



Passagens. Revista Internacional de História Política
e Cultura Jurídica
ISSN: 1984-2503
historiadodireito@historia.uff.br
Universidade Federal Fluminense
Brasil

O Simbólico, o Imaginário e o Real nas narrativas jesuítas: Estudo comparado dos escritos de Manuel da Nóbrega e Luís Fróis (1549-1585)

Brocco, Pedro Dalla Bernardina

O Simbólico, o Imaginário e o Real nas narrativas jesuítas: Estudo comparado dos escritos de Manuel da Nóbrega e Luís Fróis (1549-1585)

Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, vol. 13, núm. 2, 2021

Universidade Federal Fluminense, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337367292005>

DOI: <https://doi.org/10.15175/1984-2503-202113203>

O Simbólico, o Imaginário e o Real nas narrativas jesuítas: Estudo comparado dos escritos de Manuel da Nóbrega e Luís Fróis (1549-1585)

Lo simbólico, lo imaginario y lo real en la narrativa jesuita: un estudio comparativo de los escritos de Manuel da Nóbrega y Luís Fróis (1549-1585)

The Symbolic, the Imaginary, and the Real in Jesuit narratives: A comparative study on the written output of Manuel da Nóbrega and Luís Fróis (1549-1585)

Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel dans les récits jésuites : étude comparative des écrits de Manuel da Nóbrega et Luís Fróis (1549-1585)

耶穌會傳教士的敘事中的象征，想象和真实性：比较分析曼努埃尔·达·诺布雷加和路易斯·弗洛伊斯

Pedro Dalla Bernardina Brocco *
Universidade Federal Fluminense, Brasil
pbrocco@uol.com.br

DOI: <https://doi.org/10.15175/1984-2503-202113203>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337367292005>

 <https://orcid.org/0000-0002-0690-6976>
Lattes: [http://buscatextual.cnpq.br/
buscatextual/visualizacv.do?id=http://
lattes.cnpq.br/4343409634486318](http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=http://lattes.cnpq.br/4343409634486318).

Recepción: 02 Enero 2021
Aprobación: 29 Marzo 2021

RESUMO:

O conceito de Justiça passou por transformações no contexto medieval, no Ocidente latino, especialmente entre os séculos XIII e XV, devido às transformações em andamento nos campos político e institucional. As monarquias se institucionalizavam influenciadas pelas discussões propostas pela Universidade de Bolonha gerando a construção de uma cultura jurídica sistematizadora dos conceitos e critérios de exercício da Justiça sem abandonar a relação destas teorias com o contexto social a que destinava. Os representantes municipais ganhavam cada vez mais protagonismo em alguns eventos como na ascensão da dinastia de Avis em Portugal (1383-1385) e suas aspirações e visão de mundo seriam demandadas como uma das moedas de troca do apoio concedido e se refletiriam na legislação e nas coleções jurídicas elaboradas pelos descendentes de D. João I de Avis, como as Ordenações Afonsinas. Espaço de sobreposição dos direitos particulares sobre o Direito Comum emanado da Corte régia e de cristalização de uma tendência à singularidade jurídica portuguesa promotora da hierarquização das fontes de Direito disponíveis na latinidade. Esta proposta desenvolve-se a partir de crítica histórica aplicada aos conteúdos documentais, Las Siete Partidas del muy noble Rey Don Alfonso el Sabio, Livro das Leis e Posturas e as Ordenações Afonsinas

PALAVRAS-CHAVE: missão jesuíta, século XVI, escrita da diferença.

RESUMEN:

El concepto de *justicia* sufrió transformaciones en el contexto medieval, en el Occidente latino, especialmente entre los siglos XIII y XV, debido a los cambios que se produjeron en el ámbito político e institucional. Las monarquías se institucionalizaron influenciadas por las discusiones propuestas por la Universidad de Bolonia, generando la construcción de una cultura jurídica sistematizadora de los conceptos y criterios del ejercicio de la justicia sin abandonar la relación de estas teorías con el contexto social al que estaban destinadas. Los representantes municipales fueron ganando cada vez más protagonismo en algunos acontecimientos como el ascenso de la dinastía de Avis en Portugal (1383-1385) y sus aspiraciones y visión del mundo se exigían como una de las monedas de cambio del apoyo concedido y se reflejaban en la legislación y colecciones jurídicas elaboradas por los descendientes de

NOTAS DE AUTOR

- * Doutor e mestre em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Psicanalista associado ao Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro. E-mail: pbrocco@uol.com.br. <http://lattes.cnpq.br/4343409634486318>. <https://orcid.org/0000-0002-0690-6976>

Juan I de Portugal, como las Ordenanzas de Alfonso V de Portugal. Un espacio de superposición de derechos específicos sobre el derecho común emanado de la corte real y de cristalización de una tendencia a la singularidad jurídica portuguesa promotora de la jerarquización de las fuentes del derecho disponibles en la latinidad. Este trabajo se desarrolla a partir de la crítica histórica aplicada a los contenidos documentales, *Las siete partidas del muy noble rey Don Alfonso el Sabio, Livro das Leis e Posturas y Ordenações Afonsinas*

PALABRAS CLAVE: misiones jesuítas, siglo XVI, retrato de la diferencia.

ABSTRACT:

The concept of justice came to be transformed in the medieval era in the Latin West, particularly between the thirteenth and fifteenth centuries, due to ongoing shifts in the political and institutional fields. Monarchies became institutionalized due to the influence of debates proposed by the University of Bologna generating the construction of a legal culture systematizing the concepts and criteria for the exercise of justice without abandoning the relationship between these theories and the social context to which it was destined. Municipal representatives came to play an increasingly important role in events such as the rise of the Joane Dynasty in Portugal (1383-5) and their aspirations and worldview would be sought out as one of the currencies of exchange for the granting of support, reflected in the legislation and in the legal collections developed by descendants of John I of Avis, such as the Alfonsine Ordinations. This constituted a space in which private rights overlapped with the Common Law emanating from the royal court and which crystallized a tendency towards Portuguese legal singularity promoting the hierarchization of the sources of law available in Latin. This work is developed from historical criticism applied to documentary content, *Las Siete Partidas del muy noble Rey Don Alfonso el Sabio, Livro das Leis e Posturas*, and the *Ordenações Afonsinas*.

KEYWORDS: jesuit missionary activities, sixteenth century, written representation of difference.

RÉSUMÉ:

Le concept de Justice a connu des transformations dans le contexte médiéval de l'Occident latin, et ce plus particulièrement du XIII. au XV. siècles, en raison des changements en cours dans les champs politique et institutionnel. Les monarchies s'institutionnalisèrent sous l'influence des débats promus par l'Université de Bologne, qui furent à l'origine d'une culture juridique systématisant les concepts et critères d'exercice de la Justice sans abandonner la relation de ces théories avec le contexte social auxquelles elles se destinaient. Les représentants municipaux gagnaient toujours plus en importance dans certains événements tels que l'ascension de la dynastie des Avis au Portugal (1383-5), et leurs aspirations et visions du monde seront utilisées comme monnaie d'échange du soutien concédé et se refléteront dans la législation et dans les collections juridiques élaborées par les descendants de D. João I de Avis, à l'instar des *Ordenações Afonsinas*. Il s'agissait d'un espace de superposition des droits privés sur le Droit commun émanant de la Cour royale et de cristallisation d'une tendance à la singularité d'une tradition juridique portugaise promouvant la hiérarchisation des sources de droit disponibles dans le monde latin. Cet article a été élaboré sur la base d'une critique historique appliquée aux contenus des documents *Las Siete Partidas del muy noble Rey Don Alfonso el Sabio, Livro das Leis e Posturas* et *Ordenações Afonsinas*

MOTS CLÉS: missions jésuites, XVIe siècle, écriture de la différence.

摘要:

本文旨在对16世纪下半叶耶稣会在巴西和日本的传教方式进行比较分析。我们研究葡萄牙耶稣会神父路易斯·弗洛伊斯（1532-1597）在日本传教团中的角色，及其在记录传教活动，描述日本社会，向欧洲和耶稣会传播东方文化的重要作用。在日本传教活动报告中，路易斯·弗洛伊斯（Luis Fróis）传递了日本本土教徒的声音，并描述了日本人的传统礼节，习俗和生活方式。与弗洛伊斯同时代的耶稣会士神父曼努埃尔·达·诺布雷加

（Manuel da Nóbrega）在巴西传教时，也写了很多传教活动报告和书信。对比分析两位神父的著作，我们看到，弗洛伊斯的著作对东方文化有相当的尊重，他记录并且传播了一些本土声音，但是，在诺布雷加的著作里，他对巴西本土文化包括土著文化的尊重很微弱甚至不存在。他的著作充斥满16世纪的欧洲的说教话语，总是强调本土文化与欧洲文化的相似性，这一点与弗洛伊斯神父正好相反，后者在著作中，充分尊重日本文化的异质性。最后，作者将弗洛伊斯与《一千零一夜》的第一位欧洲译者安托万·加兰德（Antoine Galland）进行了大致的对比分析，发现两位作者对异质文明都保持了相当的尊重。

關鍵詞: 耶稣会传教士，世纪十六，差异写作。

*Repare a fraude do Thomas
Os deuses todos em coma*

Enquanto Exu não dá o nó

[...]

Por trás da fraude do Thomas

Alguns verazes sintomas

De um passageiro mal-estar

(GILBERTO GIL, *Dança de Shiva*, 1997)

A maior necessidade da espécie humana é que haja um Outro do Outro.

(LACAN, 2007, p. 124)

Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje.

(Ditado iorubá e EMICIDA, AmarElo, 2019)

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca articular os conceitos fundamentais da psicanálise lacaniana: “Simbólico”, “Imaginário” e “Real” a uma análise de fontes históricas de relatos jesuítas nas zonas de missão do Brasil, da Síria¹ e do Japão. É, com efeito, a partir do enodamento destes conceitos que a nosso sentir é possível a construção de uma via de abordagem que possa unir “Psicanálise”, “História” e “Humanidades”, em uma construção teórica que marca o problema fundamental que a metafísica ocidental opera a partir do conceito de “humanismo”, ou de “humano” canônico, nomeável enquanto humano verdadeiro, em oposição ao gentio, ao bárbaro, ao estrangeiro, ao menos humano. Se o processo analítico, segundo Lacan, torna possível uma historização do sujeito em uma ponte construída pelo discurso da histeria, que podemos ler a partir do neologismo *Histoeria*² (LACAN, 1976/2003), cabe aqui marcar justamente este ponto: é no questionamento, leia-se: no furo do discurso ao produzir um saber canônico sobre o humano, que a nossa abordagem historiográfica crítica encontra a histeria, que produz o mesmo questionamento sobre o sexo.

Um dos mais importantes desafios da ética contemporânea é o exercício do reconhecimento da diferença radical na relação com o próximo e seu desejo singular. A construção de tal abordagem, entretanto, atravessa ainda inúmeros impasses. O “instante de ver” a diferença, em um âmbito mais abrangente e global, se deu a partir das Navegações e o contato com o Novo Mundo na virada dos séculos XV e XVI e, sobretudo, com a fundação da Companhia de Jesus e o projeto de missionação em escala global, na segunda metade do século XVI.

O interesse deste estudo será o de realizar uma análise linguística e conceitual comparada dos escritos de dois jesuítas portugueses que atuaram em ambientes estrangeiros e potencialmente hostis, alheios ao modo de vida e à cultura europeia: Luís Fróis, missionário no Japão, e Manuel da Nóbrega, missionário no Brasil. Ambos estavam inseridos na mesma instituição e perseguiram o programa de conversão global ao modo de vida e à visão de mundo sacramental cristã, o que implicava as dimensões do tempo, do espaço e da disciplina corporal.

Para realizar o objetivo deste estudo, nos deteremos na história e no exame do material narrativo produzido a partir do Japão (FRÓIS, 1585/1955; 1976-1984), colocando-o em perspectiva com os escritos sobre o Brasil (NÓBREGA, 1988).

O IMAGINÁRIO E O SIMBÓLICO NOS ESCRITOS DE MANUEL DA NÓBREGA

A Companhia de Jesus apresenta novos mecanismos de expansão da Igreja centrados na conversão e na propaganda da fé, apoiada na mobilização do imaginário com o uso do teatro, de imagens sacras capazes de veicular a vida de santos e os principais pontos da educação cristã e da catequese, bem como da música e da

imprensa, com a escrita sistemática de cartas, relações e informações das missões, gentes e territórios ao redor do mundo, que eram copiadas e circulavam entre os diferentes Colégios da Companhia.

Exemplo de registro feito para circular entre os Colégios da Companhia é a carta escrita por Nóbrega provavelmente em 1549³ que tem como objetivo funcionar como um conjunto de informações sobre o Brasil aos “Padres e Irmãos charissimos” (NÓBREGA, 1549/1988, p. 97). O título da carta na coletânea é *Informação das terras do Brasil*. Trata-se de escrito formulado para levar aos jesuítas na Europa e no resto do mundo informações sobre a missão brasileira que toca em temas desde o clima, a flora e o tipo de alimentação, até a organização social dos índios. Esta é a carta mais completa escrita por um jesuíta contendo informações sistematizadas do Brasil até o advento dos *Tratados* de Fernão Cardim.⁴

As primeiras informações escritas por Nóbrega são de que a terra tem mil léguas de costa e é toda povoada por gente que anda nua, tanto mulheres quanto homens, “tirando algumas partes mui longe donde estamos, onde as mulheres andam vestidas à moda de ciganas, com panos de algodão, pela terra ser mais fria que esta, a qual é aqui mui temperada” (NÓBREGA, 1988, p. 97).

Em uma das primeiras cartas escritas no Brasil, endereçada a Simão Rodrigues, Nóbrega (1988, p. 72-73, grifo nosso) escreve sobre os nativos brasileiros e observa que eles queriam ser como os portugueses, e que o único inconveniente que possuíam era não poder cobrir o corpo nu:

Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem hábeis para o baptismo. Todos estes que tratam conosco, dizem que *querem ser como nós*, senão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. Se ouvem tanger a missa, já acodem e aquilo que nos veem fazer, também fazem, assentam-se de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Céu e já um dos Principais⁵ deles aprendeu a ler e tomou lição cada dia com grande cuidado e em dois dias soube o A, B, C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos.

Assim, ocorre a captura narrativa do índio brasileiro do ponto de vista da imitação gestual/corporal e do imaginário, isto é, da imagem corporal: “querem ser como nós, mas não têm roupas para cobrir o corpo; aquilo que nos veem fazer, também fazem”.

Em seguida, Nóbrega inicia o trabalho descritivo entre as diferentes sociedades indígenas que habitavam a costa e o interior do Brasil: “os Gentios são de diversas castas, uns se chamam Goyanazes, outros Carijós [...] há outra casta de Gentios que chamam Gaimares [...] os que comunicam⁶ com nós outros até agora são de duas castas, uns se chamam Topinaquins e os outros Topinambás” (NÓBREGA, 1988, p. 98-99). Cabe observarmos que estes são praticamente os primeiros escritos, provavelmente no ano de 1549, com uma tentativa sistemática de interpretar e organizar as informações da terra brasileira. Nóbrega desde já consegue mapear as principais tribos e diferenças culturais com as quais os jesuítas irão trabalhar. Reconhece que no Sul há índios que andam vestidos e mulheres “à moda de ciganas”, provavelmente os carijós ou guaranis; e depois observa que até aquele momento a comunicação era feita com tupiniquins e tupinambás (tamoios), estes últimos comporão a relação de forças do Brasil colonial com a Confederação dos Tamoios no contexto da conquista do território da futura cidade do Rio de Janeiro.

A importância de conhecer os costumes para a conversão ou cristianização proporciona um mapa da configuração social sobre a qual se irá atuar. Surgem já aqui as primeiras informações sobre o nome com o qual os índios descrevem um possível Deus, ou uma potestade que possa se passar pelo Deus cristão:

Dormem em redes de algodão junto do fogo, que toda a noite têm aceso, assim por amor do frio, porque andam nus, como também pelos Demônios que dizem fugir do fogo. Pela qual causa trazem tições de noite quando vão fora. Esta gentilidade nenhuma cousa adora, nem conhece a Deus; somente aos trovões chama Tupã, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pai Tupã (NÓBREGA, 1988, p. 99).

Aparece aí a questão de fundo que envolve a conversão jesuíta: a inaudita importância dada à linguagem como instrumento de compreensão e de ação. Os limites da ação do jesuíta eram dados pela capacidade de sua linguagem no jogo de interação com o indígena: “não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer

ao conhecimento de Deus”. Isto implicará no peso dado desde o início ao aprendizado da “língua da terra” e na elaboração de dicionários e vocabulários capazes de sistematizar um idioma possível de ser ensinado e aprendido. O tupi dos jesuítas se configurará como uma espécie de língua de contato ou *pidgin*, a partir do qual se compreenderão as outras línguas mais distantes, e se procederá à comunicação com os índios da costa e do interior do Brasil.

A questão da compreensão das culturas nativas pelo jesuíta toca na questão de seus ritos, onde se lhes imputará uma religião ou uma crença. O fato curioso ou paradoxal aqui é que, pouco depois de Nóbrega afirmar que “esta gentildade nenhuma cousa adora, nem conhece a Deus”, opte por logo encontrar um vocábulo que possa designar um Deus e a descrever, no parágrafo seguinte, um rito envolvendo feiticeiros e os maracás, dos quais se falou acima:

Somente entre eles se fazem umas cerimônias da maneira seguinte: De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao lugar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao lugar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz uma figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz para a de uma criança junto da cabaça, lhes diz que não se preocupem em trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará o que comer, e que por si virá o alimento às casas, e que as enxadas irão a cavar e as flechas irão ao mato para a caça e para o seu senhor, e que hão de matar muitos dos seus inimigos, e cativarão muitos para seus comeres e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as deem a quem quiserem e outras coisas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que creem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, nas quais creem. Acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem endemoniadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e espumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade; e a quem isto não faz tem-lh’o por mal (NÓBREGA, 1988, p. 101).

Nóbrega (1988, p. 101) reconhece assim que tais feiticeiros são os

[...] maiores contrários que cá temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhes metemos no corpo facas, tesouras, e coisas semelhantes e que com isto os matamos. Em suas guerras aconselham-se com eles, além dos agouros que têm de certas aves.

Ora, o trecho acima citado mostra que os índios descritos por Nóbrega possuíam, além de um sistema social, um sistema de crenças a partir dos ritos administrados pelos feiticeiros, capazes de influir nas guerras, nos corpos e sustentar sua estrutura social, adquirindo aquilo que Lévi-Strauss chama de eficácia simbólica. Não é por acaso que logo depois Nóbrega defina os feiticeiros como os maiores inimigos dos jesuítas, neste primeiro momento da presença da Companhia de Jesus no Brasil.

A partir da análise da obra de Nóbrega, será possível observar que raramente ou nunca os índios brasileiros aparecem descritos do ponto de vista de sua pessoa ou de sua individualidade: sequer nomes são mencionados. Quando há menção de algum índio em específico, opta-se pela sua função, seja no interior das sociedades indígenas, como os “Principais” e os pajés, seja do ponto de vista de sua função político-administrativa na sociedade colonial mestiça que então se formava, como é o caso da figura dos índios meirinhos, ou então em cenas que funcionam como espécies de “alegorias da conversão”, como aquela descrita por Nóbrega e resgatada por João Adolfo Hansen (1995) em seu estudo sobre as cartas jesuíticas, tida por ele como uma alegoria exemplar, quando a mãe tira do beijo do filho pedras coloridas que impediam que fosse feito o sinal da cruz, e as atira no telhado, sendo imitada pelos outros índios que também traziam as pedras nos lábios furados. É somente aí, quando o aspecto narrativo captura a formação de hábitos corporais à luz da doutrina escolástica católico-sacramental europeia, emudecendo para sempre, tornando as bocas furadas com pedras coloridas mudas e cegas para sua própria voz, que se pode enfim falar de “colonialismo”, não como um mero discurso a ser combatido dentro dos mesmos marcos teológicos-epistemológicos europeus, mas como olhar sobre as formas pelas quais a conquista católico-ocidental erigiu saber, poder e instituições (NEVES, 1978)

sobre a cultura alienígena brasileira, fechando para sempre sua “boca muda, boca cega” (HANSEN, 1995, p. 119).

Diferentemente das narrativas da missão japonesa, em que o aparecimento de personagens e nomes nativos e conversos é de notável profusão, as narrativas brasileiras pouco trarão de informações neste sentido.

A OBRA DE LUÍS FRÓIS E O CONTEXTO DO TRATADO DAS CONTRADIÇÕES E DIFERENÇAS DE COSTUMES ENTRE A EUROPA E O JAPÃO

A missão japonesa tem início também no ano de 1549⁷ com a chegada de Francisco Xavier, Cosme de Torres e João Fernandes a Kagoshima, extremo sul da ilha de Kyushu. No entanto, os padres da Companhia chegaram já auxiliados por um japonês convertido em 1548 em Malaca, quando chamava-se Anjirô, tendo se tornado Paulo de Santa Fé após a conversão.

A leitura que aqui se empreenderá deste período concentra-se na narrativa de Luís Fróis na *Historia de Japam* (FRÓIS, 1976-1984). Fróis chega a Goa em 1548, um ano antes da partida da comitiva liderada por Xavier ao Japão. Somente em 1563 Luís Fróis chega ao Japão, onde permanecerá e produzirá uma profusão de cartas e narrativas da missão japonesa até sua morte em 1597, em Nagasaki.

Logo de saída, se percebe a diferença entre a forma de organização da *Historia de Japam* comparada com obras de outros jesuítas que pretenderam escrever também uma história de onde missionavam. Podemos citar aqui fontes coevas a Fróis, como o caso de Fernão Cardim (1980) em seus escritos sobre a terra e a gente do Brasil e José de Acosta (2006) em *Historia natural y moral de las Indias*, de 1590, com concentração no Peru e Nova Espanha (atual México). A *Historia* de Acosta parece glosar mas ao mesmo tempo apresentar inovações em relação à *Historia de las Indias*, de Bartolomé de Las Casas. Tanto Las Casas quanto Acosta e Cardim iniciam seus relatos por uma história natural e geográfica, compreendendo aspectos do solo e do clima, para depois descrever espécies da flora e da fauna do espaço em que se desenvolviam as missões. Fróis não inicia sua *Historia* desta maneira; pelo contrário: realiza uma história puramente narrativa dos fatos e ações cujo curso confere um sentido unitivo ao relato. A *Historia* de Fróis, neste sentido, é bastante moderna, aproximando-se da narração que contemporaneamente se inclui no gênero dissertativo-histórico, incluindo fatos examináveis a partir de fontes.

Ao mesmo tempo, Fróis não se desliga do relato epistolar que aparece também de forma exemplar em outros jesuítas, como Manuel da Nóbrega. Sobressaem no relato de Fróis episódios de conversão, de possessões demoníacas, episódios de lições morais a partir da aceitação ou renegação da fé e dos símbolos cristãos, além de acontecimentos envolvendo inúmeros personagens sem qualquer sinalização de fontes, algo que também pode tornar o texto uma espécie de relato de ficção. Dada a grande habilidade de Fróis ao escrever e ao número de detalhes que tornam vivos os relatos, se se considerar que o jesuíta português elaborou uma obra de ficção dentro de uma pretensa história, isto daria também a Fróis uma dimensão moderna, no que futuramente se constituiria como o “campo da literatura”. Isto se registra aqui pois, se há aqueles fatos e acontecimentos verificáveis a partir de um exame das fontes, e o próprio Fróis faz questão de citar e interpolar cartas de outros jesuítas em seu discurso, outros há em que não é possível uma afirmação categórica de sua existência histórica, sendo principal fiador de sua característica factual, no plano da realidade histórica, o próprio discurso que o constrói (o de Fróis).

Assim, um cuidado metodológico que se buscará ter no exame dos escritos de Fróis, assim como das outras fontes deste estudo, será a análise de “como” o outro ou a alteridade é “inscrita” nos discursos, sem haver uma preocupação se de fato o relatado foi verdadeiro, mas em atenção ao fato de que o próprio relato e a forma como este se constrói produzem sua própria eficácia (PÉCORA, 1999).

Teríamos, de modo muito geral, dois campos contrapostos: o que concerne a uma espécie de maldizer o outro, a partir da chave interpretativa do bárbaro, da idolatria, dos vícios morais ou da falta de entendimento, e o campo do bem-dizer o outro, quando ainda que haja o esforço missionário da conversão, o outro aparece

de um ponto de vista em que se pode admirá-lo, assim como aos seus costumes, de modo a reverberar uma “voz alienígena” no próprio discurso que o descreve, além de ver a alteridade seja como uma individualidade outra, seja como uma singularidade. Não é por acaso que o campo do maldizer tende a descrições generalizantes e sintéticas, engajadas em projetos missionários que se constroem em contextos de reduções, povoações e massificações, ao passo que o campo do bem-dizer (ilustrado por Fróis) tende a relatos povoados de personagens nativos (com nomes cristãos ou não), e em discursos mais analíticos a respeito das pessoas, ações e discursos destes personagens.

A análise não irá se centrar no ponto de vista do desenvolvimento histórico-linear, mas, neste desenvolvimento, selecionar discursos e pontos de relevo para o trabalho.

O objetivo deste estudo será também o de fazer um contraste sobre a atuação da Companhia de Jesus no Brasil, produzindo reflexões acerca da atuação da ordem religiosa na esfera política, e do papel da religião e da conversão nesta dinâmica. Se o Brasil aparecia ligado, como um “outro lado” do mundo, ao campo do imaginário em relação ao Novo Mundo, um imaginário esculpido pela inteligência europeia que se viu exteriorizada em projeções animadas por curiosidade, medo e horror, o Japão também aparece desde aquele momento como um lugar de “outro lado”, tanto nos costumes quanto no aspecto geográfico e geopolítico. O acesso às ilhas japonesas era bastante difícil, de modo que uma nau saindo de Lisboa costumava demorar cerca de dois anos para chegar ao seu destino, o que desde já configura um claro limite em relação à atuação política e militar de Portugal no Japão. No entanto, esta atuação pode ter se dado por via indireta, quando se examina o papel dos missionários jesuítas e dos comerciantes portugueses que atuaram na região.

Os padres encontraram no Japão duas tradições religiosas: o budismo e o xintoísmo. Diferentemente da Europa, que se via às voltas com a cisão cristã representada pela reforma protestante, no Japão conviviam distintas crenças.

A obra quinhentista de Luís Fróis só veio à lume, na forma mais acabada como a conhecemos, no século XX. Além da *Historia de Japam*, cujo primeiro volume, sob os cuidados da edição de Franz Wicki, foi publicado em 1976, o século XX viu também a publicação de um pequeno e interessante livro, em 1955, sob a curadoria do jesuíta Josef Franz Schütte, o *Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão*. O único exemplar do *Tratado* foi encontrado por Schütte na Biblioteca da Real Academia de História de Madri, em 1946, obtendo sua publicação em edição crítica nove anos mais tarde em Tóquio, no Japão.⁸

O volume encontrado por Josef Franz Schütte em Madri tratava-se de um conjunto de quarenta páginas de carta japonesa, com as dimensões de 16x22 centímetros, estruturado em quatorze capítulos (ROSA, 2017).

A descoberta de Schütte de mais um texto de Fróis, esquecido na poeira do passado, parece-nos consistir em uma espécie de *missing link* entre a missionologia e a antropologia, entre a retórica e a inscrição da diferença.

O *Tratado* de Fróis é estruturado de forma antitética, e a antítese, figura de linguagem que consiste na exposição de ideias opostas, foi um recurso muito utilizado pelos autores do período Barroco.

O estilo do *Tratado* de Fróis remonta às descrições de Heródoto sobre os egípcios, um povo muito admirado pelos gregos e considerado misterioso. É dos egípcios que provieram as principais descrições do sentido antitético das palavras feitas por Karl Abel, depois retomadas por Freud (1910/2019) no ensaio sobre o sentido antitético das palavras primitivas, de 1910. Claude Lévi-Strauss (1998), ao analisar o *Tratado* de Luís Fróis, no entanto, afirmou que suas comparações antitéticas, na verdade, instauravam uma aproximação por inversão. A obra de Fróis, assim, se inseriria na retórica polifônica que Carlo Ginzburg (1999) definiu como a do aparecimento de “vozes alienígenas” nas narrativas jesuítas.

Tendo atenção a outras missões jesuítas, sobretudo a que se desenvolveu no Brasil, do outro lado do globo terrestre, a missão japonesa apresenta uma dinâmica calcada na inscrição do outro enquanto diferente e em concorrência com os padres jesuítas na elaboração simbólica e imaginária de sua visão de mundo. Seria razoável supor que tal dinâmica possa ser explicada pelo grau de dificuldade e isolamento da missão japonesa, bem como das resistências apresentadas pelos nativos.

A construção da missão japonesa feita a partir do conflito em suas formas mais sutis e sofisticadas talvez possa ter favorecido uma permanente negociação de visões de mundo que se coloca de forma especial no *Tratado das contradições e diferenças* de Luís Fróis. Também será sugerida a hipótese de que Fróis possa se aproximar de modo interessante de Jean de Léry e sua “hermenêutica do outro”, analisada por Michel de Certeau (2000) em *A Escrita da História*, no sentido de organizar seu texto a partir de uma barra horizontal que representa a divisão por-aquí (*ici*, o mesmo)/por-lá (*là-bas*, o outro).

Com efeito, quando se analisa a estrutura e o estilo do *Tratado* de Fróis, o estudioso se depara com algo novo. Comentando a estrutura da obra de Fróis, Cristina Rosa (2017) observa que não há na obra de Fróis o estilo da retórica de Alessandro Valignano, jesuíta napolitano contemporâneo a Fróis.

Luís Fróis opta pela técnica, em oposição a Valignano, do confronto direto e pontual não apenas com as grandes diferenças, mas também com as pequenas e particulares diferenças que distinguiam de maneira decisiva a sociedade japonesa e a europeia. A modalidade direta de Fróis exclui do texto qualquer comentário ou juízo de valor explícito: deixa reservado ao leitor a obrigação do esforço de reflexão pessoal e imaginativo de uma experiência profunda das diferenças.⁹

Fróis, assim, destitui-se de uma posição de missionário buscando a conversão dos gentios, colocando-se ao lado daqueles vindouros exploradores de culturas que se propõem a descrevê-las a partir de seus mecanismos internos de costumes e crenças, inserindo-as num registro geral das diferenças culturais.

Fróis aproxima-se, curiosamente, de Michel de Montaigne, quando este reconhece um valor positivo aos ritos tupis do Brasil¹⁰ e às suas formas culturais, admirando neles a coragem, a constância e o sentimento de honra. A leitura de Montaigne, porém, é feita por um intelectual recluso que nada tem a ver com o projeto de colonização, ao contrário de Nóbrega e seus companheiros jesuítas, na linha de frente da colonização do Brasil. Montaigne pôde escrever livremente, trancado em sua torre, assim como Fróis também o fez (talvez por isso tenha pago o preço do esquecimento induzido institucionalmente pela Companhia de Jesus até o século XX).

Ao manter-se neutro em seu estilo no *Tratado das diferenças*, Fróis não emite nenhum juízo de valor explícito à cultura japonesa, muitas vezes tentando mostrá-la como o avesso da cultura europeia, aproximando-as pela via da inversão e de uma espécie de jogo de espelhos.

Se o século XVI viu com crescente frequência o aparecimento do tópico dos “caráteres nacionais” e a “caracteriologia dos povos” a ponto de se tornar um lugar comum, percebe-se neste funcionamento um sucesso que se nutre de rivalidades entre nacionalismos em uma Europa prestes a ver a consolidação da Era dos Estados nacionais: sobre o mapa da Europa, cada paixão tem seu lugar, e também cada talento e bizarrice passam a ser imaginariamente situados (LESTRINGANT, 2002).

Fróis, entretanto, parece apontar para um além da dinâmica de rivalidades nacionais: ao produzir um trabalho, um estudo ou um gênero de anotações cujo objetivo seria o da “comparação por inversão”, aproxima o Japão da Europa pela via do pitoresco: se o Japão é pitoresco, a Europa, vista desde o Japão, pode também perfeitamente sê-lo.

É neste sentido que Lévi-Strauss (1998, p. 9), em seu prefácio à reedição do *Tratado* de Fróis na língua francesa, afirma, citado por Lestringant, que “centenas de comparações, formuladas de modo conciso e construídas em forma de paralelismo, sugerem ao leitor que ali não são assinaladas apenas diferenças, mas que todas as oposições constituem, de fato, inversões”.

Tal estrutura remonta a Heródoto, o qual, já no século V a.C., pretendeu mostrar que em todas as coisas os egípcios se conduziam inversamente em comparação aos outros povos, especialmente aos gregos. Pode-se ler em Heródoto, por exemplo, algo que o aproxima muito de Fróis: “em todos os lugares nós tecemos levando a trama de baixo para cima: os egípcios a levam de cima para baixo”. E depois, um detalhe, aparentemente menor e extravagante, mas que tende a inverter a relação entre os sexos a partir do olhar grego: “para urinar [entre os egípcios] as mulheres o fazem de pé e os homens se abaixam” (HARTOG, 2014, p. 244).

Lestringant (2002) observa que também Hernan Cortés, o conquistador do México, não obstante sem dúvidas não ter lido o pai da História, repete inconscientemente a mesma estrutura a respeito dos astecas de Tenochtitlán.

O princípio da inversão, segundo François Hartog, é uma maneira de inscrever a alteridade, tornando-a apreensível na chave de “uma mesma coisa que um nós, porém de forma invertida”; criando uma espécie de ficção que faz ver e compreender o outro como uma figura concorrente na elaboração de uma representação do mundo.

Isto seria dizer que, fora poucas exceções na América (como o mostra a postura de Cortés), a aproximação da cultura europeia com as culturas autóctones se deu não pela via da inversão, enxergando-as como concorrentes em uma representação de mundo mas, bem ao contrário, supondo-as capazes de se europeizar e catolicizar: não é outra coisa o que pretende a conversão jesuíta. Isto também equivale a dizer que tanto os gregos em relação aos egípcios no caso de Heródoto quanto os europeus em relação aos japoneses no caso de Fróis, ao inscreverem o outro de forma invertida, inscrevem-se no mesmo movimento como impotentes em relação a qualquer conversão: o outro aparece radicalmente outro, irreduzível a um eu. O grande esforço de Las Casas e de grande parte dos jesuítas foi no sentido oposto: colocar em movimento toda a articulação secular e espiritual da Igreja e das monarquias europeias para reduzirem o outro ao modo de vida católico europeu. Las Casas pretende inserir o nativo americano na escala aristotélica dos povos capazes de governo e vida civil: trata-se, não obstante, de uma escala, uma régua mediante a qual é possível medir, comparar, estabelecer diferenças e faltas passíveis de serem corrigidas e preenchidas no percurso linear em relação a um *metron* ou cânone: a civilização europeia, pressupondo uma essência divina representada pela Igreja (PAGDEN, 1982).

Alfredo Bosi (1992, p. 92) descreve a mesma dinâmica em seu estudo sobre Anchieta, com o adendo de que os jesuítas, diferentemente dos dominicanos e franciscanos da época lascasiana, esmeraram-se na arte da conversão a partir das próprias estruturas linguísticas e culturais dos povos que pretendiam converter:

O missionário que se volta para o índio, prega-lhe em tupi e compõe autos devotos (e, por vezes, circenses) com o fim de convertê-lo, é um difusor do salvacionismo ibérico para quem a vida do selvagem estava imersa na barbárie e as suas práticas se inspiravam diretamente nos demônios.

Fróis, ao escrever o seu pequeno tratado e a sua monumental *História*, não se afastando do estilo clássico de Heródoto, ainda que direcione críticas ferozes aos bonzos, também registra uma cultura milenar com formas sociais depuradas, com escrita complexa e sistemas religioso e filosófico sofisticados. De certa forma, o encontro com a ontologia taoísta-budista pôs obliquamente em cena a discussão sobre os pilares ontológicos tomistas do cristianismo.

Há que se marcar também que a discussão sobre o eu e o outro guarda uma discussão obrigatória com a prática dos *Exercícios espirituais*, de Inácio de Loyola (2015), base de toda a espiritualidade jesuíta. Trata-se não apenas de um texto, mas de um programa e um código a partir do qual o jesuíta exercitava-se pela palavra: um falar¹¹ e também um escutar, em uma troca de posições que definia a passagem de exercitante a orientador espiritual.

É possível que a adoção da prática dos *Exercícios* como base programática e espiritual da vida jesuíta tenha favorecido uma nova relação com o próximo, enxergando nele sutilezas e diferenças em relação às quais seria possível estabelecer contatos, trocas e negociações. Não se tratava de outra coisa senão de repetir a experiência de submissão à prática dos *Exercícios*, dentro da qual o exercitante se colocava como um si mesmo e como um outro: era preciso falar, e falar de si, da própria história, e falar dentro de uma programação diária, semanal, que deixava espaço para o imprevisto, para o não esperado e os pensamentos (ou *moções*, no léxico inaciano) que passassem pela cabeça do exercitante, além de abrir-se para uma abordagem radicalmente antipsicológica com o reconhecimento da atuação de duas forças espirituais antagônicas no mundo anímico do exercitante (LOYOLA, 2015). Em todo caso, o exercitante, seguindo a programação dos *Exercícios*, em relação a si

mesmo estabelecia pontos de apropriação simbólica, revisitava culpas, pontos traumáticos de sua própria vida, imaginava-se em cenas dos evangelhos, conversando com os personagens bíblicos, criava uma relação nova com a imagem e com a imaginação: equilibrado entre o desejo e o medo, revalorizando a constrição da confissão em prol de uma liberdade no uso da palavra capaz de dotá-lo de imaginação e engenho dentro das limitações inerentes às categorias retórico-teológicas de seu tempo.

A ESCRITA DA DIFERENÇA COMO OPERAÇÃO SIMBÓLICA: O REAL E A HISTÓRIA

Frank Lestringant (2002), em seu ensaio sobre *Antipatia entre os povos de Luís Fróis a Antoine Galland*, realiza uma importante contribuição sobre o efeito simbólico das inscrições das diferenças. Abordando diversos autores, mas centrando sua análise em Fróis e Galland, Lestringant estabelece um paralelo curioso entre o jesuíta português com importante atuação no Japão na segunda metade do século XVI e o erudito francês orientalista responsável pela publicação da edição francesa de *Asmil e uma noites* no início do século XVIII. Lestringant procura marcar que há um efeito negativo e um efeito positivo na descrição e na elaboração de um “catálogo de antipatias” entre os povos.

De maneira geral, o efeito positivo da segmentação comparativa entre os povos aponta para um uso mais generoso e aberto que leva em conta a diferença como outra coisa além de um efeito de uma perversão ou de um esquecimento da “via correta” ou ortodoxia moral, representada sobretudo pela visão moralizante do salvacionismo católico. Em comparação a esse efeito positivo, Lestringant elege outro padre jesuíta, o francês Joseph Besson, que missionou na Síria do século XVII e escreveu *La Syrie et la Terre Sainte au XVII. Siècle*. Como exemplo de um modo de comparação cujo efeito é negativo, Lestringant (2002, p. 184-185, tradução nossa) cita o seguinte trecho de *La Syrie et la Terre Sainte*:

De seus costumes e de outras coisas que elencarei, vocês poderão concluir que esses povos do Levante têm muita relação com os Bárbaros. Com efeito, um de nossos missionários vindo do Canadá, passando pela Síria, notou a grande afinidade entre os sírios árabes e os selvagens da Nova França; assim os povos que perdem a fé se tornam semelhantes às bestas, e o cristianismo faz o homem mais civil e mais humano.

Gostaríamos aqui de aproximar o modo descritivo de Besson ao do padre Manuel da Nóbrega, primeiro provincial jesuíta do Brasil e que teve volume considerável de material escrito sobre os costumes e gentes do Brasil:

Desde que fui entendendo, por experiência, o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio, por falta de não serem sujeitos, e ele ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil, que se governa por medo, e conjuntamente ver a pouca esperança de se a terra senhorear, e ver a pouca ajuda e os muitos estorvos dos cristãos d'estas terras, cujo escândalo e mau exemplo bastara para não se convencer, posto que foi gente de outra qualidade, sempre me disse o coração que devia mandar aos Carijós, os quais estão senhoreados e sujeitos aos castelhanos do Paraguai e mui dispostos para neles frutificar com outras gerações [...] (NÓBREGA, 1988. p. 174).

Sugere-se com isto que Nóbrega, assim como Besson, utilizavam um esquema redutor no qual se encontra o *topos* do mundo corrompido (ou de um mundo *i-mundo*) e cuja função daquele que o descreve é frequentemente acusadora. Como afirma Lestringant, nestes casos o mundo visto como invertido é estigmatizado pela desordem reinante em relação à qual se faz um apelo ao retorno a uma norma anterior: figura propriamente reacionária, o *topos* do mundo de cabeça para baixo deseja buscar na memória do passado um ideal perdido, em relação ao qual o mundo *i-mundo* convém retornar, se livrando de todas as falsas seduções do presente (LESTRINGANT, 2002, p. 185).

O “catálogo das antipatias”¹² fornece a Besson, e também a Nóbrega, segundo minha hipótese de trabalho, uma expressão de desordem e de marca de um pecado presente na natureza humana, ligada à queda adâmica. A diversidade aparece então como contradição de costumes e indício da presença do mal.

Ao uso negativo das diferenças de costumes entre os povos, pode ser oposto um uso mais aberto e generoso que enxerga a diferença como outra coisa além de uma perversão de costumes ou um esquecimento ontológico.

Antoine Galland (2000), antes de traduzir *As mil e uma noites*, um dos mais belos textos da literatura universal, escreve relatos de viagens ao Levante e, especificamente, à Turquia: *Smyrne ancienne et moderne* (GALLAND, 2000 apud LESTRINGANT, 2002), onde anota 166 aforismos que descrevem as contradições de costumes entre os turcos e os franceses, em uma estrutura muito próxima à que Luís Fróis elaborou cerca de cem anos antes no Japão. Fróis, jesuíta português, neste sentido, antecipa um estilo ligado às descrições pitorescas de diferenças entre povos que, em verdade, remonta à Heródoto e suas descrições antitéticas dos egípcios.

Talvez efeito de admiração ou apenas de porosidade à presença do outro enquanto pura diferença, o fato é que Luís Fróis se aproxima mais de Galland, erudito laico que trouxe ao mundo ocidental as *Mil e uma noites* em 1704, a partir de um manuscrito sírio do século XV, do que de outros jesuítas que escreveram sobre a alteridade nativa das regiões onde missionaram, como Besson e Nóbrega.

Exemplificarei com dois exemplos de Fróis e Galland sobre a escrita da diferença em relação aos costumes de japoneses e turcos. Começando com Galland (2000, p. 228-229, tradução nossa):

Os franceses saúdam removendo seus chapéus da cabeça, e fazendo reverência com os pés; os turcos ao se inclinarem e meteram a mão sob o peito.

Os turcos não cospem, mesmo quando fumam tabaco; os franceses cospem frequentemente, e mais ainda por hábito que por necessidade.

Luís Fróis (1955 apud BROCCO, 2020, p. 190), por sua vez, assim compara japoneses a europeus:

Entre nós trazer as unhas compridas se tem por sujidade e pouca criação; os japoneses, assim homens como mulheres fidalgas, trazem algumas como de gaviões.

Entre nós quase cada ano se inventa um novo traje e invenção de vestidos; no Japão sempre a feição é a mesma e sem nunca variar.

Estruturalmente, o leitor de Fróis e Galland é levado a imaginar um outro mundo possível e a pensar o impensável, com outra organização e segmentação de costumes, que não se organiza pelo campo da vigência exclusiva (isso “ou” aquilo), mas da vigência aditiva (isso “e” aquilo) (JORGE, 2011, p. 116), se aproximando, assim, do campo simbólico inconsciente.¹³

As descrições são feitas em modo de espelhamento de diferenças, sem qualquer sobredeterminação de comentários e julgamentos morais. Não comportando intenção moralizante, a escrita da diferença desses autores deixa o leitor curioso e admirado com a variedade dos povos e costumes. Como afirma Lestringant (2002, p. 188), o que é buscado não é a lição, mas antes de tudo o prazer. Esta observação é de suma importância e apontará para as dinâmicas de escritura e organização da vida voltadas à pulsão de vida, em contraposição àquelas devotadas à pulsão de morte e ao aniquilamento das diferenças. É na experiência profunda da escritura das diferenças flexionadas pelo eu¹⁴ que se pode vislumbrar novas possibilidades de posicionamento no mundo. Trata-se aí então de uma operação que possui relação com o simbólico e com a sublimação.

O psicanalista Marco Antonio Coutinho Jorge possui estudos relevantes sobre o efeito simbólico presente em *As mil e uma noites*, comparando a obra a um dispositivo simbólico semelhante ao de uma análise. Segundo Jorge (2019, p. 75 et seq.), a estrutura da narrativa das *Mil e uma noites* ilustra com precisão o aforismo lacaniano “Só o amor pode fazer o gozo condescender ao desejo”.

Segundo Jorge (2019), em *As mil e uma noites* se identifica da forma mais excelente a polarização entre amor e gozo. No centro das *Mil e uma noites*, estão presentes, além da dialética amor e gozo, a questão da tensão entre masculino e feminino, ou do poder centrado na virilidade do Sultão Shariar. A história gira em torno de Shariar, que, indo visitar seu irmão Shazenan em um sultanato distante, lembra que deixara um dos

presentes mais importantes que levaria ao irmão e decide voltar ao seu palácio, sendo surpreendido por uma orgia em cujo centro estava sua mulher com os escravos e escravas. Shariar, furioso, manda matar não só sua mulher, como todos os participantes da orgia. Quando chega ao sultanato do irmão, Shariar, cabisbaixo, não consegue falar. O irmão Shazenan o convida para caçar e prepara uma grande caravana para a caça, e Shariar, pouco antes da partida da caravana, desiste de acompanhar o irmão e fica no palácio de Shazenan. Mal parte a caravana, Shariar, recluso no palácio, percebe uma movimentação. Ao procurar ver o que acontecia, percebe se tratar de uma orgia no centro da qual estava a mulher de seu irmão. Ao voltar ao seu sultanato, Shariar, convencido de que todas as mulheres traem seus maridos, edita uma lei que prevê que a cada noite ele iria possuir uma virgem que, ao raiar do dia, seria decapitada. Jorge (2019, p. 76) identifica aí uma estrutura, que se apresenta de maneira violenta para um homem, “aquilo que o confronta e arreventa a sua relação amorosa privilegiada com uma mulher. E o que é? É a dimensão do gozo. O gozo e o amor são rivais dentro de cada sujeito”.

Shariar adquire uma posição perversa em que ele “é” a lei, “em que não se admite a diferença e não se aceita que exista um desejo que transcenda a pessoa dele: ele cria um gozo do qual ele é o único proprietário e do qual o outro, no caso, a mulher, não pode partilhar” (JORGE, 2019, p. 76).

O aparecimento de Sheherazade e sua irmã Dinarzade aponta para o aparecimento do feminino, da sublimação e do amor, instaurando uma dinâmica de barragem ao gozo mortífero e perverso de Shariar e inaugurando, assim, de fato, *As mil e uma noites*. O sultão Shariar operava, em seu posicionamento subjetivo, de um forma muito próxima, embora não a mesma, com a forma segundo a qual tratamos, pouco acima, a respeito de Besson e Nóbrega, isto é, posição que não leva em conta a diferença e a substitui pelo efeito de uma perversão, pois a absoluta diferença do gozo feminino, representado tanto por Sheherazade quanto por aquela que figurava no centro da festa orgiástica, colocam em cena o outro como alteridade radical. Sheherazade, no entanto, consegue unir, pela linguagem, pelo efeito simbólico, gozo e desejo, derrogando a lei perversa ditada por Shariar: “Ela fala como se fosse ele falando, são histórias que o envolvem profundamente porque ela fala dos seus ancestrais, de seu passado e de sua cultura [...]” (JORGE, 2019, p. 77).

Minha hipótese neste trabalho é a de que o núcleo oculto do *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, de Luís Fróis (1585/1955), gira em torno da figura da mulher e do feminino.

AS MULHERES JAPONESAS NO TRATADO DAS CONTRADIÇÕES E DIFERENÇAS DE COSTUMES ENTRE A EUROPA E O JAPÃO

Se toda a estrutura do *Tratado* de Fróis, assim como das descrições dos turcos de Antoine Galland, funciona para estabelecer um vazio de sentido no centro das comparações e instaurar o efeito simbólico de ambivalência que se aproxima do inconsciente e do trabalho do sonho, o capítulo sobre as mulheres parece trazer de modo especial a radicalidade da descrição das diferenças: a escrita de Fróis se estabelece como operador simbólico que atravessa a dimensão imaginária e de representação corporal em sua descrição sobre as mulheres. Elencarei a seguir vinte exemplos de comparações retirados do capítulo sobre as mulheres:

1. Na Europa a suprema honra e riqueza das mulheres moças é a pudicícia e o claustro inviolado de sua pureza; | as mulheres do Japão nenhum caso fazem da limpeza virginal nem perdem, por não a ter, honra nem casamento.
2. Entre nós, andar uma mulher descalça ter-se-ia por doida ou desavergonhada; | as japonesas altas e baixas¹⁵ a maior parte do ano andam sempre descalças.
3. Na Europa vão os homens na frente e as mulheres atrás; | no Japão os homens atrás e as mulheres na frente.
4. Na Europa os bens são comuns entre os casados; | no Japão cada um tem os seus separados e às vezes a mulher empresta a juros ao marido.
5. Na Europa, além do pecado, é suma infâmia repudiar a mulher; | no Japão dá alguém repúdio a quantas quer, e elas não perdem por isso honra nem casamento.
6. Segundo a natureza corrupta, os homens são os que repudiam as mulheres; | no Japão, muitas vezes as mulheres são as que repudiam os homens.

7. Na Europa, pelo rapto de uma parenta se põe toda a geração em perigo de morte; | no Japão, os pais e as mães e irmãos dissimulam e passam levemente por isso.

8. Na Europa, o encerramento das filhas e donzelas é muito rigoroso; | no Japão, as filhas vão sós por onde querem por um dia e muitos, sem ter conta com os pais.

9. As mulheres na Europa não vão fora de casa sem licença de seus maridos; | as japonesas têm liberdade de irem por onde quiserem, sem os maridos o saberem.

10. O amor dos parentes e parentes entre si é na Europa muito grande; | no Japão muito pouco, e se vão uns aos outros como a estranhos.¹⁶

11. Na Índia levam os moços sombreiros às mulheres pela chuva ou sol; | no Japão as mulheres levam umas às outras.

12. Na Europa, posto que o haja, não é frequente o aborto de crianças; | no Japão é tão comum que há mulheres que abortam vinte vezes.

13. Na Europa, depois da criança nascer, raras vezes ou quase nunca se mata; | as japonesas lhe põem o pé no pescoço e matam todos os que lhe parece que não podem sustentar.

14. Na Europa a clausura e encerramento das freiras é estreito e rigoroso; | no Japão os mosteiros das *biquinis*¹⁷ quase se serve de rua de meretrizes.

15. As freiras entre nós ordinariamente não andam fora de seus mosteiros; | as *biquinis* do Japão andam sempre em folguedos e às vezes vão de *jindachi*.¹⁸

16. Entre nós não é muito corrente saberem as mulheres escrever; | nas honradas do Japão se tem por abatimento as que não o sabem fazer.

17. Nas cartas que se escrevem entre nós a mulheres, se assina o homem que a escreve; | no Japão, as que se escrevem a mulheres não hão de levar sinal, nem elas em suas cartas se assinam, nem põem mês nem era.

18. Entre nós os nomes das mulheres são tomados das santas; | os nomes das japonesas são: tacho, grou, cágado, alparca, chá, cana.

19. Na Europa ordinariamente as mulheres cozinham; | no Japão cozinham os homens, e os fidalgos têm por primor ir cozinhar.

20. Na Europa se tem por afronta beberem as mulheres vinho; | no Japão é muito frequente, e em festas bebem às vezes até ficarem de ressaca.

Tais exemplos colocam em cena de forma radical a diferença que se coagula em “costumes”, mas que na verdade é uma construção oriunda da relação entre real, simbólico e imaginário. Apontando novos modos de reorganização e elaboração, a barra | que se faz presente na edição *princeps* do *Tratado* por mim consultada opera o efeito simbólico da ambivalência e o efeito real de corte, hiância e vazio. Fróis, em 1585, mostra-nos não apenas a riqueza da diferença de costumes, mas também o regime das infinitas possibilidades e “bricolagens” dos agenciamentos pulsionais humanos. E não deixa de reconhecer a ambivalência tão valorizada pelos japoneses em relação à sua língua, como no trecho a seguir:

Na Europa, busca-se clareza nas palavras e evita-se a ambiguidade; | no Japão, as expressões ambíguas são a melhor linguagem e a mais apreciada.¹⁹

O *Tratado* de Fróis se relaciona de forma interessante com o ensaio de Freud sobre o sentido antitético das palavras primitivas, relacionado por Freud a partir das pesquisas de Karl Abel: a operação simbólica de descrições antitéticas de costumes aponta para, além da ambivalência, a reversibilidade, a plasticidade e também para o estatuto da diferença que define o humano, indicando, com isso, a dimensão da falta de objeto (JORGE, 2011).

Não haveria, assim, uma dimensão normativa sobre “A” mulher. O que seria ser mulher, ser homem, ser criança? Não haveria uma possibilidade de encontrar tal resposta na natureza, mas apenas em estabelecer vínculos com diferenças culturais que seriam, em última instância, construídos pela linguagem. Levando esta operação mais além, o efeito seria o mesmo entre sujeitos e na experiência do inconsciente em suas formações: o ato falho, o chiste, o sonho. Tais formações colocam em primeiro plano a dimensão do desejo. A ambivalência simbólica descritiva de Fróis a Galland orbita em torno de um vazio de objeto que em última instância indica a dimensão do desejo, mais além da necessidade, da natureza e da dimensão moralizante de uma ideologia normativizante.²⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se, em Luís Fróis, percebemos que a máquina do mundo, para usar um termo de Camões, estava se abrindo, uma abertura de sentido, que significa também explosão e proliferação de sentidos e mesmo de “duplos sentidos”, em Nóbrega e Besson, com as descrições do nativo do Brasil ou da Síria, o intuito é o de que a descrição encerre o mundo tupi brasileiro e sírio em um sentido único e em um esquema a partir do qual se poderá compreender e agir. Logo se percebe que o engodo da compreensão (imaginária) apresenta suas contradições, como quando Nóbrega afirma que os índios brasileiros em nada creem, para depois descrever seus ritos religiosos a partir dos quais construíam a suposição da eficácia simbólica de seus pajés e feiticeiros.

O trabalho então avança no sentido de aproximar Luís Fróis e Antoine Galland como dois autores que de certa forma romperam com a ideologia normativizante e a dimensão moralizante. É oportuno observar, também, que Galland, que verteu para o francês uma das mais belas obras da literatura universal, o fez tendo um posicionamento subjetivo de aproximação com o estrangeiro de um modo generoso e aberto, como denotam suas anotações de viagem à Turquia, referidas acima. São as posições de Galland e Fróis as que apontam para a construção de laços sociais orientados pela pura diferença; não a diferença hierarquizante e depreciativa das ideologias racistas do século XIX, mas a diferença organizada em torno de um centro vazio: em última instância, de um vazio de objeto que dá origem a uma normatividade mais orientada pelos vetores do desejo do que de uma adaptação a um ideal do que seja o Bem ou, pior, a um gozo perverso. Trata-se, em suma, de amar a diferença. Se, como Borges (2011, p. 127) marcou, *Asmil e uma noites* transmitem a ideia de infinito, no sentido de que usamos cotidianamente a palavra *mil* para indicar quantidades infinitas de coisas, o *uma*, *mais uma*, seria a diferença que cada sujeito é capaz de portar: uma história singular – S(#).

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Índias*. México: FCE, 2006.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BORGES, Jorge Luis. As mil e uma noites. In: _____. *Borges oral & Sete noites*. Tradução de Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 123-139.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BROCCO, Pedro. *Linguagem e colonização: análise comparada das missões jesuítas no Brasil e no Japão (1549-1587)*. Porto Alegre: Fi, 2020. 2 v.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: USP, 1980.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- EMICIDA. *AmarElo*. Rio de Janeiro: Sony Music, 2019.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900). Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- FREUD, Sigmund. *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas* (1910). Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- FRÓIS, Luís S. J. *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585)*: Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão. Tokyo: Sophia Universität, 1955.
- FRÓIS, Luís S. J. *Historia de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984. 5 v.
- GALLAND, Antoine. *Le Voyage à Smyrne*: Un manuscrit d'Antoine Galland, 1678: contenant Smyrne ancienne et moderne et des extraits du Voyage fait en Levant. Paris: Chandeigne, 2000.
- GIL, Gilberto. Dança de Shiva. In: _____. *Quanta*. [S.l.: s.n.], 1997. 1CD. Faixa 4 (3 min 45 s).
- GINZBURG, Carlo. *History, Rhetoric, and Proof*. London: University Press of New England, 1999.
- GINZBURG, Carlo. *Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil: Nóbrega – 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i38p87-119>
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*: as bases conceituais. 6. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2011. v. 1.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. Só o amor pode fazer o gozo condescender ao desejo. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 41, n. 77, p. 75-82, jan./jun. 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952019000100009. Acesso em: 22 dez. 2020.
- LACAN, Jacques. *O Seminário*: o sinthoma (1975-1976). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007. livro 23.
- LACAN, Jacques. Prefácio à edição inglesa do Seminário 11 (1976). _____. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 567-569.
- LESTRINGANT, Frank. L'antipathie entre les peuples (XVIe-XVIIe siècles), de Luis Frois à Antoine Galland. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n. 54, p. 175-192, 2002. <http://dx.doi.org/10.3406/caief.2002.1458>
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Préface à Européens et Japonais*: Traité sur les contradictions et différences de mœurs, écrit par le R. P. Luis Frois au Japon, l'an 1585. Paris: Chandeigne, 1998.
- LOYOLA, Inácio de. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 2015.
- MIRANDA, Ana Paula; ALBUQUERQUE, Ana Dulce. *Luis Frois*: um português no Japão no Século XVI. Lisboa: Sílabo, 2007.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. São Paulo: USP, 1988.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man*. London: Cambridge University Press, 1982.
- PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414.
- ROSA, Cristina. *Il "Tratatto" di Luis Frois*: Europa e Giappone Due culture a confronto nel secolo XVI. Viterbo: Sette Città, 2017. E-book.

NOTAS

1 Ao longo da escrita deste trabalho, nos pareceu pertinente tomar de forma breve e pontual, a partir dos estudos de Frank Lestringant, o exemplo da atuação do jesuíta Joseph Besson na Síria do século XVII, aproximando-o da experiência missionária no Brasil.

2 *Hystoire*.

3 A carta não traz data, mas os organizadores estimam-na escrita na data provável de 1549.

4 Há que se considerar nas cartas analisadas o fato de que nem todas foram escritas para a ampla circulação e a leitura por um público além de membros específicos da Companhia de Jesus ou governadores e reis, como o caso de Dom João III. Esta carta tem seu auditório formado por uma coletividade jesuíta, e neste sentido é interessante notar como ela é construída.

5 Termo utilizado por Nóbrega para se referir aos caciques.

6 Perspectiva que demonstra afinidade com a Escola de Salamanca, a partir do *ius communicationis* de Francisco de Vitoria.

7 Em trinta anos de missão a partir desta data, o Japão terá cerca de cento e cinquenta mil japoneses convertidos ao cristianismo, duzentas igrejas e dois seminários (MIRANDA; ALBUQUERQUE, 2007, p. 113).

8 Utilizo neste trabalho a edição que propus, em anexo à minha tese de doutorado, com base na edição *princeps* publicada em Tóquio: Frois (1585/1955). Cf. Brocco (2020).

9 “[...] uno sforzo di comprensione che deve andare al di là delle parole perché deve entrare nell’essenza delle cose per cercare la spiegazione profonda delle differenze” (ROSA, 2017, “Il Tratado di Luís Fróis”). Em tradução livre: “a um esforço de compreensão que deve andar *além das palavras* porque deve entrar na essência das coisas para buscar a explicação profunda das diferenças” (grifo nosso).

10 Carlo Ginzburg (2004, p. 55-57) afirma que para Montaigne, no ensaio sobre os canibais, traçando um paralelo com autores ingleses do mesmo período como George Puttenham, o termo “bárbaro” possuiria um sentido positivo de universalidade.

11 Como afirma Roland Barthes (2005, p. 72, grifo do autor) em seu interessante ensaio sobre Inácio e os *Exercícios*: “Inácio abre para a divindade a lista, ao mesmo tempo metafórica e metonímica, dos seus atributos: é possível *falar* Deus”.

12 Expressão de Lestringant.

13 Está-se aqui fazendo referência a um dos pontos nodais da psicanálise, o da existência do inconsciente e do sujeito do inconsciente dividido entre os significantes. Conferir, neste sentido, ao menos em Freud, dois textos fundamentais: *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900) e *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas* (FREUD, 1910/2019), op. cit.

14 O eu se faria presente aí em uma relação sinalagmática com o próximo. O *συνάλλαγμα* significando “troca mútua” é um fundamental conceito do direito civil, estabelecendo um vínculo de reciprocidade entre duas partes, frequentemente utilizado para descrever o contrato. Gostaria de propor que o posicionamento sinalagmático é, por excelência, a posição do sujeito do inconsciente, dividido entre significantes na instância do simbólico.

15 No sentido social.

16 O termo “estranho” tem grande interesse para os estudos em psicanálise, na medida em que aponta para o *Unheimlich* freudiano, lido de modo especial em relação às fantasias incestuosas e ao recalque originário, como Fróis parece aludir.

17 Designa ama, mulher raspada ou religiosa gentia.

18 Para a linha de batalha, para a guerra.

19 Pela importância desta dupla afirmação para a psicanálise e a etnolinguística, reproduzo-a aqui no original: “Em Europa procurão clareza nas palavras e fojem da equivocação; | em Japão as equivocacões he a melhor lingoa e são as mais estimadas” (FRÓIS, 1585/1955, p. 258).

20 Tal ideia também está na raiz da diferenciação entre pulsão e instinto, trazida por Jorge (2011, p. 47): “as concepções de instinto, amor genital, oblatividade, presentes em alguns pós-freudianos artífices de injunções dogmáticas aos sujeitos, propõem um ideal a ser atingido e pressupõem qual deve ser o bem para um sujeito, operando a partir de um pensamento psicologizante e de uma moral suposta na natureza”.

ENLACE ALTERNATIVO

<https://periodicos.uff.br/revistapassagens/article/view/47757/29328> (pdf)