

Os Jesuítas no Japão e a Arte do Chá

RUI ROCHA*



O que respeita à cerimónia do chá,
é simplesmente uma questão de ferver água,
preparar o chá e bebê-lo

茶の湯とは只湯を沸し茶を立て、
呑むばかり成る事と知るべし
Sen no Rikyū (千利休, 1522-1591)

Pormenor de um biombo *nanban*
atribuído a Kano Domi, c. 1593-1600
(Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa).

As missões dos jesuítas nos séculos XVI e XVII, nomeadamente na Ásia, estiveram intimamente ligadas a duas ordens de razões: uma, de carácter retórico e místico, o projecto missionário, cujo objectivo era levar a todos os recantos do planeta o espírito e a letra da Contra-Reforma (a concepção de “soldado de Cristo”), com toda a abundante doutrina e dogmática católicas saídas do 19.º concílio ecuménico – o Concílio de Trento (1545-1563), também designado por Concílio da Contra-Reforma; a outra, de carácter geopolítico e económico, cujo objectivo era defender os interesses económicos dos impérios peninsulares na Ásia contra os países que sustentavam as ideias da Reforma e contra os infiéis muçulmanos para “abatimento, e extinção dos inimigos do povo Cristão”.¹ Como afirma Cruz (2009, p. 16), “A dissociação destas duas esferas é mais um recurso de análise do que um reflexo da realidade, uma vez que a concepção jesuíta da actividade missionária é tanto teológica quanto política”.

As cartas dos Jesuítas, cujas regras de constituição e estrutura epistolar foram definitivamente fixadas por Inácio de Loyola e Juan de Polanco em 1558, seguem os cinco princípios da Retórica do século XVII, dos quais a estrutura narrativa (*narratio*) constitui o *corpus* documental de explicação e categorização dos mundos e das coisas diferentes do mundo da cristandade. Aí tudo é etnograficamente revelado dos novos mundos (Cruz, 2009): o exercício do poder político (a cosmografia da região, limites, fronteiras, a estrutura e especificidades do poder, agremiações, históricos de conflitos, etc.); a economia e a sociedade (trocas mercantis e rotas de comércio, actividades produtivas, organização do trabalho, organização social – grupos e castas; as estações do ano, a flora e a fauna); a cultura e as mentalidades (a religião – os seus aspectos teológicos e doutrinários, mitos fundadores, ritos, calendários, celebrações, peregrinações; a descrição do outro).

Toda esta detalhada informação dos lugares e das gentes serve uma multiplicidade de objectivos da Companhia: a disciplina, a obediência e unidade da ordem; a publicidade da missão evangelizadora para a cativação de apoio financeiro às missões; o conhecimento em *network*, *avant la lettre*, dos projectos jesuítas no mundo, acessíveis a todos os irmãos; e a tomada de decisões e a definição, bem como a redefinição, de estratégias de actuação no terreno, não apenas no que respeita às abordagens e táticas de evangelização mas estreitamente ligadas

* Com formação académica nas áreas da sociologia, antropologia e educação e interculturalidade é, desde 2012, director do Departamento de Língua Portuguesa e Cultura dos Países de Língua Portuguesa da Universidade da Cidade de Macau. Tem trabalhos publicados nas áreas da sociologia da linguagem, das relações interculturais e da história e cultura da China e do Japão.

With academic background in sociology, anthropology and intercultural education is, since 2012, director of the Department of Portuguese Language and Culture of Portuguese Speaking Countries at the City University of Macau. He has published works in the areas of sociology of language, intercultural relations and the history and culture of China and Japan.

HISTORIOGRAFIA



também à manutenção dos monopólios e privilégios comerciais de Portugal e Espanha na Ásia contra a concorrência dos países da Reforma e muito particularmente da Holanda.

Diríamos que a Companhia de Jesus aprofundou e consolidou a sua unidade ao partilhar os resultados da sua acção evangelizadora e o conhecimento do mundo entre os irmãos jesuítas reconhecendo que, para tal, seria vital constituir-se como sociedade de informação, também *avant la lettre*.

Como afirmámos, as missões jesuítas na Ásia estiveram intimamente ligadas às ambições imperiais económicas da Coroa portuguesa, cujo objectivo central era o de encontrar outras rotas que evitassem o mar Mediterrâneo e que pudessem quebrar o monopólio árabe-italiano no comércio de especiarias (cravo, canela, pimenta, noz-moscada, gengibre) e de artigos de luxo (porcelana, tecidos de seda, marfim, perfumes) provenientes da África e da Ásia através dos mercadores árabes, sendo tal comércio na Europa controlado pelos mercadores italianos de Génova e de Veneza (Rocha, 2012). Daí a necessidade do empreendimento das viagens de descoberta e de conquista de territórios na América, África e Ásia à procura de outros mercados fornecedores de alimentos, de metais preciosos e de especiarias a baixo custo.

A despeito das facetas negativas decorrentes da conquista e da colonização, por vezes violenta e desumana sobre outros povos (infelizmente na história humana não há povos inocentes), a descoberta dessas novas rotas promoveu uma verdadeira revolução comercial planetária, a partir da unificação dos mercados europeus, asiáticos, africanos e americanos.

Tratou-se, afinal, da primeira grande globalização dos mercados nos séculos xv e xvi pelos diferentes continentes e teve reflexos científicos, técnicos, económicos e sociais muito marcados e duradouros. O circuito e o intercâmbio das plantas entre a Europa, a África, a Ásia e as Américas, por exemplo, que ainda hoje tem reflexos na economia de muitos países, “modificaram profundamente a economia mundial, as técnicas agrícolas seguidas e até os hábitos alimentares” (Ferrão, 1993, p. 14).

Esta abertura ao mundo permitiu também uma radical transformação da visão da história da

humanidade. Houve uma ampliação do conhecimento humano sobre a geografia física e humana da Terra, refazendo ou reformulando as ideias sobre o planeta e os seus mitos, como também uma nova dimensão da humanidade em termos de povos e de culturas.

Teve ainda o mérito de abrir a Europa à modernidade e à formação da mentalidade moderna no que respeita à génese do pensamento científico, aos novos valores e atitudes referentes à pessoa humana, com um notável impacto no pensamento, na ciência, na literatura e nas artes. Muito particularmente o encontro com a Ásia “significou ao mesmo tempo uma revolução geográfica e cultural”, afirma Loureiro (1991, p. 183).

A propósito da imagem da China no Renascimento Português, Luís Filipe Barreto (1986, p. 194) afirma o seguinte: “A China representa no universo civilizacional português do século xvi, o mundo por excelência, o lugar humano em que a condição do ser mais se aproxima do dever ser em todos os aspectos da vida humana (exclui-se em parte a religiosidade)”.

Quanto ao Japão, a imagem é igualmente de grande encantamento: “gente de muito juyzo e curiosa de saber, asi nas cousas de Deus, como nas outras cousas da sciencia” (Janeira, 1986, p. 41). Assim concluía São Francisco Xavier, em 1549, numa extensa carta proveniente de Kagoshima.

Em 1561, o jesuíta Cosme Torres, citado por Pimenta (2013, p. 30), relewa também admiração pelos japoneses:

“São discretos quanto se pode cuidar: governam-se pela razão tanto ou mais que os espanhóis. São curiosos de saber mais que quantas gentes eu tenho conhecido [...]. Em todo o descoberto não há homens da sua maneira. Tem muy linda conversação e me parece que todos eles se criaram em passos de grandes senhores...”

Como refere Cooper, pela primeira vez na história da expansão colonial europeia e também no âmbito das relações Ocidente-Oriente, os europeus chegados ao Japão, considerados como bárbaros “esses bárbaros do sul (*nambanjin*)”, tiveram de tratar os japoneses de igual para igual e de provar aos japoneses que as diferenças culturais não implicavam necessariamente a superioridade cultural de uma



São Francisco Xavier. Anónimo japonês, fins do século xvii. Museu Municipal de Kobe, Japão.

HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY

cultura, nem inferioridade cultural da outra (Cooper, 1994). Como também refere Franco

“Aqui surge a primeira grande dificuldade: o diálogo com um povo detentor de uma cultura e uma ordem social muito elaborada e consolidada. Mais ainda: um povo que manifestava orgulhosamente a consciência da superioridade da sua civilização multimilenar, da sua ‘perfeita’ harmonia social e do valor intocável das suas práticas religiosas tradicionais” (2010, pp. 351-352).

As cartas da Companhia de Jesus sobre o Oriente, enviadas para Roma, iniciadas por S. Francisco Xavier, desempenharam um papel notável, por um lado, por ser a primeira informação sobre o Oriente a ser publicada na Europa (Lach, 1965) e, por outro lado, pela importância que tiveram na abertura à compreensão dos povos e costumes do Oriente por parte da Europa, algumas deles com um rico e sofisticado património civilizacional e cultural escrito.

É, como sabemos, com S. Francisco Xavier que, a partir de 1549, tem começo a informação regular sobre o Japão, desde a actividade missionária até à extensa informação sobre a vida cultural dos japoneses, informação que se prolongará por cerca de um século.

Um dos aspectos mais bem fundamentados pela missão jesuíta sobre a cultura japonesa, mas menos abordado na historiografia portuguesa sobre o Japão, é a arte e cerimónia do chá *chanoyu* 茶の湯 ou *chado* 茶道.

A primeira referência que S. Francisco Xavier obtém sobre a bebida do chá no Japão é através de Jorge Álvares, um rico mercador português que visita, em 1546, por 4/5 meses a cidade de Kagoshima nas ilhas Kyushu, no sul do Japão, três anos, portanto, antes da chegada ao Japão dos missionários jesuítas, escrevendo nesse mesmo ano a *Informação do Japão* (Schurammer, 1929; Norton, 1952) onde faz uma breve alusão à bebida do chá:

“They drink arrack made from rice; there is also another drink which both the nobles and the people take. [...] In the summer they drink barley water

and in winter water mixed with herbs, although I never learnt what these herbs were. Neither in the winter nor in the summer do they drink cold water”. (Cooper, 1965, pp. 191; 1994, p. 103).

Trata-se, contudo, de uma descrição vaga de uma água quente com ervas, relatada conjuntamente com referências a outras bebidas em uso no país. As referências ao chá como “água quente” utilizada pelos japoneses nas refeições são repetidamente evocadas ao longo de vários anos por diferentes missionários, porventura porque *chanoyu* significa literalmente “água quente (*yu*) para (*no*) o chá (*cha*)” e terá sido a estranheza, aos olhos aos observadores estrangeiros, do facto de os japoneses utilizarem uma bebida quente, como prática social corrente, tanto no Verão como no Inverno, que terá prevalecido como informação.

Juan Fernandez (1561), um dos companheiros de S. Francisco Xavier, escreve, referindo-se às actividades domésticas de Damien, um jovem convertido japonês, numa casa japonesa, a necessidade de ter sempre “água quente” para oferecer aos visitantes:

“This Japanese has many jobs in the residence, and has the task of always having a kettle of hot water ready, which he gives the to all visitors and to those in the resident who want it.” (Cooper, 1993, p. 104).

Cooper (1994, p. 104), citando Luís Fróis através de um relato de Miyako de 1565,² afirma que “In winter and summer they always drink water, as hot as they can stand it”. No seu *Tratado das Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*, Fróis diz ainda: “Entre nós a água que se bebe entredia há-de ser fria e clara; a [água] dos japões há-de ser quente e há-de levar pós de chá batidos com uma escova de cana” (2001, p. 98).

Mais precisos são os relatos do jesuíta-médico Luís de Almeida (1525-1584) em 1565, do *merchant-traveller-narrator* florentino (Colla, 2008), Francesco Carletti (1573-1636), em 1598, e do mercador espanhol Bernardino de Ávila Girão sobre a planta e a bebida do chá, sobre o costume social de beber chá, realçando a cortesia dos japoneses no acto de oferecer chá aos visitantes de suas casas:

“[Luis de Almeida] [...] certain boiled herb, which is called cha and which is tasty to anybody getting used to dink it” (Cooper, 1994, p. 104). “[Luis de Almeida] [...] The custom of drinking this cha is so general and widespread among Japanese, that it is almost impossible even to enter anyone’s house without its being offered in a friendly way as a matter of politeness, as they are accustomed to honor their guest in this way” (Cooper, 1965, p. 199). “[Francisco Carletti] [...] cha 茶 (fl. 100), whose leaf is produced by a plant that grows almost like that of the box tree except that its leaves are three times as large and it remains green throughout the year” (Colla, 2008, p. 128). “[Bernardino de Ávila Girão] In the castle of Arima Harunobu. We are guided to the room called cha no yu to welcome the guests. There were some utensils to make tea in the corner of that room. Tea is a kind of dry herb...” (Cooper, 1965, pp. 196-198).

É contudo com Alessandro Valignano (1539-1606), na qualidade de “visitador”, superior da missão jesuíta no Japão, que o chá e a cerimónia do chá entram na actividade quotidiana da missão jesuíta como forma de adaptação da missão aos costumes japoneses.

“The ‘sons of Loyola’ adapted themselves to the Japanese way of living (the right way to infiltrate themselves into the Far East) and demonstrated their genius for compromise and mimicry. The attitude of the Jesuits towards Japanese culture and civilization was of course managed and organized by Valignano: tireless leader of the Jesuit enterprise in the Far East and Visitor. If in Japan they transformed themselves in Zen priests, in China they soon realized that they had to act as Confucian literati.” (Colla, 2008, p. 125)

No seu *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão* define as regras que os missionários deveriam seguir de acordo com a etiqueta japonesa:

“All the [Jesuits] residences should have their chanoyu, kept clean in good order. And there should be a dojucu (dojuku, lay acolyte) or some other person in continual attendance there; he should know something about chanoyu, especially in places where a large number of nobles are liable to come. They ought to be two or three types of cha, one of very good quality and the other of lesser sort, in keeping with the rank of people who come to visit. The man in charge of this chanoyu should not be employed



Alessandro Valignano.

in manual work, but should instead occupy himself in reading, writing, or grinding cha and doing other things connected with chanoyu. As soon as a person of quality or a messenger arrives, he should immediately inform the priest or brother in charge of dealing with Christians (visitors?) and then he must leave off everything else in order to welcome and entertain the visitors and to receive their messages without making them wait.” (Cooper, 1994, p. 105)

Valignano instruía, assim, os missionários inicianos a observar os aspectos cerimoniais do *chanoyu* como um gesto de hospitalidade e de amizade. Muito nobres, dignitários e cidadãos ricos eram recebidos nas residências jesuítas para tertúlias em salas ao gosto japonês, incluindo uma sala de chá com diferentes lotes e qualidades de chá e uma vasta colecção de utensílios de qualidade, todos eles utilizados por um treinado servidor de *chanoyu*.

HISTORIOGRAFIA



HISTORIOGRAPHY



Pouco se escreveu ou divulgou em língua portuguesa sobre a obra de João Rodrigues, que contém o grande tratado sobre arte e a cerimónia do chá do Japão, a que dedicou uma particular atenção e que ainda hoje é de extrema importância para todas as escolas e mestres do chá no Japão.

Cooper refere a este propósito o seguinte: “This essay, which forms part of this of his treatise on Japanese culture, is readily available today in English, Spanish, and Japanese translations, but it has not, ironically, been published in Rodrigues’s native Portuguese, the language in which it was written” (1994, p. 121)

A sua importância histórica deve-se ao facto de se considerar ainda hoje, no Japão, o relato de João Rodrigues “Tçuzu” (o intérprete) como um testemunho preciso, detalhado e profundo da arte do chá e uma indispensável fonte histórica do século XVII para a compreensão da história da cerimónia do chá no Japão, cuja codificação se deve ao mestre de chá Sen no Rikyu (千利休, 1522-1591). João Rodrigues estabeleceu laços de amizade com os seus discípulos ao longo da sua permanência no Japão (Cooper, 1994), sendo católicos cinco dos sete discípulos de Sen no Rikyu.

Na verdade, trata-se do primeiro grande tratado europeu sobre a cerimónia e o culto do chá no Japão legado por João Rodrigues que acompanhou, presencialmente, ao longo dos seus trinta e três anos de vida no Japão (1577-1610), a evolução e o refinamento

Este tipo de instrução integrou-se no entendimento mais vasto de Valignano sobre a forma como os missionários deveriam actuar no Japão: deveriam saber adaptar-se aos costumes dos japoneses e às suas práticas sociais; aprender o japonês, de forma correcta e elegante, e, inclusivamente, tomar os monges budistas como modelos de atitudes e comportamentos a serem seguidos “since the bonzes of Japan are distinguished by their dignity and gravity” (Boxer, 1993, p. 83). Valignano reconheceu, de imediato, após a sua chegada ao Japão que a cultura japonesa dependia de um complexo código de etiqueta, honra e respeito e como tal o sucesso da Companhia de Jesus no Japão dependia de uma cultura de acomodação os modos de ser e de estar da sociedade japonesa (Hoey III, 2010).

Valignano é, nesta perspectiva, o grande impulsionador daquilo que Teraoka designou por “política do chá”, que servia três objectivos: a) a utilização dos mestres do chá (*chajin* 茶人) como enviados, como intermediários ou com papel semelhante em processos negociais; b) a utilização das salas de chá como locais de encontro para promover negociações diplomáticas; c) a utilização dos requintados utensílios do chá para recompensar aliados ou para seduzir ou apaziguar inimigos (Teraoka, 1984). Teraoka relata a submissão do dáimio Hisahide (1510-1577) a Nobunaga (1534-1582), ao oferecer-lhe a famosa caixa de chá (*tsukumogami* 付喪神) como símbolo da sua boa-fé. Vários relatos de jesuítas e mercadores europeus informam sobre a importância do papel da cerimónia do chá como forma de aproximação e de desenvolvimento das relações amistosas entre japoneses e cristãos (Teraoka, 1984).

Mas é com a incontornável figura do jesuíta³ João Rodrigues (1561⁴-1633), admirável linguista⁵ da língua japonesa e com a sua *Arte da Lingoa de Iapam* (Nagasaki, 1604-1608)⁶ que a informação precisa, exhaustiva e elegante sobre a arte do chá no Japão adquire grande visibilidade e apreço, tanto no Japão como na Europa.

O seu domínio da língua japonesa deu-lhe a oportunidade de se tornar “a confidant and interpreter between the Japanese daimyos Toyotomi Hideyoshi (1593-1598) and Tokugawa Ieyasu (1542-1616) and the Portuguese (Boxer, 1967, p. 195)” (Zwartjes, 2011, p. 95).

Sen no Rikyu (1522-1591), por Ogawa Kyuho 雄川丘甫.



do cerimonial do culto do chá imprimidos por Sen no Rikyu e seus discípulos.

Este tratado do chá encontra-se condensado em quatro capítulos na sua *Historia da Igreja de Japam* (1620), tendo sido republicados, estes quatro capítulos, em 1954, em língua espanhola, pela Universidade de Sophia, em Tóquio, sob o título *Arte del Cha*, com uma magistral recensão crítica do Professor J. L. Álvarez-Taladriz; no mesmo ano, é editada a *História da Igreja de Japam*, pelo Notícias de Macau, em dois volumes.

De notar que já o *Vocabulario da Lingoa de Iapam*, impresso em Nagasáqui, em 1603-1604, com 32 798 entradas, elaborado por alguns padres e irmãos da Companhia de Jesus, onde João Rodrigues terá tido um papel fundamental, apresenta mais de 150 termos japoneses, explicados em português, referentes ao chá, constituindo o primeiro vocabulário ocidental, global e especializado, sobre o uso e o cerimonial do chá (Zwartjes, 2011).

A versão japonesa da *Historia da Igreja de Iapam* foi publicada em 1970, em Tóquio, pela prestigiada editora Iwanami Shoten Publishers.

Esses quatro capítulos (capítulos 32 a 35) e um complementar (capítulo 12) em que se apresenta o método japonês de construção uma casa de chá (*suki* 数寄), mais do que um tratado sobre o chá e a cerimónia do chá, são o resultado da sua experiência directa, a sua privilegiada fonte de informação, a partir, porventura, de contactos com o mestre do chá Sen no Rikyu, mas sobretudo a partir dos cinco discípulos católicos do mestre de chá com quem conviveu de perto (Álvarez-Taladriz, 1954) e também da sua experiência pessoal, através das múltiplas recepções que dava na sala de chá da sua residência em Nagasáqui. Como afirma Álvarez-Taladriz, a arte do chá tem muito pouco de aprendizagem livresca: “no es conocimiento que puede transmitir-se com um buen tratado [...] se transmité sin línea escrita por observación inteligente del proceder del maestro” (Álvarez-Taladriz, 1954, p. vii). Rodrigues diz a este propósito o seguinte:

“Tambem não ensinão por palavras mais cjue alguns fundamentos geraes, mas por obra deixando tudo o demais a consideração de cada hum athe por sy cahir no fim, e essencial accomodandose no que hé accidentario como melhor lhe cahir, e lho parecer convir de modo que não seja contra as regras geraes do Suky” (Rodrigues, 1954, p. 473).

O tratado do chá de João Rodrigues é um fascinante estudo etnográfico não apenas da arte do chá, com a explicação das diferentes qualidades de chá, dos utensílios utilizados e todo o seu cerimonial com cerca de 200 procedimentos para preparar e servir um bule de chá, mas também das características psicoculturais dos japoneses e da sua personalidade modal enquanto povo; É, sobretudo, a transmissão do refinamento filosófico que subjaz ao *chado* (a via do chá) que tão notável e exemplarmente nos descreve João Rodrigues que torna sua obra ainda válida e actual.

João Rodrigues está familiarizado com o budismo Zen, ao qual dedica a sua atenção no Livro III da *Arte Breve da Lingoa Iapoa* (Tokyo, 1993), elencando as diferentes escolas, as suas particularidades e os respectivos dignitários e mosteiros, do mesmo modo

Cerimónia do chá com arranjos de flores em volta (pormenor), de Yoshu Chikanobu 楊洲周延 (1838-1912).



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Katsushika Hokusai 葛飾北斎 (1760-1849), “Casa de chá em Koishikawa. A manhã após um nevão”.

que estava familiarizado com a filosofia do *chado*, sobre o qual tinha um particular interesse.

João Rodrigues revela na sua obra um profundo entendimento do pensamento Zen, ao afirmar:

“ao princípio lhes servem como de guia, se dão a contemplação das couzas naturais alcançando por sy mesmos o conhecimento da primeira couza, pelo que vem (vêm) nas mesmas couzas botando a parte, com o animo, e consideração o mau, e imperfeito, até darem na perfeição natural, e ser da primeira causa (*sic*) donde tem estes philozophos por profissão não disputarem, nem contenderem com outrem por argumentos, deixando tudo a consideração de cada hum para por sy o alcançar com os fundamentos que tem sem ensinarem os discípulos” (Rodrigues, 1954, p. 472).

E ainda:

“Imitação-nos também na contemplação das couzas naturais, não quanto ao fim que he o conhecimento do ser, e perfeição da primeira

causa pelas couzas exteriores, mas to no que nellas vem (vêm.) exteriormente natural que move, e inclina o animo, a solidão, e saudades, e apartamento do tráfego, e trato mundano, e pompozo” (Rodrigues, 1954, p. 473).

Rodrigues fala do Zen que nos convida, afinal, a retomar a relação com o Registro Primordial da Vida, com o Cosmos, no sentido etimológico da palavra religião (do latim *religare*), ou seja, religar, tornar a ligar. Propõe-nos, porém, tal reencontro do modo mais simples, mais natural, sem rituais ou liturgias exteriores, apenas através de um encontro consigo próprio e com o todo que o rodeia (Rocha, 1997).

Rodrigues introduz-nos também os quatro princípios do chá: harmonia (*wa* 和); respeito (*kei* 敬), pureza (*sei* 清) e tranquilidade (*jaku* 寂) (Anderson, 1991):

“Tem pois por profissão esta arte do Chá a cortezia, bom ensino, modéstia, e moderação nas ações exteriores, socego, e quietação do corpo,

e alma, com humildade exterior, sem altiveza, e arrogancia, fugindo do fausto, pompa, e aparato de fora, e magnificência do trato forense, antes singeleza sem dobres como he conveniente ao solitário do hermo” (Rodrigues, 1954, p. 473).

“... refuzão a multidão de couzas no trato de suas pessoas como couzas supérfluas, e desnecessarias tendo em tudo por principal, e conveniente ao hermo ser parco, e comedido com grande socego, e quietação de animo, e modéstia exterior, ou para melhor dizer hipocrezia consumada, ao modo dos estoicos, que tinham que os perfeitos não tinham nem sentião as paixões.” (Rodrigues, 1954, p. 471).

Rodrigues faz ainda várias referências à ideia zen de despojamento, do uso minimal do espaço, isto é, de uma estética centrada na aceitação da transitoriedade, da imperfeição, da assimetria, da incompletude das coisas, que se designa pela expressão *wabi-sabi* 侘寂 (Juniper, 2003):

“Mas porque este Suky por causa do que imitava não podia deixar de ser também imitação de pobreza, e falta das couzas, e esta de sua natureza ser suja em sy, e desprezada na opinião dos homens” (Rodrigues, 1954, p. 476).

“... donde o que fazem por novo que seja agrado a vista não só pela imaginação, e openião que de seu saber se tem, mas pela natural proporção que tem as partes entre sy que enchem o olho, como a tem as partes naturais de huas arvore(s) desordenadas, e lançadas para varias partes” (Rodrigues, 1954, p. 491).

A arte do chá, embora inspirada na visão da prática do budismo Zen adaptada à cerimônia do chá, era, contudo, despojada de ritos litúrgicos, de magia, de escrituras e de especulações intelectuais, muito ao gosto da tradição do budismo indiano, e não tinha um sentido ideológico-confessional que pudesse confrontar-se ou conflitar com a doutrina e com a missão cristã.

Para Valignano, a inclusão da sala de chá nas residências dos irmãos jesuítas teve obviamente um sentido estratégico de aproximação ao poder japonês. Mas o objectivo de tal estratégia foi largamente ampliado. Para Hioki a sala de chá foi um “*dialogical space*”, desempenhando um papel único na descoberta de uma nova espiritualidade que foi formada através de interações interculturais e interconfessionais com o outro culturalmente diferente.

“Do they represent the early Japanese Christians’ way to confess their faith in the space of tea ceremony? Rodrigues also says that Takayama brought a small statue (most likely a statue of the Virgin holding infant Jesus) with him to the tea house when he

Cerimónia de chá (*chanoyu*), de Yoshu Chikanobu.



HISTORIOGRAFIA

HISTORIOGRAPHY



Escolha e preparação dos utensílios (*dogu* 道具) para a cerimónia do chá, de Toshikata Mizuno 水野年方 (1866-1903)

meditated alone. In any event, it was the radical openness and the dynamic inclusiveness inherent in the space of tea ceremony which invited Rodrigues and other Jesuits to contemplate on the First Cause within the framework of Japanese religion and at the same time allowed Takayama and other Japanese Christians to be Japanese and Christian, advance in contemplation, and find peace and harmony in their ‘double-belonging’.” (Hioki, 2008, p. 19)

Idêntica opinião expressa Teraoka: “*Although missionaries have often been accused of being devisive and even subversive as regards Japanese society, in tea drinking, Christians and non-Christians could come together in a harmony of spirit without any religious discord [...] the perfect place por people of all beliefs to meet.*” (1984, pp. 178-179)

Teraoka defende inclusivamente que o cerimonial do chá no Japão incorporou elementos simbólicos e conceptuais do Cristianismo:

“*Taoism furnished the basis for aesthetic ideals, Zennism made them practical. It is this author’s belief that the ideal of teaism which embodied elements of the native religions of Japan and those of Buddhism, was further enhanced by the inclusion of various Christian values*” (1984, pp. 178-179).

Os exemplos de Valignano e Rodrigues transcenderam marcadamente as fronteiras e propósitos da missão cristã. Como refere Cruz:

“O carácter universalista do pensamento jesuíta dos séculos XVI e XVII não dá espaço à compreensão do “outro” enquanto diferente. Pode-se dizer daí que este conceito de “outro” transforma-se numa

espécie de armadilha conceitual para nós que analisamos a correspondência jesuíta. Do ponto de vista teológico, a existência de um ‘outro’ enquanto tal inviabiliza a própria evangelização. [...] Assim, o que este ‘outro’ tem de diferente (no sentido daquilo que não se significa), passa a ser significado pela Providência. Vontade ou carácter divino a ele inerente, uma vez que Deus o criou como criou todas as coisas que existem. Portanto, tudo toma sentido enquanto obra divina. Assim, nega-se a especificidade radical do ‘outro’, negando-lhe alteridade, de forma a viabilizar o investimento missionário e a catequese” (2009, p. 24).

Valignano e Rodrigues parece terem compreendido a importância de “descolonizar” a imaginação sobre o outro ao considerarem o “extraordinário”, o “diferente”, o “surpreendente” como uma aprendizagem sobre o outro diferente, uma alteridade efectiva de significação plena que se devia respeitar e até adoptar numa perspectiva de abertura à diversidade cultural, geradora de possibilidades dinâmicas e realizações criativas imensas que se traduziram em novas culturas mais ricas e mais abertas à imaginação e à evolução das diversas áreas do saber, bem como dos modos de ser, de estar, de conviver e de pensar.

Como refere Franco, os jesuítas adoptaram no Japão (e na China):

“uma concepção mais moderna marcada pela tolerância e pelo princípio da adaptação do Cristianismo às diferentes culturas. [...] parece que os Jesuítas tinham de facto encetado com arrojo o caminho certo no processo de missão do Extremo Oriente, como o tempo veio a demonstrar. Arrojo que a mentalidade europeísta dominante na Igreja do seu tempo não teve capacidade de compreender ou aceitar.” (2012, p. 367). **RC**



NOTAS

1 “Sessão I: Decreto para se principiari o Concílio”, p. 37 , in *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*, Lisboa, 1781 [S.C. 7006 P].

2 Miyako, 20 de Fevereiro de 1565, in *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa des do anno de 1549 até o de 1580* (Évora, 1598; Tenri Central Library Reprint, 1972, Vol. 1, f. 173v.

3 João Rodrigues foi também um jesuíta que desempenhou uma multiplicidade de papéis sociais, designadamente de homem de negócios, diplomata, político e intérprete entre os japoneses e os marinheiros e mercadores estrangeiros.

4 Poderá ter nascido em 1562. Confirmado estará o dia, mês e ano da sua morte em Macau (1/8/1633).

5 João Rodrigues foi igualmente um linguista da língua chinesa. João Rodrigues investigou em 1613, no interior da China, as antigas

comunidades cristãs. Como procurador de missão acompanhou o visitador André Palmeiro (1569-1635) na sua visita a Pequim. Em 1630, foi intérprete de soldados portugueses que ajudaram a dinastia Ming (1368-1644) no combate contra a invasão dos Manchus. Este importante contributo para o império Ming foi-lhe reconhecido através de um elogio imperial (19 de Junho de 1632). De lembrar ainda que João Rodrigues viveu os seus 22 últimos anos de vida na China, onde participou na “Querela dos Ritos” em apoio a Ricci, estudou e elaborou um relatório detalhado sobre a famosa estela nestoriana de Sianfu (761).

6 Esta obra foi mais tarde revista e publicada em Macau (1620) como o nome de *Arte Breve da Lingoa Japoa*, a primeira gramática japonesa com romanização que é bem mais do que isso, é também uma história do Budismo Zen no Japão.

BIBLIOGRAFIA

Álvarez-Taladriz, J.L. (1954). *El Arte del Cha*. Monumenta Nipponica Monographs 14. Tóquio: Sophia University.

Anderson, L. Jennifer (1991). *An Introduction to Japanese Tea Ritual*. New York: State University of New York Press.

Barreto, Luís Filipe (1986). *Caminhos do Saber no Renascimento Português*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Colla, Elisabetta (2008). “16th Century Japan and Macau described by Francesco Carletti (1573?-1636)”, in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 17, 2008, pp. 113-144. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

Cooper, Michael (1994). “The Early Europeans and Tea”, in Paul Varley e Kamakura Isao, eds., *Tea in Japan. Essays on the History of Chanoyu*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

———. (1965). *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Berkeley: University of California Press.

Cruz, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro (2009). *A Missão Tibetana na Correspondência Jesuíta (1624-1631)*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Ferrão, José E. Mendes (1992). *A Aventura das Plantas e os Descobrimentos Portugueses*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Franco, José Eduardo (2012). “Jesuítas e Franciscanos perante a sociedade e religião nipónicas – O caso da *Apologia do Japão* de Valentim Carvalho”. In *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano XI, n.º 16/17, pp. 351-368.

Fróis, Luís (2001). *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*. Edição de Rui Manuel Loureiro. Macau: Instituto Português do Oriente.

Hioki, Naoko F. (2008). “Tea Ceremony as Dialogical Space: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan”. Separata de Engaging Particularities Conference, VI, Boston College.

Hoey III, Jack B. (2010). “Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan, 1579-1582”, in *Eleutheria*, Vol. 1,1, Article 4.

Janeira, Armando Martins (1970). *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa*. Lisboa: D. Quixote.

Juniper, Andrew, (2003). *Wabi Sabi: The Japanese Art of Impermanence*. Tóquio: Tuttle Publishing.

Lach, Donald (1965). *Asia in the Making of Europe*, Vol. 1, *The Century of Discovery*, Book 1, Part II “The Jesuit Letters, Letterbooks and General Histories”, pp. 314-331.

Loureiro, Rui (1991). “O encontro de Portugal com a Ásia”, in Luís de Albuquerque, António Luís Ferronha; José da Silva e Horta; Rui Loureiro (eds.). *O Confronto do Olhar. O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas, Séculos XV e XVI: Portugal, África, Ásia, América*. Lisboa: Caminho.

Pimenta, Pedro Augusto (2013). *Jesuítas no Japão: O discurso sobre os percalços da cristianização*. Dissertação de mestrado não publicada. Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Norton, Luíz (1952). *Os Portugueses no Japão, 1543-1640: Notas e Documentos*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, p.12.

Rocha, Rui (1997).” Chan, a clara virtude do budismo chinês”, in *Macau*, II série, n.º 68, Dezembro.

———. (2012). Nota de edição do catálogo da exposição de pintura “*Geração de 500*”, de Isabel Nunes. Macau: IPOR.

Rodrigues, João (1993). *Arte Breve da Lingoa Japoa*. Tóquio: Shin-Jinbutsu-Ōrai-Sha Co. Ltd.

———. (1954). *Historia da Igreja de Japam*. Macau: Notícias de Macau.

Schurhammer, Georg (1929). “As viagens de São Francisco Xavier e os conhecimentos geográficos do seu tempo”, in *Arqueologia e História*, Vol. VII. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 89-100.

Teraoka, Miyoko (1984). *The Japanese Tea Ceremony and Christianity: The Influence each had upon the other during the most important period in the development of the tea ceremony – the Christian century in Japan (1549-1650)*. Unpublished Doctoral Dissertation. South Orange: Seton Hall University.

Zwartjes, Otto (2011). *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.