra. Muitos foram incorporados pelo tipo de talento que podiam oferecer na catequese. Foi o caso de Lourenço o Cego, conhecido como Lourenço de Hizen. Segundo Luís Fróis SJ, em 1551, havia um japonês na cidade de Yamaguchi que:

não enxergava nada por um dos olhos e do outro muito pouco. Ele ganhava a vida como de costume no Japão, através da viola, tangendo e cantando pelas casas dos fidalgos, dizendo graças ou recitando histórias antigas [...] e lhe vindo ter as orelhas, escutou por uma gente estranha que pregava uma nova lei naquela cidade.¹¹¹

Após o batismo e a instrução de Lourenço o Cego, passou a atuar nas pregações cantando trechos do evangelho. Lourenço o Cego permaneceu como auxiliar e pregador dos jesuítas até 1592, quando veio a falecer em Nagasaki¹¹².

Ao longo das décadas de 1560 e 1580, a documentação jesuítica apresenta referências consideráveis a esses catequistas nativos. Nomes como Agostinho, Alexandre de Yamaguchi, André de Yamaguchi, Antônio Japonês, Antônio de Bungo, Bernardo de Kagoshima, Constantino de Sawa, Cosme de Kyoto, Damião Japonês, Diogo Japonês, João Fernandes, João de Ikitsuki, Lourenço o Cego, Lucas de Kutami, Matheus de Yamaguchi, Miguel de Kagoshima, Paulo de Funai, Paulo Pregador, Lourenço Pereira, Paulo Senshu, Cosme Takai, Antônio de Kasuga, Jorge Neshiho, João de Yamaguchi, Paulo Miki, Nicolau Japonês, João de Torres, Tomás de Kyoto etc. aparecem na *Historia de Japam*, nas *Cartas de Évora de 1598* e até mesmo nos catálogos da Companhia de Jesus no Japão presentes na *Monumenta Historica Japoniae*.¹¹³ Convém notar que a maioria dos nomes de batismo fazia referência aos santos cristãos, e como sobrenome lhes era atribuído à cidade em que foram batizados.

Juan Ruiz-de-Medina afirma que ser um dógico era antes de tudo aderir a um novo estilo de vida. Por viverem no convívio dos inacianos, foram-lhes impostos os valores religiosos comuns à clausura dos padres.¹¹⁴ Como gesto de religiosidade, assim como os kambos, os dógicos raspavam suas cabeças – prática comum aos bonzos japoneses – e passavam a usar o hábito negro de algodão comum aos jesuítas.¹¹⁵ Na presença da população japonesa, mantinham a mesma dieta baseada na alimentação dos bonzos e dos missionários,

¹¹¹ FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1583-1597. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. v.1. p.42.

¹¹² Carta Ânua da Província da Índia de Goa, 15/11/1593. in WICKI, José. Op. Cit. 1972. v.16. p.355.

¹¹³ Cf. FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (ed. José Wicki). Op. Cit. 1976-84. 5v, GARCIA, José Manuel (ed). Op. Cit. 1997 e SCHÜTTE, Josef Franz. *Monumenta Historica Japoniae (1553-1654)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1975. v.1.

¹¹⁴ BOXER, Charles Ralph. Op. Cit. 1951. p.215.

¹¹⁵ Idem. p.215.

sendo-lhes proibido o consumo de bebida alcoólica e de qualquer tipo de carne.¹¹⁶ Antes da chegada de Alessandro Valignano ao Japão SJ, os dógicos não tinham pretensões de serem ordenados ou admitidos pela Companhia de Jesus, e desta forma, não foram obrigados a proferir qualquer tipo de voto, bastavam ter na vida dos padres um exemplo para conduzirem as suas.¹¹⁷ Gaspar Vilela SJ foi um dos que mais incentivaram os catequistas japoneses, no entanto, se manteve cético em relação à entrada desses indivíduos na vida religiosa e na congregação. Em 1557, da ilha de Firando, em Hirado, quando foi questionado pelos dógicos sobre o voto de castidade, o padre que “não consentimos pelo perigo de depois o demônio pudesse persuadi-los contra a castidade e a vida perfeita”.¹¹⁸

A ordenação e admissão de nativos do mundo colonial ibérico foi um assunto intensamente debatido pelos escolásticos, tanto na Europa, quanto no mundo colonial. No Oriente, inicialmente os jesuítas permitiram o ingresso de europeus e nativos, mas se recusaram a aceitar os mestiços como sócios. Patrícia de Souza Faria observou que além da condição hierárquica e de pureza de sangue – categorias utilizadas para discriminar os indivíduos na Europa durante a idade moderna¹¹⁹ – os missionários adotaram o critério de origem para dimensionar o nível de qualidade atribuída as diferentes populações asiáticas, segundo a percepção de alteridade que constituíam do outro. Em 1550, o Seminário de Santa Fé e o Colégio de Goa representavam as esperanças dos jesuítas em formar um clero nativo no Oriente. Das dependências da Companhia de Jesus em Roma, o secretário geral João Afonso Polanco SJ escreveu ao provincial de Portugal, Miguel de Torres SJ, recomendando a admissão de indianos do apostolado laico e que se destacaram nessas instituições de ensino.¹²⁰ Em 1568, o visitador do Oriente Gundislau Álvares SJ se dirigiu ao geral da Companhia de Jesus, Francisco de Bórgia SJ, recomentando que os inacianos não devessem admitir e ordenar nativos e mestiços da Índia Portuguesa, salvo raríssimas exceções.¹²¹ Sua atitude reflete o enraizamento do clero secular e de outras instituições eclesiásticas mais ortodoxas, como o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, a partir de 1560.

¹¹⁶ Idem. p.216.

¹¹⁷ BOXER, Charles Ralph. Op. Cit. 2007. pp.36-37.

¹¹⁸ Carta de Gaspar Vilela de Firando (Hirado), 29/10/1557. in GARCIA, José Manuel (ed). Op. Cit. 1997. p. 58.

¹¹⁹ FARIA, Patrícia de Souza. Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (org). *Quando o Mundo Era Português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Évora, Viçosa e Washington: NICPRIQCCH-UFV, 2014. v.1. pp.83-85.

¹²⁰ Carta de Juan de Polanco de Roma, 21/11/1555. in WICKI, José. Op. Cit. 1972. v.3. p.308.

¹²¹ Carta de Gundislau Álvares de Goa, ?/12/1568. in WICKI, José. Op. Cit. 1972. v.7. p.575.

Trilhando por uma linha mais ortodoxa, em 1570, Francisco Cabral SJ foi nomeado superior do Japão. Desde que os jesuítas ensaiaram as primeiras conversões no arquipélago, que a ideia de uma política de integração dos auxiliares e catequistas ao clero nativo vinha sendo trabalhada pela Companhia de Jesus. Francisco Cabral SJ considerava os chineses e os japoneses possuíam defeitos tão graves quanto os indianos.¹²² Do lado oposto, em 1573:

o geral da Companhia de Jesus Everardo Mercuriano designou Alessandro Valignano como visitador da província jesuítica de Goa. Em 1577, Alessandro Valignano definiu aqueles que não deveriam ser recebidos pela Companhia de Jesus. A rejeição recaiu sobre “principalmente todos aqueles que tivessem alguma raça de cristão-novo, pois eram concebidos como infames. Da mesma forma, não deveria ser recebida “nenhuma pessoa natural da terra”, salvo os japoneses¹²³.

Alessandro Valignano SJ chegou ao Japão em 1579, e logo percebeu que os dógicos seriam o carro-chefe do processo de evangelização.¹²⁴ O visitador e o superior tinham propostas distintas referentes ao futuro do apostolado laico nipônico, e o choque político entre eles foi inevitável. Francisco Cabral SJ permaneceu como superior da missão japonesa até 1581.¹²⁵ Além do Japão, assumiu o mesmo cargo em Macau em 1586. Francisco Cabral SJ chegou a ser superior de Goa em 1592, onde veio a falecer, em abril de 1609. No tempo em que circulou pelo Oriente Português, insistiu em defender sua postura mais rigorosa em relação aos nativos. Enquanto isso, no Japão, Alessandro Valignano SJ aproveitou sua partida para colocar em prática o projeto de aperfeiçoamento do apostolado laico e de preparação dos dógicos para a admissão congregação ou para serem ordenados, através do estabelecimento do Colégio de Funai e dos Seminários de Azuchi e Arima, e do Noviciado de Usuki.¹²⁶

Apesar de defender a superioridade dos japoneses, Alessandro Valignano SJ reconheceu que os nipônicos também tinham defeitos que poderiam contaminar os dógicos caso fossem indicados à admissão ou a ordenação. Para Maria de Deus Beites Manso e Lúcio de Sousa, os jesuítas viam os japoneses como inconstantes, preguiçosos em relação ao

¹²² BOXER, Charles Ralph. Op. Cit. 1951. p.166.

¹²³ FARIA, Patrícia de Souza. Op. Cit. 2014. v.1. p.91.

¹²⁴ ALDEN, Dauril. Op. Cit. 1996. p.62.

¹²⁵ Idem. p.65.

¹²⁶ ZUPANOV, Ines G. A Religião e as Religiões. in SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira (dir). *Nova História da Expansão Portuguesa: o império oriental, 1458-1665*. Lisboa: Editorial Estampa (não publicado). p.53.

aprendizado,¹²⁷ impiedosos e praticantes do infanticídio e da sodomia. No entanto, de maneira cautelosa, o jesuíta trabalhou em prol de repaginar a história dos dógicos no Japão.

Com a existência de dois seminários, o sistema de recrutamento se modificou. Para ingressar como catequistas, os missionários passaram a dar preferência aos filhos das elites japonesas, como igualmente fizeram na Índia e na América Hispânica¹²⁸. Antes os votos eram proibidos, mas no intuito de separá-los dos demais, foram permitidos que os dógicos que possuíssem vocação religiosa, proferissem de espontânea vontade, os votos de castidade, obediência e dedicação às missões¹²⁹. No seu *Sumário das Coisas do Japão*, o religioso estipulou regras específicas para os catequistas japoneses que viessem ser recebidos pela Companhia de Jesus. Alessandro Valignano SJ destacou a principal característica física dos japoneses como elemento definidor de sua capacidade – foram considerados brancos.¹³⁰ O padre também apontou que os japoneses seriam os mais aptos a compreenderem seus próprios costumes com o propósito de desenvolver meios de acomodação mais eficazes do que os jesuítas e os irmãos europeus que ainda não estivessem familiarizados com o idioma e cultura nipônicos.¹³¹ Alessandro Valignano SJ reforçou a natureza diversificada de suas ocupações na catequese, nas igrejas e fora delas¹³².

As décadas de 1580 e 1590 foram marcadas por acontecimentos importantes dentro do contexto histórico do cristianismo no Japão. João Paulo de Oliveira e Costa considera que apesar da morte de Oda Nobunaga – que durante muito tempo favoreceu os missionários – e postura agressiva de Toyotomi Hideyoshi em relação ao catolicismo não significou um verdadeiro recuo para as missões¹³³. Os seminários prosperaram durante a década de 1580. Em 1588, as autoridades eclesiásticas erigiram o Bispado de Funai, em Bungo. D. Luís de Cerqueira SJ foi consagrado bispo na cidade de Évora em 1594, mas só assumiu seu posto na diocese japonesa cerca de quatro anos mais tarde. Assim que esteve no Japão, foi sensível a questão dos dógicos estudantes dos seminários, e iniciou um projeto de ordenação dos primeiros sacerdotes seculares japoneses no Japão entre 1599 e 1614. Uma das questões

¹²⁷ A maneira liberal com que enxergavam a educação dos japoneses refletia no seu aprendizado nos colégios e nos seminários. Os jesuítas se queixavam da falta de empenho dos estudantes para aprenderem o latim. MANSO, Maria de Deus Beites e SOUSA, Lúcio de. Op. Cit. 2013. v.10. p.122.

¹²⁸ ALDEN, Dauril. Op. Cit. 1996. p.63.

¹²⁹ LÓPEZ-GAY, Jesús. Op. Cit. 1967. n.36. p.19.

¹³⁰ VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las Cosas de Japon 1583: Adiciones del Sumario de Japon 1592* (ed. José Luís Alvarez-Taladriz). 1ª Ed., 1583. Tokyo: Sophia University, 1954. p.182.

¹³¹ Idem. pp.183-184.

¹³² LÓPEZ-GAY, Jesús. Op. Cit. 1967. n.36. pp.21-23.

¹³³ COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese de Doutorado. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998. pp.285-286.

centrais que impedia a ordenação dos dógicos era a falta de aprofundamento do estudo do latim¹³⁴. D. Luís de Cerqueira SJ criou um noviciado especializado para complementar a formação dos dógicos que se destacavam nos seminários¹³⁵. Mesmo após o falecimento de Alessandro Valignano SJ em 1606 e de D. Luís de Cerqueira SJ em 1614, os que mais favoreceram a institucionalização do apostolado laico japonês, o modelo de catequista produzido a partir dos dógicos sobreviveu à época das grandes perseguições do xogunato¹³⁶ Tokugawa. Para Stephen Turnbull, o clímax da adaptação cristã a essa nova realidade de conflitos veio com os primeiros padres japoneses ordenados ainda no início do século XVII, que apesar dos percalços, conseguiram manter as comunidades cristãs em plena atividade durante décadas após a grande expulsão.¹³⁷

No continente asiático os missionários se depararam com sociedades complexas e hierarquicamente rígidas. A permanência das missões nessas regiões dependeu essencialmente da participação dos nativos enquanto mediadores religiosos entre as práticas de evangelização e as populações locais. O uso de intérpretes foi largamente utilizado pelos europeus nos espaços coloniais, principalmente no comércio e na diplomacia. No entanto, segundo os próprios missionários alertavam, a falta de habilidade desses indivíduos com a doutrina cristã não fazia deles a primeira escolha dos padres. Pensando na criação do apostolado laico com feições nativas, Francisco Xavier e outros jesuítas observaram a rotina dos templos e dos mosteiros hindus, budistas e xintoístas, e tentaram adaptar as funções religiosas desempenhadas pelos auxiliares nativos as missões cristãs. As funções mais complexas desenvolvidas pelo apostolado laico compreendiam a catequese, a tradução de textos religiosos, a confecção de imagens e de catecismos, a preparação das igrejas, das festas do calendário litúrgico, do batismo e dos rituais funerários. Tanto na Índia quanto no Japão, a preparação dessas pessoas passou pelo processo de educação jesuítica oferecida em suas residências, seminários e colégios instalados no Oriente. Pela falta de missionários e de suporte, muitos padres defenderam a ideia de que os catequistas asiáticos deveriam ser ordenados ou admitidos pela congregação. Por outro lado, outra parte dos inicianos e da cúpula da igreja católica questionou a atitude. No século XVI, ocorreram inúmeros embates institucionais sobre o futuro desses nativos nos planos do catolicismo na Ásia. Apesar das proibições, a forma com que os jesuítas enxergaram e definiram a sociedade nipônica,

¹³⁴ MORAN, Joseph Francis. Op. Cit. 1993. p.161.

¹³⁵ MORAN, Joseph Francis. Op. Cit. 1993. pp.165-167.

¹³⁶ Era o governo do seitai-xógum.

¹³⁷ TURNBULL, Stephen. Op. Cit. 1998. pp.69-70.

permitiu que um grupo seletivo de japoneses viesse a ser ordenado e admitido pela Companhia de Jesus no final do século XVI, por influência do padre Alessandro Valignano SJ. Essa predileção pelos nipônicos – e logo depois pelos chineses – permitiu que o catolicismo sobrevivesse furtivamente no arquipélago japonês, mesmo durante as perseguições empreendidas pelos seitai-xóguns do clã Tokugawa no século XVII.

Referências bibliográficas

Fontes manuscritas

VALIGNANO, Alessandro. Nagasaki, 06 de agosto de 1580. Japonica-Sinica. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu. 8.I.273v.

Fontes impressas

BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). *São Francisco Xavier: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

COSTA, João Paulo de Oliveira e PINTO, Ana Fernandes. *Cartas ânuas do Colégio de Macau 1594-1627*. Lisboa: Fundação Macau, 1999.

FRÓIS, Luís. *Historia de Japam* (ed. José Wicki). 1ª ed., 1583-1597. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-84. 5.v.

_____. *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão* (ed. Rui Manuel Loureiro). 1ª Ed., 1585. Lisboa: Instituto Português do Oriente, 2001.

GARCIA, José Manuel (ed). *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus Escreveram dos Reinos do Japão e da China. Edição fac-símile das Cartas de Évora de 1598*. Maia: Castoliva Editora, 1997.

LUCENA, João de. *História da Vida do Padre Francisco Xavier e do que Fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus*. Lisboa: Impressão de Pedro Crasbeeck, 1600.

RIBAS, Andrés Perez de. *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras y fieres del nuevo orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañia de Jesus em las misiones de la Provincia de Nueva España*. Madrid: Estudios de la Compañia de Jesus, 1645.

SCHÜTTE, Josef Franz. *Monumenta Historica Japoniae (1553-1654)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1975. 3.v.

WICKI, José. *Documenta Indica*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. 18.v.

ZUBILLAGA, Felix. *Monumenta Mexicana (1570-1605)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1981. 8.v.

VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de las Cosas de Japon 1583: Adiciones del Sumario de Japon 1592* (ed. José Luís Alvarez-Taladriz). 1ª Ed., 1583. Tokyo: Sophia University, 1954.

Artigos

COSTA, João Paulo de Oliveira e. The Misericórdias Among Japanese Christian Communities in the 16th and 17th Centuries. in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2002. n.5.

_____. The Brotherhoods (Confrarias) and Lay Support for the Early Church in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2007. n.34.

- LÓPEZ-GAY, Jesús. Las Organizaciones del Laicos em el Apostolado de la Primitiva Misión del Japón. *Commentarii Historici*. Roma: Archivum Historicum Societatis Iesus, 1967. n.36.
- MANSO, Maria de Deus Beites. St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India. *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2007. n.19.
- MANSO, Maria de Deus Beites e SOUSA, Lúcio de. Matizes Jesuítas: o perfil do clero nativo japonês. *Perspectivas: Portuguese Journal Science and Internacional Relations*. Braga: Centre of Research in Political Science and Internacional Relations, 2013. v.10.
- RUIZ-DE-MEDINA, Juan. El Neologismo Dojuku: datos historicos. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Ed. Archivum Historicum Societatis Iesu, 1999. n.68.
- RODRÍGUEZ, Luis González e ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. Martín Péres y la Etnografía de Sinaloa a Fines del Siglo XVI y Principios del Siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. n.16.

Livros

- ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Jesuits in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria, MANSO, Maria de Deus Beites e LEVI, Abraham (org). *Quando o Mundo Era Português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Évora, Viçosa e Washington: NICPRIQCCH-UFV, 2014. v.1.
- BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998. v.1.
- BEVANS, Stephen B. e SCHROEDER, Roger P. *Constant in Context: a theology of mission for today*. New York: Orbis Books, 2004.
- BORGES, Charles J. e FELDMANN, Helmut (ed). *Goa and Portugal: thier cultural links*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1997.
- BOXER, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan (1549-1650)*. California: University of California Press. 1951.
- _____. *Fidalgos no Extremo Oriente 1550-1770*. Macau: Fundação Oriente e Centro de Estudos de Macau, 1968.
- _____. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BROCKEY, Liam Matthew. *The Visitor: André Palmeiro and the jesuits in Asia*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2014.
- CARNEIRO, Roberto e MATOS, A. Teodoro de (dir). *O Século Cristão do Japão: atas do colóquio comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão 1543-1993*. Lisboa: Barboza e Xavier Ltda, 1994.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma Vinha Estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006
- CHAUNU, Pierre. *Conquista e Exploração dos Novos Mundos (século XVI)*. São Paulo: EDUSP, 1984.
- CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- DUMOULIN, Heinrich. *Zen Buddhism: a history – Japan*. Indiana: World Wisdom, 2005. v.2.
- ELISON, George. *Deus Destroyed: the image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- FUJITA, Niel S. *Japan's Encounter with Christianity: the catholic mission in pre-modern Japan*. New Jersey: Paulist Press, 1991.

- GINZBURG, Carlo, CASTELNUOVO, Enrico e PONI, Carlo (org). *A Micro-História e Outros Ensaio*s. Lisboa: Difel Editorial, 1989.
- HIGASHIBABA, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Boston: Brill, 2001.
- JANEIRA, Amando Martins. *O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1950.
- LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe: the century of discovery*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. v.1. t.2.
- LEWIS, Keith D. *The Catholic Church in History: legend and reality*. New York: Crossroad Publishing Company, 2006.
- MARTINS, Maria Odete Soares. *A Missionação nas Molucas no Século XVI: contributo para o estudo da ação dos jesuítas no Oriente*. Lisboa: Centro de História do Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa, 2002.
- MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (dir) *História dos Portugueses no Extremo Oriente: em torno de Macau*. Fundação Oriente, 1998. v.1 t.1.
- MORAN, Joseph Francis. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. New York: Routledge, 1993.
- SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira (dir). *Nova História da Expansão Portuguesa: o império oriental, 1458-1665*. Lisboa: Editorial Estampa (não publicado).
- YUSA, Michiko. *Religiões do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- THEODORE DE BARY, Wm, GLUCK, Carol e TIEDEMANN, Arthur E. (ed). *Sources of Japanese Tradition: 1600 to 1868*. New York: Columbia University Press, 2013.
- TURNBULL, Stephen. *The Kakure Kirishitan of Japan: a study of their development beliefs and rituals to the present day*. London: Routledge Publisher, 1998.
- _____. *Japan's Hidden Christians, 1549-1999*. London: Psychology Press, 2000. v.1.

Obras de referência

- DELGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1919.
- O'NEILL, Charles E. e DOMINGUEZ, Joaquim Maria (dir). *Diccionario Histórico de La Compañia de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- RAMOS Y DUARTE, Feliz. *Diccionario de Mejicanismos*. Ciudad de México: Herrero Hermanos Editores, 1898.
- SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Régia, 1831.
- VIEIRA, Domingos. *Grande Dicionário Português ou Tesouro da Língua Portuguesa*. Porto: Editores Ernesto Chardron e Bartolomeu de Moraes, 1873.

Teses e dissertações

- COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Tese (Doutorado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa). Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998.