

O martírio de cristãos no Japão

uma estratégia dos Tokugawa

O regime Tokugawa, à semelhança do que aconteceu em outros períodos da história do Japão, procurou pôr cobro àquilo que no seu entender considerava como excessos de autoridade e de protagonismo assumidos por algumas instituições religiosas. É neste contexto que se enquadra a promulgação do édito anticristão de 1614.

Alexandra Curvelo

Investigadora do Centro de História de Além-Mar

Ana Fernandes Pinto

Instituto de Estudos Orientais da Universidade Católica Portuguesa

Aspectos da perseguição aos cristãos no Japão

A asserção de que a execução de cristãos, que recusavam renegar a fé no Japão resultou de uma estratégia política seguida pelo regime Tokugawa, é já um dado adquirido na historiografia dedicada aos estudos nipónicos. No presente artigo procura-se traçar uma sinopse da evolução da atitude persecutória dos Tokugawa face à religião cristã, confrontando-a com a postura do regime frente ao budismo e enquadrando-a no âmbito das directivas políticas Tokugawa, bem como abordar o tema da sua efectivação.

Toyotomi Hideyoshi (1593-1615), o segundo unificador do arquipélago nipónico, foi o responsável pelo primeiro decreto condenando o Cristianismo e banindo os missionários de todo o Japão, a 24 de Julho 1587, sob o pretexto da necessidade de se banir uma religião que, por ser exclusivista, promovera a perseguição das tradições religiosas nipónicas. Na realidade, porém, o decreto de expulsão traduzia sobretudo o receio por uma força religiosa que aparentemente detinha a capacidade para ditar intervenções militares.¹

Este primeiro édito redundou, no entanto, numa medida política preventiva e de afirmação da autoridade central. Tanto assim é, que, nos anos, que se se-

¹ Sobre esta questão vide Boxer, Charles Ralph, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Manchester, Carcanet Press, 1993, p.150 e ss.

guiram à sua promulgação, Hideyoshi, ciente da importância dos missionários para a manutenção do comércio, não hostilizou os jesuítas, os únicos religiosos estabelecidos nesse momento no Japão, nem impediu a entrada de missionários pertencentes às ordens mendicantes. De facto, no ano de 1592, a pretexto da retribuição de uma embaixada enviada pela autoridade do Japão ao governador de Manila, o dominicano Juan Cobo entrava no Japão; e um ano mais tarde, sob o mesmo pretexto, o franciscano Pedro Baptista, acompanhado de mais três frades, era recebido pelo próprio Hideyoshi, obtendo autorização para residir no Miyako (Quioto).

Uma década após o édito de expulsão, a 5 de Fevereiro de 1597, Toyotomi Hideyoshi sentenciou a primeira execução de um grupo de cristãos no Japão. Um enredo de motivos esteve na origem da crucifixão de vinte e seis cristãos (seis frades franciscanos, três jesuítas e dezassete japoneses). Os franciscanos, autorizados a missionar no Miyako desde o ano de 1593, actuavam sem ter em consideração a situação precária vivida pelos missionários desde o referido édito emitido em 1587, descurando as advertências dos jesuítas para os perigos da exposição pública.

Além disso, os missionários da Companhia de Jesus, interessados em manter o monopólio de evangelização que tinham usufruído e em defender os respectivos direitos de missionação das pretensões do *Patronato Real das Índias* justificadas pela união ibérica, alimentavam um clima de acusações e difamações. Os acontecimentos, que se sucederam ao naufrágio do galeão castelhano *S. Felipe* (1596), foram o motivo final para a alteração da atitude de Hideyoshi, passando de condescendente a perseguidor. Segundo um relato jesuíta, o piloto daquela embarcação, na tentativa de intimidar o guerreiro, afirmara que os frades castelhanos mais não eram do que um grupo com ordens para cristianizar a população, que, de seguida, seria facilmente conquistada pelas forças militares castelhanas.

A morte de Hideyoshi em 1598 proporcionou um interregno na perseguição de cristãos, mas esteve na origem da emergência do regime Tokugawa (1603-1867), durante o qual se levou a cabo uma política centralizadora que passou pelo controlo de todas as esferas da sociedade nipónica, e que, no que se refere à cristandade local, se traduziu na sua perseguição generalizada.

Durante meia centúria, os três primeiros xógum Tokugawa - Ieyasu (r.1600/1603-1605), fundador do xogunato sob a égide dos Tokugawa, proclamado xógum em 1603; o seu filho Hidetada, (r. 1605-23); e o seu sucessor, Iemitsu, (r.1623-1651), filho do segundo e neto do primeiro – preocuparam-se em consolidar o seu regime, recém inaugurado num Japão recém unificado. Esse regime assentava no sistema *bakuha*², que se definiu pelo balanço político-social entre dois níveis de poder: o *bakufu*/xogunato controlado pelos Tokugawa, sede da autoridade governativa, e os *daimyō* (guerreiro de província), que apesar de se encontrarem sob o controlo do xogunato, gozavam de grande autonomia no seio dos territórios que administravam.³ A instituição imperial, essa foi relegada definitivamente para um plano sobranceiro, sem interferência no plano político.

Porém, de forma a garantir uma paz duradoura, o que efectivamente sucedeu durante duzentos e cinquenta anos, o regime empenhou-se na imposição de sistemas de controlo, que afectaram toda a sociedade nipónica e que testemunham o cariz cen-

² O vocábulo resulta da conjugação de *baku* (de *bakufu*, o governo central) e de *han*, vocábulo que identifica o domínio dos *daimyō*.

³ Totman, Conrad, *Early Modern Japan*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 50.

tralizador da política Tokugawa. O imperador e a corte imperial foram sujeitos a instruções que regulamentavam o seu quotidiano e lhes retirava direitos anteriormente usufruídos (o *kuge shohatto* em 1613, e o *kinchû narabi ni kuge shohatto* em 1615); os *daimyô* foram sujeitos a um código de regras (o *buke shohatto*, estabelecido em 1615 mas revisto diversas vezes em datas posteriores) e, mais ainda, obrigados ao sistema de residência alternada Edo-domínio (*sankin kôtai*); enquanto a restante massa populacional foi hierarquizada em categorias artificiais definidas em função do serviço prestado pela respectiva família, que condicionavam as suas actividades e prerrogativas e constituíam uma forte condicionante à mobilidade social.⁴

As instituições religiosas não escaparam às estratégias desenvolvidas no âmbito da política centralizadora. Tokugawa Ieyasu impôs como privilégio do *bakufu* a estruturação das instituições budistas, submetendo-as a um apertado controlo. Foi da responsabilidade do primeiro xógum Tokugawa a definição da relação hierárquica entre os vários templos pertencentes à mesma seita, ou a uniformização das normas de formação e regulação eclesiásticas, pelo que resultou da sua iniciativa a unificação das seitas à escala nacional, apesar de a sua extensão à totalidade do arquipélago ter sido gradual. Mais tarde, o seu neto Iemitsu consolidaria esta mesma política, ao instituir um comissariado encarregue de supervisionar todas as instituições e actividades religiosas, e com autorização para proceder a investigações sem autorização prévia do *bakufu* (o *Jisha Bugyô*).⁵

Em matéria religiosa, a consolidação da política centralizadora não se restringiu à imposição de sistemas de controlo. O regime Tokugawa, à semelhança do que aconteceu em outros períodos da história do Japão, procurou pôr cobro àquilo que no seu entender considerava como excessos de autoridade e de protagonismo assumidos por algumas instituições religiosas. É neste contexto que se enquadram a promulgação do édito anticristão de 1614 e a proscrição da facção Fujufuse da seita Hokke (budismo Nichiren) em 1630. Num e outro caso, os fiéis dedicavam uma lealdade exclusiva à sua religião, atitude entendida como uma ameaça política ao regime.

No caso dos partidários da Fujufuse, a perseguição resultou da sua recusa em comparecer nos serviços fúnebres requisitados pelo xogunato a todos os ramos budistas em memória da mulher do xógum Hidetada, justificada pelo princípio da recusa de todo e qualquer relacionamento com fiéis não pertencentes à seita, incluindo as autoridades políticas.

Com esta postura os fujufuse rejeitavam a tradição nipónica para o sincretismo religioso, e assumiam uma postura autónoma face às autoridades, algo que não se enquadrava no âmbito da política centralizadora empreendida pelo *bakufu*. Num primeiro momento o *bakufu* procurou resolver a questão com a ordem de exílio do líder daquela facção extremista, o monge Nichiô em 1600. Passado pouco mais de uma década, o dito abade foi alvo de um perdão (em 1612), mas a sua determinação na defesa do carácter exclusivista da sua seita, recusando qualquer colaboração com outras budistas, levou à proscrição oficial da Fujufuse em 1630.

O motivo da proibição foi exactamente uma das razões que levou à expulsão do cristianismo – a recusa por parte do regime da existência daquilo que Herman Ooms

⁴ A sociedade foi compartimentada em quatro categorias: samurai-camponês-artesão-mercador.

⁵ Nanzan *Guide to Japanese Religions*, org. Paul Swanson e Clark Chilson, Honolulu, University of Hawaii Press, 2006, pp. 188-189.

designa de “bolsas de *apartheid* ideológico”. Por isso, tal como os cristãos, os seguidores da fujufuse foram remetidos para a clandestinidade. Mantiveram porém uma existência tão vigorosa, que, em 1665, o *bakufu* legislou de novo contra a seita.⁶

Os cristãos partilhavam com os seguidores daquela seita budista a recusa da tradição sincrética, que sempre caracterizara a religiosidade nipónica. Desde o primeiro momento, a documentação dos missionários faz bem eco dos conflitos e distúrbios consequentes das imposições dos *daimyō*, quando convertidos ao Cristianismo nos territórios por eles controlado (conversões forçadas, destruição de templos locais). Posteriormente, já num contexto de hostilização ao Cristianismo, mas antes da perseguição generalizada de 1614, em que as perseguições ainda se restringiam a nível local, sendo promovidas pelos *daimyō* nos seus territórios ao abrigo dos primeiros éditos de expulsão nunca revogados (nomeadamente o de 1587), a documentação também testemunha como muitos cristãos preferiam enfrentar as represálias da autoridade local a ceder à exigência de renúncia à fé cristã, mesmo que esta se limitasse um acto simbólico.

Estas atitudes de imposição e de segregação evidenciavam um outro aspecto às autoridades políticas. Os japoneses conversos, que eram pressionados pelas autoridades a renegar o Cristianismo, no início, todos eles homens pertencentes à elite militar, afirmavam sempre a sua disposição para continuar a servir o seu senhor em todas as matérias que lhe fossem exigidas, como leais vassallos que eram, excepto em matéria religiosa:

“Non vi mancarano però de’ molti, & questi de’ principali, i quali taluolta risolutamente risposero (...) che in ogn’altra cosa lecita, e giusta obedirebbono come leali vassalli ad ogni cenno del lor Signore. Mache abbandonare la fede, che professauano (...) era cosa contra la loro conscienza, & in questo né voleuano, nè poteuano obedire al altri, che al primo lor Signore, ch’era Dio, ancorche che si douessino perdere la proprie vite, non che le robbe, & entrate”.⁷

Ora, estes episódios decorriam num ambiente dominado pelo espectro da revolta. Lembre-se, Tokugawa Ieyasu era o terceiro unificador do Japão e tinha assistido à desagregação da unidade político-militar conquistada pelos seus antecessores: Oda Nobunaga fora traído por um dos seus vassallos, e o conselho de generais nomeado por Toyotomi Hideyoshi para governar durante a menoridade do seu filho Hideyori não tivera capacidade de travar as ambições dos *daimyō*. A imposição de Ieyasu resultara precisamente dessa incapacidade. Por isso, atendendo ao passado recente e ao processo da sua própria imposição política, e no contexto de uma política centrada, como viu, na neutralização de qualquer ameaça à sua autoridade, Ieyasu en-

⁶ Ooms, Herman, *Tokugawa Ideology*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp.189-193 e Nosco, Peter, “Keeping the faith: the *bakufu* policy towards religions in seventeenth-century Japan”, *Religion in Japan. Arrows to Heaven and Earth*, org. P. F. Kornicki e I. J. MacMullen, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 144-145.

⁷ “Relatione della gloriosa morte fatta di sei Christiani Giapponesi per la fede di Christo alli vinticinque di Gennaro 1604. Mandata da Monsignor D. Lodouico Cerquera Vescouo di Giappone Al Reuer. Padre Cláudio Acquaiua, Generale della Compagnia di Giesv”, *Relationi della Gloriosa morte di nove Christiani Giapponesi, Martirizzati per la Fede Cattolica nei Regni di Fingo, Sassuma, e Firando, mandata dal P. Prouinciale della Compagnia di Giesu in Giappone, nel marzo del 1609 e 1610. Al mmolto Reu. P. Clavdio Acquiva Generale della medesima Religione*, Roma & in Bologna, Bartolomeo Cochi, Com licenza de’ Superior, 1611, p. 6.

carava os guerreiros cristãos, muitos deles importantes generais, como potenciais rivais unidos por um ideal religioso. Com o decorrer do tempo o *bakufu* acabou por desenvolver uma ideologia que identificava a insubordinação e a divergência “como as principais formas de desordem social”, a qual nesse sentido elevava efectivamente os cristãos à categoria de homens desleais.⁸

Para a intolerância definitiva do regime Tokugawa relativamente ao Cristianismo, contribuiu, de igual modo, a alteração da conjuntura económica. A emergência da concorrência comercial aos mercadores ibéricos (tornando-os dispensáveis) foi um factor primordial para a alteração da atitude do regime nipónico face aos missionários e ao Cristianismo. Até ao ano de 1600, data em que o navio holandês *Liefde* aportou, fruto do acaso, no domínio de Bungo, os mercadores portugueses e castelhanos tinham usufruído do facto de serem os únicos europeus a navegar até ao Japão. Nesse comércio, os missionários rapidamente se tinham convertido em interlocutores por excelência entre os *daimyō* e os mercadores, porquanto eram os únicos ocidentais a viver permanentemente no arquipélago.⁹

Quando a presença holandesa se tornou efectiva, quase uma década mais tarde pois as embarcações da Companhia das Índias Orientais apenas voltariam a fundear no Japão prontas para negociar em 1609, a concorrência comercial ganhou uma dimensão religiosa.¹⁰ Os novos parceiros europeus compreenderam que o seu sucesso comercial no Japão dependia da anulação do protagonismo dos missionários junto das autoridades políticas, pelo que se empenharam “na destruição da Cristandade local ligada à Igreja Romana”.¹¹

A fim de destronar a supremacia comercial dos portugueses e dos castelhanos, os holandeses afirmavam o seu desinteresse pela evangelização - sendo certo que, ao contrário dos primeiros, a sua chegada não se traduziu, de facto, no desembarque de missionários protestantes - e alimentavam a todo o momento a ideia de que a presença dos missionários no arquipélago se tratava de uma etapa prévia à conquista militar idealizada pelo monarca ibérico (já concretizada nas Filipinas, e temida pelas autoridades políticas desde o tempo de Hideyoshi). Desta forma, os holandeses apenas alimentaram a desconfiança desde sempre receada por Ieyasu de que a presença missionária precedia uma força militar castelhana, ambas dispostas a auxiliar os *daimyō* cristãos numa eventual revolta.¹²

A transferência de funções de intérprete na corte xogunal do jesuíta João Rodrigues Tçuzzu para o mercador inglês William Adams, no ano de 1613, evidencia a nova postura do regime face aos missionários e ao Cristianismo.

⁸ Ooms, *Tokugawa Ideology*, p. 297.

⁹ Sobre esta questão veja-se Boxer, *The Christian Century in Japan*, pp. 111 e ss.

¹⁰ As embarcações inglesas também acabaram por aportar no Japão no ano de 1613. Os mercadores ingleses estabeleceram uma feitoria em Hirado mas o seu comércio nunca teve o vigor do realizado pelos Holandeses pois ao contrário destes, os ingleses nunca conseguiram ter acesso à seda chinesa, mercadoria primordial no comércio com o Japão. Assim se explica, que, no ano de 1623, os ingleses tenham abandonado a rota comercial do Japão. É exactamente o papel menor desempenhado pelos ingleses que justifica que ao longo do presente trabalho se faça apenas referência aos holandeses.

¹¹ Oliveira e Costa, João Paulo, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, 2 vols., tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1998, p. 771.

¹² Charles Ralph Boxer dá exemplos de acusações formuladas pelos holandeses e justifica a desconfiança das autoridades políticas nipónicas expondo situações protagonizadas por missionários que claramente denunciavam projectos de intervenção militar no Japão. (Boxer, *The Christian Century in Japan*, pp. 309-312).

Perante uma alternativa comercial destituída de pretensões evangélicas, o regime Tokugawa pôde legislar contra o Cristianismo sem temer represálias económicas. À semelhança do que acontecera noutros momentos da história do Japão, a perseguição religiosa foi a solução última adoptada para resolver um problema de dimensão política.

O *bakufu* começou por reiterar a proibição da profissão do Cristianismo nos territórios pertencentes ao xogunato em 1612, e após um inquérito sob as opções religiosas dos funcionários da casa Tokugawa e a constatação de que muitos deles eram cristãos, Ieyasu obrigou-os a abjurarem sob pena de exílio imediato.¹³ Muitos outros *daimyō* seguiram o exemplo do *bakufu*, dando deste modo testemunho da eficácia do sistema *bakuhau* – se os *daimyō* tinham liberdade de acção no seu domínio, o xogunato detinha força política para os “persuadir” a obedecer à sua vontade.

Dada a sucessão de episódios que aos olhos do *bakufu* confirmavam a imagem dos cristãos enquanto conspiradores e criminosos,¹⁴ em 1614 publicava-se:

“o bando cristão alcançou o Japão, não só enviando as suas embarcações mercantis com bens para negociar, mas também ansiando em disseminar uma lei demoníaca, com vista a destronar a verdadeira doutrina de modo a puder substituir o governo do país e obter a posse da terra. Este é o germe de uma grande catástrofe e deve ser esmagado”.¹⁵

Este édito marca o início de um novo capítulo na história da Cristandade nipónica, que ficou marcado pela perseguição, pela punição e pela execução. O recurso a estes métodos pelas autoridades políticas para controlar e/ou pôr cobro à acção de grupos religiosos não constituiu uma novidade na história do Japão consequente da difusão do Cristianismo.¹⁶

Os dois primeiros unificadores do arquipélago, Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, tinham coarctado a actividade de templos budistas que constituíam uma ameaça à imposição da sua autoridade fazendo uso de métodos como a crucificação, o fogo, ou o afogamento.¹⁷

Oda Nobunaga enfrentou o centro monástico da escola Tendai (o templo Enryakuji sito no Monte Hiei); as *ikkō ikki* (sobretudo Ishiyama Hongashi, o templo fortaleza em Osaka, sede da Verdadeira Seita da Terra Pura), cujos membros, para além de controlarem um vastíssimo domínio, formavam comunidades, que professavam um Budismo militarista, pois defendiam o confronto com os guerreiros, cuja autoridade consideravam ilegítima; e ainda a popular seita Hokke, uma ramificação do Budismo Nichiren, cujos ensinamentos defendiam uma sociedade sem espaço para a autoridade secular entendida enquanto usurpação da soberania divina de Buda.

Toyotomi Hideyoshi, por sua vez, completou a tarefa iniciada por Nobunaga, erradicando pelo uso da força o complexo do templo Negro,¹⁸ pertencente a um mo-

¹³ Elisonas, Jurgis “Christianity and the daimyō,” *Cambridge History of Japan, Early Modern Japan*, dir. John Whitney Hall, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, vol. IV, p.367.

¹⁴ Boxer, *The Christian Century in Japan*, p. 309 e ss.

¹⁵ Citado a partir de Boxer, *The Christian Century in Japan*, p. 318.

¹⁶ Elison, George, *Deus Destroyed*, the image of Christianity in Early Modern Japan, Harvard, Harvard University Asia Center, 1988, pp.123-124

¹⁷ Ooms, *Tokugawa Ideology*, pp. 30-38, McMullin, Neil, *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 236-238 e Nosco, *Keeping the faith*, pp.136-138.

¹⁸ O outro centro budista que constituía uma ameaça à autoridade de Hideyoshi, o complexo monástico Kongōbu, situado no Monte Kōya submeteu-se voluntariamente às exigências do guerreiro. (McMullin, *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*, p. 238.

vimento budista independentista da escola Shingon, para além de, tal como já foi referido, ter tornado explícita a sua intolerância religiosa ao decretar a primeira execução de cristãos (Martírio de Nagasaki 1597).

Num primeiro momento, o regime Tokugawa puniu os delatores cristãos com o exílio, considerada como a mais severa das sanções não-capitais definida pelo *bakufu*,¹⁹ fazendo uso de exactamente do mesmo tipo de pena aplicada aos seguidores da referida facção Fujufuse da seita Hokke. Em 1614, os padres e os japoneses cristãos, sob o argumento de professarem uma religião estrangeira, foram obrigados a abandonar o arquipélago, mas, já em 1600, o líder da facção extremista Fujufuse, Nichiō, tinha sido sentenciado ao exílio,²⁰ uma pena igualmente aplicada em 1630 a um seu sucessor, Nichiju (1574-1630), com a particularidade de, neste último caso, a condenação ter sido emitida independentemente do sentenciado ter morrido no mês anterior.²¹

Porém, e mediante a persistência dos cristãos em desafiar a autoridade, o regime optou por puni-los seguindo a tipologia de punição específica para ofensas graves.²² A condenação dos cristãos tendeu assim para ser pública e de carácter disciplinador – ao contrário da maior parte das restantes execuções, realizadas, segundo determinação do *bakufu*, no perímetro interior das prisões –, podendo ser antecedida pela marcação do corpo (mutilação) ou pela exposição do condenado, nomeadamente o seu desfile pelas ruas. A documentação missionária faz eco, com bastante detalhe, dos tipos de punição infligidos revelando uma evolução no método que, até certo momento, tendeu para um acréscimo de brutalidade e de exposição pública. A pena poderia passar pelo já referido exílio, pela confiscação de bens, pela humilhação pública, pela mutilação seguida de decapitação, pela crucifixão. A ordem mencionada não traduz nenhuma hierarquia efectiva da punição pois os exemplos referidos coexistiram no tempo.

Mais tarde, já na década de 1620, pela mão do *bugyō* de Nagasaki Takenaka Uneme, que ocupou o cargo entre 1626 e 1633, assistiu-se à valorização da apostasia enquanto meio preferencial para pôr cobro à profissão do Cristianismo. Neste contexto, sob os auspícios de uma outra figura determinante na história das perseguições aos cristãos, Inoue Masashige (entre 1632 e 1659), a tortura assumiu grande relevância, já não na qualidade de simples punição, mas enquanto etapa prévia à demonstração pública da prevaricação dos cristãos. A alteração de estratégia reflecte a necessidade de obter maior eficácia, dada a persistência de grande número de cristãos, que preferiam o martírio a renegar à Fé.²³

¹⁹ Botsman, Daniel V., *Punishment and Power in the Making of Modern Japan*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2007, p. 28.

²⁰ Nichiō (1565-1630) foi exilado, porque foi dado como derrotado numa disputa entre as duas facções da seita Nichiren promovida por Ieyasu no castelo de Osaka. Porém, este debate entre as duas facções foi o culminar de uma afronta da Fujufuse à autoridade política que remontava a 1598, quando a facção recusou participar em orações em memória dos seus antepassados promovida por Toyotomi Hideyoshi. (Nosco, *Keeping the faith*, pp. 139-140)

²¹ Idem, *ibidem*, p. 144.

²² Botsman, Daniel V., *Punishment and Power in the Making of Modern Japan*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2007, pp. 19-28.

²³ Tomando como referência, por exemplo, a data de nomeação de Takenaka Uneme para o cargo de *bugyō* (Agosto de 1626), e seguindo os dados compilados por Juan Ruiz-de-Medina SJ, registou-se o martírio de oitocentos e cinquenta e dois cristãos em todo o Japão. (Ruiz-de-Medina SJ, Juan, *El Martirologio del Japón, 1558-1873*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1999).

O impacto mundial dos episódios de martírio do Japão: o texto e a imagem

O impacto e alcance dos acontecimentos decorridos no Japão desde final da década de 1590 fizeram-se notar a milhares de quilómetros de distância do palco dos acontecimentos, de que a notícia do primeiro martírio, ocorrido a 5 de Fevereiro de 1597, em Nagasaki, onde morreram seis frades franciscanos, três jesuítas, juntamente com dezassete japoneses, é um excelente testemunho.²⁴ A notícia foi recebida em Macau logo durante o mês de Maio. Foram, de imediato, pedidas instruções a Madrid sobre a forma de proceder nas relações futuras com o Japão. Se, em Macau, a recepção da notícia deste martírio desencadeou, desde logo, uma resposta de cariz diplomático, as ondas de choque que chegaram às Filipinas e ao México tiveram, de uma perspectiva religiosa, um impacto surpreendente, dando origem a uma devoção que elevou a representação destes mártires a um dos temas mais divulgados no México.

Em Cuernavaca, local de passagem na via que liga Acapulco à Cidade do México, na igreja do mosteiro franciscano que foi fundado em 1529 encontra-se um dos mais notáveis ecos do culto daqueles mártires.²⁵ Trata-se de um ciclo decorativo de carácter monumental com a representação do martírio japonês de 1597. É, de facto, um caso absolutamente excepcional, já que não tem paralelo com qualquer outro nosso conhecido no panorama do universo da arte colonial portuguesa e/ou espanhola. Ainda que o nome e nacionalidade do autor destas pinturas murais permaneçam, tanto quanto pudemos apurar, desconhecidos, cremos haver razões para acreditar que terá tido contacto com as descrições textuais e/ou pictóricas a que se fará referência, o que explicaria, pelo menos parcialmente, a afinidade compositiva observada.

As repercussões do martírio estenderam-se mesmo até ao Peru, onde o martírio dos franciscanos no Japão surge como tema principal de composições, entre elas, o ciclo da autoria de Lázaro Pardo Largop, realizada em Cuzco no ano de 1639.²⁶

Já não no campo da pintura, mas no da escultura, encontramos uma imagem curiosíssima de São Paulo/San Pablo Miki (um dos três jesuítas crucificados aquando da execução de 1597), que é dos raros testemunhos conhecidos no México de uma peça seiscentista de origem asiática talhada em madeira, policromada e estofada. De provável origem nipónica, segundo o que se pode deduzir com base nos resultados obtidos por recentes análises materiais que revelaram que a madeira, do tipo pinho, não pode ser originária do México,²⁷ apontando antes para a Ásia extrema, a peça ostenta duas inscrições: uma com o nome do santo, e outra em que se lê “Ano 1616. É imagem sagrada que se venera na China”.²⁸

Numa outra vertente, a da imprensa, a notícia teve ampla divulgação na Europa

²⁴ Martínez Shaw, Carlos, “Más allá de Manila”, *El Galeón de Manila*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2000, pp. 95-105.

²⁵ Toussaint, Manuel, *Arte Colonial en México*, México, D.F., Instituto de Investigaciones Estéticas/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p.42.

²⁶ Sebastián, Santiago, *El Barroco Iberoamericano. Mensaje Iconográfico*, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., 1990, p. 218.

²⁷ Maquívar, María del Consuelo, *El Imaginero novohispano y su obra. Las Esculturas de Tepotzotlán*, México, D.F., Instituto Nacional de Antropología y Historia, 1995, p.95.

²⁸ *El Galeón de Manila*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2000, entrada de catálogo nr. 27, p. 114.

a partir dos textos, que circulavam de Macau e de Nova Espanha. Ressalve-se, porém, que, no caso da imprensa, subjaziam outras intenções, para além do interesse pela nova realidade vivida pela Cristandade nipónica. A união ibérica em 1580 tinha trazido consigo a questão da legitimidade da pretensão das ordens mendicantes ao serviço do *Patronato Real das Índias* em evangelizarem no Japão. O arquipélago encontrava-se no limite das esferas de influência definidas pelas coroas portuguesa e castelhana, pelo que os franciscanos, sediados nas Filipinas (em Manila desde 1571), procuravam estender a sua actividade a terras nipónicas, apoiados pelos mercadores e pelas outras ordens mendicantes. Isto, apesar dos esforços de Filipe II, logo em 1580, em manter a separação entre o *Padroado Português do Oriente* e o *Patronato*, e do breve papal que atribuía o exclusivo da missionação no Japão aos jesuítas.

É neste contexto de defesa das facções missionárias envolvidas no conflito de interesses, que se compreende a impressão quase imediata na Europa de duas notícias relativas ao martírio de 1597.²⁹ A *Relatione ... intorno all Martirio de I sei Frati Spagnoli, dell' Ordine di S. Francesco dell' Oseruanza. Crocefissi nel Giappone L'Anno passato nel M D XCVII con venti altre persone Giapponese, che con esso loro morirono, animati e conuertiti dall' istessi Santi Frati, nella lor Predicatione* de autoria de Francisco Tello, governador e capitão geral das Filipinas, reporta-se apenas aos missionários franciscanos, apresentando-os inclusive como os únicos protagonistas do martírio, quando, na realidade, nesse mesmo suplício tinham padecido ainda, como já foi referido, três jesuítas e dezassete leigos japoneses, e justifica o sucesso pela bestialidade dos japoneses gentios:

“L' Imperatore, & supremo Rè del Giappone, tiene sessanta quattro regni sotto di se, & in quelli permette e gli la predicatione Euangelica, laquale con agumento grande della Christianità, & continua conuersione d' infedeli esercitauano i Padre della Compagnia del Giesv: & i Frati dell' ordine di San Francesco dell' Oseruanza, e mentre l' vni, & gli altri con diligenza, & zelo predicauano, Auuenne, che sei Frati del predetto ordine di S. Francesco, per ordine, & comãdamento del Combacco [*kanpaku*] (che così vien nominato là l' Imperatore) dá Giapponeisi furon martirizati”.³⁰

A *Relatione Della Gloriosa Morte Di XXVI Posti In Croce Per comandamento del Re di Giappone, alli 5 di Febraio 1597* de autoria do jesuíta Luís Fróis, por sua vez, traça uma justificação detalhada do modo de actuar dos missionários da Companhia de Jesus e responsabiliza os franciscanos pelo episódio de 1597:

“[apesar do clima de repressão pós édito de expulsão dos missionários em 1587 os jesuítas actuavam] com tale moderatione dunque, & cautela, & con nome dí stare nascosti, ci siamo [os jesuítas] mantenutisino a questa hora, &

²⁹ Para uma abordagem mais alargada do confronto de edições relativas ao martírio de 1597, veja-se Oliveira e Costa, João Paulo, “O Japão e os Japoneses nas obras impressas na Europa Quinhentista”, *O Japão e o cristianismo no séc. XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp. 217-218.

³⁰ *Relatione mandata da Don Francisco Teglio, Governatore, E Capitano Generale, dell' Isole Filippine, intorno all Martirio de I sei Frati Spagnoli, dell' Ordine di S. Francesco dell' Oseruanza. Crocefissi nel Giappone L'Anno passato nel M D XCVII con venti altre persone Giapponese, che con esso loro morirono, animati e conuertiti dall' istessi Santi Frati, nella lor Predicatione. La Lingua Spagnuola Castigliana, Stampata in Siuigli, e nell' Italiana fauella, Tradotta dal R. P. Frat' Angelo Celestino da Montecoruino Theologo, e Predicatore dell'istesso Ordine*, Roma, Nicolo Mutii, 1598, p. 1. (Em todo o relato esta é a única referência à Companhia de Jesus)

s' è accresciuto talmente il numero de fedeli in tutto questo tempo di diece anni (...). Hor questo era lo stato della Christianità quando vennero da Manila, città delle Filippine, quatrr Padri di Santo Francesco chiamato Scalzi (...)"³¹

Para além do partidarismo dos conteúdos, importa ressaltar um aspecto relativo à impressão propriamente dita. Saliente-se que, ambos os textos, de acordo com os exemplares que subsistiram até à actualidade, foram alvo de edição em Roma (centro decisório das políticas de missionação) imediatamente no ano da sua recepção na Europa: o de Francisco Tello logo no ano de 1598, o de Luís Fróis com primeira impressão em 1599, um desfasamento de datas, que se explica pela demora do percurso percorrido por um e outro manuscrito – o primeiro via Manila-Acapulco, o segundo via Carreira da Índia.³²

Ao longo do séc. XVII, o tema da nova atitude do regime Tokugawa, que transitara de condescendência para agressão, continuou a alimentar as tipografias ao serviço das ordens missionárias, que tinham trabalhado no Japão (e que procuravam a todo o custo aí manter a sua actividade, agora na clandestinidade), fazendo deste modo eco do impacto destas notícias na Europa. No contexto de expulsão dos missionários do Japão, após 1614, Macau e Manila mantiveram-se como duas referências da circulação de notícias e da representação pictórica da política persecutória dos Tokugawa.

Três dos exemplares mais importantes destas composições pictóricas na nova situação vivida no Japão encontram-se hoje na Sacristia da Igreja do Gesù, em Roma, lado a lado com o famoso retrato de Matteo Ricci.³³ São obras anónimas e de proveniência desconhecida, não se sabendo, se terão sido produzidas em Macau ou Manila, ainda que alguns autores apontem este último centro de produção como o local de origem.³⁴

Na opinião de Giuseppe Tucci, os três quadros a óleo, que se encontram em Roma,

“Rappresentano il martirio in vari tempi subito dai cattolici in Giappone, siano essi nipponici o europei. Non hanno gran pregio artistico, ma buon valore documentario, siccome ci danno un'idea dello stile che si insegnava nella scuola di pittura fondata in Giappone.”

O autor acrescenta ainda, em referência à tela que alude ao martírio de 1619, aquele em que morreu o beato Leonardo Kimura, que trabalhou como pintor e gra-

³¹ *Relatione Della Gloriosa Morte Di XXVI Posti In Croce Per comandamento del Re di Giappone, alli 5 di Febraio 1597 de quali sei furono Religiosi di San Francesco, tre della Compagnia di Giesù, & dicesette Christiani Giapponesi. Mandata dal P. Luigi Frois alli. 15 di Marzo, al R. P. Clavdio Acquaviva Generale di detta Compagnia. Et fatta in Italiano dal P. Gasparo Spitilli di Campli della medesima Compagnia*, Roma, Luigi Zannetti, 1599, p.4.

³² Uma notícia enviada do Japão para a Europa demorava, em média, cerca de dois anos, dois anos e meio caso seguisse a via do Padroado Português do Oriente, e apenas treze a dezoito meses no caso de circular via Acapulco. (Oliveira e Costa, João Paulo, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, pp.465-477).

³³ Sakamoto, Mitsuru, Sugase, Tadashi e Naruse, Fujio, *Namban bijutsu to yōfuga (Namban Art and Western-Style painting)*. *Genshoku Nihon no bijutsu* (full-color reproductions of Japanese art), Tokyo, Shōgakukan, 1970, vol. 25.

³⁴ Léon Pagés, por exemplo, chega mesmo a afirmar: “Il existe au Gesù de Rome un tableau fait à Manile vers l'époque du martyre”, embora não fundamente esta afirmação. (Pagés, Léon, *Histoire de la Religion Chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651 comprenant les faits relatifs aux deux cents cinc martyrs béatifiés le 7 juillet 1867*, Paris, Charles Douniol, Libraire-Éditeur, 1869/1870, vol. 2, p. 522)

vador de lâminas em Kyūshū, tendo optado por permanecer no Japão após o édito de expulsão dos missionários:

“Il pittore aveva presenti i cachemono che rappresentano il paradiso di Amitabha con ali di Bodhissatva osannanti, che scendono dal cielo adorando il Dio compassionevole, desideroso di soccorrere chi viva della sua pietà e devozione.”³⁵

Tucci reporta-se, muito concretamente, ao apontamento da multidão ajoelhada que forma uma diagonal descendente que parte do registo superior direito do quadro, à semelhança do que acontece nos ditos *kakemono*.

É uma observação pertinente e reveladora, na medida em que associa inequivocamente o autor desta obra com a arte japonesa, revelando assim que não obstante o respectivo local de realização, o referente é o do seminário de pintura jesuíta e da sua continuidade nas décadas que se seguiram a 1614, seja em Macau ou em Manila, os dois locais para onde se retiraram alguns dos discípulos de Giovanni Niccolò, pintor jesuíta de origem italiana, que foi a figura central desta escola pictórica *kirishitan* no Japão.

Entre os inúmeros discípulos formados neste seminário, dois merecem-nos especial atenção: Leonardo Kimura e Luís Shiotsuka (1577-1637), o primeiro martirizado em 1619 e o segundo morto em 1637. De Kimura sabemos ter nascido em Nagasaki, tendo-se tornado *dōjuku* em 1587 e entrado no Noviciado de Todos-os-Santos em 1602. Depois de trabalhar como pintor e gravador de lâminas entre os irmãos com formação artística, em 1614 foi um dos que decidiu ficar no Japão, tendo acompanhado o padre Ishida Kyutaku António a Hiroshima. Devido à sua relação com a fuga do samurai cristão Akashi Naiki, foi preso em 1616 e queimado vivo em Nagasaki a 18 de Novembro de 1619.³⁶

Luís Shiotsuka, também nascido em Nagasaki, entrou no Seminário de Arima em 1588 e ingressou na Companhia apenas em 1607. Num documento datado de 1613, surge referido como pintor, organista e mestre de coro, conhecimentos a que se juntava ainda o latim, uma vez que surge mencionada um ano mais tarde a aprendizagem que desenvolveu ao longo de seis anos. Em 1614 partiu para Manila, onde entrou em contacto com os dominicanos, oferecendo-se para acompanhar o padre Diego Collado O.P. ao Japão. Antes de regressar ao seu país de origem, foi ordenado padre, adquirindo então o nome de Vicente de la Cruz. Em terras japonesas trabalhou ainda durante mais de vinte anos, antes de ser capturado e morto em Setem-

³⁵ Tucci, Giuseppe, “Una scuola di pittura italiana a Nagasaki nel XVII secolo”, *Asiatica. Bollettino dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente*, VII (1941), p. 12.

³⁶ Vlam, Grace, *Western-style Secular Painting in Momoyama Japan*, *Western-style Secular Painting in Momoyama Japan*, PhD dissertation in History of Art, University of Michigan, 1976, p. 276. Yuuki, Diego, “Kimura, Leonardo”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico temático*, dir. Joaquín M. Domínguez S. J. e Charles O’Neil, Roma e Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu e Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. III, p. 2193. (Schurhammer, Georg, “Die Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts und ihr Einfluss auf die japanische Malerei”, *Jubiläumsband herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens anlässlich ihres 60. Jahrgigen Bestehens 1873-1933*, Tokyo, Selbstverlag der Gesellschaft, 1933, vol. I., pp. 120-121 e *Monumenta Historica Japoniae*, ed. Joseph Schütte, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975, vol. I. Sobre o processo de condenação de Kimura, vide Pagés, *Histoire de la Religion Chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu’à 1651*, vol. I, pp. 344, 387, 423. Relativo ao seu martírio, cf. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, *Jap. Sin* 38, carta de Francisco Pacheco ao Geral, do Japão a 6 de Fevereiro de 1620, fls. 58-59v e fls. 135-136v.

bro de 1637.³⁷ A ele são atribuídas pinturas de alguns dos mártires do Japão e de “Três Santos em nichos”, composição que representa os santos dominicanos Domingos e Catarina de Siena a ladear São Lourenço, uma cópia feita a partir de um original europeu.

Curiosamente, temos associados a estes três nomes – Giovanni Niccolò, Leonardo Kimura e Luís Shiozuka –, um triângulo geográfico, espaço de fronteiras políticas e culturais, que gravitava em torno de três cidades: Nagasaki, Macau e Manila.

Neste contexto, importa sublinhar que Macau foi certamente um local privilegiado para o desenvolvimento desta temática – a dos mártires jesuítas do Japão –, como atesta uma carta de João Baptista Porro datada de Janeiro de 1605 (nove anos antes da expulsão dos jesuítas do Japão, note-se):

“(…) Toda à minha consolação he cuidar *que* vou ao Jappão em tempo *que* àquella benaventurada terra da de si tais jonitos, como / são os *que* se descobrem em os seis martires, e em santas, e santos, *que* se dexarão tomar à fazenda, os filhos, as casas, Etc/ pera não se deixaram tomar à fée. V.R. tudo entendera das cartas anuas *que* la vão quais pera *que* melhor se entenda / mando ao Nosso P. Hum fiojo em modo de Imagem *que* aqui em Macao me fiz fazer, da hum Irmão nosso do / Jappão, na qual estão as molheres crocificadas, e os seus maridos degolados propriamente come aconteceu em jappão, / na qual se vera como costumão crucificar, vestir, Etc e tanto mais fiz isto, porque veo ca hum registro *que* o N. / Pr deo ad un certo padre, no qual estavam ao redor de xpo crocificado oito mininos *tambem* elles crocificados / entre os quais estava Luis, *que* foy crocificado em Jappão com os Frades, da qual vista, não pode crer V. R. Quanto / folgasson todos os Japões, vendo *que* as suas cousas se sabem em Roma, e *que* dellas se faz conta mas àquelle mi/nino não està na cruz, como se costuma ca em Jappão, por isto mando ao nosso P. Esta imagem ou retrato em / agoada, pera *que* se com outras occasião se fizesem tais laminas, se fizessem bem”.³⁸

Sublinhemos a menção que é feita ao autor da dita imagem – “hum Irmão nosso do / Jappão” –, mas também ao valor documental que lhe é atribuída, qualidade que surge claramente enunciada nesta missiva e que deverá ter sido apreciada em Macau, como também nas Filipinas e na América Latina.

A continuação do Cristianismo no Japão

Apesar de toda a repressão, o Cristianismo continuava a dar sinais de vigor no Japão. Os missionários continuavam a desembarcar, sob disfarce, no arquipélago. E, em 1637 o espectro de uma revolta militar promovida por forças cristãs, sempre temida, como se referiu pelas autoridades nipónicas, era avivado com a revolta de Shimabara, uma revolta popular que sobressaiu entre as muitas outras, que assolaram

³⁷ MacCall, John, “Early Jesuit Art in the Far East”, *Artibus Asiae*. Vol.X/2, p.130, Vlam, *Western-style Secular Painting in Momoyama Japan*, pp. 276-277, Schurhammer, “Die Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts und ihr Einfluss auf die japanische Malerei”, pp. 120-121 e “SHIOTSUKA (XIVOZZUCA), Fr. Ludovicus (Luís), S.J”, *Monumenta Historica Japoniae*, para um elenco de referências documentais.

³⁸ ARSI, *Jap.Sin 14 II, Carta de João Baptista Porro, de Macau, a 21 de Janeiro de 1605*, ff. 180-180v.

o Japão na mesma época pelo número de envolvidos e pelo facto de os revoltosos transportarem consigo símbolos cristãos, nomeadamente estandartes.

É exactamente para responder à necessidade de supressão efectiva do Cristianismo, que se enquadra a publicação pelo *bakufu* de mais medidas legislativas a partir da década de 1630:³⁹ a obrigação de todas as famílias se filiarem num templo budista (sistema *danka seido*), a obrigatoriedade dos templos budistas em emitir um certificado de “não cristão” a todos os indivíduos, sob pena de estes virem a ser classificados de dissidentes (o chamado *terauke seido*), a instituição de um sistema de recompensas por denúncia de cristãos.

Em simultâneo, o governo endureceu a sua política de controlo rigoroso dos contactos com o exterior (*sakoku*), anunciada um pouco antes, em 1623, com o corte de relações com Manila: os mercadores portugueses foram expulsos do Japão e proibidos de aí desembarcarem (1639), enquanto os holandeses, os únicos ocidentais autorizados a aportar no Japão, ficaram confinados a Deshima (1640). Tudo isto, acompanhado pela construção de uma ideologia anti-cristã, assente na “imagem de perigo”.⁴⁰

No séc. XIX, em face da pressão das potências europeias e americana, em pleno processo de industrialização e empenhadas no estabelecimento da sua presença comercial, política e intelectual na Ásia, o Japão viu-se obrigado a rever a sua política relativamente ao contacto com o exterior. Os estrangeiros depararam-se então com um resquício da política anti-cristã, a prática do *efumi*, o acto de pisar publicamente uma imagem cristã (*fumi-e*), iniciada em 1629 como meio de detecção de cristãos, método criado por Tokugawa Iemitsu e que se manteve em voga até ao século XIX.⁴¹

Os ocidentais depararam-se ainda com um outro vestígio das perseguições desencadeadas no séc. XVII, os *kakure kirishitan*, ou cristãos escondidos, grupos dispersos e isolados, congregados sobretudo em áreas remotas do Shimo e entregues a uma prática cristã que, com o decorrer do tempo, se tinha afastado dos cânones, “descobertos” em 1865 por Bernard Petitjean.⁴²

³⁹ Nanzan *Guide to Japanese Religions*, org. Paul Swanson e Clark Chilson, Honolulu, University of Hawaii Press, 2006, pp. 189-193.

⁴⁰ Elison, *Deus Destroyed*, p.140.

⁴¹ Katsuki, Takashi, “Namban Byōbu”. *Oriental Art*, vol. XIII, 1967, p. 262, nota 7. Sobre esta prática, os holandeses relatam alguns episódios muito curiosos. Para o efeito, consulte-se *Ambassades de la Compagnie Hollandoise des Indes d'Orient, vers l'Empereur du Japon. Divisées en trois parties. Avec Une Relation des guerres Civiles de ce Pais-là*. A Leyde, Chés Henry Drummond, 1686 / *Ambassades vers les Empereurs Du Japon*. A Amsterdam: Chès Jacob de Meurs, Marchand Libraire, 1680.

⁴² Ōishi, Shinzaburō, “The Bakuhan System”, *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*, ed. Chie Nakane and Shinzaburō Ōishi, Tokyo, University of Tokyo Press, 1990, p. 28.

