



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

TESE

**A Interpretação Híbrida do Confucionismo pelos Jesuítas: De Ricci a
Couplet (séculos XVI e XVII)**

RENAN MORIM PASTOR

Sob a orientação da professora

Dr.^a Patrícia Souza de Faria

Tese submetida como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em História, no Curso
de Pós-Graduação em História, Área de
concentração em Relações de Poder e Cultura.

*O presente trabalho foi realizado com o apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de
Nível Superior – CAPES.*

Seropédica, RJ

Maio 2023

Ficha Catalográfica

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P293i Pastor, Renan Morim, 1989-
A Interpretação Híbrida do Confucionismo pelos
Jesuítas: de Ricci a Couplet (séculos XVI e XVII) /
Renan Morim Pastor. - Rio de Janeiro, 2023.
308 f.

Orientadora: Patrícia Souza de Faria.
Tese (Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2023.

1. Confúcio. 2. Jesuítas. 3. Híbridismo Cultural.
4. China. 5. História Cultural. I. Souza de Faria,
Patrícia, 1979-, orient. II Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em
História III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 690 / 2023 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.038630/2023-84

Seropédica-RJ, 19 de junho de 2023.

RENAN MORIM PASTOR

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM 16 de junho de 2023

Dr. ANDRE DA SILVA BUENO, UERJ Examinador Externo à Instituição

Dra. CÉLIA CRISTINA DA SILVA TAVARES, UERJ Examinadora Externa à Instituição

Dra. MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES, UFRRJ Examinadora Interna

Dr. YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA, UFRRJ Examinador Interno

Dra. PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 19/06/2023 08:18)
MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 386989

(Assinado digitalmente em 21/06/2023 17:11)
PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1647918

(Assinado digitalmente em 20/06/2023 09:51)
YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 2383316

(Assinado digitalmente em 19/06/2023 17:21)
ANDRÉ DA SILVA BUENO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 068.618.547-19

(Assinado digitalmente em 19/06/2023 17:21)
CELIA CRISTINA DA SILVA TAVARES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 776.754.957-72

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **690**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **19/06/2023** e o código de verificação: **1cfa3e4b13**

Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente aos meus pais, Verônica e Renato, pelo apoio incondicional durante esta jornada acadêmica. Seu amor, paciência e suporte emocional foram imprescindíveis durante este período, principalmente considerando o momento difícil que todos passamos durante os anos de 2020 e 2021.

Agradeço profundamente ao apoio inestimável provido pela minha orientadora, a professora Patrícia Souza de Faria, que durante os últimos dez anos, entre a graduação, o mestrado e o doutorado me guiou durante praticamente toda a minha jornada acadêmica. Essa tese não teria sido possível sem os seus conselhos, paciência, atenção, suporte e generosidade durante todos esses anos. Muito obrigado professora Patrícia, de todo o coração.

Agradeço também a todos os professores que cruzaram meu caminho durante a pós-graduação, e principalmente aos membros da banca: Professoras Célia Cristina da Silva Tavares e Margareth de Almeida Gonçalves e aos professores Yllan de Mattos Oliveira e André da Silva Bueno, por cada sugestão e conselhos que certamente enriqueceram esta pesquisa, e também por acompanharem e terem tido contato com meu trabalho durante o período de pós-graduação.

Agradeço aos amigos, Rodrigo, Carolina, Camila e Carlos principalmente, por terem estado ao meu lado, presencialmente ou digitalmente durante estes anos, me incentivando, me ouvindo e me aconselhando durante este período.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

Resumo

O objetivo desta pesquisa é analisar a interpretação jesuíta do confucionismo por meio da investigação de duas obras: o *Tianzhu Shiyi* de Matteo Ricci e a versão jesuíta do *Lunyu*, que é parte da coleção conhecida como *Confucius Sinarum Philosophus*. A abordagem adotada inspira-se nos conceitos de hibridismo cultural, refletindo sobre o amadurecimento da interpretação jesuíta da filosofia confuciana e seus tópicos principais: 1- a figura de Confúcio; 2- a crença jesuíta na existência de uma religião monoteísta na China Antiga; 3- o antagonismo ao budismo como uma faceta necessária do confucionismo; 4- a interpretação jesuíta dos ritos chineses como civis. Estes tópicos começaram com Matteo Ricci e a produção do *Tianzhu Shiyi* no final do século XVI e se consolidaram no século XVII, com a publicação do *Confucius Sinarum Philosophus* na Europa. O recorte cronológico desta tese abarca o início da missão jesuíta na China, nos anos de 1580, até o período de produção e impressão do *Confucius Sinarum Philosophus*, nos últimos anos da década de 1680.

Palavras-chave: Confúcio, jesuítas, Hibridismo Cultural, China, História Cultural

Abstract

The objective of this research is to analyze the Jesuit interpretation of Confucianism through the investigation of two works: Matteo Ricci's *Tianzhu Shiyi* and the Jesuit version of the *Lunyu*, which is part of the collection known as *Confucius Sinarum Philosophus*. The adopted approach is inspired by the concepts of Cultural Hybridity, reflecting on the maturation of the Jesuit interpretation of Confucian philosophy and its main topics: 1 – the figure of Confucius; 2 – the Jesuit belief in the existence of a monotheistic religion in Ancient China; 3 – Buddhism antagonism as a necessary facet of Confucianism; 4 – the Jesuit interpretation of Chinese rites as civil. These topics began with Matteo Ricci and the production of the *Tianzhu Shiyi* at the end of the 16th century and were consolidated in the 17th century with the publication of *the Confucius Sinarum Philosophus* in Europe. The chronological of this thesis covers the beginning of the Jesuit mission in China, in the 1580s, until the period of production and printing of the *Confucius Sinarum Philosophus*, by the end of the 1680's.

Keywords: Confucius, Jesuits, Cultural Hybridity, China, Cultural History

Índice

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I. A Missão Jesuíta na China	17
1.1 O sonho de Francisco Xavier e as origens da missão jesuíta na China.....	17
1.2– Do budismo ao confucionismo: A influência de Matteo Ricci e o <i>Tianzhu Shiyi</i> .	44
1.3 – O estabelecimento na capital do Império Ming	73
1.4 – O fim da era Ricci e a nova geração de jesuítas na China.....	91
1.5 – O <i>Confucius Sinarum Philosophus</i> , a Querela dos Ritos e o fim da missão da China	109
CAPÍTULO II. As tradições filosóficas que os jesuítas encontraram na China e os cristãos chineses.....	128
2.1 – Conceito de “religião” na China, divinação, geomancia e cultura local	128
2.2 – Confucionismo	141
2.3 – Daoismo	160
2.4 – Budismo	173
2.5 – Os Cristãos Chineses	188
CAPÍTULO III. A interpretação híbrida jesuíta do confucionismo a partir do <i>Tianzhu Shiyi</i> e do <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	211
3.1 – As bases da interpretação jesuíta do confucionismo e o hibridismo cultural	211
3.2 – Confúcio, o “santo” príncipe dos filósofos chineses	223
3.2.1 – A interpretação de Confúcio na “era Ricci”	223
3.2.2 – A interpretação de Confúcio na era “pós-Ricci”	226
3.3 – O suposto monoteísmo dos antigos chineses e a interpretação jesuíta de outros conceitos do confucionismo	234
3.3.1 – A interpretação do monoteísmo chinês por Ricci	234
3.3.2 – A interpretação do monoteísmo chinês no <i>Confucius Sinarum Philosophus</i> ...	248
3.4 – O papel do budismo na interpretação jesuíta do confucionismo	254
3.4.1 – O antagonismo ao budismo na “Era Ricci”	254
3.4.2 – O budismo no <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	270
3.5 – A interpretação jesuíta dos ritos chineses.....	275
3.5.1 – A interpretação dos ritos chineses por Ricci.....	275
3.5.2 – A interpretação dos ritos chineses no <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	278
CONSIDERAÇÕES FINAIS	292
Fontes	299
Bibliografia.....	300

INTRODUÇÃO

Nos dias atuais, a figura de Confúcio e sua filosofia, o confucionismo é amplamente reconhecido ao redor do mundo, com diversos institutos de ensino com seu nome presente em vários países e a associação inegável da figura do filósofo com a China Antiga. Entretanto, Confúcio e confucionismo não são palavras de origem chinesa, e segundo Lionel Jensen, até meados do século XX não eram reconhecidas pela China¹. Confúcio é a latinização de Kong Fuzi, uma das formas honoríficas de Kongzi. A expressão foi escolhida pelos jesuítas que atuaram na missão da China, durante o século XVI e XVII e seu objetivo era “traduzir” o nome do filósofo para a Europa. A apresentação de Confúcio para a Europa ocorreu por meio de várias cartas e livros que os missionários enviavam para os seus superiores da Companhia de Jesus e que eram impressos como relatos de viagem, que apresentavam um mundo totalmente novo aos seus leitores europeus e estimulavam jovens jesuítas a fazerem as malas e pedirem para atuar em uma das muitas missões da Companhia ao redor do mundo.

Na missão da China, os jesuítas não possuíam qualquer apoio militar das coroas europeias, como acontecia no Brasil ou na Índia, e o sucesso da empreitada dependia da capacidade de os missionários se adaptarem à cultura local, estudando a língua, religiões, filosofia e costumes nativos, se vestindo, se alimentando e vivendo como chineses. Essa estratégia multi-facetada de evangelização ficou conhecida como “acomodação cultural”, embora o termo seja um guarda-chuva que envolve diversas ações e situações (tais quais traduções, sincretismos, imitações, apropriações, negociações, hibridizações) que descrevem como integrantes de duas culturas diferentes reagem ao encontro cultural. Como percebem suas diferenças e semelhanças, e principalmente como reagem a elas. Os jesuítas logo perceberam que, na China, a elite intelectual do império era dominada pelos eruditos funcionários de Estado conhecidos como mandarins. Versados nos clássicos da filosofia chinesa, que estudavam arduamente para conseguirem passar nos concorridos concursos imperiais para seus cargos, estes homens eram conhecedores da filosofia, cultura e religião letrada que tinha como figura central Kongzi, embora muitos deles seguissem ou apreciassem aspectos religiosos provenientes do budismo ou do daoísmo.

¹ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997.

Na visão jesuíta, a conversão destes mandarins poderia ajudar não só na conversão geral da população, considerando a posição de elite destes letrados, como também poderia proteger a missão de eventuais críticas ou até mesmo ataques direcionados aos jesuítas. Todavia, para conseguirem conversões deste tipo, os missionários perceberam que teriam de estudar a fundo a filosofia e a cultura letrada, e que a produção de livros (não apenas livros religiosos, mas também de diferentes temas, como matemática, astrologia e engenharia) poderia ser um caminho viável. Considerando a propensão à leitura da elite chinesa e a facilidade com que a impressão de livros era feita na China, através de blocos de madeira, a exposição jesuíta de sua religião, cultura e ciência foi feita a partir de obras literárias escritas pelos missionários em chinês. Ao mesmo tempo, como comentamos anteriormente, a missão também se reportava aos superiores da Companhia na Europa, e obras escritas com diferentes objetivos (informar, reportar, defender a missão) e com a missão da China não foi diferente.

Foi a partir destas obras escritas que os jesuítas produziram sua interpretação daquilo que seria a filosofia confuciana, o confucionismo. Ao lerem os clássicos de Confúcio e outras obras do período da China Antiga, os jesuítas “interpretaram” Confúcio como um filósofo monoteísta, que acreditava, reverenciava e temia *tian*, o céu e seu poder celestial de afetar a vida das pessoas baseado nas ações morais e virtuosas de indivíduos. Esta percepção é aceita pela maioria dos estudos históricos e sinológicos, embora diferentes autores ainda discutam sobre esta “interpretação” dos jesuítas ter sido um processo natural e lógico (como Paul Rule), uma “manufatura”, como escreveu Lionel Jensen, que permitisse aos jesuítas se conectar com os chineses ao mesmo tempo que acomodavam o filósofo chinês às suas crenças cristãs ou até mesmo um uso deliberado da figura de Confúcio com o objetivo de ludibriar os chineses para que aceitassem a fé cristã (Yu Liu). De qualquer forma, em Confúcio, os jesuítas enxergaram uma ligação entre o cristianismo e a China, interpretando a figura e os ensinamentos do filósofo através da leitura de diferentes versões dos clássicos chineses, somada a noções e conceitos da filosofia e religião Ocidental. Nossa proposta, é analisar essa interpretação jesuíta (através de duas das suas mais importantes obras escritas), sino-europeia, de Confúcio e do confucionismo como um produto do hibridismo cultural, tal qual foi delineado por Peter Burke na obra de mesmo nome². Em *Hibridismo Cultural*, Burke aborda as várias formas de interpretação do hibridismo entre as culturas. Embora o termo seja amplo e consiga

² BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo. Editora Unisinos, 2003.

envolver diversas esferas, como a econômica e a social, o trabalho de Burke se restringe à esfera cultural, de maneira que a cultura é definida como uma forma de abarcar atitudes, mentalidades, valores, expressões, símbolos, práticas e representações³.

Na obra *Hibridismo Cultural*, Burke menciona as missões jesuítas na China algumas vezes, principalmente na figura do italiano Matteo Ricci e no seu método de acomodação religiosa como uma das manifestações do hibridismo cultural durante o período Moderno. Aqui, pretendemos ir além, ao relacionar a interpretação jesuíta do confucionismo como um produto do hibridismo cultural a partir de duas obras específicas, destinadas a públicos diferentes e produzidas em momentos diferentes, mas que demonstram a evolução da interpretação jesuíta do confucionismo. A primeira destas obras é o *Tianzhu Shiyi (O Verdadeiro Significado do Lorde Celestial)*, escrita por Matteo Ricci durante a segunda metade da década de 1590 e impresso na China em 1603. A obra foi produto de dez anos de estudo, leitura e reflexão de Ricci sobre a filosofia clássica de Confúcio e a cultura chinesa em geral, além da principal ferramenta de seu método de evangelização baseada nas diretrizes da chamada “acomodação cultural”. Em comunicação com os seus superiores, Ricci explicou que a preferência por uma obra escrita que descrevesse o cristianismo se dava pelo fato de que os letrados confucianos, tão acostumados ao estudo constante e ao hábito da leitura, ficariam mais atraídos por uma doutrina escrita em forma de livro do que um sermão falado, visto que em suas conversas com amigos letrados, como Li Zizhao e Xu Guangqi, os chineses normalmente perguntavam se havia um livro que pudessem ler sobre o assunto.

Embora Ricci se referisse ao seu livro como um “catecismo”, seu real propósito era demonstrar uma alternativa de restauração da doutrina confuciana clássica com a ajuda da razão cristã, mostrando ambas como complementares, ao invés de focar na instrução do cristianismo em si. A teoria de Ricci era de que Confúcio e os chineses antigos, ao referenciarem *tian*, estariam se referindo ao Deus cristão. Todavia, com o tempo e a introdução do budismo na cultura chinesa, a filosofia confuciana foi corrompida por essa influência budista. Dessa forma, os jesuítas tinham a proposta de restaurar a doutrina confuciana para os moldes da época de seu pilar central, com a ajuda do cristianismo, que preencheria a filosofia confuciana com a metafísica cristã. A edição que utilizamos aqui consiste em uma versão atualizada da primeira tradução inglesa (com o

³ BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo. Editora Unisinos, 2003. pp.16-17.

texto original em chinês e latim como referência) do *Tianzhu Shiyi* por Douglas Lancashire e Peter Hu Kuo-chen e revisada por Thierry Meynard em 2016⁴.

A segunda obra a ser analisada será a versão jesuíta do *Lunyu (Diálogos)* de Confúcio. Em sua versão original, a obra consiste em um dos quatro principais livros do cânon confuciano. O texto é composto por uma seleção de escritos atribuídos a Confúcio e aos seus discípulos em forma de diálogos, anedotas ou pequenas histórias. Acredita-se que o *Lunyu* foi escrito pelos próprios discípulos de Confúcio entre 475-221 a.C e começou a circular em sua forma definitiva durante a Dinastia Han (206-220 a.C). Os responsáveis pela interpretação jesuíta do *Lunyu* foram o italiano Prospero Intorcetta, os flamengos Phillipe Couplet e François de Rougemont e o austríaco Christian Herdrich. O texto faz parte da coleção conhecida por *Confucius Sinarum Philosophus (Confúcio, o filósofo da China)*, editada por Couplet e que incluía também as traduções do *Daxue (O Grande Aprendizado)* e do *Zhongyong (A Doutrina do Meio)*, além do “*Vita Confucii*” (*Vida de Confúcio*), publicada primeiramente em latim, na França em 1687. A obra foi amplamente difundida na Europa e lida por vários pensadores ocidentais, como Leibniz e Voltaire, por exemplo.

O *Sinarum Philosophus* representa o pico da sinologia jesuíta do século XVII, com suas fundações residindo em uma leitura profunda dos quatro livros e seus comentários. Todos os jesuítas estudavam os livros durante o aprendizado da língua chinesa e a estes eram os que eles dedicavam a maior parte de sua energia e reflexão. Começando com Ruggieri e Ricci e até meados do século XVII, os jesuítas haviam acumulado quase 100 anos de experiência na leitura dos clássicos e seus comentários. Grande parte do texto foi escrito durante a missão da China, entre os anos de 1666 a 1680. Neste ano, Couplet é escolhido para viajar pela Europa a fim de fazer propaganda da missão e angariar fundos e novos recrutas. Graças a um contato dentro da livraria real de Paris, a obra é publicada na França, ao invés de Roma. Com a aprovação de Luís XIV, os textos são transferidos da Itália para a França e durante um ano Couplet trabalha editando, alterando e dando forma ao texto que é finalmente publicado em 1687, com uma dedicatória ao rei. O manuscrito que Couplet trabalhou para editar a versão final da obra ainda está disponível na Biblioteca Nacional da França.

⁴ RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources. Boston College. 2016

Os jesuítas derivaram sua interpretação do *Lunyu* baseados primariamente em duas versões comentadas, a de Zhu Xi e a do tutor Imperial Zhang Juzheng. Na cultura chinesa, o corpo textual canônico de uma obra filosófica não era imutável ou fixo e isso se deve basicamente à cultura dos comentários, que eram adições ou revisões feitas, normalmente por um outro filósofo, a uma obra clássica. No caso do *Lunyu*, a maioria dos comentários tinha por foco explicar as palavras ou as lições de Confúcio aos seus alunos, acrescentando algum tipo de contexto histórico ou lição adicional. Os jesuítas, embora tenham utilizado a base textual de Zhu, se aproveitaram mais dos comentários de Zhang, pois os consideravam mais próximos de sua própria interpretação da filosofia confuciana. O manuscrito original é bilíngue, contendo os caracteres chineses, seguido da tradução em latim, porém, na Europa não existiam fontes com caracteres chineses para publicação, trazendo apenas o texto em latim. A versão publicada por Meynard em 2015⁵ acrescenta a tradução em inglês logo após o latim.

Portanto, nosso objetivo é analisar o *Tianzhu Shiyi* e a versão jesuíta do *Lunyu* a partir de uma abordagem inspirada nos conceitos de hibridismo cultural, refletindo sobre o amadurecimento da interpretação jesuíta da filosofia confuciana e seus tópicos principais: 1- a figura de Confúcio; 2- a crença jesuíta na existência de uma religião monoteísta na China Antiga; 3- o antagonismo ao budismo como uma faceta necessária do confucionismo; 4- a interpretação jesuíta dos ritos chineses. Estes tópicos começaram com Matteo Ricci e a produção do *Tianzhu Shiyi* e se consolidaram no século XVII, com a publicação do *Confucius Sinarum Philosophus* na Europa. Isto também define o recorte desta tese, que abarca o início da missão jesuíta na China, nos anos de 1580, até o período de produção e impressão do *Confucius Sinarum Philosophus*, nos últimos anos da década de 1680.

Em relação à contribuição esperada desta pesquisa, destacamos que apesar da relevância do estudo das relações sino-europeias modernas e da história das missões católicas no Oriente, o estudo das missões jesuítas na China e da sinologia em geral não é um tema amplamente debatido no espaço acadêmico brasileiro, embora as últimas décadas tenham aumentado o interesse e os meios para a pesquisa na área, de modo que destacamos o trabalho de Luiz Felipe Urbieta Rego sobre o *Tratado da Amizade de*

⁵ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015

Matteo Ricci⁶, a pesquisa de Adriana de Souza Carvalho sobre as trajetórias de missionação jesuíta na China⁷ e as diversas contribuições de Carmen Licia Palazzo⁸ sobre o tema. Dessa forma, acreditamos poder contribuir com mais uma pesquisa no diálogo cultural das missões jesuítas na China no cenário de historiografia brasileira. Espera-se que essa pesquisa possa ser uma contribuição para o estudo da jornada jesuíta no Extremo Oriente, mais precisamente os esforços iniciais de conhecimento e interpretação da cultura e filosofia confuciana na Era Moderna, que se desenvolveram no âmbito das missões jesuíticas.

Além disso, a respeito do estudo da interpretação jesuíta da filosofia confuciana, existem trabalhos pontuais na historiografia internacional, como os de Paul Rule⁹ e Lionel Jensen¹⁰, porém, a maioria destas pesquisas foram desenvolvidas no campo da História das Religiões (a partir de perspectivas fenomenológicas ou existencialistas) ou da Filosofia (ou de uma História das Ideias mais tradicional, sem a adição das contribuições de uma História Intelectual renovada). Esta pesquisa tem por objetivo analisar esta interpretação do Confucionismo pelos jesuítas, a partir do campo da História, sob a ótica do conceito de hibridismo cultural, aproximando o estudo do surgimento da Sinologia à história cultural, ao encarar a interpretação jesuíta do confucionismo como um objeto híbrido, uma conexão ainda pouco explorada, a partir dos conceitos propostos por Peter Burke. Além disso, pretendemos desenvolver uma análise que atenta, na senda da História Intelectual, para a importância do contexto cultural na produção dos textos¹¹,

⁶ REGO, Luiz Felipe Urbietta. **A China dos Jesuítas: O Tratado da Amizade de Matteo Ricci e sua contribuição para o diálogo cultural entre Oriente e Ocidente**. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. 2012.

⁷ CARVALHO, Adriana de Souza. **Territorialidades e práticas de missionação a serviço da cristianização da China: aspectos da presença jesuítica nos séculos XVI e XVII. (c.1580 – 1695)**. 2021, 265f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

⁸ Como por exemplo: PALAZZO, Carmen Licia. **De Matteo Ricci à missão francesa: o encontro entre jesuítas europeus e o Império do Meio (séculos XVI a XVIII)**. In: **Mais Orientes**. Org: André Bueno, Dulceli Estacheski. Everton Carlos Crema e José Maria Neto. Rio de Janeiro \ União da Vitória; Edição Sobre Ontens\ LAPHIS, 2017; PALAZZO, Carmen Licia. **Os relatos dos jesuítas e as tapeçarias de Beauvais: Aportes para a construção da sinofilia europeia**. In: **Mundos em Movimento: Extremo Oriente**. André Bueno [org]. Rio de Janeiro. Projeto Orientalismo\ UERJ. 2021; PALAZZO, Carmen Licia. **Os jesuítas como atores privilegiados na comunicação de imagens da China para a Europa: século XVI a XVIII**. *Tuiuti: Ciência e Cultura*, n.48, Curitiba. 2014.

⁹ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra, 1972.

¹⁰ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997.

¹¹ Quentin Skinner no artigo “*Significado y comprensión en la historia de las ideas*” trata, entre outros aspectos, da importância de o historiador ser sensível ao contexto cultural dos textos analisados ou

principalmente na figura do *Confucius Sinarum Philosophus*, uma obra bilíngue contendo a interpretação jesuíta de uma obra clássica da filosofia chinesa, produto da vivência dos missionários no Império da China e a interpretação dos mesmos da cultura, religiões e filosofia chinesa. Embora as repercussões do *Confucius Sinarum Philosophus* no debate político e filosófico europeu da Era Moderna não esteja contida nesta pesquisa, pretendemos contribuir neste debate com a análise de umas das obras que marcam os primórdios da “Sinologia”. Dessa forma, esperamos demonstrar o papel dos jesuítas na constituição de um saber sobre o Oriente, um “orientalismo”, ou mais precisamente uma “Sinologia” católica (aqui tomamos emprestado a noção de “orientalismo católico” de Xavier e Županov¹²) com fundações híbridas.

O capítulo 1 terá por objetivo delinear a jornada dos missionários jesuítas na China, desde a sua idealização por Francisco Xavier, a fundação propriamente dita da missão da China por Alessandro Valignano e os períodos que dividiram a missão, como o período de Matteo Ricci, a queda da Dinastia Ming, a geração de Verbiest e Couplet, além da Querela dos Ritos e do fim da missão. Neste capítulo, decidimos por uma exposição narrativa dos fatos, privilegiando as experiências que os jesuítas tiveram em solo chinês, uma abordagem inspirada no trabalho de Jonathan Spence em seu *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*¹³. Este tipo de abordagem nos permite demonstrar a experiência singular dos missionários na China, suas interações com letrados, amigos e adversários e também nos permite explorar o choque cultural entre europeus e chineses. Todas essas experiências influenciaram o estudo dos clássicos de Confúcio pelos jesuítas, que culminou em sua aliança com os letrados chineses, que eles consideravam como sua contraparte acadêmica e social, além da interpretação do confucionismo como uma filosofia e religião que poderia ser completada pelo cristianismo. Dessa forma, a exposição dos fatos de forma narrativa nos auxilia a entender como a experiência missionária na China, as interações com os letrados e o dia-a-dia das missões foram importantes na interpretação jesuíta do confucionismo. Alguns pontos importantes deste capítulo incluem: o delineamento do processo de acomodação cultural, que faria com que

produzidos. In: SKINNER, Quentin. **Significado y comprensión en la historia de las ideas**. In: **Prismas: revista de historia intelectual**, n.4, 2000. pp.149-191.

¹² XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.

¹³ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

os missionários aprendessem a língua e os costumes chineses; consolidação dos métodos de evangelização jesuíta; as obras de Ricci e outros missionários escritas em chinês, em que podemos ver como a religião cristã era introduzida junto com a ciência na China; os crescentes problemas entre os jesuítas e as outras ordens missionárias quanto aos métodos empregados na evangelização na China, o que culminou na Querela dos Ritos. A narrativa da jornada jesuíta na China vai nos ajudar a compreender as decisões e o contexto da interpretação jesuíta da filosofia confuciana. O capítulo também servirá para uma introdução detalhada das duas fontes desta pesquisa, o *Tianzhu Shiyi* e o *Lunyu* dos jesuítas.

O capítulo 2 irá lidar com as tradições filosóficas que os jesuítas encontraram na China, para refletir sobre o complexo cenário religioso e cultural que os missionários encontraram no Império Ming e Qing. Iremos abordar e discutir o conceito de religião na China e como ele difere das noções de religião que são comumente associadas a esta palavra na historiografia Ocidental. Também destacaremos as formas não-institucionalizadas de religiões chinesas, como as culturas folclóricas locais, a divinação e a geomancia, que muitas vezes diferiam de província para província. Esta seção demonstrará também a importância da ancestralidade e os rituais associados a ela, que estavam presente em praticamente toda a população chinesa, independente da religião que seguissem e que foram alvo de interpretação e deliberação pelos jesuítas, em favor da manutenção destes rituais (devido a sua importância social) para os conversos.

Seções específicas do capítulo 2 irão abordar o daoísmo, o budismo, o confucionismo e o papel dos cristãos chineses. A parte sobre o daoísmo (e suas variantes), é focada em sua função social, principalmente no que concerne a sua hibridização com o budismo, demonstrando que estas alianças eram uma questão vital de sobrevivência religiosa, mesmo para uma tradição nativa como o daoísmo, além de apresentar a presença do hibridismo religioso como uma manifestação cultural presente na China antes da “aliança” entre o confucionismo e o cristianismo. A seção do daoísmo também abarca conceitos como a essência do *dao* e dos espíritos, que foram abordados por Matteo Ricci no *Tianzhu Shiyi*, o que discutiremos no capítulo 3. A outra seção trata do Confucionismo e de seus pensadores mais conhecidos, que consequentemente fundaram as bases teológicas e culturais da maioria dos imperadores na China após a sua “popularização” entre as elites. Também comentaremos sobre as diferentes vertentes e interpretações do confucionismo e como isso validou a “versão” jesuíta do confucionismo para muitos de

seus defensores chineses. Em seguida, discute-se a chegada do budismo na China e sua conseqüente acomodação aos moldes chineses, naquilo que Paul Rule chama de “tendência chinesa ao sincretismo” e os processos de hibridismo pelo qual o budismo passou, em uma jornada que seria similar ao que o cristianismo iria experimentar com os jesuítas (embora em uma escala muito menor do que o impacto budista na China). Também abordaremos o papel social do budismo chinês e sua relação com o cristianismo; trataremos também do papel dos cristãos chineses na época da missão, como os mesmos abordavam as diferentes facetas que lhe foram passadas do cristianismo, por meio da análise de alguns escritos de conversos; e por fim, como estes conversos defendiam o cristianismo e se adaptavam ao cristianismo hibridizado com o confucionismo exposto pelos missionários e a forma como isso afetava sua vida e sua visão de mundo.

O capítulo 3 aborda a interpretação jesuíta do confucionismo a partir de duas obras escritas por missionários, o *Tianzhu Shiyi* de Matteo Ricci, escrita para um público chinês e a versão jesuíta do *Lunyu* de Confúcio, contida no *Confucius Sinarum Philosophus*, destinado ao público europeu. Os conceitos de hibridismo cultural que serão usados para auxiliar a nossa análise são delineados no começo do capítulo, antes de passarmos para a interpretação jesuíta do confucionismo. Também explicaremos as lentes que adotamos na análise da interpretação jesuíta do confucionismo, com o foco voltado para o que assumimos como os principais tópicos que compuseram essa interpretação: a figura de Confúcio; o suposto monoteísmo de Confúcio e dos chineses antigos; a rejeição ao budismo como uma faceta importante do confucionismo; a interpretação jesuíta dos ritos chineses.

CAPÍTULO I. A Missão Jesuíta na China

1.1 O sonho de Francisco Xavier e as origens da missão jesuíta na China

Este capítulo servirá como um registro da missão jesuíta na China, começando desde a idealização e do desejo de Francisco Xavier em instaurar uma missão no Império Ming, passando pelo estabelecimento português em Macau, a fundação da missão propriamente dita por Alessandro Valignano e as jornadas, obras, percalços e realizações de nomes como Matteo Ricci, Niccolò Longobardo, Nicolas Trigault, Adam Schall, Ferdinand Verbiest e Philippe Couplet. Neste capítulo, iremos também detalhar de muitas maneiras a sociedade e cultura chinesa das Dinastias Ming e Qing, com os quais os jesuítas tiveram que interagir e se adaptar. Entender os detalhes da missão, a posição dos mandarins, dos eunucos, do Imperador, das autoridades europeias e da própria Companhia de Jesus será um passo essencial para que possamos debater sobre a interpretação jesuíta do confucionismo como fruto de uma convivência pautada pelo hibridismo cultural e até mesmo condicionada pelo mesmo, quando entendemos o quanto os jesuítas eram desligados das autoridades europeias em solo chinês. A narrativa desta jornada de missionários também nos apresentará nossas duas fontes principais, o *Tianzhu Shiyi* de Ricci e a versão jesuíta do *Lunyu*, pelo time liderado por Couplet, assim como os detalhes de sua produção e o contexto de sua criação. Todavia, antes mesmo de chegarmos na China, será preciso voltar para o tempo da criação da Companhia de Jesus, por Inácio de Loyola.

Usualmente, o início da missão jesuíta na China é atribuído a figuras como Alessandro Valignano (1539-1606) e Michele Ruggieri (1543-1607) e a ocupação portuguesa da cidade costeira de Macau. Entretanto, a intenção e o desejo de uma missão na China se iniciam com um dos personagens mais importantes da Companhia de Jesus e um de seus fundadores, Francisco Xavier (1506-1552). Nascido em Javier, no Reino de Navarra (hoje Espanha), sua família era integrante da baixa nobreza local. Xavier estudou na Universidade de Paris, onde conheceu Inácio de Loyola (1491-1556) e outros oito companheiros¹⁴, que juntos fundariam a Companhia de Jesus, em 1534. Ao se graduarem, o grupo se autointitula uma “irmandade de Jesus” e partem para Roma, a fim de

¹⁴ O'MALLEY, John. **The Jesuits: A History from Ignatius to the Present**. Laham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p. 2.

conseguirem a autorização papal para transformar sua irmandade em uma instituição. A aprovação papal veio em 1540, seis anos após a fundação da Companhia. Michela Fontana aponta que se juntar aos jesuítas significava pertencer a uma elite religiosa culturalmente em “*avant-garde*”¹⁵, uma definição que é compatível com o *background* da maioria de seus membros, pertencentes a diferentes tipos de estratos da nobreza europeia, educados em grandes colégios ou universidades, como as de Paris e Roma. Depois disso, muitos dos membros eram formados dentro da própria doutrina jesuíta, nos colégios e universidades da Companhia, que ficariam conhecidos pela sua excelência na área da educação.

Inácio, Xavier e os membros fundadores da Companhia a idealizaram como uma organização completamente hierárquica, quase militarista na sua rigidez e disciplina, que serviria para “defender” a Igreja contra os heréticos, estando sempre prontos para ir a qualquer lugar do mundo, sob as ordens da Igreja. A sigla jesuíta era IHS (*Iesus Hominum Salvator* ou Jesus Salvador dos Homens) e o *motto* da Companhia era *ad majorem Dei Gloriam*¹⁶, ou pela grande Glória de Deus, e pela grande glória de Deus, a função do jesuíta era agir. A Companhia de Jesus diferia bastante das instituições religiosas de caráter monástico e recluso, e o jesuíta era incentivado a estar sempre agindo, fosse confrontando doutrinas protestantes, pregando a fé católica, visitando prisioneiros e doentes, construindo igrejas, enfrentando heréticos e infiéis ou qualquer outra ação que traduzisse a piedade cristã em práticas sociais, culturais e políticas. Como Ronnie Hsia nota, “pela grande Glória de Deus” significava um esforço infinito, um desejo pela glorificação de Deus e a santificação de si próprio, através de suas ações. O descanso prometido aconteceria no Paraíso, na terra, este chamado à ação era o espírito jesuíta¹⁷.

Integrar a Companhia exigia um compromisso rigoroso de estudos e aprendizado, tanto materiais quanto espirituais, além da obtenção de êxito em uma série de testes e exames, feitos nos colégios da Companhia. Além dos estudos, os membros faziam votos de pobreza, castidade e obediência. Os colégios da Companhia, embora não estivessem nos planos originais de Inácio, passaram a ser uma espécie de quartel-general para os missionários, principalmente os colégios que se encontravam em áreas de

¹⁵ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p. 5.

¹⁶ BRODERICK, John F. “**Jesuits**” in: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: Macmillan, 2005. p.4842.

¹⁷ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 21-22.

missões. O primeiro colégio jesuíta foi fundado em 1548, em Messina, oferecendo cursos simples de filosofia e teologia. Com apenas um ano de funcionamento, os jesuítas já haviam conseguido consolidar sua fama de educadores, e o colégio passava a contar também com os cursos de gramática, humanidades, retórica, dialética, filosofia avançada, teologia escolástica, grego e hebreu, além de um corpo estudantil de mais de 200 alunos. Num período de 20 anos, os jesuítas já controlavam escolas na Itália, Alemanha, França e Polônia, totalizando mais de 30 colégios. Além da fundação de suas próprias instituições de ensino, era oferecido aos jesuítas também a direção de colégios já existentes, aumentando ainda mais o número de instituições sob o controle da Companhia¹⁸.

A Companhia de Jesus cresceu rapidamente, expandido o número de colégios e membros enquanto se consolidavam na Europa. Fontana nota que a Companhia possuía uma margem considerável de independência da hierarquia eclesiástica e seus membros não reconheciam a autoridade de nenhuma instância fora da ordem, com a exceção do próprio Papa¹⁹. Dentro da Companhia, os jesuítas estavam sob a liderança do *Praepositus Generalis*, o Superior Geral. Naturalmente, Inácio foi apontado por votação dos membros, como o primeiro Superior Geral da Companhia, em 1541, e escolhe Juan Alfonso de Polanco como seu secretário e braço-direito no comando da Companhia. Enquanto Inácio e Alfonso se estabeleciam na sede geral da Companhia, em Roma, Francisco Xavier havia conseguido financiamento do rei João III de Portugal, com o intuito de viajar para a Índia, onde iria inaugurar a primeira missão jesuíta na Ásia, em 1542. Liam Matthew Brockey nota que Xavier representava um tipo de figura inédita no catolicismo de sua época: um homem que procurava agressivamente novas almas para batizar, um tipo de “*trabalhador enérgico nos vinhedos do Senhor*”²⁰. Xavier seguiu o caminho dos colonizadores e soldados, viajando entre os entrepostos comerciais e coloniais fundados pelos portugueses na costa do território indiano. A proximidade com os portugueses ajudava o missionário, provendo proteção e suporte, além de colocar Xavier em contato com alguns dos líderes locais, o que podia facilitar o processo de conversão. Durante seus anos de trabalho na Índia, o jesuíta concluiu que os povos nativos

¹⁸ O'MALLEY, John. **The Jesuits: A History from Ignatius to the Present**. Laham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p. 11.

¹⁹ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p. 5.

²⁰ Tradução livre: “*the energetic laborer in the vineyard of the Lord*” in: BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 2.

locais tinham em comum apenas a sua ignorância relativa ao cristianismo. Dessa forma, cada grupo nativo deveria ser educado no cristianismo em seus próprios termos, de acordo com seus valores. Para Xavier, as crianças nativas eram a resposta para uma melhor difusão do cristianismo no Estado da Índia. Xavier recitava diariamente a essas crianças os *Dez Mandamentos* e diferentes rezas, que o jesuíta ensinava para os menores em forma de canções. Dessa forma, os adultos poderiam ter contato com o cristianismo através de seus próprios filhos e das músicas que eles cantavam.

Com os cristãos mais novos, que tiveram pouco contato com europeus, Xavier tentava utilizar o máximo possível a língua nativa. Enquanto estava em missão na Costa da Pescaria, com a ajuda de locais, Xavier traduziu o catecismo e algumas rezas para a língua tâmil. O missionário então decorava as palavras diariamente, com a ajuda de sua boa memória, e depois as recitava aos locais²¹. Diferente do que iria acontecer na China, no futuro, Donald Lach aponta que Xavier não era particularmente interessado na conversão de figuras poderosas da elite local, como os brâmanes, mas que não era avesso a tentativas, caso houvesse oportunidade ou necessidade²². No início da missão, Xavier percebeu que a quantidade de trabalho seria imensa, e em suas cartas, pedia o envio de quaisquer membros da Companhia, incluindo mesmo aqueles que tivessem *status* baixo dentro do ranque jesuíta, contanto que tivessem força e virtude, teria de ser suficiente. Todavia, com a experiência, a opinião de Xavier mudou drasticamente. Com o passar do tempo, o jesuíta passa a requerer missionários que fossem versados em teologia e filosofia, além daqueles que tivessem facilidade em aprender novas línguas. Em suas últimas cartas, Xavier passa a insistir na importância do estabelecimento dos colégios da Companhia, a fim de treinar futuros missionários²³.

Os sucessores de Xavier na Índia mantiveram o mesmo tipo de evangelização pacífica, ao invés de conversões forçadas em massa. Para converter a população local, os jesuítas pregavam e debatiam nas praças, cantavam canções religiosas populares em lugares públicos e também permitiam não-conversos de assistirem as missas. Além disso, aquelas crianças educadas pelos jesuítas, ao crescerem, ajudavam na conversão de outros nativos. Entretanto, Lach nota que com a exceção de alguns brâmanes e iogues que

²¹ LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery. Book One.** University of Chicago Press, Chicago and London. 1994. p. 248.

²² *Ibid.*, p. 238.

²³ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism.** 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra, 1972. p. 49.

admitiam para si a superioridade moral e teológica do cristianismo, a maioria destes primeiros convertidos o faziam por razões políticas ou pessoais. Escravos, por exemplo, almejavam a liberdade, pais viam nos jesuítas uma chance de uma educação melhor para seus filhos, além da proteção concedida pelos missionários. Além disso, alguns obstáculos atrapalhavam o crescimento do número de convertidos, como a perda de *status* social relativo ao sistema de castas, a anulação de heranças ou até mesmo a indisposição dos líderes locais, em territórios onde os portugueses não tinham um domínio direto²⁴.

De qualquer forma, quando a posição da Companhia parecia solidificada no Estado da Índia, Xavier decidiu expandir os seus horizontes, partindo rumo ao Oriente, com a intenção de levar o cristianismo ao Japão²⁵ e a China. Mesmo decidindo pelo Japão, o missionário sabia da importância da China e de como acreditava poder espalhar o cristianismo naquela região. Foi com Francisco Xavier que os primeiros embates (e ocasiões de hostilidade) entre o cristianismo e o budismo, tão comuns na missão da China, começaram. Xavier tinha plena certeza de que o budismo era um obstáculo e um adversário do cristianismo na Ásia e, em cartas, se referiu aos deuses budistas “Xaca” e “Amida” como demônios, embora as pessoas os tivessem por filósofos. Xavier também menciona que os monges budistas eram moralmente degenerados e que sua grande influência deveria ser refutada e combatida. Em um comentário interessante, Rule aponta que, se os jesuítas não esperavam encontrar o confucionismo na China, eles certamente já tinham preconceitos formados em relação ao budismo reforçados pela autoridade moral do próprio Francisco Xavier²⁶.

Após o estabelecimento da missão japonesa, Xavier voltou suas intenções em fundar a sonhada missão na China, acreditando nas lendas que diziam que o apóstolo Tomé teria conseguido chegar até o Império chinês, algo que também foi repetido em uma das famosas obras sobre a China na época, o “*Tractado em que se cõtam muito por esteso as cousas da China*”, de Gaspar da Cruz, onde dizia que Tomé havia pregado na China, deixando alguns discípulos e até mesmo erguido uma igreja no local. Embora a obra

²⁴ LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery. Book One.** University of Chicago Press, Chicago and London. 1994. p. 250.

²⁵ A missão do Japão reforçou em Xavier o sentimento de que os jesuítas enviados para as missões deveriam ser homens de letras, com a melhor educação possível. Uma das razões para isso era a necessidade de missionários que pudessem debater e argumentar com os monges budistas do Japão. In: RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism.** 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra, 1972. p. 49.

²⁶ Idem.

de Gaspar da Cruz tenha sido publicada após a morte de Xavier, o próprio jesuíta mencionara a suposta presença de Tomé na China em carta, o que suporta a teoria de que estes supostos relatos incentivaram Xavier a tentar conseguir a entrada na China²⁷. Outro relato que pode ter influenciado Xavier foi a *Suma Oriental*, escrita por Tomé Pires entre 1512 e 1515. O livro, na época, era considerado a fonte mais fidedigna de informações sobre a China. Nela, Pires compara o império chinês com Portugal, afirmando que a estrutura e as “pomposas” da China seriam tão impressionantes quanto as de qualquer país europeu. Além disso, a população chinesa era descrita por Pires como possuindo a mesma cor dos europeus e narizes similares, embora tivessem olhos pequenos. Foi com a obra de Tomé Pires que surgiram os termos “mandaris” e “mandarins”, para definir os funcionários responsáveis por cuidar da burocracia estatal da China. Luís Filipe Barreto nota que na *Suma Oriental*, para além das novas informações, surgia também um vocabulário híbrido português de fonetização da língua chinesa²⁸. Ângela Xavier e Inês Županov apontam que a mobilidade cultural foi responsável por dissolver conceitos do Orientalismo Católico em outros tipos de orientalismos. Elas citam como exemplos alguns termos desenvolvidos ou usados pelos portugueses e pelas comunidades católicas como “bramanismo”, “casta”, “paganismo”, “possessão”, “despotismo oriental” e “zona tórrida” que nos dias atuais são usados rotineiramente por historiadores e antropólogos, mostrando a jornada que estes termos empregam na vivência destes protagonistas históricos antes de se transformarem em conceitos acadêmicos²⁹. No caso da China, o exemplo de Tomé Pires também se encaixa. Embora Tomé não fosse um missionário, situações semelhantes aconteceriam nos anos subsequentes, com as palavras transmitidas pelos jesuítas, enquanto tentavam fazer sentido e “ilustrar” a China e sua cultura enquanto a escreviam para a Europa se tornando um lugar-comum no vocabulário europeu e posteriormente acadêmico. Até mesmo a fonetização de Kongzi (Confúcio) criada pelos jesuítas pode ser enquadrada neste caso, algo que iremos detalhar no capítulo III.

Voltando a Francisco Xavier, que munido de todas estas informações da época, acreditava também que os japoneses nutriam um grande respeito pelos chineses. Dessa

²⁷ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra, 1972. p. 4.

²⁸ BARRETO, Luís Filipe. **Da China Ming na Cultura Européia: Os Pólos Português e Italiano (1499-1550)**. *Anais de História de Além-Mar, Vol. III*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 420-422.

²⁹ XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.xxxii.

forma, se conseguissem ganhar a China para Cristo, o Japão certamente seguiria³⁰. Todavia, os jesuítas eram dependentes da proteção e do transporte das potências europeias, principalmente dos portugueses, e a relação entre os portugueses e os chineses em meados do século XVI era bem complicada. Problemas de comunicação entre os dois impérios e a atuação desastrosa de algumas embaixadas europeias faziam a passagem para China atribulada para Xavier. Em 1551, o missionário consegue se juntar a uma embaixada idealizada pelo vice-rei do Estado da Índia, numa missão para negociar a libertação de mercadores em Cantão. Em tom promissor, Xavier escreve ao rei de Portugal, contando seus planos:

“Parto de Goa, daqui a cinco dias, para Malaca, que está a caminho da China, para dali ir, em companhia de Diogo Pereira, à corte do rei da China. Levamos um presente muito rico ao rei da China, de muitas e ricas peças que comprou à sua custa Diogo Pereira. Mas da parte de V.A. lhe levo uma peça, a qual nunca foi enviada de nenhum rei nem senhor àquele rei, que é a lei verdadeira de Jesus Cristo nosso Redentor e Senhor. (...) Vamos à China dois Padres e um irmão leigo, com Diogo Pereira por embaixador, para pedir os portugueses que lá estão cativos, e também para assentar pazes e amizades entre V.A e o rei da China. Nós, os Padres da Companhia do nome de Jesus, servos de V.A., vamos pôr guerra e discórdia entre os demónios e as pessoas que os adoram, com grandes requerimentos da parte de Deus, primeiramente ao rei, e depois a todos de seu reino, que não adorem mais o demónio, senão ao Criador do céu e da terra (...) Grande atrevimento parece este: ir a terra alheia e a um rei tão poderoso a repreender e falar a verdade, que são duas coisas muito perigosas no nosso tempo.”³¹

O tom otimista de Xavier e seu plano, relativamente objetivo e direto, de simplesmente conversar com o imperador da China e “pregar a verdade” retratava a falta de conhecimento do missionário em relação ao funcionamento do Império da China, e principalmente em relação ao seu desejo de conversar com o Imperador diretamente,

³⁰ VENN, Henry. **The Missionary Life and Labours of Francis Xavier Taken from His own Correspondence: With a Sketch of the General Results of Roman Catholic Missions among the Heathen.** Cambridge University Press, New York. 2009. p.232.

³¹ **São Francisco Xavier: Obras Completas.** Organização: Francisco de Sales Baptista, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 2006. pp.642-643.

principalmente se considerarmos que poucos chineses conseguiam, de fato, ver seu imperador, quanto mais um estrangeiro representando uma nação que não era bem vista pelos chineses³². Todavia, a embaixada foi cancelada pelas ordens do capitão de Malaca, Álvaro da Gama, filho de Vasco da Gama.

Considerando a situação dos portugueses e a demora que a formação de uma nova embaixada poderia levar, Xavier decide tentar a entrada na China por sua própria conta. Seu objetivo era entrar em contato com qualquer mercador chinês que pudesse levá-lo até a China, de forma ilegal. Com a ajuda de navegadores portugueses, Xavier consegue passagem em um navio, com um intérprete chinês para sair de Malaca. O jesuíta então viaja até a ilha de Shangchuan, que ficava perto da nascente do Rio das Pérolas, na China, onde os navios portugueses costumavam parar para negociar com os comerciantes chineses da região. Os portugueses que transportaram o missionário seguiram viagem e Xavier ficou na ilha, com o objetivo de tentar encontrar qualquer navegador chinês que aceitasse seu plano. Xavier sabia que seu plano era arriscado, comentando em carta para Pereira que caso ele viesse para a China, poderia encontrá-lo em duas acomodações: *“Porque, se à China vou, em um dos dois lugares me parece que me há-de-achar: ou é que estarei cativo no tronco de Cantão, ou é que estarei em Pequim, onde dizem que continuamente está el-rei³³”*.

Contudo, o Império chinês havia proibido a entrada de estrangeiros em seu território sem uma série de devidas aprovações, a fim de evitar os casos de pirataria em sua costa. Em função disso, todos os navegadores abordados pelo missionário temiam serem punidos (a punição incluía a morte do “traficante” e de toda a sua família) por

³² Um caso clássico que ajudou a escalonar as hostilidades entre Portugal e China foi a embaixada comandada por Tomé Pires (c1465-1524 ou 1540), em 1520. Com destino a Cantão, o objetivo da embaixada era uma reunião com o Imperador Zhengde (1491-1521), a fim de estabelecer relações comerciais formais com a China. Porém, a empreitada nunca se concretiza, graças às ações de Simão Peres de Andrade. Conhecido por sua arrogância, suas ações acabaram por confirmar muitos dos preconceitos que os chineses nutriam por estrangeiros, além de atravancar as relações entre Portugal e China durante muitos anos. Graças a isso, os relatos que circulavam na China acusavam os portugueses de só agirem como seres humanos quando estavam de bom humor e que a sua natureza animalisca prevalecia ao menor sinal de conflito. Além disso, Fok Kai Cheong aponta que o comportamento de portugueses, como Simão Peres, apenas reforçava essa visão. Os europeus foram acusados, na época, de raptarem mulheres e crianças para o tráfico de escravos e mostrarem desprezo pelas leis e regulamentos burocráticos chineses. Além disso, histórias circulavam na China que os portugueses ainda capturavam crianças para serem usadas como alimentos e que seu povo descendia de canibais. Tudo isso aconteceu na mesma época da embaixada de Tomé Pires. Por isso, a chegada da embaixada portuguesa foi encarada com extrema hostilidade, a audiência com o imperador foi negada e toda comitiva acabou presa. In: CHEONG, Fok Kai. **Estudos Sobre a Instalação dos Portugueses em Macau**. Lisboa, Gradiva, 1997. pp.11-15.

³³ **São Francisco Xavier: Obras Completas**. Organização: Francisco de Sales Baptista, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 2006. p.758.

violar essa lei, ao “contrabandear” o jesuíta para a China. De acordo com Brockey, Xavier, enfraquecido, malnutrido e acometido por uma febre, acaba por adoecer, falecendo nas primeiras horas do dia 3 de dezembro de 1552³⁴. O corpo de Xavier foi enterrado na ilha por portugueses locais e depois posteriormente transportado para Malaca onde o jesuíta Arias Blandonius reporta, em carta, que o corpo de Xavier parecia estar em perfeito estado e preservado mesmo durante todo este tempo, como que por milagre. Por fim, o corpo do missionário é levado para Goa, onde foi conduzida uma grande procissão com toda a pompa e fervor religioso para o jesuíta. Seu lugar de repouso, em uma capela, foi alvo de visitas por várias semanas, onde multidões passavam para prestar seus respeitos a Francisco Xavier³⁵.

Entretanto, a morte de Xavier não foi o fim do sonho jesuíta de uma missão na China, e a ocupação portuguesa da área costeira de Macau foi o impulso necessário para os missionários tentarem uma nova empreitada no Império Ming. Depois do fracasso de tentativas diplomáticas, os anos subsequentes foram aproximando, mesmo que cautelosamente, comerciantes chineses e portugueses. Em 1520, comerciantes chineses vindos de Fujian faziam negócios com os portugueses de Malaca e alguns anos depois, alguns comerciantes europeus recebiam raras permissões de navegar para as áreas de Fujian e Zhejiang. Anthony Disney nota que o comércio com os chineses era arriscado devido as tensões entre o Império Ming e as nações estrangeiras, mas a recompensa era tão grande, que se tornava “irresistível” para os portugueses continuarem a tentar³⁶, por vezes até pagando malaios e siameses para atuarem como intermediários por eles se porventura algum chinês se recusasse a fazer comércio com os europeus³⁷. Em 1542, é concedida aos portugueses permissão para estabelecer uma feitoria informal em Liampó, Zhejiang. Na mesma época, o comércio de Portugal com o Japão também aumentava em volume, onde os portugueses negociavam a seda chinesa em troca da prata japonesa. Considerando que o comércio direto entre China e Japão era proibido desde 1530, os

³⁴ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 28-29.

³⁵ VENN, Henry. **The Missionary Life and Labours of Francis Xavier Taken From His own Correspondence: With a Sketch of the General Results of Roman Catholic Missions Among the Heathen.** Cambridge University Press, New York. 2009. p.250.

³⁶ DISNEY, A.R. **A History of Portugal and the Portuguese Empire – Volume Two – The Portuguese Empire.** Cambridge University Press, New York. 2009. p.183.

³⁷ DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. **Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580.** Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. p. 387.

portugueses ficaram em uma situação favorável, agindo como intermediários entre os dois impérios³⁸.

Este “triângulo” comercial se dava basicamente entre os portos de Fujian, Zhejiang e Hirado, no Japão³⁹. Nessa época, houve uma tentativa de entrada jesuíta na China, com o missionário Melchior Nunes Barreto, que foi mandado junto com uma comitiva portuguesa para Cantão em 1555, a fim de negociar a libertação de dois prisioneiros portugueses. Barreto escreveu duas cartas sobre a China, ambas impressas na Europa. Uma sobre os costumes e as leis dos chineses, escrita antes mesmo de sua viagem, com as informações que o missionário conseguiu apurar com comerciantes portugueses em Malaca⁴⁰, e outra sobre sua experiência em Cantão⁴¹. As cartas de Barreto falavam de como as cidades chinesas eram ricas e comparáveis as da Europa, das regras estritas de comércio e da atuação dos mandarins como funcionários de estado, além da grande reverência que os chineses possuíam por seu imperador. A sociedade chinesa era estável e regulada por leis e na opinião de Barreto seria o local ideal para uma missão jesuíta⁴². Entretanto, a comitiva permaneceu na cidade apenas por alguns meses, durante a feira de trocas e o missionário seguiu viagem para o Japão logo depois, frustrado com a intransigência dos mandarins sobre a proibição da permanência de estrangeiros na cidade.

Em 1555, um fidalgo português de nome Leonel de Sousa conseguiu permissão para estabelecer uma base portuguesa de trocas e comércio em Macau, uma área perto da nascente do Rio das Pérolas, por meio de uma taxa anual de ocupação. A proximidade de Cantão, a navegabilidade dos mares próximos e a posição estratégica que facilitava a defesa do território faziam com que esta localidade fosse perfeita para atividades comerciais (legais e ilegais)⁴³. O local era conhecido como Lintin, e em chinês a área era chamada de *Ao-Men* (portão da baía). Os portugueses começaram a se referir ao local como *A-ma-ngao* (que em chinês seria “baía da Deusa Ama”). Depois de algum tempo, o local passou a ser chamado de *Amacao* e enfim, Macau (ou Macao), ou oficialmente

³⁸ BARRETO, Luís Filipe. **Lavrar o Mar: Os Portugueses e a Ásia c.1480-c.1630**. Lisboa. Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses. 2000. p.44.

³⁹ DISNEY, A.R. **A History of Portugal and the Portuguese Empire – Volume Two – The Portuguese Empire**. Cambridge University Press, New York. 2009. p.183.

⁴⁰ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 29.

⁴¹ LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery. Book One**. University of Chicago Press, Chicago and London. 1994. p. 295.

⁴² BROCKEY, Liam Matthew. Op. cit., p. 29.

⁴³ CHEONG, Fok Kai. **Estudos Sobre a Instalação dos Portugueses em Macau**. Lisboa, Gradiva, 1997. p.49.

Povoação do Nome de Deus na China⁴⁴. Esta base, teoricamente, estaria restrita apenas a uma pequena península da área de Macau, mas em compensação, alguns comerciantes portugueses recebiam permissões especiais para viajarem para Guangzhou, em determinados momentos por ano, para participarem de grandes feiras de trocas⁴⁵. Essa permissão seria muito útil no estabelecimento da missão da China alguns anos mais tarde. Graças a essa rotatividade comercial, Macau rapidamente se tornou um dos pontos de comércio mais importante da costa de Guangdong, beneficiando não só Portugal e China, mas também o Japão, pois navios partiam de Macau para os portos japoneses logo depois e vice-versa. A área também era o maior e mais lucrativo centro de comércio português no leste da Ásia⁴⁶. Além disso, a presença militar dos portugueses na área acabava por ajudar os chineses em algumas situações, como no combate aos navios piratas que rondavam a região e até mesmo na supressão de motins nas províncias locais, como aconteceu no ano de 1567, em Guandong⁴⁷.

Apesar da ocupação portuguesa ter começado em 1555, o governo chinês só foi reconhecer a área de Macau como território português apenas em 1582, e não sem um pouco de confusão⁴⁸. Em 1582, o vice-rei da província de Cantão convocou os líderes de Macau para uma reunião. Diffie e Winius apontam que, talvez lembrando da embaixada de Tomé Pires, o capitão de Macau estava bem temeroso com o encontro, por isso, enviou para a tal reunião um dos juizes de Macau e um jesuíta, que partiram para a China munidos de presentes. Logo no início da reunião, o vice-rei de Cantão agressivamente chamou a atenção dos europeus, que não conduziam o governo de Macau com as leis chinesas e até mesmo, em mais de uma ocasião, ameaçou acabar com o acordo e expulsar os estrangeiros da área. Embora o primeiro dia de reunião não tenha sido muito promissor, por alguma razão, o vice-rei de Cantão, muito mais calmo no segundo dia, afirma que os estrangeiros ao se submeter as leis do Império, poderiam continuar habitando em Macau. Basicamente, isso era a maneira chinesa de dizer que o acordo agora era completamente

⁴⁴ DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. **Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. p.388.

⁴⁵ Cheong nota que a presença de portugueses nestas feiras de trocas comerciais era apreciada pelos chineses, considerando que os estrangeiros vendiam seus produtos (pimenta, sapão, madeira, marfim, óleos e incensos) a preços muito baixos. Além disso, os europeus pagavam o dobro ou o triplo do preço comum em provisões como arroz, massas, porcos e galinhas e que por essa razão, os comerciantes chineses estavam sempre ansiosos para fazerem negócios com os portugueses. In: CHEONG, Fok Kai. **Estudos Sobre a Instalação dos Portugueses em Macau**. Lisboa, Gradiva, 1997. p.74.

⁴⁶ DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. Op. cit., p.388.

⁴⁷ CHEONG, Fok Kai. Op. cit., p.59.

⁴⁸ DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. Op. cit., p.389.

oficial, e o *status* dos portugueses na área estaria assegurado. Diffie e Winius também apontam que a mudança brusca de comportamento do vice-rei de um dia para o outro também não era algo incomum em relação aos mandarins, e que provavelmente o vice-rei pode ter se acalmado bastante ao inspecionar os veludos, cristais, prismas, espelhos e todos os outros presentes que os europeus trouxeram para ele⁴⁹.

De qualquer forma, o *status* de Macau como área sob controle português (embora um controle limitado) estava oficializado. Entretanto, é preciso notar que os portugueses em Macau atuavam de forma independente do Império chinês, seguindo (na maior parte do tempo) as regras que foram impostas a eles, mas sem serem considerados como vassallos do imperador. No período, nenhum embaixador português foi recebido em Pequim e os portugueses nunca mandaram nenhum tipo de tributo ou presente especial para o imperador em nome do rei de Portugal⁵⁰. Apesar disso, a coroa portuguesa sempre foi cautelosa com Macau, reconhecendo sua existência oficial em 1586 e nomeando um governador apenas em 1623. Luís Filipe Barreto nota que Macau era um interessante caso de soberania euro-asiática, por via de uma parceria marítimo-mercantil, onde portugueses, chineses e luso-orientais viviam sob a soberania territorial do império da China em um microcosmo que ligava formalmente Macau a Goa e Lisboa⁵¹. Macau tinha um importante papel no triângulo comercial entre Portugal, China e Japão. Em 1571, os portugueses escolheram Nagasaki, no Japão, como seu porto comercial mais importante em terras nipônicas e por seis décadas, a rota Goa-Macau-Nagasaki foi muito lucrativa para todos os envolvidos. A embarcação carregava produtos europeus e do sul da Ásia de Goa para Macau, onde eram trocados por ouro e seda, que depois eram levados ao Japão e trocados por prata. De volta para Macau, a prata era vendida aos chineses e usada para comprar mais seda. A união das coroas portuguesa e espanhola em 1580 também facilitou este comércio, dando acesso aos europeus a prata que vinha da América do Sul e era negociada em Macau⁵².

⁴⁹ DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. **Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. p.390.

⁵⁰ CHEONG, Fok Kai. **Estudos Sobre a Instalação dos Portugueses em Macau**. Lisboa, Gradiva, 1997. p.87.

⁵¹ BARRETO, Luís Filipe. **Lavrar o Mar: Os Portugueses e a Ásia c.1480-c.1630**. Lisboa. Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses. 2000. p.56.

⁵² DISNEY, A.R. **A History of Portugal and the Portuguese Empire – Volume Two – The Portuguese Empire**. Cambridge University Press, New York. 2009. p. 184.

Com relação aos negócios que ocorriam em Macau, existiam relações de todos os tipos, legais e ilegais. Existiam os negócios legais que envolviam a viagem anual para o Japão, que obviamente concentravam uma boa parte da atenção dos comerciantes, mas também existiam aqueles que se dedicavam ao comércio clandestino com Manila, enquanto outros comerciantes agiam como representantes de chineses exilados na época da proibição de comércio com estrangeiros, que se estabeleceram em Malaca e resolveram não voltar ao Império Ming, mas que ainda negociavam em Macau a partir destes representantes. Cheong nota que, com a cumplicidade das autoridades locais (chinesa e portuguesa), contrabandistas comerciavam ilegalmente cereais, legumes, enxofre e armas de fogo na região, além de raptarem habitantes de outras províncias próximas para venderem aos estrangeiros de Macau. Além disso, a cidade também era refúgio de vários criminosos, que por vezes eram empregados pelos estrangeiros da área⁵³. A cidade também era povoada por comerciantes livres, que vinham das áreas de Java, Solor ou Molucas e negociavam pimenta, sândalo e outros produtos com os portugueses e chineses de Macau⁵⁴. Estabelecidos os parâmetros comerciais, sociais e culturais de Macau, falta apenas abordar como a área se tornou o quartel-general da missão jesuíta na China.

Ainda no fim do século XVI, a parte religiosa da cidade estava bem representada, com uma catedral, três paróquias, conventos franciscanos, dominicanos e agostinianos, além de um colégio jesuíta. Essa presença religiosa começou apenas alguns anos após a fundação de Macau, em 1563, quando três jesuítas participavam de uma embaixada que ia de Goa em direção a Pequim. Sem nenhuma surpresa, a entrada da embaixada foi negada e os três jesuítas aportaram em Macau. Dois dos missionários que compuseram a embaixada, Francisco Peres e Emmanuel Teixeira resolveram ficar em Macau, a fim de conseguir ganhar a confiança dos chineses e quem sabe conseguir a permissão dos oficiais para visitarem a região de Cantão, já que esta era concedida apenas aos comerciantes portugueses uma vez por ano. Em 1565, Peres consegue permissão para acompanhar uma comitiva comercial portuguesa, assim como seu colega Barreto anos atrás. O jesuíta apresenta aos oficiais locais cópias de dois memoriais, em chinês e português que diziam quem ele era, as razões de sua visita e pedia permissão para permanecer na cidade.

⁵³ CHEONG, Fok Kai. **Estudos Sobre a Instalação dos Portugueses em Macau**. Lisboa, Gradiva, 1997. p.67.

⁵⁴ DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. **Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. pp.391-392.

Novamente, o pedido de Peres foi negado e ele voltou para Macau e enquanto esperava uma nova oportunidade, iniciou o estabelecimento de uma residência jesuíta na cidade⁵⁵.

Em 1572, os jesuítas construíram uma escola de “Ler e Escrever” no terreno de sua residência. Pouco tempo depois, um curso de estudos clássicos de latim foi acrescentado ao currículo da escola. Em 1579, os missionários fundaram uma segunda residência na cidade e em 1582, ergueram uma nova igreja em uma colina, a Igreja de São Paulo. Uma segunda igreja foi contruída em 1603, nomeada como Mãe de Deus, Nossa Senhora da Assunção. Em 1592 foi ponderada a necessidade da fundação de um colégio na cidade, que pudesse abrigar os jesuítas japoneses, considerando o momento de guerra civil que acontecia no Japão. Em 1594 é fundado então o Colégio de S. Paulo, localizado próximo da residência jesuíta. No começo, o colégio possuía cinco classes: uma de “Ler e Escrever” com cerca de 250 meninos; uma de Gramática; outra de Humanidades; a classe de “Casos” (Teologia Moral); e finalmente a classe de Artes. Futuramente, em 1597, com a influência de Alessandro Valignano, o colégio passou a focar também nos jesuítas interessados em tomar parte na missão da China, adaptando ao Colégio de S. Paulo a estrutura do *ratio studiorum* e dos regulamentos da Universidade de Coimbra. Com isso, o colégio de Macau passa a oferecer as disciplinas de: Língua Chinesa, Latim, Filosofia, Teologia, Matemática, Astronomia, Física, Medicina, Música e Retórica. A estrutura do Colégio de S. Paulo também abarcava uma enfermaria, equipada com uma “botica” (farmácia), uma livraria geral com cerca de 5 mil volumes e o Arquivo da Província Jesuítica do Japão. No terreno do colégio também havia uma casa onde Michele Ruggieri e Matteo Ricci (e no futuro outros missionários) se isolaram para se concentrar no aprendizado da língua chinesa. Leonor Seabra aponta que do Colégio de S. Paulo de Goa e do Colégio de S. Paulo de Macau saíam os jesuítas destinados às missões do: Japão, China, Tonquim, Tidore, Ternate, Sião, Ambolino, Malaca, Pegu, Cambódia, Solor, Conchichina, Macassar, Bengala, Bisnaga, Maduré, Costa da Pescaria, Ceilão, Travancor, Malabar, Goa, Salsete do Norte, Lahor, Diu e Etiópia. Como veremos ao longo do capítulo I e no capítulo III, o Colégio de S. Paulo, com as disciplinas de Língua Chinesa, Filosofia, Astronomia e Matemática se tornou indispensável para o

⁵⁵ LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery. Book One.** University of Chicago Press, Chicago and London. 1994. p. 296.

progresso da missão da China, seja na interpretação dos jesuítas do confucionismo ou na atuação dos missionários como matemáticos e astrônomos na corte de Pequim⁵⁶.

Durante uma boa parte da missão da China, os jesuítas chegavam em Macau nos navios portugueses, graças ao direito de Padroado concedido aos lusitanos. O Padroado foi uma concessão do papado para Portugal no início do período das jornadas marítimas europeias, no século XV. Em 1452, o papa Nicolau V concede ao monarca Afonso V de Portugal “*o direito de conquistar e subjugar todos os reinos e terras de infiéis, concedendo-lhe a ‘faculdade de fundar e erigir igrejas nas suas conquistas, e de as prover do clero necessário*”⁵⁷”. Alguns anos depois, foi adicionado o direito e o dever da coroa portuguesa em fundar e sustentar dioceses e igrejas e provê-las de pessoal, nos territórios dominados por Portugal. O monarca também deveria cuidar da “*apresentação pelo Rei de Portugal à Santa Sé dos preladados das mesmas dioceses*”⁵⁸, ou seja, a designação de bispos e cónegos das sés, direito esse que segundo a bula papal nunca poderia ser retirado sem o consentimento do rei de Portugal, algo que seria a fonte de muitos problemas no futuro da missão. O Padroado era caracterizado como um “privilégio oneroso” concedido a Portugal, que não poderia ser derogado, independente da posição política portuguesa nos territórios da Ásia. Foi através do Padroado que se instituíram várias dioceses no território asiático, como as de: Goa, fundada em 1533 e que abrangia todo o território do Cabo da Boa Esperança até a China; a de Cochim, de 1557; de Malaca, também de 1557; Macau, 1576; Funay (Japão) em 1588; Angamale (Malabar) em 1599; Meliapor em 1606 e finalmente Nanquim e Pequim em 1690⁵⁹. Como Portugal não poderia prover todos os missionários necessários para espalhar a doutrina cristã pelo mundo, Lisboa passou a ser um ponto de convergência para missionários de várias nacionalidades que estavam a caminho do Oriente.

Ao chegarem ao seu destino, vindo nos navios portugueses, a vida dos jesuítas em Macau era diferente das outras cidades. Lach afirma que os termos de permanência portuguesa na área eram, por vezes, muito tênues e dependentes do comércio. Dessa forma, os lusitanos evitavam ao máximo irritar as autoridades chinesas. Por isso, os jesuítas eram aconselhados a evitar tentativas de conversão na área, principalmente

⁵⁶ SEABRA, Leonor Diaz de. **Macau e os Jesuítas na China (séculos XVI e XVII)**. História Unisinos. Vol. 15, N 3 – Setembro/Dezembro 2011. pp.418-419.

⁵⁷ CRUZ, Manuel Braga da. **O Padroado Português no Oriente**. Didaskalia XXXIII (2003). p.239.

⁵⁸ Ibid., p.240.

⁵⁹ Ibid., p.241.

eventos de conversão em massa, como aconteciam em Goa e outras cidades sob o comando português. Dessa forma, naquele momento, os jesuítas residentes em Macau cuidavam das obrigações religiosas dos portugueses e até mesmo conseguiam um ou outro convertido chinês, mas sempre de maneira discreta. Os missionários também tinham participação no comércio de seda para ajudar no financiamento da empreitada e dessa forma, tentavam ao máximo evitar conflito com as autoridades locais⁶⁰. A tentativa de entrada na China ficaria suspensa por alguns anos, até a chegada de uma das figuras mais importantes na história da missão jesuíta na China: Alessandro Valignano.

Valignano nasceu na cidade de Chieti, no sul da Itália, em uma família rica, com amizades influentes, como a com o bispo local Gian Pietro Carafa, que futuramente se tornaria o Papa Paulo IV. O jovem Valignano se forma em Direito pela Universidade de Pádua, aos dezoito anos e aos vinte anos, já era cônego da catedral de Chieti. Todavia, a morte de seu mentor, Paulo IV em 1559 fez com que Valignano perdesse o rumo por algum tempo. Ainda jovem, enquanto prestava estudos avançados novamente em Pádua, foi preso e permaneceu em uma cadeia em Veneza por cerca de um ano, pela acusação de ter ferido o rosto de uma mulher com uma faca ou espada, numa discussão amorosa. Valignano foi libertado graças à intervenção do Cardinal Borromeo. Talvez o tempo na prisão tenha feito com que Valignano refletisse sobre o rumo de sua vida, e resolvendo se redimir de seus erros, ingressa na Companhia de Jesus em 1566, tornando-se um estudante no Colégio de Roma. Na instituição, Valignano estudou matemática com o famoso Cristovão Clavio, além de filosofia, teologia e física. Despontando como um estudante de carisma, vigor e demonstrando seus talentos notáveis, Valignano foi subindo nos ranques da Companhia. Em 1571 foi indicado como superior dos noviços - onde aplicaria os exames iniciais a um certo Matteo Ricci - e também serviu como reitor do Colégio de Macerata⁶¹.

Em 1573, o Geral da Companhia Everard Mercurian aponta Valignano como Visitador das missões na Índia. Jonathan Spence explica que a decisão, considerando a organização da Companhia dava a Valignano, na época com 34 anos, poderes equivalentes ao próprio Geral da Companhia, no que concernia a todas as missões jesuítas, da Índia ao Japão. A missão de Valignano era, segundo Spence, reinfundir o

⁶⁰ CRUZ, Manuel Braga da. **O Padroado Português no Oriente**. Didaskalia XXXIII (2003). p.241.

⁶¹ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 57.

ardor espiritual às missões na Ásia, além de levar mais missionários consigo, a fim de facilitar os trabalhos daqueles que já estivessem nas Índias. Antes de sua partida, escreve ao Geral Mercurian demonstrando interesse nos japoneses, que descreve como um povo dotado, confiável e que não possuíam muitos vícios.⁶² Todavia, em 1579, sua experiência com os japoneses faz com que Valignano rapidamente mude de opinião sobre eles. O povo descrito antes como simples e piedoso agora era acusado pelo Visitador de ser o povo mais fingido e hipócrita do mundo. O jesuíta escreve que entre os japoneses havia uma mescla de crueldade, dignidade, depravação e hipocrisia. O Visitador também nota que muitos dos missionários não pareciam capazes de instruir seus convertidos, e que muitos ainda invocavam o nome do Buda para se salvar. Valignano até nota que as justificações destes convertidos eram similares as dos luteranos, concluindo que congregações despreparadas dirigidas por padres com pouca experiência poderiam levar até mesmo a um tipo de protestantismo japonês⁶³.

Valignano, decepcionado com os japoneses então passa a refletir sobre o tempo em que passou entre os chineses durante a sua estadia em Macau, entre 1577 e 1578. Ainda sem o total conhecimento da China e dos chineses e no meio de sua decepção com os japoneses, Valignano então assume um discurso otimista sobre o Império Ming, escrevendo ao Geral Acquaviva sobre o gosto dos chineses pelo aprendizado (algo comentado por Francisco Xavier muitos anos antes), seu vestuário limpo e elegante, a proibição das armas em locais públicos e sua forma de governo eficiente. O discurso de Valignano foi suficiente para entusiasmar o Geral Acquaviva, que escreveu de volta encorajando o Visitador a levar mais jesuítas para Macau e tentar novamente o estabelecimento de uma missão na China. Refletindo sobre as experiências que tivera na Índia, Japão e mesmo em Macau, Valignano resolve adotar as propostas de Xavier, com o primeiro foco dos jesuítas na China sendo a aprendizagem da língua, afinal, se os chineses deixavam os portugueses (que eles consideravam como um povo bárbaro e rude) que se comunicavam apenas com intérpretes ficar em seu território de Macau e ainda permitir a entrada de comerciantes em Cantão nas feiras periódicas, eles certamente poderiam considerar a entrada de homens educados, bem vestidos e versados na língua chinesa e quem sabe até deixar com que permanecessem mais tempo do que os

⁶² SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 57-58

⁶³ *Ibid.*, p. 58-59.

comerciantes portugueses⁶⁴. Dessa forma, o primeiro passo para a missão da China seria encontrar um jesuíta qualificado, que tivesse facilidade no aprendizado das línguas. Em 1579, Valignano então escreve para o superior da missão da Índia, requisitando que um jesuíta fosse mandado para a Macau. De fato, Valignano menciona o nome de Michele Ruggieri como seu preferido para o posto, em função da sua idade e experiência. Ruggieri, então com 35 anos não poderia ser considerado como “velho”, mas ele já era pelo menos uns dez anos mais experiente que a maioria dos missionários operando na Índia. Para Valignano, a experiência e idade de Ruggieri eram uma vantagem, pois faria com que ele fosse mais bem recebido na China do que um jesuíta mais jovem⁶⁵.

Michele Ruggieri, ou Pompilio Ruggieri, como era conhecido antes de se tornar um jesuíta, nasceu em Spinazzola, na região da Apulia, que era parte do Reino de Nápoles. Na Universidade de Nápoles, Ruggieri se forma nos cursos de Doutorado em Direito Canônico e Direito Civil. Após se formar, Ruggieri serve a coroa espanhola, que comandava o Reino de Nápoles na época, antes de renunciar e se juntar à Companhia de Jesus e mudar seu nome para Michele, em 1572. Ruggieri foi um dos noviços de Valignano, e pode ter sido naquela época que o futuro Visitador notou seus talentos e sua inteligência. Ao finalizar seus estudos na Companhia, o italiano foi mandado para a Índia em 1578, junto de outros oito jesuítas, entre eles Rodolfo Acquaviva, sobrinho de Claudio Acquaviva, Francesco Pasio e um certo jovem chamado Matteo Ricci, do qual iremos falar bastante mais tarde⁶⁶. A primeira parada do grupo foi em Portugal, onde aprenderam a língua e alguns dos costumes portugueses. Considerando que iriam ter muito contato com os lusitanos na Índia, a Companhia costumava deixar os missionários alguns meses em Portugal, antes de embarcarem para a missão.

O grupo de missionários chegou em Goa no mês de setembro, recebendo uma calorosa recepção de seus colegas no Colégio de São Paulo. Uma vez devidamente acomodados, vieram as primeiras ordens: Ruggieri (junto de Ricci) deveria aprofundar seus estudos em teologia até ser mandado para a missão na Costa da Pescaria dois meses depois, onde começara a aprender a língua tâmil. Finalmente, em 1579, Ruggieri é escolhido por Valignano para viajar para Macau, e seu tempo durante a missão da Costa

⁶⁴ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 30.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁶ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 24.

da Pescaria parece ter causado uma boa impressão, já que Antonio Monserrate, secretário da província e também participante da dita missão, apoiou a escolha de Valignano, elogiando Ruggieri em carta ao Geral Mercurian:

“Padre Michele Ruggieri partiu para China com o objetivo de aprender a língua dos mandarins, que é a língua mais polida e refinada naquelas partes, e isso, com a ajuda divina, pode ser o começo da empreitada que o Mestre Abençoado Francisco [Xavier] de abençoada memória, e outros padres posteriormente, ainda não conseguiram como que por um segredo divino. (...) Para isso o padre Ruggieri foi escolhido, como uma pessoa cuja idade [ele tem 35], virtude, habilidades, inclinações e outras qualidades necessárias se acumulam, desde os poucos meses que esteve na Costa da Pescaria, ele aprendeu tâmil com um sagrado zelo e fervor, que até já conseguia ouvir confissões na língua, e fez um nome tão bom para si mesmo que todos dentro e fora da casa [dos jesuítas] vão sentir muito a sua partida⁶⁷”

Em maio de 1579, Ruggieri viaja até a região de Cochim, para dali chegar até Macau de barco, em julho do mesmo ano. Após se acomodar no Colégio de São Paulo, o missionário encontra as instruções deixadas por Valignano: seu objetivo era a total imersão no aprendizado da língua e da cultura chinesa. O dialeto escolhido pelo Visitador era o de Nanjing, usado pelos letrados chineses, ao invés do cantonês utilizado pelos chineses de Macau e Guandong. Valignano justificou sua escolha ao comparar o idioma dos mandarins ao latim, apontando que eles utilizavam apenas este dialeto, deixando claro a intenção de a missão estabelecer contato com a elite letrada chinesa em primeiro lugar. Ademais, embora não fosse comumente falado pelo povo mais simples, ainda era

⁶⁷ Tradução livre: “Father Michele Ruggieri has left for China in order to learn the language of the mandarins, which is the most polished and elegant language on those parts, and this, with divine help, that he can commence that enterprise that Blessed Master Francisco [Xavier] of blessed memory and other father subsequently, had not achieved for some divine secret. (...) For this Father Ruggieri was chosen, as a person whose age [he was 35], virtue, skills, inclinations and other necessary qualities come together, since in the few months that he was on the Fishery Coast, he had learned Tamil with such holy zeal and fervor, that he could begin to hear confession in that language, and gave such good name of himself that all inside and outside the house [of the Jesuits] very much regret his leaving” MONSERRATE, Antonio Apud in HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 42.

basicamente entendido por todos, o que não dificultaria a comunicação dos missionários com seus futuros conversos mais humildes⁶⁸.

Entretanto, o aprendizado da língua não foi uma tarefa simples, já que o missionário não tinha nenhum intérprete ou professores a sua disposição na residência jesuíta, considerando que a maioria dos chineses em Macau eram analfabetos, falavam apenas o idioma local e entendiam muito pouco de português, para ajudar o jesuíta com as associações linguísticas. Ruggieri aprendia a língua escrita e falada com dificuldade, seguindo o mesmo programa que era utilizado no aprendizado das crianças na China, algo que o missionário revelou aos seus superiores que levava de 15 a 20 anos de estudo. Todavia, Ruggieri certamente não disponibilizava de todo este tempo. Uma das táticas empregadas pelo missionário para tentar aprender algumas palavras foi contratar um pintor que não falava português, mas ao menos desenhava as figuras correspondentes aos caracteres chineses em papel, dando a Ruggieri a ideia do que alguns destes caracteres significavam⁶⁹. No momento em que sentiu que tinha algum domínio da língua, alguns meses depois, Ruggieri resolve acompanhar os portugueses durante a feira comercial de Cantão em 1580.

Durante a estadia em Cantão, o missionário impressionou os mandarins locais, se comunicando com eles em sua própria linguagem, o que rapidamente fez com que os funcionários de estado considerassem Ruggieri como alguém mais importante que os comerciantes, oferecendo estadia para o jesuíta em uma pequena casa perto do porto, enquanto os comerciantes portugueses eram obrigados a dormir em seus navios. Brockey aponta que durante os meses que permaneceu em Cantão durante três feiras diferentes, de 1580 a 1582, Ruggieri se tornou uma espécie de celebridade na cidade, atraindo a curiosidade dos locais interessados em conhecer o estrangeiro que falava chinês⁷⁰. Ruggieri também aproveitava as ocasiões para ficar em Cantão o máximo possível, a fim de conseguir conexões que pudessem garantir a ele uma estadia permanente no futuro. O jesuíta conseguiu a amizade de vários oficiais locais, inclusive com o *haidao* de Cantão, o oficial responsável pela segurança das áreas costeiras e também encarregado do controle e entrada de estrangeiros. O missionário também estabeleceu contato com o líder militar

⁶⁸ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 31.

⁶⁹ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East.** London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 51.)

⁷⁰ BROCKEY, Liam Matthew. Op cit., p. 32.

de Cantão, presenteando o comandante com um relógio mecânico. Fontana comenta que a reação dos locais ao relógio fizera Ruggieri deduzir que os chineses não possuíam a tecnologia de relógios à base de molas e que fossem capazes de soar as horas. Os chineses marcavam as horas com relógios de água e relógios de sol. Contudo, tecnicamente Ruggieri estava errado, pois foram os chineses que construíram o primeiro relógio mecânico, no século XI, sendo o mais famoso da época localizado na torre Su Song, com seus nove metros de altura e um sistema hidráulico que indicava a posição do sol e das estrelas, além de indicar as horas. Porém, os planos e a engenharia deste tipo de relógio, foram aparentemente perdidos após a queda da Dinastia Song, quando houve a substituição forçada dos artesãos relojoeiros da corte⁷¹. Dessa forma, o estilo de relógio europeu era uma novidade para os chineses, principalmente pelo fato de tocarem, fazendo com que os chineses se referissem a eles como “sinos que soavam sozinhos”⁷². A experiência ensinou a Ruggieri que presentes como estes, além de demonstrações de conhecimento da língua, poderiam ser o passo decisivo para uma estadia permanente na China.

Todavia, nem todos consideravam o jesuíta uma celebridade. Em um de seus períodos de estadia em Cantão, o missionário afirmou que um homem entrou em sua casa e feriu sua cabeça com uma pedra, enquanto outros por vezes o xingavam na rua. De fato, a amizade de Ruggieri com as pessoas poderosas na cidade ao menos garantiam (na maioria das vezes) a segurança do missionário, já que muitas pessoas que poderiam tentar machucá-lo, não o fariam por medo de irritar os mandarins ou os comandantes militares locais. Brockey diz que, ao estabelecer laços de amizade com letrados e oficiais em posição de poder, Ruggieri inaugurou uma estratégia de missão que ficaria em voga durante todo o período jesuíta na China⁷³. Finalmente, após sua terceira viagem para Cantão, Ruggieri consegue permissão para residir na China, incluindo a doação de um velho templo em Zhaoqing, a capital da província de Guandong, além da autorização para trazer mais dois companheiros jesuítas para viver com ele no Império Ming. Brockey aponta que Ruggieri, além de sua diplomacia, barganhou sua permanência na China com um relógio. Começava ali, de fato, a missão jesuíta na China. Recebendo as boas novas,

⁷¹ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 195.

⁷² FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 p. 30.

⁷³ *Ibid.*, p. 31.

Valignano seleciona dois jesuítas que estavam na Índia para se juntar a Ruggieri na China: Matteo Ricci (Ruggieri já havia pedido ao Visitador, em carta, que enviasse Ricci para ajudá-lo) e Francesco Pasio.

Agora que seu nome está envolvido na missão da China, é justo darmos uma pausa na jornada jesuíta para comentar as origens daquele que seria seu missionário mais famoso em solo chinês: Matteo Ricci. Nascido em 6 de outubro de 1552, em Macerata. Seus pais eram Giovanni Battista e Giovanna Angiolelli. A família Ricci era próspera e respeitada na cidade, e Giovanni tinha ambições de um dia passar da baixa nobreza para a alta nobreza e tinha o desejo de que seu filho Matteo fosse o responsável por este passo⁷⁴. Enquanto o filho ainda era apenas uma criança, Giovanni o envia para aprender latim com o padre e educador Niccolò Bencivegni (que posteriormente deixaria a cidade para se juntar a Companhia de Jesus). Em 1561, os jesuítas recebem um convite para assumir o colégio local. Sabendo da fama dos missionários como educadores, Giovanni matricula o jovem Matteo Ricci no colégio, onde ele passa os próximos sete anos. Nos primeiros anos, Ricci terminou o curso de latim e começou uma introdução à gramática grega. Ao mesmo tempo, na classe de humanidades, estudava Cícero, Salústio, Tito Lívio e versões censuradas de Virgílio e Horácio, além de outros clássicos romanos. Na classe de retórica, os estudantes exercitavam a memória através de declamações orais, composições escritas e traduções. Avançando no estudo do grego, Ricci é introduzido aos trabalhos de Platão, Demóstenes, Tucídides, Homero, Hesíodo e claro, Aristóteles, que junto de Cícero eram os autores mais importantes no currículo jesuíta. No colégio se falava latim todo o tempo, exceto em pequenos intervalos. Havia aulas todos os dias, nas manhãs e tardes, seis dias na semana. Para manter os estudantes engajados e “afiados”, os jesuítas promoviam competições de retórica com debates públicos, com prêmios aos vencedores (muitas vezes, livros). Como aponta Hsia, os jesuítas “*recompensavam a excelência, notavam a mediocridade, puniam os relaxados e dispensavam os indisciplinados*”⁷⁵.

Ricci se destacou, tanto em seus estudos, ajudado por sua memória fotográfica e inteligência natural, quanto por sua fervorosa fé, que se manifestou logo nos primeiros

⁷⁴ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 19.)

⁷⁵ Tradução livre: “*rewarded excellence, noted the mediocre, punished the lax, and dismissed the undisciplined*” In: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 4.

anos de colégio, de acordo com o jesuíta Sabatino de Ursis (1575-1620), que escreveu uma biografia de Ricci. Todavia, o pai de Ricci tinha outros planos. Assim que o jovem termina seus estudos em Macerata, seu pai o envia para Roma, para estudar jurisprudência na Universidade de Roma, visando uma carreira administrativa para seu filho mais velho. Matteo chega em Roma no ano de 1568 e começa seus estudos na universidade, enquanto se junta à congregação mariana ligada ao colégio jesuíta na cidade. Apenas dois anos depois de sua chegada, Ricci decide que a carreira como jurista não era o seu destino, abandona o curso e decide se juntar aos jesuítas. Em 1571, Ricci se apresenta ao noviciado de Sant'Andrea al Quirinale e é admitido na Companhia de Jesus. Enquanto noviço, seu mentor nesta época foi ninguém menos que Alessandro Valignano⁷⁶.

Pelos próximos anos, Ricci estudou dois anos de retórica, três de filosofia e três de teologia. Teve a continuação das aulas de latim e grego, além de hebreu nos primeiros dois anos. Embora os cursos jesuítas possuíssem autores pagãos, seus textos eram inspecionados e censurados quando necessário, antes de serem apresentados aos alunos. Ricci descrevia seus estudos como uma “eterna ginástica mental”, com os alunos sendo incentivados a estar sempre praticando sua oratória, lendo ou escrevendo. Ricci também fez parte de grupos de estudo e tomou parte em disciplinas que estavam sendo inauguradas na época, como um curso de “controvérsias” com Roberto Bellarmino, futuro cardeal que se tornaria um dos jesuítas mais influentes de seu tempo. Outro professor que teve profunda influência em Ricci foi o matemático alemão Cristovão Clávio. O estudo das filosofias naturais, entre elas a matemática, astronomia, música, geografia e arquitetura era parte integral da formação filosófica dos jesuítas. Entretanto, todas as “filosofias naturais” eram ligadas pelo fio da teologia, onde Deus teria criado o mundo de acordo com as leis matemáticas que o homem era capaz de vislumbrar e descobrir a partir da razão. Dessa forma, o estudo das leis que governam o universo era um estudo religioso, e cada descoberta matemática e científica em geral, era celebrada como prova da grandeza do trabalho de Deus. Neste quesito, o colégio de Roma talvez fosse o mais bem representado na Europa, com a presença de Clávio, considerado como o Euclides do século XVI, como professor, a partir de 1563⁷⁷. O plano de estudo de Ricci na área da matemática e astrologia consistia em os primeiros quatro livros de Euclides nos primeiros

⁷⁶ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 22-24.)

⁷⁷ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 pp. 9-10.

quatro meses, aritmética prática em um mês e meio, esferas planetárias em dois meses e meio, geografia em dois meses e por fim, os últimos dois livros de Euclides (se sobrasse tempo letivo, como atenta Spence). No segundo ano, estudariam o astrolábio, a teoria planetária, perspectiva, as teorias do cálculo do tempo e os cálculos eclesiásticos. Os estudantes que mais se destacassem tinham acesso a um terceiro ano de curso, onde investigariam teorias mais avançadas sobre a elaboração de calendários, tabelas planetárias e etc⁷⁸.

No fim de 1576, o jesuíta português Martin da Silva chega em Roma, representando a missão da Índia em busca de voluntários e fundos para ajudar na missão. Normalmente, a Companhia de Jesus tentava convencer os futuros missionários a embarcar mundo afora a partir das experiências edificantes que seus companheiros estavam tendo nas missões. Cartas chegavam da América, Ásia e África contando o dia a dia das missões, as diferentes localidades e culturas que encontravam, as conversões, milagres e aventuras dos jesuítas. Estas cartas, chamadas de “edificantes”, normalmente eram lidas antes do jantar nos colégios, em voz alta, em meio a aplausos e comoções. Os jesuítas também se comunicavam de forma privada entre si ou entre familiares, com diálogos que por vezes duravam anos, em razão do tempo que levava para as correspondências atingirem seu destinatário. Biografias de missionários como Francisco Xavier também estavam amplamente disponíveis nos colégios, contando a trajetória missionária daquele que era considerado uma inspiração para muitos. Todavia, nem todas as cartas eram destinadas à leitura comunal, e algumas eram endereçadas apenas aos superiores da Companhia, contendo assuntos pessoais ou delicados relacionados à missão, como por exemplo as dificuldades financeiras ou mais graves enfrentadas por missionários, ou o relato das desavenças dos jesuítas entre si ou com missionários de outras companhias. Estas cartas eram particulares e de circulação restritas, chamadas de *hijuelas* e mesmo que fossem enviadas junto de outros relatórios, eram escritas em folha separada e somente poderiam ser lidas pelo superior hierárquico a quem eram destinadas⁷⁹. As cartas edificantes tinham uma grande influência nos futuros missionários, despertando nos mais fervorosos o desejo de arriscar a própria vida ao viajar para fora da Europa a fim de servir à Igreja. Alguns jesuítas eram escolhidos a dedo para

⁷⁸ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 158-159.

⁷⁹ EISENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. pp.51-55.

serem enviados para diferentes missões, enquanto outros escreviam cartas, conhecidas como *indipetae*, se voluntariando e exprimindo seu desejo de serem mandados não só para a Índia (daí vem o termo *indipetae*) mas também para o Japão, Filipinas, México, Peru, Brasil e China⁸⁰.

Não sabemos se Ricci escreveu alguma carta no estilo *indipetae*, mas como mencionamos anteriormente, o jovem italiano embarcou para a Índia em 1578. A viagem durou seis meses, e nela Ricci atuou como um praticante religioso pela primeira vez, embora ainda não tivesse sido ordenado, assinando seus documentos como “Irmão Ricci, estudante de teologia”. Além das ocupações sociais, os missionários também tentavam praticar seus próprios atos de devoção. Spence aponta que tiravam uma hora para a prece ao amanhecer, se confessavam a cada oito dias, liam os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, além de outros livros e poemas, realizavam atos de penitência em suas cabines, cantavam canções religiosas durante a noite e tentavam fazer pelo menos dois “exames de consciência” por dia⁸¹.

Ricci desembarcou em Goa no mês de setembro, de 1578 e seguiu para o Colégio de São Paulo, onde retomou seus estudos em teologia enquanto ensinava grego e latim na escola missionária local. O tempo de Ricci em Goa não foi exatamente o que o jovem italiano esperava enquanto sonhava com as missões no Colégio de Roma. Sofrendo com o clima e já enfraquecido pela longa viagem, o jesuíta rapidamente fica acamado e doente. O caso de Ricci foi preocupante a ponto de as autoridades jesuítas moverem o italiano de Goa para Cochim, onde o clima era mais ameno⁸². Ao se recuperar, Ricci continuou a estudar e a ensinar, além de finalmente ter sido ordenado aos 27 anos, celebrando sua primeira missa em julho de 1580. Entretanto, Ricci não estava satisfeito na Índia, e achava não estar efetuando um verdadeiro trabalho missionário e até mesmo sua tarefa de ensinar grego e latim era encarada por Ricci apenas por questão de obediência, como confessara em carta para o Geral Acquaviva em 1581. Em outra correspondência para o Geral, Ricci contesta a proibição de indianos que estivessem estudando para o sacerdócio de frequentarem as aulas de filosofia e teologia, o que segundo os jesuítas poderia deixar estes padres em treinamento muito orgulhosos de seus aprendizados e inteligência para

⁸⁰ MASSIMI, Marina. **Um incêndio desejo das Índias...**, São Paulo, Ed. Loyola, 2002. pp.13-15.

⁸¹ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming.** Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 92-94.

⁸² LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East.** London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 41.)

trabalhar com as camadas mais pobres da população. Ricci contesta que essa proibição então também deveria ser aplicada na Europa, se ela realmente fosse eficiente. Não apenas isso, mas o jesuíta comenta que muitos dos europeus acabam não colocando seus conhecimentos filosóficos e teológicos em bom uso, então por que negá-los aos nativos? Fontana aponta que Ricci, um defensor ferrenho do papel da cultura no processo de evangelização, argumentara que estas restrições apenas aumentariam a ignorância dos padres locais, em um local onde o conhecimento era muito necessário e que acabaria acarretando situações em que os padres locais não saberiam defender a sua fé quando questionado por hindus ou muçulmanos⁸³.

No fim de 1580, Ricci é convocado de volta para Goa e ao chegar, é novamente acometido por uma forte febre. Considerando a condição do italiano, foi lhe delegado apenas o estudo da teologia durante todo o ano de 1581, onde mais uma vez foi acamado por uma doença. Todavia, a vida de Ricci estava prestes a mudar, assim como o destino da nascente missão da China. Como informamos, em 1582, Ricci recebe ordens para se apresentar em Macau, a fim de ajudar Ruggieri na missão da China⁸⁴. Na ocasião da chegada de Ricci e Pasio, Ruggieri estava retornando após uma estadia na China e o trio recebeu o Visitador Valignano, que estava indo ao Japão, assumir seu posto como Superior das duas missões. Ruggieri seleciona Pasio (muito embora Pasio tivesse sido delegado para a missão do Japão, inclusive já tendo iniciado o aprendizado da língua) para acompanhá-lo na China, levando um relógio trazido por Ricci, que havia sido enviado como presente pelos jesuítas da missão da Índia⁸⁵.

Dessa forma, Ruggieri viaja com Pasio para sua nova residência na China, ainda em 1582, enquanto Ricci permaneceu em Macau por alguns meses⁸⁶. Já acomodado, o missionário recebeu as mesmas ordens que Ruggieri, incluindo que não fosse perturbado enquanto começava a aprender a língua, os costumes e a cultura chinesa. Assim como seu companheiro italiano antes, Ricci teve similar dificuldade em aprender a língua, descrevendo o chinês como a língua mais difícil que já vira, em carta para um amigo,

⁸³ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 pp. 25-26.

⁸⁴ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 34-36)

⁸⁵ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 70-71.

⁸⁶ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 32-33.

notando ser totalmente diferente do grego ou do alemão. O jesuíta explica que o chinês era uma língua peculiar, pois nela não havia declinação, conjugação, gênero ou tempos verbais. O sentido de uma frase era dependente da ordem em que as palavras eram colocadas, com a adição de traços nos caracteres. Ricci também notou que as frases consistiam em poucas palavras de uma ou duas sílabas. O significado de uma palavra também poderia mudar de acordo com a entonação, o que fazia o ato de falar ser ainda mais complexo e tornava a língua ambígua, segundo Ricci⁸⁷. O jesuíta notou que mesmo os chineses às vezes usavam os dedos para desenhar no ar ou na palma da mão os caracteres das palavras que estavam dizendo, mesmo quando conversavam entre si, principalmente se fossem de províncias com dialetos diferentes⁸⁸. Apesar da dificuldade, a memória fotográfica de Ricci foi muito útil nesta etapa de aprendizado, ajudando o missionário a se lembrar dos caracteres mais rapidamente do que Ruggieri. Em apenas um ano aprendendo a língua, o progresso de Ricci havia sido muito maior que o de Ruggieri⁸⁹.

Falando em Ruggieri, após apenas três meses vivendo na China, ele, Pasio e o recém-chegado Ricci foram forçados a retornar para Macau e a permissão de moradia dos jesuítas acabou sendo revisada, quando o mandarim que a promulgou foi substituído. Algum tempo depois, Pasio partiu para o Japão, onde fez uma carreira notável. A sorte dos jesuítas começa a mudar em 1583, quando são convocados pelo prefeito de Zhaoqing, Wang Pang, para uma audiência. A carta também mencionava um convite para assumir uma residência na região, ignorando o cancelamento do édito anterior. Os jesuítas experimentavam então a burocracia chinesa, com uma série de decretos, leis e proibições. A questão era que alguns mandarins eram muito mais estritos do que outros, e o que valia numa província, podia ser às vezes ignorado em outra. De qualquer forma, parecia que Wang Pang se interessara pelos missionários ao ouvir menções sobre os famosos relógios que possuíam e seus conhecimentos matemáticos e astronômicos. Decididos a aproveitar a nova oportunidade, os jesuítas, acompanhados de seu intérprete, seus servos e guiados por um soldado chinês partiram para Zhaoqing, uma viagem de dez dias para a província

⁸⁷ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 152.

⁸⁸ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 130)

⁸⁹ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 38)

que se tornaria a casa dos missionários pelos próximos seis anos, efetivamente dando início à missão jesuíta na China⁹⁰.

1.2– Do budismo ao confucionismo: A influência de Matteo Ricci e o *Tianzhu Shiyi*

Após a visita de Valignano ao Japão, em 1582, e após ponderar sobre o que viu e aprendeu nesta missão, além da sua experiência na Índia, o Visitador começa a desenvolver um plano de ação missionária. Diferente das Américas ou da Índia, o Japão e a China não eram lugares onde os jesuítas possuíam uma vantagem militar, além de ambas as regiões serem avessas à presença de estrangeiros. Francisco Xavier, no início das missões, já havia notado a importância do estudo da língua e dos costumes locais, para facilitar o processo de conversão, mas em lugares como o Japão e a China, Valignano concluiu que era preciso ainda mais do que isso. Os jesuítas precisariam se adaptar totalmente à cultura japonesa e chinesa e isso incluía não apenas a língua, mas a vestimenta, os hábitos a dieta e tudo mais que fosse possível e não ofendesse o estilo de vida cristão. No caso do Japão, era preciso adotar um código de conduta social que fizesse com que os missionários não fossem confundidos como os bárbaros portugueses. Na sociedade japonesa, esse código era o dos monges (*bonzos*) budistas. Mesmo com as críticas de Xavier ao que a teologia budista significava, os monges ocupavam um lugar privilegiado na sociedade japonesa, atrás apenas dos lordes locais.

Dessa forma, era preciso que os jesuítas se transformassem em “*bonzos* cristãos”, o que poderia assegurar aos missionários alguma forma de respeito dos locais e também daria algum acesso aos jesuítas com a elite local. Pensando nisso, Valignano ordenou que os missionários vestissem robes similares aos monges, comessem a comida japonesa, bebessem chá e até construíssem igrejas que tivessem o estilo arquitetônico do Japão. Os missionários aprenderiam não só a língua, mas os costumes, as cortesias, a maneira japonesa de receber convidados e autoridades. Em suma, deveriam “se tornar japoneses”. Todavia, Rule percebe que todas essas mudanças seriam apenas “externas” e não havia, pelo menos a princípio, qualquer tentativa dos jesuítas de encontrar paralelos entre a teologia budista e a cristã, o que não impedia os japoneses de dizerem que os jesuítas pregavam as palavras do Buda cristão. Dessa forma, percebe-se que embora os jesuítas

⁹⁰ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 79-80.

tenham conseguido se adaptar de forma externa, assumindo as vestes dos monges budistas e se comportando como eles, ainda não haviam conseguido uma forma de expressar sua fé para os japoneses de forma que a diferenciassem do budismo, sem parecer completamente estrangeira aos locais. Embora o Geral Acquaviva fosse favorável às ideias de Valignano, ele se preocupava com o nível de acomodação que seria empregado pelos missionários. Se isto fosse feito de maneira exagerada, os jesuítas corriam o risco de perderem a sua identidade a tal ponto que a sociedade japonesa talvez não reconhecesse a diferença entre cristãos e budistas⁹¹. De qualquer forma, a abordagem parecia funcionar no Japão, então Valignano adaptou estas características para a missão da China.

A experiência japonesa mostrava um modelo que poderia ser usado na China, e mesmo as interações com os chineses pareciam demonstrar a mesma coisa. Em uma reunião com um mandarim de Zhaoqing, chamado Chen Rui, o chinês admite que considerava os portugueses de Macau bárbaros, agressivos e desinteressados pela cultura chinesa como um todo. No entanto, os homens na frente dele (no caso da reunião, Ruggieri e Pasio) pareciam diferentes. Ao conversarem com o mandarim, o mesmo aconselhou os missionários a se vestirem como os monges budistas de Pequim, que segundo Chen, eram muito respeitados. Considerando o conselho e seguindo as diretrizes de Valignano, os jesuítas trocaram seus robes pretos e curtos pelos longos robes budistas, que normalmente eram cinzas, marrons ou azul escuro⁹². Além disso, os missionários também raspavam a barba e a cabeça. O próprio Ricci comenta, em carta para seu amigo de escola, Giulio Fuligatti, sobre a mudança, em 1585: *“Quisera que você pudesse me ver como estou agora: tornei-me um homem da China. Em nossas vestes, em nossas aparências, em nossas maneiras e em todos os aspectos exteriores, fizemo-nos chineses”*⁹³. Spence nota, tal qual Rule, que as semelhanças enxergadas por Valignano e Ricci ainda eram puramente externas: as vestes dos monges, o cantochão, os votos de celibato e pobreza, os templos, estátuas, torres e sinos, além do uso de algumas imagens⁹⁴. Tal qual no Japão, os jesuítas ainda não haviam conseguido diferenciar sua aparência

⁹¹ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra, 1972. pp. 70-71.

⁹² HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 76.

⁹³ RICCI, Matteo Apud: SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 130.

⁹⁴ Ibid., p. 130-131

externa, de monge budista, com a teologia do cristianismo. Comentamos antes que mesmo na época de Xavier, os missionários já possuíam visões negativas sobre a teologia budista. Havia semelhanças entre o cristianismo e o budismo, mas a adaptação jesuíta, até aquele momento, era puramente baseada nos fatores externos, a fim de instigar um sentimento de familiaridade nos chineses.

Ao se instalarem em Zhaoqing, os jesuítas tiveram sua primeira reunião com Wang Pang, que os convidara a ficar na cidade. Para evitar mal-entendidos, os missionários se comunicaram através de seu intérprete e se apresentaram como “monges do país de *Tianchu*” (que era como os chineses se referiam à Índia). Hsia aponta que Ruggieri queria que os chineses identificassem os jesuítas com a mesma região do qual doutrinas sagradas chegaram até a China, estando em acordo com a identificação jesuíta com o budismo na época. Os missionários serviam o “Comandante do Céu”, que era um termo genérico e que não ajudaria em nada a Wang Pang em diferenciar o cristianismo do budismo (ou do confucionismo e daoismo) e que teriam viajado para a China atraídos pelas histórias de bom governo da Dinastia Ming. Dessa forma, os jesuítas se apresentavam a Wang Pang pedindo apenas um lugar recluso e quieto para poderem viver, longe do comércio de Macau, para que pudessem adorar seu deus e viverem o resto de seus dias na China. Hsia nota que Wang Pang era um budista devoto e a aparência dos estrangeiros nos termos budistas provavelmente agradara o magistrado, que concede aos jesuítas um lote de terra na cidade, com espaço para uma casa. Os jesuítas também pediram permissão para construir uma capela para seu deus, o que visivelmente deixou Wang Pang confuso, já que o magistrado achava que os missionários adoravam os mesmos ídolos budistas e podiam cultuá-lo no templo budista próximo ao terreno que estava sendo doado aos jesuítas. De qualquer forma, Wang Pang atendeu o pedido, retrucando que não importava muito qual deus os recém-chegados adoravam e que poderiam construir sua própria “*pagoda*”⁹⁵ (templo) com as imagens que quisessem dentro⁹⁶.

⁹⁵ O fato de Wang Pang designar uma futura construção jesuíta como *pagoda* mostrava o quanto os jesuítas ainda não haviam conseguido fazer distinção entre o cristianismo e o budismo. Embora o budismo fosse considerado uma porta de entrada dos missionários na China, a maioria dos termos budistas eram descritos com bastante desgosto pelos jesuítas. Xavier e Zupanov notam que as *pagodas* eram normalmente descritas como os primeiros sinais de idolatria em terras asiáticas. Uma construção feita de pedra, com “ídolos” colocados em altares, normalmente classificada como “casa dedicada ao demônio” e “igreja pagã”, usada como espaço sagrado para cerimônias diabólicas. In: XAVIER, Ângela Barreto; ZUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.122.

⁹⁶ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 51-52)

Os jesuítas rapidamente ficaram conhecidos na região, e sua residência recebia a visita de muitos letrados locais. As conversas entre jesuítas e letrados focavam em temas como a filosofia europeia, moralidade e principalmente matemática, através dos trabalhos de geometria euclidiana, a apresentação de mapas onde Ricci e Ruggieri mostravam a posição do Império Ming em relação ao vasto mundo e a tecnologia, na forma da introdução dos jesuítas na China, de itens como a esfera armilar, os prismas de vidro e as pinturas europeias de aparência realista. A religião ainda era um assunto debatido com cuidado pelos missionários, com medo de serem mal interpretados pelos chineses. Apesar disso, os jesuítas relacionavam toda a ordem do universo aos cálculos matemáticos (e como dissemos anteriormente, os jesuítas acreditavam na conexão invariável entre matemática e Deus) e em 1584, já haviam providenciado a impressão de traduções do *Padre Nosso*, dos *Dez Mandamentos* e da *Ave Maria*, a fim de aguçar um pouco a curiosidade de seus visitantes com relação ao cristianismo. Estas visitas contribuíram para aumentar a fama dos jesuítas na área, ao mesmo tempo que figuras amigáveis comentavam sobre os missionários em seus círculos sociais, aumentando a quantidade de contatos jesuítas e fazendo crescer o *guanxi* dos missionários. Brockey definiu *guanxi* como conexões pessoais através de contatos e amizades, um tipo de “capital social”⁹⁷. Isto era facilitado pelo fato de Zhaoqing ser um local com uma grande presença de letrados, fosse temporariamente ou daqueles que possuíam residência na região.

Entretanto, este progresso social não acompanhava o progresso de conversões. Pressionado pelo crescente número de conversos da missão japonesa, Valignano escreve ao Geral Acquaviva em 1585, assegurando que a missão da China foi uma boa empreitada e que os missionários estavam fazendo progresso dentro do Império Ming, porém, apontava que eles deveriam ser cuidadosos e se fazerem conhecidos antes de iniciarem grandes processos de conversão, ou poderiam correr o risco de irritar as autoridades chinesas, acarretando a expulsão prematura dos inicianos. Em suas memórias, Ricci relata que:

“À primeira vista, para que não causássemos suspeitas entre as pessoas sobre essa novidade (cristianismo), os Padres não engajavam explicitamente a pregação de nossa lei sagrada, mas ao invés

⁹⁷ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 34.

disso, em seu tempo disponível, recebiam visitas, aprendiam a sua língua, suas cartas e suas cortesias, e ganhando o coração dos chineses e os comovendo por seu bom e exemplar jeito de viver que nem a sua habilidade linguística nem o tempo disponível permitiam que pudessem expressar. (...) Com essa forma de falar, mais com ações do que com palavras, o bom aroma de nossa lei começou a se espalhar pela China⁹⁸”

De qualquer forma, os jesuítas tiveram seu primeiro converso batizado na cidade. Um homem com uma doença incurável que havia sido abandonado por sua família para morrer. Os jesuítas o acolheram e o homem aceitou o batismo antes de falecer. Pouco tempo depois, Ricci e Ruggieri conseguiram converter o primeiro letrado: um homem prestes a assumir seu posto de mandarim em Zhaoqing. Embora o alvo dos jesuítas fosse a conversão destes homens de letras – já que a posição de poder que ocupavam poderia conceder proteção aos jesuítas – os missionários sabiam que grande parte das primeiras conversões viria dos estratos mais baixos da sociedade chinesa: os exilados, os rústicos, portadores de doenças terminais e os mais pobres, que os jesuítas normalmente encontravam enquanto faziam trabalho de caridade por Zhaoqing⁹⁹.

Dessa forma, mesmo com estes pequenos passos em direção ao estabelecimento da missão, alguns problemas surgiram no início da estadia jesuíta na cidade. O primeiro deles foi a falta de recursos. Os jesuítas receberam um terreno de graça, mas a maior parte dos fundos foi direcionado para a construção da residência. Em pouco tempo, Ruggieri e Ricci tiveram de dispensar seus tradutores e até mesmo a construção da casa foi interrompida, pois os jesuítas não tinham como pagar os trabalhadores. Os missionários acabaram dependentes de empréstimos de amigos mandarins para continuar a construção da casa.¹⁰⁰ Além da dificuldade financeira, os jesuítas também tinham que lidar com a desconfiança da população. Embora alguns considerassem os europeus como

⁹⁸ Tradução livre: “*At first, in order to not excite any suspicion among those people regarding this novelty, the Fathers did not engage explicitly in preaching our holy law, but rather employed themselves, in the time available for them for receiving visits, in learning their language, their letters, and their courtesies, and winning the hearts of the Chinese, and moving them by their good and exemplary way of life to that which neither their linguistic ability nor the time at their disposal permitted them to express. (...) With this means of speaking, more with deeds than with words, the good scent of our law began to spread throughout China*” RICCI, Matteo Apud: LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011., n.p (Ebook, p. 52.)

⁹⁹ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 35.

¹⁰⁰ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 83-84.

celebridades na cidade, outros eram bem menos amistosos. Brockey aponta que os jesuítas não tinham total domínio do cantonês e o fato de (tentarem) não atrair muita atenção, restringindo as visitas apenas as suas residências e não saindo muito, fazia com que fossem alvo de vários tipos de especulações na cidade¹⁰¹.

As notícias do mal comportamento de alguns europeus em Macau e durante as feiras de trocas em Cantão acabavam chegando em Zhaoqing e também prejudicavam os jesuítas. Em mais de uma ocasião, a residência dos missionários, chamados por vezes de “demônios forasteiros”, foi apedrejada por nativos insatisfeitos. Além disso, embora os jesuítas tenham conseguido a confiança e amizade de alguns mandarins, outros eram muito mais desconfiados, acreditando que os missionários eram espiões portugueses vindos de Macau e que levariam as tropas portuguesas para dentro do Império. O fato de a burocracia chinesa obrigar os mandarins a se realocarem em novos postos de serviço depois de algum tempo também não ajudava os missionários, pois não haveria garantias de que poderiam conquistar a amizade do mandarim recém-chegado. De fato, até mesmo a relação positiva com alguns mandarins gerava problemas, pois causava desconforto e ressentimento em uma parte da população¹⁰².

Todavia, mesmo com as dificuldades, os jesuítas pouco a pouco faziam progresso. Uma das atrações jesuítas em sua residência, como mencionamos, eram os mapas, com base nos quais os missionários explicavam aos seus convidados sobre a latitude e longitude da Europa e de diversas outras localidades. O sucesso dos mapas foi tão grande que Wang Pang pediu que os jesuítas fizessem um mapa do mundo em chinês. Ricci então traduziu as inscrições em seus mapas do latim para o chinês, explicando os costumes e histórias dos mais diversos territórios do mundo. Numa decisão tática, Ricci coloca a China no centro do mapa e o envia para Wang Pang em 1584, fazendo do mapa de Ricci o primeiro mapa em estilo europeu a ser impresso na China. O mapa jesuíta foi um sucesso instantâneo, e o próprio Wang Pang pagou pela impressão das edições e a distribuiu entre amigos e colegas mandarins¹⁰³.

No mesmo ano, Ruggieri informa ao Geral Acquaviva que havia terminado de escrever um catecismo completamente em chinês. Apesar disso, Rule aponta que se

¹⁰¹ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 34.

¹⁰² CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China.** London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 65-72)

¹⁰³ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East.** London, Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 29-30)

considerarmos catecismo como um trabalho apologético, onde se defende as convicções cristãs contra objeções e a *doctrina*, uma exposição sistemática da doutrina cristã, o livro de Ruggieri se aproximaria mais de uma *doctrina*, do que de um catecismo, de fato¹⁰⁴. O trabalho, intitulado *Tianzhu Shilu (Verdadeira exposição sobre o Lorde Celestial)*, foi impresso em 1584, com a autorização do Visitador Valignano, sendo assim o primeiro trabalho europeu escrito em chinês e impresso usando blocos de madeira. As primeiras versões começaram escritas em latim, entre 1579 e 1581 e o manuscrito foi finalizado e traduzido para o chinês com a ajuda de Matteo Ricci¹⁰⁵ e do tutor dos jesuítas, um letrado de Fujian, que havia sido contratado no verão de 1584 e que se converteu ao cristianismo pouco tempo depois, recebendo o batismo e adotando o nome de Paulo. O livro utilizava termos budistas, de acordo com a estratégia de acomodação utilizada pelos jesuítas na época. Ruggieri (utilizando seu nome chinês, Luo Mingjian) se apresentava como um monge da Índia e sacerdote cristão, debatendo com um “filósofo étnico¹⁰⁶” (*ethnicus philosophus*) e utilizava alguns conceitos budistas para explicar termos cristãos, todavia, os jesuítas continuavam a não acomodar a teologia cristã com o budismo.

Rule define o *Tianzhu Shilu* como uma exposição da doutrina cristã que não foi feita pensando especificamente nos chineses (fossem eles homens simples ou letrados confucianos) mas para aqueles definidos como “homens comuns¹⁰⁷”, ou seja, não havia sido feito para dialogar com os chineses, nem a nível do budismo - embora refutasse algumas de suas concepções - nem ao nível dos letrados. Rule exemplifica essa característica da obra de Ruggieri ao notar que, em um dos capítulos, o jesuíta italiano explica a natureza de Deus para o “homem comum”, que sabe a diferença entre o “preto e o branco”, mas que não entende a natureza dos espíritos. Dessa forma, não vemos a tentativa de Ruggieri de relacionar Deus com *tian*, o céu chinês, como Ricci faria no futuro ou formas de relacionar a obra com a cultura chinesa em geral. Hsia, ao comentar o livro, nota sua natureza paradoxal, pois continha um tom anti-budista, enquanto se utilizava de alguns conceitos budistas para explicar o cristianismo. Ruggieri critica a

¹⁰⁴ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra, 1972. p. 87.

¹⁰⁵ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997. pp. 70-71.

¹⁰⁶ Embora o uso do termo possa sugerir alguma relação com a filosofia confuciana, o termo era utilizado no século XVI para se referir aos filósofos gregos, principalmente Platão e Aristóteles. Jensen acredita que o uso de “filósofo étnico” no *Tianzhu Shilu* servia simplesmente para demonstrar que tal filósofo não era cristão. De fato, Jensen aponta que a primeira menção de que esse filósofo étnico seria, de fato, chinês acontecesse apenas no capítulo 7. In: *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁷ RULE, Paul A. *Op cit.*, p. 87.

ignorância dos chineses com relação ao Lorde Celestial, caracterizando outras religiões como heresias, inclusive classificando como “ridícula” a atitude daqueles que eram devotos de *tian* apenas (Ricci iria totalmente na contramão deste argumento em sua própria obra anos depois), pois seria como se ajoelhar ao palácio do Imperador, ao invés do Imperador em pessoa. Com relação ao budismo, o jesuíta aponta que todos os sutras seriam falsos e também ataca a transmigração das almas, categorizada pelos jesuítas como um conceito pitagórico. Entretanto, o italiano também usa o termo budista “*hua*” (transformação) para se referir a Encarnação, e “*chu jia*”, que os chineses entendem como o momento em que um futuro monge deixa a sua família para se dedicar à vida monástica, como o momento em que a pessoa começa a sua trajetória como cristã, além de usar as palavras “*seng*” (monge budista) e “*si*” (templo budista) para se referir a si mesmo e as igrejas cristãs¹⁰⁸.

O livro de Ruggieri era dividido em 16 seções. As quatro primeiras descreviam a natureza do Lorde Celestial, a seção cinco contava a história de Adão e Eva, as seções seis e sete discorriam sobre a imortalidade da alma e seu destino após a morte, seções oito, nove e dez falavam sobre a redenção, a seção onze apresenta o Credo, doze fazia o mesmo com os Dez Mandamentos, os votos religiosos são expostos na seção treze, o batismo na quatorze e as últimas duas seções contém traduções dos *Dez Mandamentos* e *Ave Maria*. Ruggieri descreve a sua religião como “fácil” de seguir, pois não requeria jejuns diários, não exigia meditação como o budismo e não havia a necessidade de abandonar a vida social para seguir um mestre, pois louvar o Lorde Celestial com um coração verdadeiro seria suficiente para que suas bênçãos se realizassem sobre o devoto¹⁰⁹. Na obra, Confúcio e sua doutrina foram quase que totalmente ignorados, com exceção de menções sobre as “cinco relações morais” e as “cinco virtudes confucianas”. Todavia, a obra de Ruggieri contém provavelmente a primeira menção da forma latinizada de Kongzi, onde, no capítulo sete, o jesuíta introduz duas das leis divinas: acreditar em um único deus e que um homem não deve fazer aos outros algo que ele não gostaria que lhe fizessem. Ao ouvir isso, o filósofo étnico responde:

“Filósofo Étnico: Este último ponto, eu reconheço como escrito nos livros de nosso Confusii; [em

¹⁰⁸ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 94-95.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

relação ao] primeiro ponto, eu fico surpreso que tenha sido proposto por ele.

Sacerdote Cristão (Ruggieri): Certamente os homens em nosso país alegam que o primeiro ponto pode ser reconhecido pela luz da natureza, mas se o seu Confusii reconheceu isto de fato, eu ainda não me decidi.¹¹⁰

Não existem muitas informações sobre a distribuição e a reação dos chineses com relação ao *Tianzhu Shilu*, mas Hsia afirma que Wang Pang (a qual Ruggieri dedicou o livro) ficara impressionado com a obra, patrocinando ele mesmo a impressão de 3.000 cópias¹¹¹ e presenteando os jesuítas com duas placas de madeira honoríficas para que pendurassem nas portas da residência e da igreja. Uma delas dizia “Pessoas da Terra Sagrada do Oeste” e a outra “A Igreja das Flores do Santos”¹¹². Embora estas placas fossem sinal de respeito, elas também faziam menção ao budismo, principalmente a segunda, mas é inconclusivo para nós se os jesuítas sabiam disso na época. O objetivo do *Tianzhu Shilu* era o de sanar as dúvidas dos chineses com relação ao cristianismo e finalmente começar um real esforço de conversão na China. Ainda pensando em como se comunicar melhor com os chineses e aconselhados por Wang Pang, os italianos adotaram nomes chineses. Como antes mencionado, Ruggieri se torna Luo Mingjan e Matteo Ricci adota o nome Li Madou.

Agora munidos com seu catecismo e nomes chineses, os missionários pretendiam aumentar o número de conversos. Aproveitando o momento de tranquilidade, os missionários fizeram um hábito cruzarem o rio para visitar os pequenos lojistas e as vilas mais humildes da redondeza, a fim de pregar o cristianismo. A opção por começar pelas partes mais pobres se deu em função da monogamia mais comum, já que os missionários ainda precisavam pensar em uma solução para convencer os letrados a dispensarem suas concubinas. Os próprios jesuítas tinham a consciência de que a maioria dos pobres que conseguiam converter não entendiam exatamente as nuances do

¹¹⁰ Tradução livre: *Ethnicus Philosophus: That latter point I recognize as handed down in the books of our Confucius; [as for] the first point, I truly marveled that it had been propounded by him at all. Sacerdos Christianos: Indeed men dwelling in our country allege that even the first point can be recognized by the light of nature, but whether this by your Confusii [has] been recognized I am not altogether decided.* RUGGIERI, Michele Apud: JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997. pp. 71-72.

¹¹¹ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 55-56)

¹¹² CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 73-74)

cristianismo e às vezes até mesmo a diferença entre os missionários e os monges budistas, acreditando que os jesuítas pregavam um tipo de budismo purificado. De qualquer forma, Ricci relata que os mais pobres se sentiam confortados em sua nova religião e isso era bom o bastante para um começo. Na mesma época, os jesuítas também começaram a recolher os ídolos e livros budistas que recebiam dos conversos, para destruí-los posteriormente¹¹³.

No fim de 1586, Ricci relata que haviam conseguido mais ou menos uma dúzia de conversos, a maioria ex-budistas e em 1587 o número já havia aumentado para 37 e formado uma pequena comunidade cristã na área. Ricci e Ruggieri preparam o primeiro dicionário português-chinês, com o intuito de ajudar futuros missionários na China¹¹⁴. De fato, pouco depois Valignano envia para China dois novos jesuítas, António de Almeida (1557-1591) e Duarte de Sande (1547-1599). Almeida havia sido um recém-chegado de Portugal, mas de Sande já era um missionário com sete anos de experiência na Índia, atuando também como reitor no colégio jesuíta de Baçaim. Além disso, Duarte de Sande foi escolhido para ser o Superior da missão chinesa, já que a intenção dos jesuítas era tentar expandir suas residências, com Ruggieri se aventurando em outras províncias, a convite de Wang Pang¹¹⁵. Outro acontecimento notável é o fato da residência jesuíta em Zhaoqing ter se transformado em um pequeno museu para os chineses. Multidões vinham visitar a casa e se maravilhavam com os relógios, as novas técnicas de pintura a óleo trazidas da Europa, entalhes, os instrumentos matemáticos e astrológicos, os livros europeus com capas de couro e grandes letras douradas que falavam sobre religião, arquitetura e até cosmologia. Outros, ao notar o grande mapa do mundo na parede da residência, faziam perguntas sobre a Europa e todos os lugares que não conheciam. Questionavam os missionários sobre a cultura, os costumes, a política e a religião da Europa. No meio disto, os jesuítas serviam como curadores daquele pequeno museu, que acabou sendo recomendado como lugar de visita em Zhaoqing na época¹¹⁶. De fato, isso aconteceria com outras residências em outras províncias no futuro. Os artefatos, livros, instrumentos e mapas europeus serviam para aguçar a curiosidade dos chineses e davam

¹¹³ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 58)

¹¹⁴ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 p. 73.

¹¹⁵ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 36.

¹¹⁶ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 111.

aos jesuítas a oportunidade de conversar com seus visitantes e assim introduzir, aos poucos, a sua religião.

Entretanto, com a fama de seus nomes e mapas, veio também a desconfiança de muitos chineses. Rumores de que os jesuítas seriam alquimistas capazes de transformar metal em prata aumentavam pouco a pouco. Spence aponta que a arte da alquimia era uma obsessão dos chineses durante a Dinastia Ming, vinculadas a crenças daoistas. Essa obsessão com a alquimia se refletia em dois temas: a produção de um elixir da imortalidade e a transformação de mercúrio em prata. O fato de os jesuítas não pedirem esmolas como os monges budistas, somada ao fato de que os portugueses enviavam grandes quantidades de mercúrio para a Índia e Japão e voltavam com os barcos carregados de prata, fazia com que alguns chineses acreditassem que os missionários conheciam portugueses alquimistas ou que eles mesmos fossem alquimistas. Considerando também que Ricci era capaz de construir aparelhos que eram estranhos aos chineses e o fato de a residência jesuíta possuir um pequeno laboratório acabava por fazer os burburinhos aumentarem e, pela primeira vez, a acomodação dos jesuítas aos moldes do budismo começava a prejudicar a missão, já que os missionários não pediam esmolas na rua, fazendo os chineses se questionarem como eles não pareciam estar em dificuldades financeiras. A resposta só poderia ser a alquimia. O próprio Ricci admitiu uma vez que era um mal menor confessar ser alquimista do que admitir que dependiam financeiramente de Macau¹¹⁷.

Além disso, os rumores negativos relacionados aos missionários poderiam comprometer a carreira de Wang, que começa lentamente a se distanciar dos jesuítas, e a sua benevolência aos poucos se torna hostilidade. Finalmente, em novembro de 1587, Wang Pang pede aos jesuítas que retornem para Macau, prometendo chamá-los em outra ocasião, quando os rumores se acalmassem. Mediante lágrimas e pedidos, como aponta Hsia, os jesuítas conseguem chegar a um acordo com Wang Pang: Duarte de Sande retornaria para Macau (Almeida já havia retornado alguns meses antes) e Ricci e Ruggieri continuariam em Zhaoqing, ao passo que Wang divulgaria um documento apontando que os jesuítas construíram sua residência com seu próprio dinheiro, negando publicamente o patrocínio que dispensara aos missionários anteriormente¹¹⁸.

¹¹⁷ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming.** Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 200-201.

¹¹⁸ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610.** Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 102-105.

Pouco depois do acontecido, Wang Pang finalmente recebera uma promoção e parte para a província de Huguang, saindo definitivamente da vida dos jesuítas e levando consigo a pouca estabilidade que os missionários ainda possuíam na província¹¹⁹. Com a saída do mandarim e a crescente hostilidade em relação aos missionários, Valignano decide intervir, a fim de salvar a missão, que se encontrava em uma posição precária. Seu plano era conseguir uma embaixada diplomática oficial para Pequim, com o aval papal e de coroas europeias. O Visitador achava que a embaixada, juntamente com alguns acordos, pudesse assegurar uma fundação mais firme para os missionários atuando na China. Para isso, Valignano precisava enviar para a Europa um dos jesuítas que atuavam na China e que poderia contar a história da missão, usando seu carisma para conseguir fundos e organizar a embaixada. O selecionado foi Ruggieri e a razão, nas palavras de Ricci foi que o: *“Padre Ruggieri já está velho, e não conseguiu aprender a língua chinesa muito bem¹²⁰”*. As palavras de Valignano foram ainda mais duras, afirmando em carta para o Geral Acquaviva que:

“Padre Michele Ruggieri já trabalhou muito nesta missão e agora está indo à Roma para ter a chance de descansar, especialmente considerando que ele já está velho e sobrecarregado, e com o trabalho ficando ainda mais pesado, ele vai ficar ainda mais sobrecarregado. E ele está saindo daqui também porque ele não tem uma boa pronúncia da língua; e por essa razão Sua Paternidade deve impedir que retorne para cá, pois esta missão não é para homens velhos e cansados¹²¹”

Embora Ruggieri tivesse apenas 45 anos, era um dos mais experientes missionários em campo. Mesmo com a ideia da embaixada, podemos perceber na carta

¹¹⁹ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 61-62)

¹²⁰ Tradução livre: *“Father Ruggieri was already old, and could not learn the Chinese language”* RICCI, Matteo Apud: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 108.

¹²¹ Tradução livre: *“Father Michele Ruggieri has worked a lot in this mission and now is going to Rome because it is a chance to give him some rest, especially since he is already old and burdened, and with the workload so heavy, he will get more burdened. And he is leaving here because he does not have a good pronunciation of the language; and for this reason Your Paternity should excuse him from returning here, then this mission is not for old and tired men”* VALIGNANO, Alessandro Apud: Idem.

de Valignano, que o Visitador não tinha nenhuma intenção em ter Ruggieri de volta à China, e se a embaixada se concretizasse, provavelmente outro jesuíta seria escolhido para representá-la. Sobre a habilidade de Ruggieri com a língua chinesa, o assunto foi debatido durante muito tempo pela historiografia. Embora Ricci e Valignano clamassem que Ruggieri não tinha um domínio ideal da língua, historiadores mais recentes, como Thierry Meynard e Albert Chan, ao analisarem as obras em chinês que Ruggieri escreveu quando voltou para a Europa, concluíram que embora ele não fosse tão habilidoso quanto Ricci, o chinês de Ruggieri era refinado e adequado para a missão¹²². De fato, tanto Hsia, quanto Rule, Meynard e outros acreditam que a escolha de Ruggieri foi combinada entre Valignano e Ricci, e a razão para isso era a diferença de abordagem entre os dois italianos no que concerne à prática da acomodação cultural, ao invés do domínio da língua ou mesmo a idade do italiano. Ruggieri era um defensor da via de acomodação pelo budismo, enquanto Ricci, ao analisar os clássicos da literatura chinesa, começara a ter afinidade pela cultura letrada e o seu patrono, Confúcio. Remover Ruggieri da missão dava caminho livre para Ricci estudar o confucionismo como uma opção mais vantajosa de acomodação cultural.

Michele Ruggieri deixou a China em novembro de 1588, levando consigo presentes e curiosidades da China para o papa e o rei da Espanha. Todavia, o navio se acidentou em Açores, e os presentes foram perdidos no mar. Por outro lado, Ruggieri sobreviveu a viagem e atracou na Espanha, conseguindo inclusive a promessa de assistência do rei Felipe II na formação da embaixada, após a aprovação papal. Entretanto, Ruggieri nunca conseguiu sua audiência com o pontífice, em função da morte de quatro papas em um período curtíssimo de tempo. Quando o papa Clemente VIII assume o posto em janeiro de 1592, restaurando a estabilidade papal e exercendo a função por 13 anos, os planos da embaixada para China já haviam sido deixados de lado, em decorrência das tragédias papais que aconteceram entre 1589 e 1592¹²³. Ruggieri nunca retornou para a China, vivendo o resto de seus dias na cidade de Salerno, na Itália. Lá, o missionário

¹²² MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 3-5.

¹²³ Quando Sixtus V (1521-1590) morre em 1590, após cinco anos como papa, é substituído por Urbano VII (1521-1590). Infelizmente, apenas doze dias (o papado mais curto de todos os tempos) após assumir o posto, Urbano VII falece em decorrência de malária. Seu sucessor, Gregório XIV (1535-1591), já possuía uma saúde frágil antes mesmo de assumir o posto, e morre 315 dias depois, em decorrência de uma coelítase, em outubro de 1591. O novo escolhido, Inocêncio IX (1519-1591), também acaba por falecer apenas 62 dias depois de começar sua trajetória como papa, em decorrência de uma gripe acompanhada de uma forte febre, após percorrer a peregrinação das sete igrejas de Roma. In: LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 98-99)

continua a trabalhar num processo de tradução dos *Quatro Livros*¹²⁴ clássicos do confucionismo, um projeto que começara junto com Ricci enquanto ainda estava na China, escreve alguns poemas em chinês (que segundo Albert Chan, mostravam requinte e domínio da língua¹²⁵) e também exerceu a função de guia espiritual e confessor no Colégio de Salerno. Michele Ruggieri falece em 1607 com 64 anos, devido ao seu estado frágil de saúde, que começara a se manifestar no momento de sua viagem de volta para a Europa.

De volta a 1588, Ricci passa a ser o único jesuíta residindo na China após a partida de Ruggieri, durante mais de seis meses, até que Valignano encaminhasse Antonio de Almeida para Zhaoqing. Os missionários conseguiram mais 18 conversões, incluindo as primeiras mulheres e crianças¹²⁶. Contudo, a saída de Wang Pang enfraqueceu a posição dos jesuítas na região, e embora a residência ainda fosse motivo de curiosidade para alguns, os missionários enfrentavam uma crescente hostilidade. Temendo complicações, os novos oficiais em posição de autoridade em Zhaoqing decidem por mandar os jesuítas de volta para Macau, antes que a situação se agravasse. Temendo que as portas da China se fechassem para sempre, Ricci consegue uma audiência com o novo oficial no comando, Liu Jiezhai e pede uma nova residência em outra região na província de Guandong. Para a surpresa do italiano, Liu concorda com o pedido de Ricci e dá a ele o direito de escolher para que região sob sua jurisdição ele gostaria de ir, com exceção de Cantão e de permanecer em Zhaoqing. Ricci escolhe a região de Shaozhou, na parte norte da província. Além disso, Liu presenteia Ricci com uma coleção de livros que contava as batalhas de Liu Jiezhai contra os piratas de Hainan, que havia sido recentemente

¹²⁴ A saber, os *Quatro Livros* do confucionismo foram textos clássicos, selecionados por Zhu Xi (1130-1200), na Dinastia Song, para representar a cultura letrada chinesa, além de servir como uma introdução da filosofia confuciana. Os livros também eram obrigatórios nos exames para cargos públicos. Os *Quatro Livros* são o *Daxue (O Grande Aprendizado)*, que contém textos atribuídos a Confúcio e comentários de seu discípulo Zengzi (505-435 a.C.); o *Zhongyong (A Doutrina do Caminho)*, com escritos atribuídos a Zisi (481-402 a.C), o neto de Confúcio; o *Lunyu (Analectos)*, que eram uma compilação de discursos, lições e histórias sobre Confúcio, escrito por seus discípulos e considerado o mais importante dos quatro e também o carro chefe da compilação *Confucius Sinarum Philosophus*, escrita pelos jesuítas; e finalmente o *Mencius*, uma coleção de debates e conversas escritas pelo filósofo Mencius (372-289 a.C ou 385-303 ou 302 a.C). Maiores detalhes sobre os *Quatro Livros* e sua importância na China e na cultura letrada serão debatidos com mais ênfase no capítulo II.

¹²⁵ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 3-5.

¹²⁶ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 111.

impresa¹²⁷, mostrando que mesmo vestido com os robes budistas e ainda confundidos por monges na época, os letrados já enxergavam os jesuítas como homens de letras¹²⁸.

A recepção aos missionários em Shaozhou foi amena por parte das autoridades locais e ao perguntarem de onde vieram, os jesuítas sempre respondiam que se mudaram de Zhaoqing, esperando cortar as relações com Macau, pelo menos nas aparências. Entretanto, picos de xenofobia continuaram a acontecer, e a residência jesuíta foi apedrejada em mais de uma oportunidade em 1590¹²⁹. Ricci e Almeida prosseguiram com o mesmo *modus operandi* de Zhaoqing, construindo sua casa, colocando itens exóticos e interessantes a fim de atrair curiosos para que pudessem introduzir sua fé e aos poucos convertendo algumas pessoas nas classes mais pobres, enquanto tentavam conseguir a amizade e a proteção dos letrados locais, assim como também foram alvos de acusações de alquimia e casos de xenofobia, da mesma forma que aconteceu em Zhaoqing.

Todavia, o clima da região de Shaozhou e o fato de tanto Ricci quanto Almeida adoecerem ao mesmo tempo exacerbou um problema que os jesuítas tinham de lidar na China naquele período e um dos motivos mais importantes pelo qual a missão chinesa não conseguia o mesmo número de conversos que a japonesa: poucos missionários em solo chinês. Duarte de Sande, embora fosse o Superior da missão, comandava as coisas de Macau. Em 1590, apenas Ricci e Almeida estavam dentro do Império Ming. Brockey aponta que o número de missionários era um problema crônico enfrentado pelos jesuítas. A viagem da Europa para a China era longa e perigosa, e pelo menos metade das mortes de missionários fora da Europa aconteciam em viagens marítimas. Daqueles que chegavam na Ásia, a maioria era direcionado para a Índia ou o Japão. A tensão entre os portugueses em Macau e a China também contribuía como parte do problema, dificultando a entrada de estrangeiros para além dos portões de Macau. Os chineses temiam a entrada de espões, considerando que os portugueses também mantinham laços comerciais com os japoneses, dessa forma, cada jesuíta que entrava na China poderia ser um espão em potencial trabalhando para os portugueses ou indiretamente para os japoneses. Quando Ruggieri recebeu permissão para residir na China, as cláusulas incluía apenas mais dois companheiros, o que quer dizer que a maioria dos jesuítas

¹²⁷ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 94-95.)

¹²⁸ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London, Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 64-65)

¹²⁹ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 37.

entrava na China de forma ilegal na época, se escondendo das patrulhas e subindo o Rio das Pérolas em direção à Cantão. Estas passagens se fizeram necessárias logo no início da década, com a morte de Almeida em 1591 e de seu substituto, Francisco de Petris em 1593 (1562-1593). Nos anos seguintes, a residência viu a chegada do italiano Lazzaro Cattaneo¹³⁰ (1560-1640) e dos portugueses João Soeiro (1556-1607) e João da Rocha (1565-1623)¹³¹.

Considerando a dificuldade de enviar estrangeiros para dentro dos portões do Império, uma das soluções de Valignano era enviar convertidos de Macau. Pouco depois que Ricci e Almeida chegaram em Shaozhou, os dois receberam a companhia de Huang Mingsha (c.1569-1606) e Zhong Mingren (1562-1621). O primeiro nascera em Macau e o segundo em Xanshui, uma pequena cidade perto do enclave português. Ambos foram batizados ainda jovens, e frequentaram o Colégio de Macau, crescendo em meio a cultura portuguesa e cristã. Ambos eram fluentes na língua portuguesa (até mais do que no chinês clássico, como aponta Hsia) e ao receberem o batismo foram renomeados Francisco Martins (Huang) e Sebastian Fernandes (Zhong). Diferentes dos servos indianos e africanos que viajavam com os jesuítas e eram responsáveis por trabalhos braçais, Martins e Fernandes auxiliavam os jesuítas com assuntos religiosos. Conhecidos como os “filhos de Macau” pelos jesuítas, Martins e Fernandes eram exemplos desse grupo de chineses cristãos, às vezes filhos de portugueses, que acabavam sendo criados em meio à cultura híbrida europeia e chinesa de Macau e que serviam como ajudantes durante a missão¹³². Além de ajudarem os jesuítas a cuidarem dos conversos, os “filhos de Macau” também realizavam diversas tarefas que envolviam locomoção ou viagens para outras regiões, considerando que não eram alvo de suspeita por parte dos chineses¹³³. Fernandes e

¹³⁰ Lazzaro Cattaneo nasceu na região de Sarzana, em Génova, se juntou à Companhia de Jesus em 1581, no Colégio de Roma e embarca para a Índia em 1589. Se destacando em solo indiano, o italiano rapidamente se torna o Superior da missão da Costa da Pescaria. Na China, Cattaneo foi, junto de Ricci, um dos primeiros missionários a adotarem os robes confucianos. O italiano também foi o fundador da missão de Hangzhou, junto de Nicolas Trigault. Esta missão foi conhecida pelo seu rápido sucesso entre os mandarins e nobres da cidade, que foram cativados pelo carisma de Cattaneo. Conhecido como um excelente músico (e matemático), uma das maiores contribuições do jesuíta para a missão foi a sua habilidade em distinguir os diferentes tons da pronúncia chinesa, já que mesmo palavras com o mesmo som e entonação diferentes, possuem sentidos distintos. Isso concedeu ao italiano o título de jesuíta que descobriu o segredo da língua chinesa. Além disso, foi coautor, junto de Ricci, de um dicionário chinês-português. Lazzaro Cattaneo falece em 1640, na cidade de Hangzhou. In: BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

¹³¹Ibid., pp. 37-40.

¹³² Para uma relação completa e detalhada jesuítas chineses e coadjutores temporais, ver: PINA, Isabel Murta. **Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)**. Lisboa. CCCM, L.P. 2011.

¹³³ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 120.

Martins ocupavam na Companhia de Jesus uma posição que era conhecida como coadjutor temporal. Brockey explica que, assim como os membros regulares da Companhia, os coadjutores também faziam votos de pobreza, castidade e obediência, mas não eram destinados ao sacerdócio, e sim a tarefas domésticas e auxílio nos trabalhos de catequese. Todavia, Brockey nota que na China, o trabalho dos coadjutores era único e muito importante, considerando a posição delicada que os missionários europeus ocupavam no Império Ming e a ajuda destes coadjutores em trabalhos de catequese e como *couriers* foi indispensável para a manutenção da missão chinesa¹³⁴.

Outro acontecimento digno de nota nos primeiros anos de 1590 foi o primeiro encontro entre Ricci e Qu Rukui, também conhecido como Qu Taisu (1549-1612), que seria o primeiro passo para solidificar os jesuítas como grandes matemáticos e cientistas na China. Taisu veio de uma família importante, filho do letrado e mandarim Qu Jingchun ou Qu Jinghzun. Nascido na cidade de Changshu, Taisu almejava seguir os passos do pai e embora tenha conseguido passar nos exames imperiais, ainda não ocupava nenhuma posição burocrática. Porém, a morte de seu pai, quando Taisu tinha apenas vinte anos, deixou-o perdido e desestimulado. Em suas memórias, Ricci revela que embora Taisu fosse o mais brilhante entre seus irmãos, acabara por tornar a alquimia um projeto de obsessão, viajando por toda a China e gastando muito dinheiro na procura por alguém que pudesse lhe ensinar¹³⁵. Foi dessa forma, vivendo da reputação de seu pai, que Qu Taisu encontrou Ricci, certamente atraído pela fama de alquimistas que os jesuítas possuíam na China. Após um jantar e a costumeira troca de presentes, Taisu pede que Ricci seja seu mestre¹³⁶. O jesuíta aceita, mas aponta que não vai ensinar Taisu a arte da alquimia e sim a matemática. Ricci notou que os chineses ainda usavam o ábaco¹³⁷ para efetuar operações

¹³⁴ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 40-41.

¹³⁵ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East.** London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 122)

¹³⁶ Como em várias outras instâncias sociais na China, a escolha do mestre em tomar um aprendiz também era envolta em cerimônias e protocolos. Cronin conta que o mestre se sentava na parte Norte de seu quarto, e o discípulo entrava pela parte Sul e se prostrava quatro vezes, como sinal de humildade, procedendo com a entrega de um presente de cortesia. No dia seguinte, durante um jantar público, o discípulo anuncia a seus amigos que escolhera um mestre. Cronin aponta que mesmo que essa relação durasse apenas um dia, o discípulo deveria, para o resto da vida, utilizar os termos “mestre” ou “professor” para se referir aquele que o ensinava ou ensinou. Sempre que possível, o discípulo deveria sentar-se ao lado de seu mestre em jantares e ocasiões formais, mostrando seu apoio e reconhecendo sua superioridade. Cronin comenta que Ricci parecia satisfeito com as cerimônias e não só via potencial em Taisu, mas também sabia que o letrado poderia facilitar o contato dos missionários com outros mandarins, o que fazia de Taisu não só um aprendiz, mas também um importante aliado. In: CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China.** London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 104-105)

¹³⁷ O ábaco chinês era conhecido como *suan phan* (placa de calcular), tendo sido ilustrado em uma obra de 1436, e teve seu funcionamento descrito por Li Tung-Yang em 1513. Essa informação e outros detalhes

de matemática, enquanto a Europa usava um método de números escritos, introduzidos no continente através das experiências com hindus e árabes. Ao observar Taisu fazendo cálculos com o ábaco, Ricci disse ao seu discípulo que o ensinaria uma nova forma de calcular, usada na Europa. Taisu, rapidamente absorvendo as lições de Ricci, acaba se tornando então o primeiro chinês a aprender a cosmologia europeia e a geometria grega. Ricci utilizou os livros de seu professor, Cristovão Clávius, principalmente o “*Comentário sobre as Esferas de Bosco*”¹³⁸, o texto cosmológico mais lido na Europa da época e em geometria utilizou os “*Elementos*” de Euclides¹³⁹.

Em pouquíssimo tempo, Taisu já estava fazendo relógios solares, medindo alturas e distâncias e já era versado em instrumentos europeus de medição, como esferas, astrolábios, quadrantes e relógios. Com a ajuda de Ricci, o letrado começara a traduzir o primeiro dos 15 livros de “*Elementos*” e embora este manuscrito não tenha sobrevivido, ele é considerado como a primeira introdução da geometria euclidiana na China¹⁴⁰. Não apenas isso, mas ambos se tornaram grandes amigos, e como os jesuítas pretendiam (e como aconteceu com outros letrados importantes que viriam a converter no futuro), a curiosidade científica de Taisu o levou também para a análise da religião cristã. Entre as lições de matemática, Ricci contava pouco a pouco sobre a doutrina cristã, a existência de um único Deus, a criação do universo e da humanidade, sobre os pecados e a redenção e sobre a moralidade cristã. Um dia, Taisu apresentou a Ricci um pequeno escrito sobre as duas principais dúvidas em relação ao cristianismo. Matteo Ricci então compôs um pequeno tratado com as respostas para Taisu, o que também lhe deu uma certa ideia de como os letrados poderiam entender o cristianismo. Nascia ali os primórdios da inspiração de Ricci para o seu *Tianzhu Shiyi*.

O tratado de Ricci foi convincente o bastante para que Taisu aceitasse a fé cristã. Todavia, havia apenas um impedimento. Viúvo, Taisu vivia com uma concubina e embora já tivesse uma filha, seu desejo era conseguir um filho homem para qual pudesse

sobre a história da matemática na China podem ser encontrados em: NEEDHAM, Joseph. **Science and Civilisation in China: Volume 3: Mathematics and The Sciences of the Heavens and The Earth**. Cambridge. Cambridge University Press. 1959. pp.78-79.

¹³⁸ Os “*Comentários sobre as Esferas de Bosco*” consistia em comentários de Clavius sobre o tratado de Johannes de Sacro Bosco (c.1195 – c.1256), professor e astrônomo de Paris, publicado durante o século XIII. Bosco descrevia em seu tratado um universo centrado na terra, com estrelas fixas se movendo em esferas sólidas, o que Hsia define como “uma síntese da astronomia grega e das doutrinas cristãs”. In: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.123.

¹³⁹ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 123)

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 93.

passar o legado de seu nome familiar e que pudesse realizar os ritos de honra aos ancestrais para Taisu quando ele morresse. O mandarim temia casar-se com a concubina, pois ela vinha de uma classe social abaixo do *status* do nome de sua família e isto era uma violação dos costumes chineses na época. Para alegria de Taisu, em 1591, seu filho finalmente nasceu, e então pai e filho foram finalmente batizados algum tempo depois¹⁴¹. Escolhemos destacar este encontro entre Ricci e Taisu para exemplificar como funcionaram muitas das conversões jesuítas entre os letrados chineses, que normalmente se davam a partir da introdução a ciência europeia e ali, aos poucos, os jesuítas inseriam os debates teológicos. A experiência também mostrou a Ricci como alguns letrados poderiam encarar o cristianismo e as dúvidas que poderiam ter sobre o mesmo, o que o motivou a preparar um novo catecismo no futuro, além de dar ao jesuíta um novo tipo de apreciação pelos letrados confucianos e sua cultura, o que influenciaria a mudança no método de acomodação apenas alguns anos depois.

Outro encontro notável durante o período jesuíta em Shaozhou foi a conversão do budista conhecido como Guo, que trabalhava como comerciante na cidade de Nanxiong, que ficava apenas três dias de viagem de Shaozhou. Em uma de suas visitas a cidade, Qu Taisu comentou com seu amigo Guo, sobre os ensinamentos dos jesuítas, suas habilidades matemáticas e sua fé. Guo tinha cerca de 60 anos e era um comerciante bem-sucedido. Um budista devoto, praticante da meditação *chan*, mas que não sentia a conexão espiritual que esperava. Curioso, Guo decide visitar a residência jesuíta e Ricci se impressiona com a curiosidade do homem sobre a pós vida e os segredos da alma. Após alguns dias de catecismo e conversas, Guo aceita o batismo e recebe o nome de Giuseppe. Como um usuário da meditação *chan*, Guo rapidamente adaptou as práticas dos exercícios espirituais de Inácio de Loyola em sua rotina, se tornando o primeiro chinês a praticar tais exercícios. A mais interessante parte deste encontro, porém, aconteceu depois do batismo de Guo. Um dia, Guo disse aos jesuítas, em lágrimas, que iria morrer. Ao perguntarem a razão, o mercador afirmou que quando tinha 55 anos, um mestre de astrologia fez previsões para ele para os próximos cinco anos e enquanto algumas das coisas boas que ele havia previsto aconteceram, todas as ruins se concretizaram e a última é que ele iria morrer aos 60 anos. Guo havia finalmente tido um filho naquele ano (que seria batizado pelos jesuítas alguns meses depois), e agora se preocupava sobre o futuro de seu bebê, já

¹⁴¹ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 123.

que estava certo de que iria morrer. Ricci confortou o homem dizendo que a sorte (e a falta dela) derivam de atos bons ou ruins, e que estes estavam sob nosso controle.

Vendo Guo ainda apreensivo, Ricci decidiu usar da moral confuciana para explicar melhor o seu ponto, afirmando que para trazer a boa sorte, o homem deve rejeitar o mal e transformá-lo em virtude. E que se não fizesse isso, não haveria nenhum astrólogo que pudesse salvá-lo da punição do Lorde Celestial, um conceito já mencionado de forma parecida por Confúcio no *Lunyu*. Ricci usa como exemplo os oficiais leais a seu país, que não consultam astrólogos antes de defender sua família e o Império, mas o fazem porque é o certo. O jesuíta afirmou que todos os astrólogos e videntes eram fraudes, e que suas previsões ruins só aconteciam quando a pessoa enganada acreditava neles, pois a preocupação criava ansiedade no coração e desestabilizava o indivíduo, aumentando as chances de coisas ruins acontecerem. Finalmente, a fim de encerrar as dúvidas de Guo, Ricci clama a autoridade dos clássicos confucianos, citando passagens dos livros que começara e estudar no final da década de 1580. As passagens escolhidas por Ricci pertenciam aos *Anais do Outono e da Primavera* e ao *Livro dos Documentos*, que diziam que a divinação, como era praticada na antiguidade, só era usada como último recurso para decidir entre opções em assuntos governamentais, e nada tinha a ver com a previsão do futuro.

Ricci finalmente conseguiu acalmar o nervoso mercador, que permaneceu com os jesuítas durante um mês, antes de retornar para sua cidade. Ricci recorda, em suas memórias, que não só Guo ainda foi presenteado com mais um filho, aos 64 anos, como ainda estava vivo e bem de saúde, com 70 e poucos anos, no momento da escrita de Ricci¹⁴². O caso do mercador foi importante pois demonstra uma das primeiras (ou talvez a primeira) vez que os jesuítas se utilizaram da autoridade dos clássicos chineses, hibridizados com os conceitos morais e metafísicos da Europa em uma discussão, fazendo o mercador finalmente desacreditar nas previsões e na astrologia, algo que era muito comum na China Ming. Guo não era um letrado confuciano, mas provavelmente conhecia os clássicos *Anais do Outono e da Primavera* e o *Livro dos Documentos*. Esse método seria aperfeiçoado no futuro, com a aproximação dos jesuítas com o confucionismo de uma maneira ainda mais detalhada, abordando aspectos teológicos e metafísicos, e principalmente, fazendo uso de livros para demonstrar seus conceitos, como era comum na China. Além disso, a invocação dos clássicos chineses a fim de justificar um

¹⁴² HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 128-129.

argumento seria basicamente a premissa do *Tianzhu Shiyi*, que trataria de religião e moralidade, ao invés de astrologia. Aos poucos, Ricci via cada vez mais o valor na cultura letrada chinesa e nos escritos de Confúcio e pouco a pouco se distanciava dos modos budistas que os jesuítas escolheram para se acomodar à China.

Em Shaozhou, os jesuítas continuaram com um bom fluxo de batizados e ao visitarem a cidade de Guo, batizaram não só o filho recém-nascido de seu amigo, mas também um irmão e outros parentes do mercador. A viagem rendeu aos jesuítas mais 15 convertidos, relatou Ricci para Acquaviva, e poderiam ser ainda mais, se os chineses não acreditassem que a conversão para o cristianismo obrigaria os convertidos a abandonarem sua família e se dedicarem a uma vida monástica, como acontecia no budismo. Mais uma vez, a associação dos missionários com o budismo parecia prejudicar o prosseguimento da missão. Ainda em Nanxiong, Ricci ficou hospedado na casa de Qu Taisu e utilizou a oportunidade para visitar o magistrado assistente Wang Yinlin, que era o responsável pela cidade na época. No dia seguinte, o magistrado devolveu a cortesia, visitando Ricci na residência de Taisu, o que foi um sinal para que todos os letrados importantes da cidade fossem visitar o jesuíta, ao ponto da rua em frente à casa de Taisu estar sempre lotada com carruagens e liteiras. Este “efeito dominó” era comum na China, quando a visita de um oficial importante atraía a atenção de outros letrados importantes. Nas palavras de Hsia:

“Na China, quando uma relação era estabelecida com uma pessoa notável, outras conexões com pessoas em posição de poder iriam acontecer; assim que as portas de entrada da majestosa mansão se abrissem, todas as portas para os quintais, corredores, jardins e câmaras iriam se abrir. Esse padrão de sucesso, tão doce para o missionário, iria se repetir nos anos futuros enquanto Ricci subia a escada do sucesso social na sociedade Ming, movendo de província para província até as capitais imperiais¹⁴³”

¹⁴³ Tradução livre: “in China, once a relationship is established with some notable person, other connections with power-holders will come; once the entrance to the majestic mansion is opened, all doors to the inner courtyards, gardens, corridors, and all chambers will open. This pattern of success, so sweet to the missionary, would be repeated in coming years when Ricci ascended the ladder of social success in Ming society, moving from provincial backwater to provincial and imperial capitals” in: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 129.

No final de 1592, a missão já tinha 22 convertidos, dez deles batizados só na curta viagem a Nanxiong. Ricci concluiu que já era hora de tentarem uma mudança de cidade, principalmente depois de um acidente ocorrido em julho do mesmo ano, onde um grupo de 20 atacantes invadiu a residência jesuíta com machados, forcados e tochas. Dois dos serventes foram machucados, de Petris foi atingido na cabeça e Ricci sofreu um corte na mão por uma machadinha, além de ter machucado seu tornozelo ao pular a janela do segundo andar. Embora o italiano tenha viajado para Macau a fim de tratar seu tornozelo, havia pouco que os médicos portugueses da região poderiam fazer. A dor se foi depois de algum tempo, mas Ricci nunca mais conseguiu andar grandes distâncias a pé¹⁴⁴. Enquanto esteve em Macau, Ricci conversou sobre a missão com Valignano, e alguns dos assuntos incluíram um distanciamento do budismo, o que abarcava uma mudança no método de acomodação, aproximando os jesuítas dos letrados chineses, e a produção de um novo catecismo, para substituir o *Tianzhu Shilu* de Ruggieri. Em 1594, Ricci recebeu na residência o italiano Lazzaro Cattaneo, que havia sido primeiramente designado para a missão do Japão e depois realocado para a China. Em Cattaneo, Ricci encontraria um grande e habilidoso companheiro, que trazia de Macau a afirmativa de Valignano para uma mudança definitiva no método de acomodação jesuíta.

Mesmo durante o período anterior, Ricci nunca gostara de ser comparado a um monge budista, ao contrário de Ruggieri e a sensação aumentou ainda mais com os questionamentos de Qu Taisu, que afirmara que os robes budistas não combinavam com o *status* social e a imagem que os jesuítas construíram entre os letrados chineses, sempre aconselhando os missionários a trocarem as vestes budistas pelos robes de seda dos letrados, para que pudessem consolidar sua posição como intelectuais. Ricci recebeu com satisfação a notícia de que os jesuítas agora tinham a permissão de Valignano para deixar crescerem as barbas e cabelos e usar os confortáveis robes de seda dos letrados. Em carta para Duarte de Sande, Ricci explica a mudança:

“Deixamos nossas barbas crescerem e o cabelo vai até as orelhas; ao mesmo tempo, adotamos os trajés especiais que os letrados usam em suas visitas sociais (ao invés dos de bonzos que usávamos antes). Saí pela primeira vez com minha barba, e com as vestes de seda púrpura que os mandarins usam

¹⁴⁴ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming.** Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 74-75.

em suas visitas, a fímbria da roupa e a gola e as pontas têm um acabamento de seda azul, da largura de quase um palmo; o mesmo enfeite segue as extremidades das mangas que pendem abertas, um pouco no estilo usual de Veneza. Tem uma banda larga de seda púrpura enfeitada de azul, que é enrolada em torno da mesma roupa e deixa o manto confortavelmente amplo¹⁴⁵”

Ao encontrar um amigo mandarim vestido como um letrado pela primeira vez, o chinês reconheceu que Ricci havia se tornado um deles, o que fez o missionário perguntar em que categoria de letrado ele se enquadraria. O mandarim respondeu que Ricci seria considerado um teólogo na China. Um bacharel das artes que, ao invés de assumir uma posição governamental, devota seu tempo ao estudo da teologia, discutindo e escrevendo sobre questões religiosas¹⁴⁶. Outra ordem de Valignano, foi para que Ricci traduzisse os *Quatro Livros* clássicos do Confucionismo. Desde o momento em que obtivera um bom domínio da língua, Ricci começara a estudar os clássicos de Confúcio e outros livros importantes da cultura chinesa, para que pudesse conversar com os letrados de igual para igual, a fim de apresentar a correlação entre o cristianismo e a moralidade chinesa, embora sem muitos laços com o confucionismo até então.

Com a nova tarefa em mente, o jesuíta contratou um mestre, que não só o ajudava no contínuo aprendizado do chinês clássico, mas também o orientava no entendimento dos *Quatro Livros*. Em carta ao Geral Acquaviva, Ricci diz se sentir como um garoto, sendo alfabetizado novamente na escola, mesmo depois dos 40 anos. O italiano terminou as traduções dos três textos de Confúcio para o latim no fim de 1594 (deixando por último apenas o *Mencius*), acompanhada de comentários de seu próprio punho, e logo depois iniciou a leitura dos *Seis Clássicos*. Durante os anos de missão, o manuscrito de Ricci foi copiado e utilizado por vários recém-chegados na China, com o intuito de ajudar no domínio da língua e da cultura chinesa. Não apenas isso, mas esse manuscrito foi a base para a versão jesuíta dos clássicos de Confúcio, o *Confucius Sinarum Philosophus*. O estudo dos clássicos chineses despertou em Ricci o mesmo interesse que o italiano teve ao estudar os clássicos gregos e romanos nos colégios da Companhia, e que aos poucos o jesuíta começara a enxergar similaridades entre a moralidade confuciana e europeia, a

¹⁴⁵ RICCI, Matteo. Apud: SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 131.

¹⁴⁶ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 122)

similaridade da filosofia chinesa com o estoicismo, além dos princípios de ética correspondentes entre o cristianismo e o confucionismo.

Em carta para Acquaviva, Ricci afirma que os textos de Confúcio eram documentos de alta moral e que o filósofo seria comparável a Sêneca, e que em seu estilo de vida, Confúcio era igual ou até superior a muitos dos filósofos gregos e romanos. Ricci também se identificava com outros pontos da filosofia confuciana, como o objetivo primordial do ser humano ser o de sempre incentivar o cultivo de suas virtudes, que encorajariam a benevolência, solidariedade, respeito e cortesia, algo que como um cristão, lhe parecia familiar. Ricci também menciona que havia nos trabalhos de Confúcio muitas frases e conceitos em consonância teológica com o cristianismo, como a crença em um único Deus e a imortalidade da alma¹⁴⁷. O jesuíta também gostava do apreço da filosofia chinesa ao passado e às tradições dos antigos. Ricci também percebeu que a filosofia confuciana passou por inúmeras fases, baseadas nos comentários dos mais diversos filósofos ao longo da história. A fase em que o confucionismo se encontrava na época de Ricci havia sido iniciada pelo filósofo Zhu Xi, que inseriu a filosofia confuciana num contexto em que incluía conceitos do budismo e daoismo (e que viria a ser conhecido pelos historiadores como neo-confucionismo). Ricci concluiu que essa fase do confucionismo havia sido influenciada negativamente pelo budismo, e que era necessário um retorno aos ensinamentos clássicos de Confúcio, no qual o jesuíta enxergara os paralelos com o cristianismo¹⁴⁸.

Estava se delineando então os pontos principais do futuro catecismo de Ricci, baseado na relação entre o confucionismo clássico e o cristianismo. Estava estabelecida então a obra mais importante da primeira geração dos jesuítas na China, o catecismo de Matteo Ricci, conhecido como *Tianzhu Shiyi (O Verdadeiro Significado do Lorde Celestial)*. Douglas Lancashire, Peter Hu Kuo-chen (tradutores originais da versão inglês) e Thierry Meynard (revisor da tradução inglesa do *Tianzhu Shiyi*, utilizada nesta pesquisa) apontam que quando Valignano pede para Ricci a produção de um catecismo, provavelmente o Visitador tinha em mente um trabalho similar ao seu *Catechismus*

¹⁴⁷ LANCASHIRE, Douglas; HU KUO-CHEN, Peter; MEYNARD, Thierry. “Introduction” in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources. Boston College. 2016. p. 7.

¹⁴⁸ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 pp. 104-107.

*Japonesis*¹⁴⁹, impresso em 1586 para ser utilizado na missão do Japão. Segundo os tradutores, o catecismo de Ricci tem muitas semelhanças com o de Valignano, adotando uma estrutura similar de argumentação e até utilizando alguns exemplos iguais¹⁵⁰. A primeira versão da obra foi completada por Ricci em 1596, impressa e distribuída para alguns de seus amigos chineses, enquanto uma versão em latim foi enviada para Macau, onde foi examinada pelo Visitador Valignano e pelo líder da missão, Duarte de Sande. Os dois fizeram sugestões e correções, num processo que durou até 1598. Entretanto, a morte de Duarte de Sande em 1599 atrasou a entrega da versão final e aprovada pela Companhia, que voltou as mãos de Ricci apenas em 1601.

Em meio a esse tempo, os jesuítas mudaram de residência e cidades e Ricci teve a oportunidade de interagir e conversar com vários letrados, à medida que sua fama aumentava. Alguns destes diálogos foram praticamente reproduzidos no *Tianzhu Shiyi*, enquanto outros foram compilados por Ricci e lançados com o nome de *Jiren shipian* (*Dez Discursos do Homem Paradoxal*), que incluía diálogos com nomes como Xu Guangqi (1562-1633) e Li Zizhao (1565-1630), por exemplo, dois dos conversos mais famosos da história do cristianismo na China. Os tradutores comentam que a argumentação utilizada por Ricci nos capítulos do *Tianzhu Shiyi* e no *Jiren Shipian* que abordavam estas conversas era basicamente a mesma utilizada nos círculos chineses de debate filosófico¹⁵¹. A primeira versão do manuscrito de Ricci foi impressa com a ajuda financeira do letrado Feng Yingjing, enquanto a versão final e oficial foi impressa em Pequim em 1603. Nos anos de 1605, 1607 e 1610, o *Tianzhu Shiyi* foi reimpresso, com

¹⁴⁹ O *Catechismus Japonesis* foi escrito por Valignano durante sua primeira estadia no Japão, entre 1579 e 1582. Foi feito com a ajuda de japoneses convertidos e foi classificado por Adone Agnolin como um manual que serviria para refutar as várias seitas idólatras do Japão e explicar a doutrina cristã para o seu leitor. O manual era dividido em duas partes: na primeira os “falsos ensinamentos” das religiões locais são refutados, enquanto na segunda parte Valignano explicava conceitos como os dez mandamentos, a ressurreição, os prêmios e punições do paraíso, dentre outros. In: AGNOLIN, ADONE. **O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto de Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII): ortopráticas rituais às margens dos impérios políticos, entre a religião ou política, cultos idolátricos ou ritos civis.** 2017. 576f. Tese (Tese de Livre Docência) Universidade de São Paulo, São Paulo. 2017. pp. 76-77.

¹⁵⁰ LANCASHIRE, Douglas; HU KUO-CHEN, Peter; MEYNARD, Thierry. “Introduction” in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven.** Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources. Boston College. 2016. p. 7.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 9.

novos prefácios escritos por diferentes amigos de Ricci, como Li Zizhao na edição de 1607¹⁵².

Neste momento, iremos apenas delinear e resumir as ideias gerais de Ricci no *Tianzhu Shiyi*, e no capítulo III iremos abordar com mais detalhes o papel da obra na interpretação jesuíta do confucionismo e os conceitos abordados por Ricci na obra que formam a base híbrida desta interpretação. Os tradutores apontam que o *Tianzhu Shiyi* segue à risca um *slogan* da época, utilizado por muitos letrados conservadores, que era definido como *Jinru paifo* (mantenha-se perto do “confucionismo” e afaste o budismo). Ricci deduziu que a busca do confucionismo era sempre centrada na moral do auto-cultivo. Dessa forma, seu livro tentava expandir esse conceito, com a ajuda de sua experiência de leitura dos clássicos chineses. Para Ricci, a única maneira de atingir o auto-cultivo seria acreditando e servindo a Deus, algo que segundo o jesuíta, já havia sido mencionado nos livros de Confúcio e suas referências à *tian*. Além dos clássicos chineses, o livro de Ricci também foi bastante influenciado pelos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, levando ao pé da letra a parte em que Inácio diz que os exercícios deveriam ser adaptados a partir da necessidade de quem fosse utilizá-lo. Dessa forma, Ricci teve de adaptar a mensagem cristã não só ao confucionismo, mas também a certas particularidades culturais chinesas, como por exemplo, evitar mencionar o sofrimento e a crucificação de Cristo. Basicamente, nas palavras do próprio Ricci, o objetivo era criar um livro que discutisse a fé cristã, mas completamente baseado na razão natural¹⁵³.

Embora Ricci tenha se referido ao *Tianzhu Shiyi* como um catecismo, sua estrutura textual era de um diálogo retórico, ou mesmo uma disputa, algo reforçado no seu título em latim, *De Deo Vera Disputatio*¹⁵⁴. Este tipo de texto em forma de “disputa” era comum na China desde o período dos Reinos Combatentes¹⁵⁵, e era conhecido como *shui*, ou persuasão e foi a parte principal da formação da oratória chinesa clássica¹⁵⁶. Na

¹⁵² LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 184-185)

¹⁵³ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra, 1972. p. 132.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ Período dos Estados Combatentes compreende o período anterior à unificação imperial, entre 475 e 221 a.C, caracterizado por suas incessantes guerras por territórios, além de sucessivas mudanças e conflitos que geraram uma transformação completa da sociedade, economia e pensamento geral na China. In: GERNET, Jacques. **A History of Chinese Civilization**. 2nd Edition. Translated by J.R. Foster and Charles Hartman. Cambridge. Cambridge University Press. 1999. pp.62-63.

¹⁵⁶ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997. p. 97.

Europa, os textos retóricos em forma de diálogo eram muito populares, sendo parte do currículo humanista dos colégios jesuítas, que consistiam no estudo das obras de Marcial, Horácio, Virgílio, Cícero, Aristóteles dentre outros. A prática de debates também era comum nos colégios da Companhia, que contavam com seminários e competições de retórica, o que fazia a escolha de Ricci ainda mais natural¹⁵⁷. No *Tianzhu Shiyi*, o debate acontece entre um filósofo europeu e um filósofo chinês, cujos questionamentos, perguntas e posições foram baseadas nos muitos encontros que Ricci teve com letrados na China.

O livro de Ricci é dividido em duas partes e oito capítulos. Na parte I, o objetivo do jesuíta é provar a existência de Deus, o que Ricci faz a partir de exemplos lógicos, uma boa dose de Tomás de Aquino e exemplos interpretados por Ricci como condizentes com sua teoria dentro da literatura chinesa. Em seguida, Ricci usa o confucionismo clássico para combater o conceito taoísta do “não-ser” (*wu*) e o conceito budista do vazio (*kong*), além de enfrentar as teorias neo-confucianas que definiam *tian* como um “princípio”. Além disso, Ricci também explica como os termos clássicos chineses *tian* (céu) e *Shangdi* (Governante das alturas) eram correspondentes a *Tianzhu* (Lorde Celestial), o termo que os jesuítas decidiram utilizar para se referir ao Deus Cristão, tema do capítulo 2 do livro de Ricci. Nos próximos dois capítulos, o jesuíta aborda o conceito de alma e tenta provar sua existência, novamente com a ajuda de clássicos da literatura chinesa. Ricci também aborda a diferença entre as almas dos seres humanos, dos animais e das plantas e porque seria impossível que toda a criação fosse parte de um único “corpo”. A parte II começa no capítulo 5, que envolve o combate ao budismo e a doutrina da reencarnação. Além disso, Ricci combate outras facetas da doutrina budista, como a proibição de matar animais e o verdadeiro significado do jejum. O capítulo 6 envolve uma discussão sobre o céu e o inferno, onde Ricci argumenta que se a alma é imortal, e as ações e intenções teriam significado eterno, então para que o conceito de moralidade funcionasse teria de haver um céu e um inferno para recompensar a boa conduta de moral e punir aqueles que dela se desviassem. Novamente, utilizando os clássicos chineses, Ricci procura neles a confirmação da existência do céu e do inferno e do conhecimento que os chineses antigos teriam deles. No capítulo 7, Ricci combate uma prática comum na China Ming, chamado de seita das “Três Escolas em Uma”, que envolvia a

¹⁵⁷ O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. MD: Rowan & Littlefield, 2014. pp. 14-15.

harmonização entre o confucionismo, budismo e daoismo, argumentando como várias das práticas budistas eram incompatíveis com o auto cultivo e desviavam o ser humano da moralidade delineada por Confúcio e outros filósofos clássicos. Por fim, no último capítulo, Ricci comenta como o auto cultivo acontece entre os cristãos e discute como o celibato pode ser explicado a partir da piedade filial, muito apreciada pelo confucionismo¹⁵⁸.

Os tradutores descrevem o *Tianzhu Shiyi* como um diálogo pré-evangélico ao invés de um catecismo direto. Embora Ricci comente sobre a reencarnação de Deus, o *Tianzhu Shiyi* deixa claro que para descobrir mais sobre a fé cristã, primeiro seria preciso que o leitor a aceitasse e fosse batizado, e assim seria instruído posteriormente sobre os outros segredos da fé¹⁵⁹. A obra de Ricci teve um efeito incomparável na propagação da fé cristã na China, considerando que Ricci já havia consolidado a fama de matemático e astrônomo, escrevendo uma obra que interligava os clássicos chineses com a moral e a teologia de uma terra desconhecida para os chineses, o *Tianzhu Shiyi* alcançou notoriedade rapidamente, principalmente nos círculos letrados. Feng Yingjing não só escreveu o prefácio, mas ajudou na impressão do trabalho, enquanto Xu Guangqi leu todo o trabalho em apenas uma noite, afirmando que todas as suas dúvidas haviam sido respondidas e que ele iria se batizar o mais rápido possível.

O trabalho de Ricci continuou a ajudar os jesuítas mesmo depois de sua morte. Na Dinastia Qing, o Imperador Kangxi (1654-1722) estudou o livro de Ricci por seis meses e graças à essa leitura, assinou o édito de tolerância em 1692, que mantinha a segurança dos missionários na China. Todavia, nem todas as reações ao *Tianzhu Shiyi* foram positivas. Considerando o ataque de Ricci ao budismo, daoismo e neo-confucionismo, a obra ganhou uma série de adversários ao longo dos anos. Os tradutores apontam que, durante a Dinastia Ming, poucos budistas praticavam sua religião de maneira ortodoxa. A maioria deles possuía algumas crenças divididas com o neo-confucionismo, que por sua vez, principalmente no fim da Dinastia Ming, havia agregado práticas daoistas e budistas. Dessa forma, o budismo para continuar a sobreviver na China, teve de se adaptar ao neo-confucionismo, e a posição dos jesuítas, que advogavam

¹⁵⁸ LANCASHIRE, Douglas; HU KUO-CHEN, Peter; MEYNARD, Thierry. “**Introduction**” in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources. Boston College. 2016. pp. 12-13.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 13.

por um desligamento geral entre as duas religiões era extremamente ameaçadora. Outros dos grandes críticos da obra de Ricci foram os letrados mais ortodoxos, que embora também fossem contra a hibridização neo-confucionista com o budismo, consideravam o cristianismo tão estrangeiro quanto, sugerindo que os ensinamentos de Confúcio já eram perfeitos e não necessitavam de qualquer adição do cristianismo¹⁶⁰.

Na Europa, as reações também foram divididas. Críticas vinham não só da Igreja em Roma, mas de missionários protestantes e de teólogos, com todos concordando que a equivalência entre Deus e *Shangdi*/*tian* era quase herética, e que a equivalência de termos chineses com conceitos cristãos não eram aceitáveis, muito embora Ricci tenha feito uma defesa de seu trabalho em seus diários, afirmando que:

“O catecismo não trata de todos os mistérios de nossa sagrada fé, que apenas podem ser explicados para catecúmenos e cristãos, mas apenas de alguns certos princípios, especialmente aqueles que podem ser provados e entendidos com a luz da razão. Dessa forma, pode ser útil para cristãos e não-cristãos e pode ser entendido naquelas regiões remotas que os nossos padres não podem imediatamente alcançar, pavimentando o caminho para os outros mistérios que dependem da fé e do conhecimento revelado”¹⁶¹”

Mesmo entre os jesuítas, o trabalho de Ricci não teve aprovação unânime. A maioria das reclamações vinha das designações para Deus, e alguns jesuítas argumentavam que apenas *Tianzhu* deveria ser usado, descartando *Shangdi* e *tian*. Em 1623, Nicollò Longobardo (1565-1654), o sucessor de Ricci no comando da missão, chegou a escrever um tratado argumentando contra o uso de *Shangdi* e foi o começo de uma das muitas controvérsias sobre o método de evangelização jesuíta na China, conhecida como A Questão dos Ritos e Termos. De qualquer forma, apesar de certas críticas pontuais, como a de Longobardo, o trabalho de Ricci ainda permaneceu como a obra mais importante das

¹⁶⁰ LANCASHIRE, Douglas; HU KUO-CHEN, Peter; MEYNARD, Thierry. **“Introduction”** in: RICCI, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources. Boston College. 2016. pp. 22-26.

¹⁶¹ Tradução livre: *“This catechism does not treat all of the mysteries of our holy faith, which need to be explained only to catechumens and Christians, but only of certain principles, especially such as can be proven and understood with the light of reason. Thus it can be of service both to Christians and non-Christians and can be understood in those remote regions that our fathers cannot immediately reach, preparing the way for those other mysteries that depend upon faith and revealed wisdom”* RICCI, Matteo Apud in: *Ibid.*, p. 24.

primeiras gerações de missionários, no que concernia ao método de evangelização usado pela Companhia na China, e continuaria a ser seguido e estudado pelos missionários recém-chegados na missão, junto com as obras de Confúcio, o que basicamente formariam as fundações do que seria o *Confucius Sinarum Philosophus* no século XVII.

1.3 – O estabelecimento na capital do Império Ming

Com o final da década de 1590 chegando, os missionários já estavam pensando em uma nova mudança de residência. O objetivo de Ricci era chegar à capital, Pequim. Todavia, antes os jesuítas passariam algum tempo em uma outra importante província, Nanquim. Cattaneo, como todos os jesuítas recém-chegados na China, teve alguns problemas com a escrita da língua chinesa, mas diferente dos outros, o italiano rapidamente se adaptou à linguagem falada. Cattaneo, um músico talentoso e com um ouvido aguçado, logo percebeu as diferenças nas entonações das palavras chinesas e pouco tempo depois, criou um manual para ajudar os outros missionários a distinguir entre os diferentes tons fonéticos do chinês clássico. Ao mesmo tempo, Ricci progredia em seus estudos, com a ajuda do mestre letrado que contratara. O italiano tinha aulas duas vezes por dia e praticava diversas composições próprias na língua chinesa. A adaptação jesuíta também parecia bem-sucedida. Em 1595, Ricci e Cattaneo já estavam com os cabelos e a barba longas, vestindo compridos robes de seda e utilizando o chapéu comum aos letrados chineses e segundo Hsia, ficavam felizes em serem reconhecidos como tais¹⁶². No mesmo ano, os missionários receberam a visita do importante Vice-Ministro da Guerra, Sun Kuang, que estava passando pela cidade, a caminho de Pequim e tendo ouvido falar da fama de Ricci, resolveu visitá-lo. O filho de Kuang, um jovem de 22 anos, se encontrava em um estado de depressão, após falhar nos exames imperiais. Durante a visita, Kuang pergunta se Ricci não poderia ajudar seu filho e o missionário responde que se ele pudesse visitar a província de Jiangxi e passar um tempo com o jovem, talvez pudesse ajudá-lo. Kuang rapidamente arranjou todas as permissões que Ricci necessitava para a viagem e partiu junto com João Barradas e Domingos Fernandes, dois “filhos de Macau” e mais dois servos chineses¹⁶³.

¹⁶² HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 138.

¹⁶³ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 114)

Durante a viagem, um acidente com um dos barcos acabou causando a morte de João Barradas e a perda de várias bagagens do jesuíta e dos seus acompanhantes. A morte de Barradas foi um golpe duro em Ricci, que quase desistiu da viagem, mas consolado por Kuang, que também se ofereceu para pagar pelo funeral de Barradas¹⁶⁴, Ricci decidiu continuar a jornada. Entretanto, ao prosseguirem viagem, um vendaval recebeu o jesuíta e o mandarim. Com tudo isso, o mandarim começou a duvidar da ideia de levar um estrangeiro para visitar a capital, e aconselhou Ricci a voltar para Shaozhou. O jesuíta tentou negociar, pedindo pelo menos uma permissão para continuar a viagem até Nanquim, que também foi negado por Kuang. Todavia, o mandarim percebeu o quanto Ricci estava disposto a não voltar para Shaozhou e então sugeriu que ele ficasse na cidade de Nanchang, a capital da província de Jiangxi, uma cidade pacífica, onde Kuang era influente, aconselhando que o jesuíta não tentasse viajar para Nanquim, pois um estrangeiro naquele momento poderia ser mal-visto na cidade (considerando os conflitos entre China e Japão, envolvendo a invasão da Coréia pelos japoneses). Porém, decidido e ajudado por um prisma oferecido de presente para Kuang, o jesuíta finalmente conseguiu a permissão para viajar a Nanquim e enquanto o mandarim partiu para a capital, Ricci continuou rio acima¹⁶⁵.

Ricci alcançou Nanquim no dia 31 de maio. A cidade era a segunda capital do Império Ming e considerada pelos chineses a cidade mais bonita do mundo. Fazendo jus ao seu *status*, Nanquim possuía vários palácios, mansões e suntuosas pagodas. Embora Kuang tenha concedido permissão de viagem para Ricci, o mesmo não se aplicava para uma estadia prolongada. Para tentar conseguir o importante documento, Ricci consegue uma reunião com o mandarim Xu Daren, que havia sido supervisor militar em Zhaoqing e conhecido o jesuíta na época. Depois de duas reuniões, o mandarim acabou por considerar muito perigoso conceder a um estrangeiro a permissão de residir na segunda capital do Império Ming e expulsou Ricci da cidade. Sem muitas opções, o jesuíta decide seguir o conselho de Kuang e tentar residência na cidade de Nanchang¹⁶⁶.

Ricci viveu em Nanchang por três anos, e durante sua estadia, sua decepção com a expulsão de Nanquim se transformou em otimismo. Nanchang, na época, possuía cerca

¹⁶⁴ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming.** Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 108-109.

¹⁶⁵ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court.** Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 p. 106-110.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 113-114.

de 76.705 residências e 167.098 habitantes e era quatro vezes maior do que Zhaoqing, e de acordo com Ricci, tinha o dobro do tamanho de Florença, na Itália. Nanchang era a capital da província de Jiangxi e na cidade eram realizados os exames públicos que concediam os títulos aos mandarins. Havia também três grandes e imponentes palácios, que ocupavam uma boa parte do território da cidade. Estes palácios pertenciam aos príncipes Ming, filhos mais jovens de outros imperadores e seus descendentes. Os príncipes locais eram patronos de academias, e a presença dos dois ajudava a sustentar Nanchang como uma capital das artes¹⁶⁷. A cidade era um ponto intelectual importante durante aquele período da Dinastia Ming, com uma grande quantidade de letrados residindo ou visitando a cidade. Ricci viveu neste círculo social, frequentando jantares, reuniões, debates, apresentações nas academias privadas de estudo, onde segundo Ricci eram discutidas “coisas de virtude”, enquanto ganhava popularidade e notoriedade.

A convivência neste círculo letrado colocou Ricci em contato com importantes filósofos e pensadores da cidade, além de príncipes e mandarins do alto escalão do Império Ming. Todavia, o tempo que Ricci passava entre os letrados consumia a maior parte de seus dias, e as conversões continuaram em números muito baixos, ao ponto de o jesuíta ter escrito em carta para que não perguntassem quantas centenas de pessoas ele havia convertido e sim tivessem conhecimento dos milhões para o qual ele deu as primeiras notícias de que havia um Deus, criador do céu e da terra¹⁶⁸. Apesar de tudo, durante estes encontros, Ricci consolidou a posição dos jesuítas frente aos letrados, se apresentando como a sua contraparte europeia. Foi em Nanchang que a memória fotográfica de Ricci ajudou o missionário a impressionar os letrados chineses em encontros. O jesuíta citava diversas passagens dos clássicos de Confúcio apenas de memória, por exemplo. Diariamente apareciam em sua porta letrados pedindo para que Ricci os aceitasse como discípulos, alguns deles oferecendo grandes somas em dinheiro. O interesse nos letrados era que as técnicas de memória de Ricci pudessem ajudá-los nos exames públicos.

Quando Ricci conseguiu devidamente se instalar na cidade e a pedido do vice-rei Lu Wangai, o jesuíta compôs a obra *Xiguo jifa (Técnicas Mnemônicas do Oeste)*. A obra era um pequeno tratado, composto de seis capítulos que comentavam sobre um

¹⁶⁷ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 148-154.

¹⁶⁸ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 45.

método de memorização espacial chamado de “palácio da memória”. Entretanto, a obra de Ricci não era de grande ajuda aos estudantes interessados nos exames públicos, pois para que o palácio da memória fosse bem utilizado, já era exigido que o praticante possuísse uma boa memória¹⁶⁹. Em Nanchang, Ricci também compôs outra obra em chinês, dedicada ao príncipe de Jian, chamada *Jiaoyou lun (Da Amizade)*, o qual Ricci presenteou o livro no fim de 1595. A obra reflete o momento emocional de Ricci, que depois da decepção com a tentativa frustrada de estabelecer uma residência em Nanquim, foi bem recebido em Nanchang, admirando o clima intelectual da cidade e fazendo vários amigos durante os inúmeros jantares, banquetes e visitas no qual tomou parte durante o período. Ricci também percebeu que a amizade era considerada uma das relações humanas mais importantes na China, principalmente dentro da filosofia confuciana, e esse foi mais um dos pontos em que o jesuíta via semelhanças entre a China e a sua Europa. No confucionismo, a amizade é definida como uma das cinco relações humanas básicas, com a moral sendo a base de uma amizade verdadeira, de acordo com *A Doutrina do Meio*. Estas relações são entre o governante e seus oficiais, pai e filho, irmão mais velho e irmão mais novo, esposa e marido e entre dois amigos. A amizade também era importante dentro da estrutura social chinesa pois era a única das cinco relações em que não havia hierarquia entre os dois participantes. Sem a pressão da hierarquia, dois amigos poderiam conversar de forma relaxada sobre qualquer assunto¹⁷⁰.

O *Jiaoyou lun* era composto de cem máximas e aforismos envolvendo o tema da amizade, baseado principalmente em autores gregos e romanos, como Plutarco, Aristóteles, Diógenes Laertius, Cícero e Sêneca. A maioria destas máximas estava presente em uma compilação comum na maioria das bibliotecas jesuítas, chamada *Sententiae et Exempla ex Probatissimis Quibusque Scriptoribus Collecta (Máximas e Exemplos compilados de Escritores Dignos de Aprovação)*, compilado pelo humanista português Andrea Eborensis. Spence aponta que muitas das máximas contidas na obra eram familiares aos letrados chineses, que possuíam seus próprios aforismos para tratar do tema¹⁷¹. Desta forma, muitos viram a obra de Ricci como de uma estrutura similar ao

¹⁶⁹ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 22.

¹⁷⁰ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East.** London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 108-109)

¹⁷¹ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming.** Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 165-166.

Lunyu de Confúcio, que também era escrita na forma de passagens e máximas curtas, feitas para a reflexão ou debate, com muitas delas tendo a amizade como tema, como por exemplo, no capítulo 16 do *Lunyu* (versão dos jesuítas) se lê:

“Confúcio disse: “Existem três tipos de amigos que são úteis, mas existem três tipos de amigos que são perigosos. Um amigo leal, um amigo honesto e um amigo que ouve são todos úteis. Um amigo que é sempre sério e taciturno externamente, um amigo que é fraco emocionalmente e um amigo que é falante e loquaz são perigosos”¹⁷²”

O livro de Ricci foi um sucesso instantâneo, principalmente pelo fato de se assimilar, estruturalmente, às obras que os letrados chineses estavam acostumados a ler e apreciar. As máximas de Ricci eram citadas durante os banquetes e o italiano mantinha uma cópia da obra em casa, para que seus convidados pudessem ler ou copiar as passagens que os agradassem mais. O *Jiaoyou lun* teve cinco edições¹⁷³, com diferentes prefácios à medida que o círculo de amizades de Ricci crescia. Na edição de 1599, Qu Taisu escreveu o prefácio, onde o letrado afirma que apenas a virtude crescente dos imperadores da Dinastia Ming, geração após geração, poderia fazer um homem como “Lorde Li” (Ricci) ter a curiosidade de visitar a China, maravilhado com a civilização chinesa. Taisu então continua:

“Ele (Ricci) não quer ser famoso, mas quer ser considerado entre as pessoas, recitando os comandos sagrados (do cânon confuciano), respeitando a lei imperial, usando o cinto e o chapéu de um letrado, fazendo os sacrifícios no outono e na

¹⁷² Tradução livre: *“Confucius said: “Three kinds of friends are helpful, but three are dangerous. An honest friend, a loyal friend, and a friend who listens are all helpful. A friend who is only composed and serious externally, a friend who is soft and weak, and a friend who is talkative and loquacious are all dangerous”* in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 490-491.

¹⁷³ Todas as edições do *Jiaoyou lun* foram impressas sem a “autorização” de Ricci. O jesuíta não conseguiu a autorização das autoridades eclesiásticas de Goa, ou ao menos a autorização não chegou a ele. Ricci reclamou do fato ao Geral Acquaviva em carta, pedindo até para poder publicar seus trabalhos sem o selo de aprovação de Goa, já que Ricci julgava que as autoridades eclesiásticas não eram capazes de julgar um trabalho em chinês, produzido na China, sem ter qualquer experiência real no Império Ming. No caso do *Jiaoyou lun*, como em muitos outros, os amigos de Ricci circularam a versão manuscrita e arcaram com os custos da impressão sem a autorização do missionário. In: FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 pp. 128-129.

*primavera, observando em sua própria pessoa os princípios morais, e praticando o devido respeito pela verdade*¹⁷⁴”

Podemos ver pela descrição de Taisu, que o letrado se refere a Ricci como um deles, mesmo tendo conhecimento da religião de Ricci, mostrando que a assimilação jesuíta de uma mistura de cristianismo e confucionismo poderia funcionar, como uma maneira eficiente de conversão, visto que o próprio Taisu iria se batizar no futuro. Hsia nota que Ricci assinou o *Jiaoyou lun* como *Da Xi yu shanren* (Homem da Montanha da Grande Região do Oeste). O termo *shanren*, era utilizado na Dinastia Ming para descrever letrados que não possuíam nenhum título ou que não desempenhavam nenhuma função burocrática no império, o que poderia ser uma descrição acertada da posição de Ricci na China, ou ao menos aquela que o jesuíta gostaria de demonstrar. Não apenas isso, mas embora Taisu afirme que Ricci não buscava fama, de fato, era importante ser reconhecido e respeitado pelos letrados, como o missionário afirma em carta para Duarte de Sande:

*“Não é nossa intenção buscar honrarias, mas nesta terra, onde a lei do Nosso Senhor nunca foi conhecida, a reputação e o crédito dos pregadores dessa doutrina sagrada, e de certa forma a reputação desta própria lei, dependem de acomodar e agir externamente como os chineses. E agora eu vejo como é importante porque até recentemente nós estávamos nos comportando com humildade externa e éramos considerados monges budistas; nós sempre fomos tratados como ninguém, e nunca poderíamos estabelecer conexões com os mandarins e pessoas de nota. E agora, com essa transformação, nós conseguimos estabelecer conexões com eles e somos tratados com muitas honras e cortêsias*¹⁷⁵”

¹⁷⁴ Tradução livre: “*He wishes not to make a name for himself, but to be ranked among the people, reciting the sacred commands [of the Confucian canon], respecting imperial law, wearing the belt and headgear of a scholar, making sacrifice in autumn and spring, observing in his own person the moral principles, and practicing the proper respect for the truth*” TAISU Qu Apud: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 156.

¹⁷⁵ Tradução livre: “*It is not our intention to go after honors, but in this land, where the law of Our Lord has never been known, the reputation and credit of the preachers of this holy doctrine, and to a certain extent the reputation of the law itself, depend on accommodating and acting externally like the Chinese. And now we see how it is important because until recently we have been behaving with external humility and were considered to be Buddhist monks; we were always treated as lowly sorts and nobodies, and could never establish connections with mandarins and other people of note. And now, with this transformation, we have established connections with them and are treated with much honor and courtesies*” RICCI, Matteo Apud: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 168.

Em 1597, Valignano concede a Ricci o posto de superior da missão da China. Embora o italiano ainda estivesse sob o comando do reitor do Colégio de Macau, isso dava ao missionário muito mais autonomia em suas decisões. Valignano também instrui Ricci a tentar novamente uma viagem para Pequim, enviando presentes para serem usados na futura embaixada. Todavia, os chineses ainda eram reticentes de permitir a entrada de um estrangeiro na capital. Contudo, Wang Zhongming, que trabalhara no ministério de Rituais, visita Lazzaro Cattaneo em Shaozhou e o italiano lembra Wang de quando o mandarim havia mencionado querer usar os talentos matemáticos de Ricci para uma reforma do calendário chinês e informa a Wang que Ricci estava residindo em Nanchang. Após a partida do mandarim, Cattaneo e o recém-chegado João da Rocha correram para Nanchang, conseguindo chegar na cidade dois dias antes de Wang, para avisar Ricci que se preparasse para a visita. No primeiro encontro entre Ricci e Wang, o missionário informa o seu desejo de oferecer presentes ao imperador, que incluíam dois relógios europeus, uma pintura e um prisma veneziano, que foi oferecido a Wang como um presente, ou mais precisamente, como um incentivo, junto com um dos relógios. O mandarim rapidamente aceita a proposta, preparando um plano de oferecer os presentes durante o aniversário do Imperador Wanli¹⁷⁶.

Ricci chegou em Nanquim em 1598, mas assim como na primeira vez, o jesuíta chegou em um momento ruim. Em 1595, ocorria a já mencionada contenda entre Japão e China, com relação ao território da Coreia. Em 1598, depois de tentativas de paz, Hideyoshi invadia a Coreia mais uma vez, fazendo com que a cidade de Nanquim continuasse muito desconfiada de qualquer estrangeiro. Wang até pensou em mandar Ricci de volta para Nanchang, mas se sentindo em dívida, por causa dos presentes ofertados pelo jesuíta, arranjou para que Ricci continuasse a viagem. Os jesuítas chegaram em Pequim no dia 8 de setembro, uma cidade com murada e impenetrável, possuindo muros maiores do que qualquer cidade europeia, com torres e guardas de prontidão a todo o tempo¹⁷⁷. Uma segunda série de muros protegia a Cidade Proibida, onde residia o Imperador Wanli e ficavam os palácios imperiais e as residências da família real.¹⁷⁸ Ricci ficou na cidade apenas por dois meses, deixando Pequim em novembro. A viagem foi longa, e durante esse tempo, Ricci e Cattaneo trabalharam em uma nova versão

¹⁷⁶ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 170.

¹⁷⁷ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 p. 148.

¹⁷⁸ HSIA, Ronnie Po-Chia. Op cit., pp. 172-173.

do dicionário chinês-português. Graças ao ouvido afinado de Cattaneo e ao excelente mandarim do coadjutor chinês Sebastião, o trio conseguiu expandir ainda mais o dicionário original. A obra ajudaria os jesuítas recém-chegados no estudo da língua, junto com as traduções dos livros de Confúcio feitas por Ricci. No inverno, os jesuítas decidem não retornar para Nanchang e tentar residência em Nanquim mais uma vez. Ricci deixa Cattaneo em uma cidade costeira e parte para se encontrar com seu amigo Qu Taisu, na esperança de que ele pudesse ajudá-lo com seus planos de residência na antiga capital. Ricci fez uma viagem sofrida para Suzhou, a cidade onde Taisu residia, na província de Jiangsu. O missionário acabou adoecendo no meio do caminho e chegou a Suzhou com sintomas de febre. Taisu recebeu Ricci em sua casa e cuidou do jesuíta durante um mês, oferecendo a sua própria cama para o missionário e dormindo no chão, além de cuidar de Ricci como se ele fosse seu próprio pai. Quando recuperado, em 1599, partiu com Taisu para Nanquim a fim de tentar conseguir uma residência mais uma vez¹⁷⁹.

Com a morte de Hideyoshi em 1598, que colocou um fim na guerra na Coréia, a situação em Nanquim estava mais amena. Ricci e Taisu foram convidados pelo ministro local para ficarem em seu palácio durante a comemoração do ano novo. Ao mesmo tempo, o ministro que hospedava Ricci notou que o estrangeiro atraía uma curiosidade exótica que poderia beneficiar a cidade, oferecendo ao italiano a oportunidade de tomar residência em Nanquim. Embora a mente de Ricci ainda estivesse focada em Pequim, o jesuíta resolveu tomar a recepção calorosa que teve na cidade como um sinal de Deus e aceitou a oferta do ministro¹⁸⁰. Em dado momento de 1599, Ricci conseguiu comprar uma residência de tamanho significativo, por um preço muito abaixo do que seria normal para aquele tipo de propriedade. O motivo? A casa seria assombrada. Um mandarim havia comprado a casa para servir como residência para outros oficiais públicos, mas todos os mandarins que se hospedavam na casa rapidamente a abandonavam, citando aparições de fantasmas e demônios. A casa acabou ficando com má fama e ninguém se interessava por comprá-la. Ao inspecionar a casa, o jesuíta viu marcas de espada nas paredes, o que era evidência de um ritual daoista de purificação. Os jesuítas fecharam o acordo em apenas três dias. Ao se instalarem, os missionários derramaram água benta em alguns pontos da casa e constataram que nenhum demônio ou fantasma os perturbaram durante a noite.

¹⁷⁹ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 139-141)

¹⁸⁰ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 pp. 155-156.

Com isso, Ricci finalizou a transação pela compra da casa e recebeu os documentos que permitiam a sua estadia em Nanquim¹⁸¹.

Assim que se acertara na cidade, Ricci e Taisu embarcaram em uma série de visitas de cortesia a todos os mandarins da cidade, tentando aumentar ao máximo a influência e o capital social de Ricci, para que o mesmo conseguisse uma audiência com o Imperador Wanli no futuro, e assim como em Nanchang, Ricci lentamente começou a construir um influente círculo social, aproveitando os debates sobre astronomia e matemática para mencionar a religião cristã aqui e ali. Ao mesmo tempo, a residência jesuíta na cidade se tornou um mini colégio, com letrados se reunindo diariamente e Ricci apresentando estudos sobre matemática, astronomia, geometria e cosmologia, baseando suas lições naquilo que havia aprendido no Colégio de Roma. Durante seu tempo na cidade, o jesuíta expandiu seu mapa do mundo, detalhando ainda mais as descrições sobre as diferentes regiões e incorporando as novidades cartográficas descobertas na Europa, com relação aos polos norte e sul. O segundo trabalho de Ricci foi o *siyuanxing lun* (*Sobre as Operações dos Quatro Elementos*). Feito para combater a crença chinesa na existência de cinco elementos, o livro é construído em forma de diálogo entre Ricci e um letrado. Na China, acreditava-se que todos os fenômenos naturais eram possíveis a partir dos cinco elementos: metal, madeira, fogo, água e terra. Criticando essa noção, Ricci introduziu a teoria dos Quatro Elementos, desenvolvida na Grécia antiga, que considerava que ar, água, terra e fogo eram necessários para a realização dos fenômenos naturais¹⁸².

Enquanto isso, nas outras residências, as notícias do sucesso de Ricci começavam a chegar e os outros missionários resolveram também seguir o italiano, adotando as vestes confucianas e começando um estudo mais intenso sobre a filosofia letrada. Os números de conversão continuavam relativamente baixos, comparados com as outras missões, mas aos poucos era possível ver progresso nos números. Em Nanchang, até 1603, havia apenas cerca de vinte cristãos, embora João Soeiro já estivesse vivendo na cidade por seis anos, embora tenha passado uma boa parte do tempo cuidando da própria saúde frágil. Nesse tempo, o jesuíta escreveu um pequeno tratado chamado *Tianzhu shengjiao yueyan* (*Curta Introdução a Religião Sagrada do Lorde Celestial*) e depois que sua saúde finalmente melhorou, em 1604, as relações de Soeiro com os

¹⁸¹ CRONIN, Vincent. Op cit., n.p (Ebook pp. 154-155)

¹⁸² HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 184.

mandarins locais aumentaram e com elas o número de conversão, com o jesuíta clamando ter feito cerca de 100 conversões só naquele ano. Em Shaozhou, o recém-chegado Niccolò Longobardo reportou ter feito duzentos conversos, notando que muito deste número era composto de mulheres e elogiou a diligência delas na fé cristã¹⁸³. Encorajado com o sucesso em Nanquim, Ricci volta sua atenção para a capital novamente, decidido a tentar a permanência em Pequim. Em 1599, ele manda Cattaneo para Macau a fim de conseguir dinheiro e mais presentes para financiar a viagem. Cattaneo retorna em 1600, com os fundos necessários e um novo jesuíta, Diego de Pantoja (1571-1618).

Ricci parte para Pequim levando consigo Diego¹⁸⁴ e os irmãos chineses Fernandes e Pereira, em maio de 1600. A residência de Nanquim ficaria sob o comando de Cattaneo, que receberia a companhia de João da Rocha, enquanto João Soeiro assumiria a residência de Nanchang. A princípio, a viagem fluiu bem até o mês de julho, onde durante a passagem pela cidade de Linqing, os jesuítas se depararam com o eunuco Ma Tang, conhecido pela sua crueldade e tendência a cobrar o máximo possível de prata de qualquer um que passasse. Entre muitos chineses, a figura de Ma causava revolta, que em 1599 se manifestou de forma física, com uma rebelião que matou 37 dos homens do eunuco e acabou com o seu escritório incendiado. Ainda assim, Ma tinha o apoio do imperador. O eunuco recusou os presentes oferecidos por Liu, barrando a passagem da embarcação que carregava os missionários. Liu, temendo alguma punição, ofereceu a Ma

¹⁸³ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 47.

¹⁸⁴ Diego, ou Didace de Pantoja, nasceu em Valdemoro, Espanha, no ano de 1571. Com 26 anos, Diego chega na cidade de Macau, inicialmente com destino ao Japão, todavia, recebe ordens de viajar para China, sendo o primeiro jesuíta espanhol a participar da missão. Assumindo o nome de Pang Diwo, Diego acompanha Ricci em sua viagem para Pequim e permanece ao lado do italiano até a sua morte, em 1610. Durante o período da viagem, Diego escreve a *Relacion de la entrada de algunos padres de la Cõpania de Iesus en la China y particulares sucessos q tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reyno*, onde o espanhol descreve a viagem para Pequim e suas impressões da China e dos chineses até aquele momento. Apesar de ter sido companheiro de Ricci por muito tempo, a relação entre os dois tendia a ser conflituosa. As divergências entre os dois se focavam no fato de Diego de Pantoja considerar os debates com mandarins e a atenção dos jesuítas a ciência como uma distração, e que os missionários deveriam focar nas conversões em massa. Ao mesmo tempo, Ricci reclama em carta ao Geral Acquaviva que Diego de Pantoja seria desprovido de virtude e prudência, dizendo até mesmo que o fato de Diego ter professado era uma vergonha. Diego de Pantoja também era conhecido por seu gênio forte, o que fazia com que fosse incapaz de cultivar as amizades dos chineses da mesma forma que Ricci ou Cattaneo, por exemplo. Quando a Comissão dos Ritos de Nanquim ataca os jesuítas em 1617, alguns missionários foram expulsos da China, incluindo Diego de Pantoja, que vem a falecer em Macau, um ano depois. In: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

a possibilidade de levar os estrangeiros e seus importantes presentes para Pequim, o que o agradou¹⁸⁵.

Os missionários passaram cerca de um mês estacionados em Linqing. Apesar de sua fama, o eunuco tratou bem os jesuítas. Após um tempo, Ma enviou os jesuítas para a cidade de Tianjin, em agosto. Depois de um mês, um documento imperial chegou, pedindo uma lista dos presentes que estavam sendo transportados pelos estrangeiros, para o aniversário do imperador, no fim de setembro. Os jesuítas ainda foram acusados de feitiçaria, quando o eunuco descobriu os crucifixos que levavam, principalmente aqueles com a figura do Cristo crucificado, que causou aversão aos chineses. Os jesuítas já haviam percebido que associar a figura de Cristo na cruz a *Tianzhu* não seria uma boa ideia, já que isso dissociaria a imagem do poder de Deus, pois um deus não seria tratado daquela forma na ótica da cultura chinesa. Ricci explicou que a imagem era de um santo muito importante no Oeste, mas Ma não ficou convencido¹⁸⁶. Os dias foram passando, e o nervosismo dos missionários aumentando até que em janeiro de 1601, um édito imperial chegou, instruindo os estrangeiros a proceder para a capital com seus presentes. Viajando a cavalo, os jesuítas chegaram em Pequim no fim de janeiro e os presentes foram movidos para o palácio. Hsia aponta que ao ver um dos presentes, uma pintura de Cristo, o Imperador Wanli teria exclamado que aquele era o Buda em pessoa e que o imperador teria ficado assustado com a aparência realista da pintura, e a deu de presente para sua mãe, uma budista completamente devota. Em contrapartida, a mãe de Wanli gostou muito da pintura da Virgem Maria com o menino Jesus, inclusive acendendo incensos e oferecendo preces todos os dias para o que o imperador pensou ser a representação do *bodisatva* da misericórdia, Guanyin. O plano de Ricci era conseguir uma audiência com Wanli e então pedir para poder divulgar a fé cristã livremente, sem perseguições. Um plano simples na teoria, mas bem difícil de ser executado na prática, já que o Imperador raramente via pessoas fora do seu círculo de governo, principalmente durante o momento delicado que a Dinastia Ming passava, em função de um período de má administração dos três últimos imperadores, antes de Wanli¹⁸⁷.

¹⁸⁵ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming.** Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 229.

¹⁸⁶ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East.** London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 159-161)

¹⁸⁷ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610.** Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 207.

Apesar dos problemas financeiros e a dificuldade geral pelo qual o império passava, o fim da Dinastia Ming também foi um período de grande diversidade cultural e relativa tolerância religiosa, dois aspectos que facilitaram a aproximação entre os jesuítas e os letrados chineses. As dificuldades sofridas durante a Dinastia Ming trouxeram um sentimento, por parte da elite letrada e também da busca por uma maneira de entender o estado fragmentado no qual a sociedade chinesa se encontrava, com o objetivo de encontrar soluções morais e políticas que ajudassem na reconstrução do império, algo que era uma das especialidades do confucionismo. Neste processo, de procura e experimentação, muitos letrados consideraram atraentes as ideias jesuítas de uma volta ao passado glorioso e a moral de Confúcio, além da atração pela natureza orgânica dos ensinamentos jesuítas na arte da teologia, filosofia moral e filosofia natural, que segundo Eugenio Menegon se interligavam uns aos outros, de maneira que a filosofia natural poderia medir e descrever o mundo físico apontado na realidade metafísica descrita pela teologia e pela filosofia. Menegon nota que a China possuía uma estrutura similar de ensino, em que todas as formas de conhecimento, incluindo as ciências exatas (filosofia natural), tinham por objetivo explicar os padrões do universo metafísico. Este elo entre as escolas chinesa e europeia de conhecimento foi responsável por despertar grande interesse de vários letrados chineses, culminando inclusive na conversão de alguns, como Li Zizhao¹⁸⁸.

Os missionários tiveram a chance de entrar na cidade proibida quando o Imperador Wanli se frustrou com o fato de nenhum dos eunucos do palácio saber como fazer os relógios europeus funcionarem. Ricci e Diego de Pantoja não tiveram a oportunidade de ver o imperador face a face, mas iam regularmente ao palácio para Ricci fazer a manutenção dos relógios (ao mesmo tempo em que ensinava quatro matemáticos da corte a como usar o relógio devidamente) e Diego, um talentoso músico, para ensinar quatro eunucos a tocar o clavicórdio. Entre as lições, havia suntuosos banquetes oferecidos aos jesuítas. Ricci traduziu oito músicas da Europa para o chinês, utilizando com frequência os termos *Tianzhu* e *tian*, para demonstrar a religiosidade dos missionários¹⁸⁹. Enquanto isso, os eunucos que foram instruídos pelos jesuítas em como usar os relógios, ganharam uma promoção do Imperador Wanli, e acesso ao seu quarto,

¹⁸⁸ MENEGON, Eugenio. **Shooting for the stars: The Jesuit at the Qing Court**. The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco. 2011.

¹⁸⁹ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 207-208.

para que pudessem fazer a manutenção dos relógios todos os dias, já que o imperador simplesmente adorou os relógios e não conseguia ficar longe deles, se tornando uma de suas possessões mais preciosas. Estes relógios provaram ser um elo entre os jesuítas e o Imperador, mesmo que por intermédio de funcionários. Quase todos os dias, eunucos eram mandados para a residência dos missionários, onde eles traziam consigo perguntas do imperador sobre a Europa. Perguntas sobre as vestes, a alimentação, a arquitetura e até mesmo cerimônias, como os casamentos e funerais. Fontana aponta que embora o imperador tivesse o desejo de ver os jesuítas, estava tão acostumado ao seu isolamento habitual, que pediu que dois eunucos pintassem quadros em tamanho real de Ricci e Diego, para que Wanli pudesse ver a aparência dos europeus. Curiosamente, ao ver a pintura dos jesuítas, o imperador comentou que eles pareciam muçulmanos¹⁹⁰, ao mesmo tempo que Diego notou, de forma irreverente, que os retratos não pareciam nem um pouco com ele ou com Ricci¹⁹¹.

Apesar da recepção calorosa do imperador em relação aos presentes e às lições que os jesuítas ministraram na corte, a posição dos missionários em Pequim não estava assegurada. Nada garantia que o imperador não os mandaria de volta a Nanquim após um tempo e Ricci sabia que precisava assegurar uma residência permanente na capital, pois isso beneficiaria a missão e daria mais credibilidade aos seus colegas em outras províncias. De início, nenhum dos mandarins conhecidos por Ricci na cidade retornou seus contatos, ainda muito temerosos de que fossem vistos se relacionando com estrangeiros na capital. Um outro problema dos jesuítas era o fato de o ministro dos rituais de Pequim ter ficado furioso por não ter encontrado os jesuítas e inspecionado os presentes, como era o protocolo costumeiro e ainda mais irritado com a interferência de Ma Tang. Sabendo que não poderia fazer nada contra o eunuco, o ministro mandou soldados para a residência que hospedava os missionários, sob ordem de fazer os estrangeiros se reportarem ao Ministério dos Ritos. Após uma breve audiência, que pareceu não convencer o ministro, os jesuítas foram hospedados no “castelo dos estrangeiros”, onde todos os embaixadores ficavam alojados, até a audiência com o imperador.

¹⁹⁰ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 178-183)

¹⁹¹ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 208.

Apesar do nome e da importância, o castelo dos estrangeiros era um conjunto de prédios velhos, cercados por altos muros e portões trancados, com acomodações pequenas e quartos sem portas, janelas, camas ou mesas que Ricci descreveu que parecia mais com um curral de animais.¹⁹² A sorte de Ricci e Pantoja se deve ao fato de o italiano ainda ter alguns mandarins poderosos como amigos, o que garantiu aos europeus um tratamento diferencial no castelo, o que refletia no fato de seus quartos terem mesas, cadeiras, camas e cobertas de seda, além de serem convidados para jantar com o comandante do local, que ficou muito satisfeito com o conhecimento dos jesuítas sobre astronomia e matemática, temas que o comandante era muito interessado¹⁹³. Os missionários ficaram no castelo durante três meses e ao conversarem com alguns muçulmanos “hospedados” no mesmo prédio, os jesuítas descobriram que havia outros cristãos na China, de acordo com os muçulmanos. Homens de pele clara, com longas barbas, que comiam porco e veneravam as imagens de Jesus e Maria. Os jesuítas futuramente descobririam que estes cristãos eram os descendentes dos nestorianos¹⁹⁴, que viviam na China desde o século XVII d.C. Enquanto isso, o ministro dos ritos tentava expulsar Ricci e Diego de Pequim, submetendo

¹⁹² CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 188-191).

¹⁹³ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 pp. 196-197.

¹⁹⁴ Segundo a Estela Nestoriana, descoberta em 1625 em Xian, os nestorianos (Igreja do Oriente) chegaram na China em 635 d.C, representados pelo monge Alopen. A Estela Nestoriana foi produzida um século depois da chegada de Alopen e parte da estela descrevia o Ocidente de forma poética, além de conter uma série de favores e concessões dos imperadores aos religiosos da Igreja do Oriente. Apesar disso, o édito era vago sobre a natureza da doutrina pregada por Alopen, que era julgada apenas pela sua utilidade social e o fato de ser inofensiva politicamente. Embora os nestorianos tivessem autorização para cultuar sua fé, a religião ainda possuía o *status* de estrangeira e monástica, indicando que não havia intenção (ou possibilidade) de conversão dos chineses. Séculos depois, este édito foi suspenso e um período de perseguição a religiões estrangeiras teve início na China, atingindo seu auge no século IX, afetando também budistas, maniqueístas e zoroastristas. Paul Rule aponta que a experiência nestoriana demonstra a importância da assimilação aos costumes e à cultura chinesa, além da proteção imperial, no tocante à manutenção de qualquer religião estrangeira na China. Mais ainda, a experiência da Igreja do Oriente na China não pode ser classificada como o início efetivo e estável da presença cristã no território chinês, sendo algo como A.C Mule classifica como “*registro de residência na China por longos ou curtos períodos de tempo de um número variado de estrangeiros que eram cristãos*”. Embora muitas das situações experimentadas pelos nestorianos durante sua estadia na China, como xenofobia, tendência chinesa ao sincretismo, problemas com a inteligibilidade da sua doutrina e consequentemente sua adaptação e tradução aos moldes chineses tenham sido similares com aquelas que seriam experimentadas pelos jesuítas no futuro, não houve qualquer tipo de influência da experiência da igreja nestoriana na missão da Companhia de Jesus, já que a Estela Nestoriana foi descoberta apenas em 1625. In: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra. 1972. pp. 6-16. Para uma tradução completa da Estela Nestoriana em inglês, ver: LEGGE, James. **Christianity in China. Nestorianism, Roman Catholicism, Protestantism**. Trubner & Co. 57 and 59. Ludgate Hill, London. 1888. pp. 9-11.

quatro éditos ao Imperador, que se manteve em silêncio, pois queria a permanência dos jesuítas na cidade, para que pudessem fazer a manutenção de seus amados relógios¹⁹⁵.

Após algum tempo, o diretor permitiu que Ricci e Diego pudessem escolher uma casa para residir em Pequim, com direito a servos e algumas provisões, dando aos missionários o *status* de embaixadores. Com um pouco mais de liberdade, Ricci e Diego começaram o procedimento padrão já naquelas alturas da missão: fazer amigos poderosos, escrever livros em chinês ou traduzir obras da Europa para a língua chinesa e tentar algumas conversões nas camadas mais humildes da população, quando possível, uma tarefa que recaía quase que prioritariamente nos ombros de Diego, já que Ricci não tinha muito tempo disponível, entre suas muitas visitas de cortesia. Hsia resumiu a rotina de Ricci, que durou até a sua morte, desta forma:

“ele (Ricci) recebia visitantes do alto escalão da sociedade Ming; ele conversava com seus convidados sobre os costumes e leis do Oeste, e quando era apropriado, introduzia a doutrina cristã; ele construía relógios de sol, globos, quadrantes, e outros instrumentos astronômicos como presentes para seus interlocutores chineses; e ele frequentava infinitos banquetes, para conversar mais e criar mais conexões. Era um trabalho exaustivo. Uma elaborada etiqueta governava a socialização de elite: a apresentação de ‘cartes de visite’, propriamente estilizadas; vestir os robes cerimoniais de seda; conceder presentes que fossem apropriados com o status da visita; a obrigação de retornar visitas; e, mais do que tudo, a habilidade de produzir conversas inteligentes e elevadas, sem ser vulgar ou indiscreto. Nos círculos em que ele lidava, era impossível para Ricci recusar um convite sem ofender alguém. (...) Em seus momentos de folga, Ricci conduzia a missa, recitava rezas, supervisionava a residência jesuíta e comandava as outras residências em Nanquim, Nanchang e Shaozhou por correspondência¹⁹⁶”

¹⁹⁵ CRONIN, Vincent. *The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China*. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 198-199)

¹⁹⁶ Tradução livre: *“he received visitors from the top echelon of Ming society; he conversed with them on the customs and laws of the West, and where appropriate introduced Christian doctrines; he made sundials, globes, quadrants, and other astronomical instruments as gifts for the Chinese interlocutors; and he went about to endless rounds of banquets, to more conversations and networking. It was exhausting work. An*

Acrescentando toda a rotina descrita por Hsia, Ricci ainda escrevia livros, fossem obras inéditas em chinês ou traduções do latim para o chinês¹⁹⁷.

Durante o seu tempo em Pequim, Ricci trabalhou junto com Li Zizhao na produção de várias obras, como o “*Tratado sobre as constelações*”, uma adaptação de um poema chinês sobre as constelações, junto com os conhecimentos astronômicos de Ricci. Ambos também iniciaram a tradução da obra de Cristovão Clávio, “*Epitome arithmeticae practicae*”, de 1583, começada pela dupla em 1608, finalizada e publicada por Li em 1613, três anos após a morte de Ricci, como *Tongwen swanzhi (Tratado sobre Aritmética)*. Em 1605, Ricci termina de escrever e publica o seu *Ershiwu yan (Vinte e Cinco Discursos)*, um trabalho focado na ética, que o jesuíta começou a escrever ainda em 1599, na cidade de Nanquim. O trabalho de Ricci era uma adaptação chinesa do *Enchiridion*, do filósofo estoico grego, Epiteto, cujos temas incluíam a renúncia da paixão, do desejo e dos bens materiais, o mal e a aceitação do destino. Estes temas já eram conhecidos pelos jesuítas, graças à formação dos missionários e também eram identificáveis pelos letrados chineses, pois dividia temas com a filosofia e a ética confucionista. Ricci trabalhou o confucionismo antigo para os chineses como se o mesmo fosse um tipo de estoicismo chinês, ou ao menos foi dessa forma que Ricci fez a “tradução” do confucionismo em termos de algo que ele entendia. É interessante notar o quanto *Ershiwu yan* pode ser considerado um produto híbrido, já que traduz o estoicismo grego para o chinês e depois acomoda ambos sob a revisão da moralidade cristã. Ricci traduziu os aforismos e as anedotas do *Enchiridion* de uma maneira que fossem compatíveis com a cultura chinesa, substituindo os termos “deuses” em grego com *Tianzhu*, o Lorde Celestial, além de omitir algumas passagens de cunho grego e romano que seriam incompreensíveis para os chineses, como referências à gladiadores por exemplo. Nomes como Sócrates, Homero e outros foram substituídos por Confúcio e outros filósofos da antiguidade chinesa, assim como textos do mundo grego citados por Epiteto também foram substituídos pelos clássicos do confucionismo. O prefácio foi escrito por Xu Guangqi e Feng Yingjing (que

elaborate etiquette governed elite socializing: the presentation of cartes de visite, properly styled; the donning of silk ceremonial robes; the presentation of status-appropriate gifts; the obligation of return visits; and, above all, the ability to engage in intelligent and elevated conversations, without ever seeming vulgar or indiscreet. In the circles he dealt with, it was impossible for Ricci to refuse an invitation without offence. (...) In his spare moments, Ricci said mass, recited prayers, supervised the Jesuit residence, and directed the other residences in Nanjing, Nanchang and Shaozhou by correspondence” in: HSIA, Ronnie Po-Chia. A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 212.

¹⁹⁷ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East.** London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, pp. 134-135)

também custeou a impressão do livro) onde ambos afirmavam que os discípulos mais famosos de Confúcio não encontrariam nenhuma falha nos argumentos de Ricci¹⁹⁸.

Na área da astronomia e matemática, Ricci traduziu para o chinês o *Tratado das Constelações*, com a ajuda de um amigo local e também publicou em 1609 um tratado chamado *Figuras Isoperimétricas*, um trabalho inspirado em escritos gregos de geometria que tinha por intuito estudar as áreas de diferentes formas geométricas com o mesmo perímetro¹⁹⁹. O jesuíta, junto de Xu Guangqi, também trabalhou na tradução da edição de Clavius dos *Elementos* de Euclides. Tendo trabalhado com a tradução do primeiro volume com Taisu, desta vez o jesuíta publicou os primeiros cinco livros em chinês. Ricci e Xu trabalharam da seguinte maneira: usando o texto em latim como base, Ricci explicava os conceitos, seus significados e depois o traduzia oralmente. Posteriormente, Xu ajudava o italiano com as expressões mais apropriadas na língua chinesa, para que a obra pudesse ter um estilo elegante. O trabalho de tradução foi terminado em 1607, publicado como *Jihe yuanben*, ou “*A origem da quantidade*”. O trabalho foi considerado um sucesso, com a palavra *jihe* sendo considerado como sinônimo de geometria na China desde então²⁰⁰.

Ainda em 1607, o jesuíta decide publicar algumas conversas que teve com amigos e adversários chineses ao longo dos anos, revisando os diálogos e intitulando o trabalho *Jiren shipian* ou *Os Dez Discursos do Homem Paradoxal*. O trabalho teve grande recepção na China, com a palavra *jiren* significando não só uma pessoa excepcional, mas como um “homem paradoxal”, que possui qualidades incomuns. Uma descrição que, para os chineses, se aplicava bem a Ricci. Um homem que veio do outro lado do mundo, um sábio que no exterior parecia um letrado confuciano, pregando sobre ética e moral, ao mesmo tempo que não era casado, como um monge budista. Todavia, este homem era completamente avesso ao budismo e seus monges, muito embora algumas de suas crenças fossem similares ao budismo, nos olhos dos chineses²⁰¹. No cerne da obra, havia questões que poderiam ser consideradas naturais no Ocidente cristão, mas que ainda provocavam dúvidas entre os chineses. O objetivo era fazer com que o leitor se livrasse de temores

¹⁹⁸ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 226)

¹⁹⁹ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 133)

²⁰⁰ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 pp. 250-253.

²⁰¹ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 268-269.

que eram inculcados na raiz da cultura chinesa, incluindo a morte, que os chineses evitavam até mencionar em palavra, a busca pela imortalidade e o medo do “vazio” que aconteceria após a morte. Durante os discursos, Ricci aponta que a morte não deve ser temida, convidando os leitores a manter a serenidade em seus pensamentos, enquanto aguardavam a vida eterna após a morte. Ricci também explicou os significados do jejum e das penitências, aconselhou seus leitores a sempre avaliarem sua consciência diariamente e comentou sobre os perigos da avareza e do acúmulo de riquezas. Entre os participantes das “conversas” descritas por Ricci, estavam Xu Guangqi, Li Zizhao, Li Dai e Feng Qi²⁰².

Aliás, foi durante sua estadia em Pequim que Ricci conheceu Li Zizhao, que exercia a função de Diretor do Gabinete de Trabalhos Aquáticos. O letrado tinha uma mente ligeira e era um matemático talentoso. Hsia aponta que Li não só trabalhou com Ricci na tradução de várias obras europeias em chinês, como mostramos acima, como também foi o maior difusor da ciência Ocidental na China durante o começo do século XVII. O letrado traduziu, provavelmente sob a orientação de Ricci, todos os tratados de Cláudio Cláudio contidos na coletânea *Aritmética Prática*. Com a ajuda de Li, o jesuíta fez uma nova edição do seu mapa, em 1602, no qual o letrado escreveu o prefácio e pagou pela impressão. O sucesso do mapa de 1602 foi tão grande, que as prensas dobraram o número de blocos de madeira para impressão, ao mesmo tempo que versões não-oficiais circulavam pela China, tamanha fama do trabalho de Li e Ricci²⁰³. Como na China, a reputação dos livros aumentava de acordo com a reputação de quem escrevia o prefácio e endossava o trabalho. Considerando o posto de Li e sua reputação, suas palavras ajudaram a difundir as obras jesuítas²⁰⁴. Outro importante aliado que Ricci fez em Pequim foi Feng Yingjing, cujo nome apareceu pela primeira vez neste capítulo quando comentamos sobre o *Tianzhu Shiyi*. Feng trabalhava como Censor em Wuchang, na província de Huguang. Era considerado um homem justo, honesto e de princípios, praticamente o homem excepcional que o confucionismo tinha como meta. O Censor também era seguidor de uma ortodoxia confuciana bem estrita, defendendo a censura estatal de livros novos e a proibição da disseminação de ideias que não seguissem as

²⁰² FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, pp. 261-262.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 209-212.

²⁰⁴ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 220.

escolas convencionais de interpretação confuciana²⁰⁵. O mandarim era um confuciano ortodoxo, que em sua juventude já havia escrito livros condenando o budismo e conhecendo a fama de Ricci e as proposições de sua religião, Feng se tornou um admirador do missionário. Como sabemos, Feng escreveu o prefácio de uma das edições do *Tianzhu Shiyi*, além de pagar pela impressão dos livros²⁰⁶. Durante os três anos seguintes, Ricci visitou Feng com frequência e o letrado confirmou estar preparado para o batismo, no entanto o mesmo teve de ser adiado quando Feng foi mandado para sua cidade natal. Algum tempo depois, Ricci instruiu os missionários de Nanjing para que viajassem para Fengyang para batizar Feng, que estava muito doente. Todavia, quando os jesuítas chegaram à cidade, o letrado já havia falecido. Ao ouvir as notícias, Ricci escreveu: *“Por todo o bem que ele fez por nós e o grande desejo que ele mostrou nos ajudando e seguindo a fé sagrada, que Deus o conte entre os batizados e conceda a salvação eterna para sua alma²⁰⁷”*.

1.4 – O fim da era Ricci e a nova geração de jesuítas na China

É importante notar que a presença dos jesuítas em Pequim acabava por legitimar e dar crédito a outras residências e missionários pregando na China. Assim que a notícia do estabelecimento de Ricci e Diego de Pantoja se espalhou pelas províncias onde existiam residências, as vidas dos missionários melhoraram. Quando havia problemas, suspeitas ou reclamações, os jesuítas evocavam o nome de Li Madou (Ricci) e isso acabava aliviando algumas situações, pelo respeito que o nome de Ricci possuía na época. Isso não protegia os missionários de todos os ataques ou impedia que éditos contra seus nomes fossem produzidos, mas certamente aumentava as chances de um resultado favorável frente a um mandarim. A fama de Ricci também ajudou a missão no sentido de levar o nome dos jesuítas para outras províncias, o que futuramente facilitaria o estabelecimento dos missionários em novas cidades, mesmo depois da morte de Ricci. Brockey nota, porém, que a chegada dos jesuítas em Pequim foi uma espada de dois gumes, e que esse fato ainda não é totalmente reconhecido pela historiografia. Embora o

²⁰⁵ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 271.

²⁰⁶ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 166-167)

²⁰⁷ Tradução livre: *“For the good that he had done for us and the great desire he had shown in helping and following the holy faith, may God count him among the baptized and give eternal salvation to his soul”* RICCI, Matteo in: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 222.

estabelecimento na capital tenha legitimado a empreitada jesuíta, a presença em Pequim basicamente removia Ricci e qualquer outro que ocupasse aquela residência (inclusive após a morte de Ricci) de um efetivo trabalho missionário. Havia muito pouco tempo para a conversão, já que os jesuítas passavam a maior parte de suas horas em conversas com letrados, banquetes e os projetos científicos que viriam principalmente após a partida de Ricci. Dessa forma, cabia aos jesuítas em outras residências lidar com a maior parte das conversões, que nessa época consistia nos esforços de Soeiro, da Rocha, Longobardo e Cattaneo²⁰⁸.

Os jesuítas de Pequim passaram os primeiros anos fazendo de tudo para aumentar a reputação não só de si próprios, mas da Europa, do cristianismo e de sua ciência. Apesar do pouco tempo, as conversões em Pequim não foram totalmente negadas e nem consistiram apenas de um mandarim aqui e outro ali. Embora a capital não fosse um lugar de fácil conversão, os jesuítas em carta reportavam que os conversos da cidade eram extremamente fervorosos em sua fé. Uma vantagem em ter um pequeno número de conversos era que os jesuítas ao menos podiam instruir aqueles poucos na fé com mais eficiência. Ricci nota a habilidade de alguns conversos em aprender as preces na língua latina, enquanto outros estavam sempre dispostos a se confessar e a se arrepender²⁰⁹. Foi em Pequim que surgiram as primeiras confraternidades devocionais. A iniciativa surgiu de um converso chamado Lucas Li e embora tivesse inspiração nas congregações confucianas, Spence aponta que houve o direcionamento de Ricci na formação da confraternidade, contando para Li como era o modelo das congregações marianas na Europa²¹⁰. As congregações davam oportunidades aos cristãos chineses de demonstrar sua fé e piedade junto de outros cristãos, o que fortalecia o senso de comunidade, mesmo

²⁰⁸ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 50-51.

²⁰⁹ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 255.

²¹⁰ Spence aponta que as congregações marianas eram pequenos grupos de homens e mulheres religiosos que se dedicavam ao serviço espiritual, atuando como um grupo de auxílio das grandes organizações, dos quais eles podiam pertencer ou não. Os grupos tinham encontros regulares semanais, onde se confessavam, realizavam comunhões e faziam serviço social ou de caridade, assistência e visitas em hospitais, ajuda aos mais pobres, distribuindo roupas e alimentos, o sustento de mulheres separadas dos maridos enquanto tentavam uma forma de reconciliação, pagando dívidas ou dando conforto espiritual aos condenados à morte. Não era necessário aos membros pertencer a alguma ordem religiosa, como os jesuítas, e no século XVI era possível encontrar membros em diversos estratos da sociedade, como artesãos, comerciantes ou grupos especiais, como compostos apenas por mulheres. In: SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 253-254.

que pequena. Em 1609, a congregação possuía cerca de 40 membros²¹¹. O modelo de congregação foi tão bem recebido, que pouco tempo depois foi fundada em Nanquim a Congregação da Abençoada Virgem (*Shengmu hui*)²¹².

Estas conversões na área de Pequim eram largamente conduzidas por Diego de Pantoja, e os números melhoraram com a chegada de Gaspar Ferreira (1571-1649) em 1604. No ano seguinte, os missionários já contavam com cerca de 100 conversos em diversos níveis da sociedade na capital. Embora houvesse problemas financeiros rondando as missões jesuítas de uma forma geral, Valignano envia para a China mais oito missionários, entre os anos de 1604 e 1605, incluindo o talentoso astrônomo Sabatino de Ursis, que se juntou aos jesuítas de Pequim em 1607, além de nomes como o já citado Gaspar Ferreira, Alfonso Vagnone (1568-1640) e Pedro Ribeiro (1570-1640). Ao final da primeira década de 1600, os jesuítas possuíam cinco residências: Zhaoqing, Shaozhou, Nanchang, Nanquim e Pequim, além de um número estimado de 2500 conversos²¹³. Todavia, comparado com os números da missão do Japão, que já havia conseguido milhares de conversos, incluindo um grande número pertencente à aristocracia guerreira da época, 30 residências, 123 jesuítas em campo e 90 seminaristas, os números da missão chinesa pareciam preocupantes. Isto também afetava as finanças. Considerando o número de jesuítas no Japão, comparados com a China, era difícil para Ricci e de Sande requerer apoio financeiro ou conseguir o patrocínio de pessoas poderosas que estivessem dispostas a ajudar a missão²¹⁴.

Em Shaozhou, a estrela de Longobardo começava a brilhar. O italiano, nascido na Sicília em 1589, atuou durante algum tempo como professor nos colégios da Companhia. Longobardo chegou na China em 1591, designado como assistente de Cattaneo em Shaozhou. Depois de alguns anos na cidade, aborrecido com a falta de ação e os poucos números de conversos na elite, o jesuíta se voltou para as vilas ao redor da cidade, que o receberam de maneira entusiasmada. Carismático, energético, suas conversões eram quase performances teatrais. Fazendo pouquíssimas menções à filosofia

²¹¹ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming.** Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 255-256.

²¹² BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 52-53.

²¹³ LACH, Donald. **Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance. Book Two.** Chicago/ London. University of Chicago Press. 1993. p. 177.

²¹⁴ BROCKEY, Liam Matthew. Op cit., pp. 54-55.

confuciana (considerando o fato de Longobardo pregar para pessoas mais humildes) e dizendo estar pregando apenas a religião do Lorde Celestial, o jesuíta fazia uso de objetos devocionais, incensos e gestos efusivos²¹⁵. Longobardo também tinha uma postura mais militarista e audaciosa do que Ricci. Incentivando a queima de ídolos budistas, taoístas e locais nas vilas onde pregava, o que concedeu ao futuro Superior da missão da China uma série de inimigos associados a estas religiões²¹⁶.

Fontana aponta que, para as pessoas humildes, o cristianismo não tinha as nuances que os jesuítas pregavam aos letrados. Não havia ali os traços de retorno à filosofia antiga de Confúcio ou ao sentimento de reforma e superioridade moral que deveria salvar a Dinastia Ming da corrupção. Para os chineses simples, o cristianismo era uma religião com a devoção “enraizada na magia”, como diz Fontana, como no caso da Europa, onde a Virgem Maria e os santos eram adorados como fazedores de milagres e distribuidores de graças e favores. A conversão também dependia de os chineses perceberem que os cristãos eram mais caridosos com suas comunidades do que os monges budistas e os sacerdotes daoistas. Todavia, o batismo não fazia com que os chineses eliminassem totalmente as suas crenças locais, porém ainda conectadas ao budismo, daoismo e confucionismo, e que mudava de província para província, continuando com a adoração a certas entidades locais e a fazer diversos sacrifícios à procura de favores. O cristianismo não substituiu simplesmente as religiões locais, mas foi absorvida para funcionar da mesma forma, de uma forma híbrida. Os missionários até tentavam dissuadir os conversos da adoração destas divindades e espíritos protetores, mas nem sempre tinham sucesso²¹⁷.

Em 1605, Ricci escreve para seu irmão Orazio, que trabalhava num importante posto de governo em Macerata. Decidimos colocar aqui as palavras de Ricci, numa pequena intermissão dentro da nossa história sobre a missão da China, pois elas descrevem o espírito missionário que guiava muitos jesuítas, não só para a China, mas para vários outros locais do mundo. Nas palavras do italiano, podemos ver um pouco do seu sentimento depois de tantos anos em terras chinesas:

²¹⁵ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 293-294.

²¹⁶ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 247.

²¹⁷ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011 pp. 218.

“Nós, os religiosos, estamos nestes países como em um exílio voluntário, longe não apenas dos nossos queridos pais, mães, irmãos e parentes, mas também de cristãos e de nossa nação, e algumas vezes em lugares onde em dez ou vinte anos não se vê um único europeu, e outros, como aqueles que estão na China, nunca comem pão ou bebem vinho (...) Nós estamos aqui com nossas longas barbas e cabelos até as costas em casa e nem mesmo os nossos trabalhadores às vezes ficam tão tristes (como nós); muitas vezes tivemos de fugir de inimigos que vinham nos machucar, como aconteceu comigo uma vez, quando eu caí de uma janela e torci meu pé, que ainda dói até hoje. Alguns (missionários) morreram afogados nos oceanos ou nos rios, como eu vi acontecer uma vez; alguns foram crucificados por inimigos; alguns foram perfurados por flechas, outros por lanças; e aqueles que sobrevivem sempre vivem com a morte perante os olhos, estando entre milhões de gentios, todos nossos inimigos; e tudo isso pelo amor de Deus, e que Deus possa perdoar os nossos pecados e nós livrar do inferno. Por tudo isso nós choramos e derramamos muita lágrimas, não sabendo qual será o julgamento de Deus. (...) Verdadeiramente, não há muitos anos sobrando para mim e meu cabelo já está todo branco, e aqueles chineses que se surpreendem por que pareço tão velho para a minha idade não tem ideia de que eles são as causas dos meus cabelos brancos²¹⁸”

Um ano depois da escrita dessa carta, a comunidade jesuíta é abalada com a morte de Alessandro Valignano, em 1606 aos 66 anos, por complicações nos rins. Toda a missão da China e do Japão entrou em um período de luto com a morte do Visitador. Os

²¹⁸ Tradução livre: *“We the religious, are in these countries like in a voluntary exile, not only far away from our dear ones, father, mother, brothers and relatives, but also from Christians and our nation, and sometimes in places, where in ten or twenty years does not see a single European, and others, such as those who are in China, never eat bread nor drink wine. (...) We are here with our long beards and hair down to our backs at home, that not even our workers have it so sad; many times we have to flee the enemies who come to harm us, as it happened to me one time, when I fell from a window and twisted my foot, which still hurts to this day (...) Some drowned at sea or in rivers, as it happened to me one time; some were crucified by enemies; some pierced by arrows, some by spears; and those who survive always live with death before their eyes, being among millions of gentiles, all our enemies; and all of this for the love of God, and may God pardon our sins and deliver us from hell. At all this we cry and shed many tears every day, not knowing what will be God’s judgement (...) Truly, there are not many years left to me and I am already all white, and those Chinese who marvel that I look so old in spite of my age do not know that they are the cause of my gray hair”* RICCI, Matteo. Apud: HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 261-262.

missionários em solo chinês sabiam que dificilmente haveria um Visitador que fosse mais compreensivo e dedicado que Valignano, com Ricci afirmando que os jesuítas na China se sentiam órfãos sem seu suporte²¹⁹.

Em 1608, com a morte do pai de Xu Guangqi, o letrado teve de retornar para Xangai, sua cidade natal. O letrado pede que um jesuíta o acompanhe e que juntos possam planejar a abertura de uma residência jesuíta na cidade. Lazzaro Cattaneo foi o escolhido para a tarefa. O jesuíta conseguiu 42 conversos nos dois meses em que esteve na cidade. Embora não tenha sido possível para os jesuítas tomar residência em Xangai naquele momento, Cattaneo conseguiu estabelecer a permanência na cidade de Hangzhou, na província de Jiangnan, que ficava a apenas quatro dias de viagem de Xangai. Em Hangzhou, os jesuítas contavam com a proteção e ajuda financeira de Li Zizhao. Com o intuito de ajudar Cattaneo, Ricci manda o recém-chegado Nicolas Trigault (1577-1628) para a cidade, junto com um coadjutor chinês²²⁰. Na mesma época, Ricci também designou mais uma nova versão do seu mapa do mundo, desta vez a pedido do próprio Imperador Wanli²²¹. Posteriormente, Ricci, sentindo que lhe havia pouco tempo de vida, decide escrever a história da missão da China, desta vez uma obra tendo o público europeu em mente. Escrevendo em italiano, no fim de 1608, o trabalho intitulado *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina (A Entrada da Sociedade de Jesus e da Cristandade na China)* foi finalizado num livro de 113 páginas. As primeiras cinco partes descreviam a cultura e o modo chinês de vida, enquanto as outras quatro partes descreviam os passos da missão da China até o presente momento da escrita.

A obra seria revisada e completada com os anos posteriores à morte de Ricci por Nicolas Trigault, para que fosse distribuída em toda a Europa. Traduzida para o latim com o título de *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*, entre 1613 e 1614, a obra teve ampla circulação na Europa e traduções nas mais diversas línguas, se tornando o documento mais importante sobre o período das missões entre 1580 e 1614. A edição do relato sobre a missão da China feita por Trigault pode ser considerado um

²¹⁹ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 267.

²²⁰ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 60-61.

²²¹ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 267)

dos primeiros casos de uma obra pertencente aquilo que Ines Županov e Ângela Barreto Xavier chamariam de ‘Orientalismo Católico’. Na palavra das autoras, o termo seria:

“Um conjunto de conhecimentos práticos voltado para perpetuar as fantasias políticas e culturais dos primeiros protagonistas católicos e suas comunidades é o que chamamos de ‘Orientalismo Católico’ neste livro. Em suma, Orientalismo Católico é parte integral da ‘ordem de informação’ imperial portuguesa estabelecida na Ásia, e se refere tanto às práticas de conhecimento quanto aos arquivos²²²”.

Embora neste caso, o *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* não estivesse à “serviço” do império português, ele certamente tinha o objetivo de “perpetuar” as fantasias culturais do que a Europa imaginava que a China fosse, uma fantasia que começou com a suposta viagem de Marco Polo e continuou com todos os relatos de viagem publicados durante os anos 1500 e que naquele momento, estaria sendo contada por protagonistas católicos, na missão de evangelizar a China, trazendo seus relatos baseados em sua vivência, e não mais de curtas passagens comerciais, como os já citados relatos do século XVI. Além disso, a obra certamente chamava atenção para as comunidades cristãs vivendo na China, seus feitos e realizações e de forma velada, servia para tentar convencer a elite europeia de que a missão da China merecia ser patrocinada financeiramente, para que pudessem continuar sua missão de evangelizar a China.

1610 foi o ano dos exames trienais para a obtenção de cargos de Estado, e Pequim se encheu de candidatos vindos de toda a China, e por consequência, a residência jesuíta passa a ser ainda mais visitada. Sabatino de Ursis menciona que todos querem ver Ricci, pois o conheciam pessoalmente de outras visitas, ou eram atraídos pelos seus livros. As visitas vinham como “enxurradas”, como notou de Ursis, e Ricci mal tinha tempo de comer ou descansar. Completando o momento delicado, Li Zizhao fica muito doente. Enquanto Ricci cuidava da saúde de seu amigo, não deixando seu lado durante duas semanas, implorava para que Li pensasse no pós vida e se convertesse. Foi naquele momento que o letrado finalmente cedeu, depois de oito anos de amizade com Ricci,

²²² Tradução Livre: “A set of knowledge practices geared to perpetuate political and cultural fantasies of the early modern Catholic protagonists and their communities is what we call ‘Catholic Orientalism’ in this book. Briefly, Catholic Orientalism is an integral part of the Portuguese imperial ‘information order’ established in Asia, and it refers to both knowledge practices and the archives” in: XAVIER, Ângela Barreto; ZUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015. p.xxi.

dispensando sua concubina e aceitando o batismo, tomando o nome de Leo²²³. Depois que Li se recuperou, foi Ricci quem ficou doente. O missionário já havia reportado que suas dores de cabeça tinham aumentado para mais que o usual, seu tornozelo machucado doía mais do que nunca e que frequentemente se sentia esgotado²²⁴.

Depois de voltar de uma pequena viagem, no dia 3 de maio, o missionário ficou de cama, avisando seus colegas que se sentia cansado, com fortes dores de cabeça e mortalmente doente. Li Zizhao mandou seu médico pessoal cuidar de Ricci, ao passo que os jesuítas contrataram seis dos melhores médicos de Pequim para auxiliá-lo, enquanto a pequena comunidade cristã se reunia em torno da residência para rezar por Ricci. No dia 8 de maio, Ricci se confessou para Sabatino de Ursis, e no dia 9, sua febre piorou, e embora algumas vezes mantivesse a consciência, em outras falava palavras desconexas sobre a conversão da China e do Imperador, num estado de delírio. No dia 10, Ricci recuperou a consciência e recebeu a extrema unção. Na cama, rodeado pelos seus companheiros jesuítas, Ricci pediu para que fossem gentis com os recém-chegados e que havia deixado uma porta aberta, mas que ainda havia perigos a serem superados e trabalho a ser feito. Algumas horas depois, Ricci faleceu²²⁵.

Quando a notícia da morte de Ricci se espalhou, a residência missionária foi “invadida” por mandarins, ministros, letrados e outros dignitários procurando demonstrar seu respeito e condolência pelo jesuíta. Li Zizhao ajudou os missionários e os guiou por alguns dos procedimentos culturais referentes a essa situação na China. O corpo de Ricci repousou num caixão comprado pelo próprio Li Zizhao e durante os procedimentos funerários ficou na recém-construída capela, adjacente à residência jesuíta e feita em estilo europeu, para que não fosse confundida com um templo budista. O local de enterro dos jesuítas foi alvo de um período de conversações. Normalmente, os jesuítas que faleciam na China eram enviados e enterrados em Macau. Contudo, os missionários achavam que a viagem seria muito longa e que a melhor ideia era enterrar Ricci na capital, onde ele vivera pelos últimos nove anos de sua vida. Usualmente, não era permitido que estrangeiros fossem enterrados em solo chinês, com a exceção de embaixadores que

²²³ CRONIN, Vincent. *The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China*. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 278)

²²⁴ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp. 268-272.

²²⁵ SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 175-176.

acabavam por falecer durante viagens oficiais. Entretanto, um amigo dos jesuítas convenceu Diego de Pantoja a enviar um pedido diretamente ao Imperador, para que fosse concedida permissão dos missionários de enterrar Ricci em Pequim.

A resposta positiva veio dentro de um mês, um tempo relativamente curto no que se refere a esse tipo de burocracia. Em junho, foi garantido aos jesuítas a permissão de enterrar Ricci num lote de terra concedido pessoalmente pelo imperador, a maior honraria funerária que poderia ser concedida a um estrangeiro na China²²⁶. O lote de terra foi doado aos missionários segundo ordens de Wanli, sem quaisquer taxas aplicadas aos jesuítas, que foram apresentados com uma placa de madeira que dizia “*Para aquele que veio atraído por justiça, para o autor de vários livros, para Li Madou do Grande Oeste de Huang Chi-shih, governador de Pequim*”. O caixão de Ricci foi transportado para a casa já em 1611, um ano após sua morte. Niccolò Longobardo, que havia sido escolhido por Ricci para ser seu sucessor como Superior da missão, chegou em Pequim na mesma época, para coordenar o enterro. O funeral aconteceu no dia 1 de novembro e todos os amigos próximos de Ricci compareceram, incluindo Xu Guangqi, que havia vindo de Xangai para a ocasião. Xu foi um dos escolhidos para segurar as cordas e descer o caixão²²⁷.

Como mencionado anteriormente, Longobardo foi o escolhido para ser o Superior da missão, embora seu estilo fosse um pouco diferente de Ricci. Longobardo apoiava a visão de Ricci e os seus métodos de missão, mas seu foco maior era em fundar novas residências e aumentar o número de conversos ao invés de focar suas interações majoritariamente nos letrados, tentando buscar um certo equilíbrio entre os dois. O novo Superior da missão debateu com o Geral Acquaviva sobre a questão e ficou acordado entre os dois que não haveria qualquer empecilho na produção literária e científica dos jesuítas, contando que isso não atrapalhasse as atividades missionárias (os jesuítas em Pequim eram a exceção e Longobardo provavelmente concordava que a estes era relegada uma certa exceção no foco sobre as conversões em massa). Todavia, Longobardo não dispensava o apoio nem a amizade dos mandarins, reconhecendo primeiramente que a missão possuía poucos jesuítas e que era necessário não só mais recrutas, mas como apoio financeiro. Para remediar isso, o novo Superior manda Nicolas Trigault para a Europa

²²⁶ LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East**. London. Faber and Faber Ltd, 2011. n.p (Ebook, p. 224)

²²⁷ CRONIN, Vincent. *The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China*. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook pp. 285)

como procurador da missão. Seu objetivo era conseguir novas diretrizes para a missão da China em Roma, através de uma série de questões administrativas, conseguir independência total da missão do Japão e finalmente trazer novos jesuítas e recursos financeiros, além do máximo de livros e presentes que pudesse. Foi durante esta viagem que o jesuíta editou as memórias de Ricci, pois o livro em latim seria uma boa propaganda da missão, contando a jornada dos missionários e o quão longe haviam conseguido chegar na China, o que poderia ser útil na hora de atrair a ajuda de algumas coroas europeias²²⁸.

Trigault partiu de Macau para Goa em 1613 e finalmente chegou em Roma no ano de 1614. O jesuíta passou os próximos quatro anos na Europa. Assim que Trigault terminou a tradução e edição das memórias de Ricci, o jesuíta saiu em “turnê” pela Europa, para divulgar os feitos da missão chinesa, enquanto o livro era preparado para ser publicado oficialmente. Vestido em robes púrpuras dos letrados confucianos, com o adereço de cabeça que usavam na China, Trigault visitou a Itália e a Espanha primeiramente, partindo depois para a França, Alemanha e Bélgica divulgando os feitos da missão e os esforços de Matteo Ricci e dos outros jesuítas atuando na China. Enquanto estava em viagem, Trigault se hospedava nos colégios jesuítas locais, contando as histórias da missão, com o objetivo de aguçar a imaginação dos jovens missionários e assim conseguir mais alguns recrutas para a missão chinesa. Neste sentido, o missionário foi bem-sucedido, angariando ajuda financeira de vários nobres, além de ter recebido do próprio Felipe III da Espanha a promessa de aumento do subsídio anual para a missão da China²²⁹. Trigault partiu de Lisboa para a China em 1618, levando consigo dinheiro, livros e alguns novos jesuítas para a missão, dentre eles algumas figuras que seriam muito importantes no futuro, como Johann Schrek (1576-1630), Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) e Giacomo Rho (1592-1638).

Enquanto isso, na China, o número de conversos aumentava consideravelmente. De 1.000 em 1606, para 2.500 em 1610 para dobrar este número em 5.000 no ano de 1615²³⁰. Cattaneo acabara de fundar, com a ajuda de Li Zizhao, em 1611, uma residência em Hangchow. Na cidade, os jesuítas também conseguiram a conversão do famoso letrado Yang Tingyun em 1613. O letrado era um grande crítico dos eunucos da corte e

²²⁸ LACH, Donald. **Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance. Book Two.** Chicago/ London. University of Chicago Press. 1993. p. 178.

²²⁹ *Ibid.*, pp. 179-180.

²³⁰ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 62.

se tornou um dos propagadores do cristianismo na cidade. Em Pequim, Sabatino de Ursis e Diego de Pantoja começaram a trabalhar com a Comissão de Ritos para a reforma do calendário chinês, uma ideia que já havia sido aventada quando Ricci se mudou para a capital, mas que só foi formalizada depois da morte do italiano. De Ursis ainda aproveitou a oportunidade para publicar escritos em chinês na área de hidráulicas, além de ter construído máquinas hidráulicas que foram a atração da cidade por algum tempo. Em 1615, a missão sofre um dos primeiros ataques graves. Entre 1615 e 1617, Shen Ch'uch, vice-diretor da Comissão de Ritos de Nanquim enviou ao trono vários memorandos pedindo ação imediata do imperador contra os estrangeiros e sua religião, caracterizada por Shen como subversiva. O ministro alegava que os jesuítas tinham o objetivo de desacreditar as crenças chinesas, o que tiraria as pessoas do caminho da moralidade. Eles também estariam atuando junto com os portugueses de Macau, e seus fundos vinham de fontes desconhecidas. Obviamente, eles também eram europeus, tão europeus quanto os espanhóis que massacraram os chineses de Luzon, nas Filipinas. A astronomia dos jesuítas era usada para atrair e ludibriar os letrados enquanto os jesuítas se infiltravam na corte. Suas residências possuíam localizações estratégicas, e nelas os missionários se encontravam para praticar “ritos mágicos”. Estas denúncias não eram novidades para os jesuítas, pois já haviam sido feitas inúmeras vezes no passado, mas nunca de forma tão eficiente como a feita pelo Ministro Shen. Lach aponta que independente dos motivos de Shen para as suas alegações, elas não estariam totalmente fora de contexto, para os chineses que não possuísem nenhum interesse no cristianismo ou nunca tivesse tido contato direto com um jesuíta²³¹.

Quando as denúncias chegaram a Pequim, os aliados dos jesuítas nos círculos letrados começaram a preparar a defesa dos missionários, mas enquanto isso acontecia, a Comissão de Rituais prosseguiu com as ações, prendendo Álvaro Semedo (1585-1658) e Alfonso Vagnone, fazendo com que os jesuítas em outras províncias procurassem refúgio nas residências de amigos poderosos. Em 1617, o Imperador finalmente se manifestou, assinando um decreto que ordenava a deportação de Vagnone, Diego de Pantoja e alguns outros jesuítas. Apesar disso, a maioria dos jesuítas continuaram escondidos e só Diego, De Ursis, Semedo e Vagnone foram deportados (embora em 1624, Semedo e Vagnone retornaram para a China, com outros nomes chineses). Os jesuítas restantes

²³¹ LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance. Book Two.* Chicago/ London. University of Chicago Press. 1993. pp. 180-181.

permaneceram escondidos com seus conversos mais poderosos, esperando que o ambiente se acalmasse. A situação não impediu a fundação de quatro novas residências: uma na província de Jiangxi em 1617, a de Shansi e Shensi em 1620, ambas fundadas por Giulio Aleni (1582-1649) e outra em Kiating no ano de 1621. Duas notícias que serviram para melhorar os espíritos dos jesuítas foi o estabelecimento em Kaifeng, na província de Honan, onde Trigault estabeleceu contato com a comunidade de judeus do local e a descoberta da Estela Nestoriana na província de Shensi, onde o mesmo Trigault viajou para examinar a estela. Os chineses sempre consideraram a capital de Shensi, a cidade de Xiam como seu primeiro grande centro histórico, e antigas relíquias estavam sempre sendo descobertas na cidade e a Estela Nestoriana foi importante para ajudar a dar mais credibilidade aos jesuítas durante o momento de crise, já que demonstrava que o cristianismo já havia sido permitido pelos grandes imperadores da Dinastia Tang. Entretanto, a descoberta da Estela Nestoriana também reacendeu a discussão sobre os termos cristãos em chinês²³².

Em 1600, os jesuítas tinham feito uma pequena conferência sobre os termos, oficializando os usos de *tian*, *Tianzhu* e *Shangdi* para que se referissem ao Deus cristão, como Ricci já estava fazendo. Embora alguns tenham vocalizado a sua insatisfação, como Longobardo, que preferia que os jesuítas simplesmente utilizassem a pronúncia chinesa de Deus, como fizeram no Japão, nada foi mudado. Em 1612, o Visitador, Francesco Pasio (1554-1612), informou aos jesuítas que a questão seria revista, e após uma consulta com todos os missionários atuando na China, o termo *Shangdi* foi proibido, o que causou a insatisfação dos jesuítas mais ligados à Ricci. Em 1614, diversas reclamações começaram a surgir dos jesuítas da missão japonesa, acusando seus companheiros na China de terem ido longe demais com a acomodação. Termos foram criticados e as práticas culturais dos conversos foram consideradas permissivas, principalmente as honrarias dedicadas a Confúcio, os ritos funerários e os ritos aos ancestrais²³³. Embora tais ritos tivessem sido permitidos por Valignano em 1603, após a morte de Ricci e do antigo Visitador, os jesuítas da missão japonesa conseguiram uma nova chance para expor suas reclamações²³⁴. No final de 1627 e início de 1628, os jesuítas se reuniram perto de Xangai, para debater sobre o assunto dos termos e ritos. Sob o comando do Visitador André

²³² LACH, Donald. **Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance. Book Two.** Chicago/ London. University of Chicago Press. 1993. pp. 182-184.

²³³ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 85.

²³⁴ LACH, Donald. Op cit., pp. 184-185.

Palmeiro (1569-1635), as discussões começaram entre os jesuítas. Até mesmo missionários que trabalharam junto de Ricci, como Sabatino de Ursis e Diego de Pantoja tinham opiniões diferentes sobre o assunto, com de Ursis e Vagnone sendo mais favoráveis aos métodos de Ricci, enquanto figuras como Diego e João Rodrigues aferiam sérias críticas, principalmente em relação ao termo usado para designar o Deus cristão. Embora uma boa parte dos missionários considerasse que *tian* poderia ter seu uso evitado, *Shangdi* era um termo mais problemático. Na opinião de missionários com maior domínio da língua, como Vagnone, Aleni e Trigault, o termo era considerado aceitável, presente nos textos de Confúcio e outros da antiguidade chinesa. Todavia, o uso do termo era visto com resistência pelo líder da missão, Longobardo, juntamente com outros missionários como João Rodrigues e do irmão chinês Pascoal Mendes. Até o uso do termo *Tianzhu* foi posto em dúvida²³⁵.

Apesar da tentativa de Palmeiro de controlar os ânimos, as discussões se agravavam com o passar dos dias. Pouco tempo depois, a tensão das disputas acabou por custar a vida de Nicolas Trigault. Um defensor ferrenho do método de Ricci, Trigault acabou desgastado pelas discussões. Definido por Hsia como sensível, delicado, ansioso e principalmente muito dedicado ao método de acomodação de Ricci, o jesuíta acabou por se enforcar em 1628²³⁶. O suicídio de Trigault acabou por colocar em pausa as reuniões sob os termos, enquanto uma investigação comandada por Palmeiro analisava o caso. Em entrevista com Cattaneo, o Visitador descobriu que Trigault passou a sofrer de instabilidade mental aparente, depois de considerar que sua defesa do uso do termo *Shangdi* nas reuniões foi um fracasso. Após esse acontecimento, Palmeiro resolveu encerrar as discussões, afirmando que apenas *Tianzhu* poderia ser utilizado para se referir ao Deus cristão. O Visitador também exigiu silêncio dos missionários sobre a morte de Trigault. Embora pareça que as reuniões tiveram um resultado desfavorável para os defensores do método de Ricci, na verdade aconteceu exatamente o contrário. Palmeiro decidiu incentivar os jesuítas a escreverem mais livros e com isso, decidiu dar autonomia para a Vice-Província (de Macau, que englobava a China no que dizia respeito às missões) para publicar livros sem a necessidade de enviá-los para Goa, sendo necessária apenas a

²³⁵ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 87.

²³⁶ HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610.** Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 295.

aprovação de Macau, o que acabou por satisfazer todos os jesuítas²³⁷. Ademais, embora proibidos, os termos *Shangdi* e *tian* ainda apareceriam em uso pelos jesuítas, principalmente ao associarem o cristianismo com a filosofia antiga da China, como nos exemplos contidos no *Confucius Sinarum Philosophus*.

Para além dos problemas que os jesuítas debatiam entre si, outros estavam prontos para chacoalhar as fundações da missão. A partir de 1620, a Dinastia Ming entra em um sério período de declínio. O sucessor de Wanli, o Imperador Taichang morre apenas um mês depois de subir ao trono, em condições estranhas, sendo sucedido pelo seu filho de 17 anos, coroado como Imperador Tianqi. Ao mesmo tempo, as tribos Manchus da região da Tartária se reuniam sob o comando de Nurhaci em um exército eficiente de combate. Em 1609, Nurhaci decidiu parar de pagar os tributos para a China e em 1616 resolve se proclamar imperador, começando seus ataques à China, com o intuito de destituir a Dinastia Ming e começar a sua própria. A situação fica ainda mais complicada devido ao fato de muitos chineses insatisfeitos com a Dinastia Ming se colocarem ao lado dos invasores manchus. Os períodos de fome causavam turbulências sociais dentro do Império e favoreciam o aparecimento de bandidos e o surgimento de rebeliões contra mandarins e eunucos por parte da população. Ao mesmo tempo, os ataques manchus na parte nordeste da China se intensificavam, com as tropas chinesas tendo muita dificuldade em conter os ataques. Somado a essa situação, as enchentes e desastres naturais aumentavam o caos e provocavam um vácuo de poder nas províncias, com mandarins sem saber o que fazer para conter a população desesperada. Em 1636, os manchus fundam a Dinastia Qing, com o intuito de tomar Pequim. Começava ali o fim da Dinastia Ming²³⁸.

Os jesuítas decidiram não se envolver nos problemas imperiais, pelo menos a princípio, considerando a posição delicada em que os missionários se encontravam. Longobardo, agora residindo em Pequim, recebeu o matemático Johann Terrenz Schreck, um dos estudantes de Galileu, que foi mandado para a China em resposta aos repetidos pedidos de Longobardo por um matemático e astrônomo que pudesse ajudar na reformulação do calendário chinês. A “junta astronômica” dos jesuítas em Pequim foi

²³⁷ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 88-89.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 92-93.

completada por Adam Schall von Bell²³⁹. Na residência de Pequim, Schall começava a se destacar, seguindo o exemplo de Ricci e fazendo amizades com letrados importantes, enquanto focava no aperfeiçoamento da língua. Em 1626, o jesuíta publicou um pequeno livro descrevendo os usos do telescópio em chinês. A morte do Imperador Tianqi em 1627 pôs um fim na enorme influência dos eunucos da corte imperial, pelo menos por algum tempo, algo que acabou facilitando a vida dos jesuítas na capital. O novo imperador, conhecido por Chongzen, aconselhado por Xu Guanqi resolve reabrir a questão da reformulação do calendário chinês, e o faz por meio de uma disputa. No dia 21 de junho de 1629, estava previsto um eclipse solar. Astrônomos jesuítas, muçulmanos e chineses deveriam prever a hora do eclipse e a duração do fenômeno. Schreck e Longobardo conseguiram prever com exatidão o momento e a duração do eclipse, para a surpresa do imperador e da corte. Xu Guanqi, então vice-presidente sênior da Comissão de Rituais declara que os sistemas astronômicos tradicionais chineses eram falhos e que uma reformulação era necessária, a partir dos padrões europeus. Um édito Imperial em setembro formaliza a tarefa, delegando aos jesuítas e seus pupilos chineses a reforma do calendário²⁴⁰.

Longobardo e Schreck foram então promovidos a oficiais da Nova Comissão de Calendário, com direito a um salário e uma oficina onde pudessem fabricar seus instrumentos e trabalhar. Schreck tomou a liderança do projeto, encomendando e supervisionando a produção de um telescópio, além da produção de mais obras sobre o tema, a fim de incentivar os chineses que tivessem talento para a astronomia a integrar o projeto. Uma destas obras foi a *Teoria Abreviada das Medidas do Céu*, onde Schreck novamente descrevia o uso dos telescópios e comentava sobre as manchas solares. Com a morte de Schreck em 1630, Xu Guanqi pede a volta de Schall para Pequim, além de trazer o italiano Giacomo Rho, que estava na residência de Shansi. A vitória dos jesuítas na reforma do calendário e as descobertas científicas trazidas pelos missionários foram discutidas por todo o império, trazendo aos jesuítas da segunda geração uma fama similar a qual Matteo Ricci trouxe aos primeiros missionários na China.

Graças a este momento de prosperidade, os números da missão chinesa foram tomados por uma onda crescente. Em 1615, os jesuítas possuíam cerca de 5.000

²³⁹ LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance. Book Two*. Chicago/ London. University of Chicago Press. 1993. pp. 186-187.

²⁴⁰ *Ibid.*, 188-189.

conversos, número que passou para 13.000 em 1627 e pulou para 38.000 em 1636. Nessa época, os jesuítas contavam com 12 residências permanentes em 7 das 15 províncias da China, que eram administradas por 23 jesuítas e 4 irmãos chineses. Segundo Lach, os conversos vinham de diferentes estratos da sociedade chinesa, incluindo 300 letrados, mais de 140 parentes (provavelmente distantes, mas ainda assim parentes) da família imperial, e mais de 40 eunucos e mulheres que trabalhavam no palácio imperial de Chongzen. Embora os jesuítas tenham lamentado a morte de Vagnone em 1640, o italiano deixou a missão de Shansi com o impressionante número de 8.000 conversos e 102 comunidades cristãs na cidade. Até mesmo Longobardo, então com 77 anos, resolveu deixar o comando da residência de Pequim com Schall para se aventurar na província de Shangdong. Residências também foram inauguradas nas províncias de Hukwang em 1637, nas ilhas perto da costa de Fujian e também Fuzhou, ambas por Inácio Lobo (1603-?), além de Szechwan em 1640. Em Xangai, o jesuíta italiano Francesco Brancati (1607-1671), auxiliado por Candida Xu (1607-1680), neta de Xu Guangqi trabalhavam em um processo ascendente de conversões na cidade. Os missionários também passaram a fazer viagens por vilas fora do território de sua determinada residência, como as viagens de Francesco Sambiasi (1582-1649) e Manuel Dias, o jovem (1574-1659), pelas áreas de Nanquim e Jiangnan, além das vilas ao redor de Xangai.

Era durante estas jornadas “rurais” que a missão mais abarcava conversos. Brockey afirma que a eficiência dos jesuítas nestas áreas rurais se devia ao poder dos rituais. Os maneirismos e a presença dos missionários geravam surpresa e respeito. As vestimentas letradas dos jesuítas evocavam uma forma reconhecível de “*gravitas*”, falando a mesma língua daqueles que possuíam poder político, os mandarins. Essa aura legitimava simbolicamente o discurso jesuíta para com a população rural de uma maneira muito mais eficiente do que se os missionários fossem de vila em vila com bacias de esmola e as vestes simples dos monges budistas. Como Brockey nota, os detalhes da teologia cristã eram complicados demais para o povo rústico, então, a utilização dessa forma de “*gravitas*” e ritual religioso acabava sendo um método muito mais atraente para esse tipo de conversão²⁴¹ do que os livros e os debates que os missionários utilizavam com os letrados.

²⁴¹ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 96.

Todavia, na mesma época começaram os primeiros conflitos entre as ordens religiosas na China. Em 1633, Juan Batista de Morales lidera os dominicanos em sua entrada no império chinês. Dez anos depois, em 1643, o dominicano acusa os jesuítas de permitirem práticas idólatras de seus conversos, na figura dos ritos de veneração aos ancestrais, os ritos de honraria para Confúcio e as práticas funerárias chinesas. Se sentindo ignorado pelo Visitador, Morales apela para a Santa Sé, enviando suas reclamações para Roma. Em 1645, o Papa Inocência X decide em favor do dominicano, afirmando que as práticas chinesas eram incompatíveis com a fé cristã, condenando a interpretação dos ritos feita por Matteo Ricci (que ainda era utilizada na missão, mesmo com as ressalvas de personalidades como Longobardo). Os jesuítas contestaram a decisão do papa e enviaram o italiano Martino Martini (1614-1661) para a Europa em 1651, para defenderem seu método de evangelização. Martini conseguiu convencer o sucessor de Inocência X, o Papa Alexandre VII a reverter a decisão em favor dos jesuítas e retornou a China em 1658, com o aval papal e 35 novos missionários, incluindo Ferdinand Verbiest (1623-1688)²⁴².

Enquanto os jesuítas prosperavam, a situação da Dinastia Ming piorava. Em Shensi e Shansi um período prolongado de fome acabou por gerar um aumento na presença de bandidos e uma insatisfação popular que foi se espalhando para as províncias vizinhas e culminou em uma rebelião liderada por Li (Zu) Zicheng. O governo, sob pressão dos manchus, não reagiu à rebelião de Li rápido o bastante. Aproveitando-se da ineptidão Ming em combater os manchus e a sua rebelião ao mesmo tempo, Li consegue invadir a cidade de Pequim, sem muita resistência e com a ajuda de pessoas de dentro da capital. O Imperador Chongzen, desesperado, se enforca em uma árvore, numa colina próxima do palácio imperial. Li se autoproclama imperador e fundador da Dinastia Shun, mas seu “reinado” dura pouco e a capital é invadida pelo general Ming Wu Sangui, que após o suicídio de Chongzen acabou por se aliar aos invasores manchus, liderados pelo príncipe Dorgon para retomar a capital. Os exércitos manchus e as tropas de Wu foram fortes demais para Li e Pequim, que vivia num estado de terror e incerteza, festejou e recebeu com festa os manchus após a expulsão de Li da cidade²⁴³. A mudança de poder não foi totalmente suave, e houve o confisco de terra, massacres a focos de resistência e

²⁴² FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp. 291-292.

²⁴³ WAKEMAN JR, Frederic. **The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth China – Volume I**, Berkeley: University of California Press, 1985. pp. 225-318.

conflitos. Os ânimos melhoraram um pouco quando os novos governantes resolvem aliviar os impostos cobrados e pelo levante econômico que começa na década de 1650²⁴⁴.

Em outubro de 1644, os invasores manchus coroam a Dinastia Qing, com Imperador Shunzi no poder. Contudo, devido à idade do imperador, o comando efetivo do império recaía sobre os ombros de Dorgon, conhecido como Príncipe Rui, décimo quarto filho de Nurhaci. Os jesuítas, por sua vez, se encontravam em uma situação extremamente delicada. Schall, que era o único jesuíta em Pequim durante a invasão de Li Zicheng e a retomada da cidade, rapidamente se aliou aos governantes da Dinastia Qing. O carisma de Schall rapidamente conquistou a nova ordem de comando, e o alemão foi nomeado diretor do novo Comitê Imperial de Astronomia, que substituiu a antiga Comissão do Calendário. Além disso, a reforma do calendário foi aprovada e posta em uso pela Dinastia Qing alguns meses depois. Com a aceitação dos novos governantes, a maioria dos jesuítas retornou a sua rotina normal, com Martino Martini viajando para a Europa a fim de promover a missão, como Nicolas Trigault fizera anos depois. Martini viajara carregando duas obras importantes, escritas de seu próprio punho: um relato da invasão Manchu, com o título de *De Bello Tartarico*; e o seu atlas descritivo da China, *Novus Atlas Sinensis*. A maneira como foram escritas e a gama de informações contidas nas obras, claramente destinadas a um público europeu, nos remetem novamente ao conceito de Orientalismo Católico de Županov e Xavier, caso similar ao descrito pelas autoras nos trabalhos do jesuíta Antonio Marta, que descrevia a fauna e flora da Índia de maneira exótica, quase misteriosa, sabendo que seu público europeu, por séculos, via a Ásia como um repositório de maravilhas e “monstros”²⁴⁵. O próprio Martini descreve a aparição de uma fênix em outro livro. Além dos usuais presentes e ajuda financeira, o italiano trouxe consigo, via rota de Lisboa para Macau, alguns jesuítas que seriam muito importantes no futuro da missão: Philippe Couplet (1622-1693), François de Rougemont (1624-1676), Ferdiand Verbiest e Jacques le Faure (1613-1675), dentre outros, principalmente franceses²⁴⁶. Os jesuítas afirmaram, em 1663, que administravam os

²⁴⁴ LACH, Donald. *Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance. Book Two*. Chicago/ London. University of Chicago Press. 1993. pp. 191-193.

²⁴⁵ XAVIER, Ângela Barreto; ZUPANOV, Inês G. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.101.

²⁴⁶ Para uma síntese de algumas das obras produzidas pelos jesuítas desta época com o público europeu em mente, ver: PALAZZO, Carmen Lícia. *Os jesuítas como atores privilegiados na comunicação de imagens da China para a Europa: século XVI a XVIII*. Tuiuti: Ciência e Cultura, n.48, Curitiba. 2014. pp. 13-31.

sacramentos para pelo menos 105.000 pessoas todos os anos, indicando um aumento no número de conversos²⁴⁷.

1.5 – O *Confucius Sinarum Philosophus*, a Querela dos Ritos e o fim da missão da China

Embora Schall tenha consolidado os jesuítas em uma posição importante na China, trabalhando praticamente como um funcionário de Estado, isso também fez com que os missionários fossem novamente alvos de ataques vindos de chineses insatisfeitos com a presença de estrangeiros no governo. Schall tinha uma ótima relação com o Imperador Shunzi, que após a morte do regente Dorgon se aproximou do jesuíta e passou a ouvi-lo como um conselheiro. A relação dos dois e a personalidade de Shunzi foi descrita da seguinte forma por François de Rougemont:

“Além destas virtudes, tinha o Imperador uma generosa índole, acompanhada de muitas prendas, e partes que o faziam muito amado, principalmente em sua nação. Era inclinado aos exercícios militares e da caça, tinha espírito varonil e aborrecia os delicados e os melindrosos, favorecia também a lei de Cristo, e tinha bastante notícia de seus mistérios, assim pelos nossos livros que tinha lido, como pelas frequentes práticas que tinha com o Padre Johann Adam Schall Religioso de Nossa Companhia, a quem ele amava e reverenciava muito, e não o nomeava se não pelo título de mafa, que na língua Tartária significa pai velho (avô). Não só se mostrava essa benevolência nas palavras, mas muito mais nas obras. Ia muitas vezes visitar o Padre, entrando no templo e na horta, percorrendo o interior da casa, ia se recolher em seu cubículo (de Schall), conversando familiarmente com ele por muitas horas. Sempre que o Padre Adam tinha alguma indisposição, mandava logo o Imperador uma pessoa grande que o visitasse em seu nome e lhe trouxesse notícias da enfermidade, mandava-lhe medicinas exóticas e de grande valor, da mesma forma que fazia com a Imperatriz Mãe²⁴⁸”

²⁴⁷ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 119-124.

²⁴⁸ DE ROUGEMONT, François. **Relaçam do Estado Político e Espiritual do Imperio da China, pellos anos de 1659 até o de 1666. Escrita em Latim pello P. Francisco Rogemont da Cõpanhia de Iefus,**

Dessa forma, como acontecia na época de Ricci, a proteção do Imperador garantia que as várias acusações feitas contra Schall (como manipulação de previsões astronômicas por exemplo) não afetassem o trabalho do alemão. Todavia, Shunzi morre em 1661, sendo sucedido pelo Imperador Kangxi (1654-1722), que na época tinha apenas sete anos de idade. Em 1664, a missão sofre um novo ataque, quando Schall foi acusado de professar doutrinas subversivas e de possuir relações misteriosas com os comerciantes de Macau. Schall foi mandado para a prisão junto com Ludovico Buglio (1606-1682), Gabriel de Magalhães (1609-1677) e Ferdinand Verbiest. O processo de julgamento de Schall durou seis meses e o veredito final foi a condenação do alemão e de seus assistentes à morte por desmembramento e aos outros jesuítas, 40 chibatadas antes de serem deportados para Macau²⁴⁹. Todavia, uma tempestade de proporções catastróficas, junto de um terremoto, aconteceu antes da execução da sentença. Temendo que a tempestade tivesse sido um sinal dos céus, decidiram por libertar Schall e os outros jesuítas.

Mesmo assim, os colaboradores chineses que trabalhavam com os missionários na Comissão do Calendário ainda foram executados, por decapitação. Schall, enfraquecido pelo tempo no cárcere, acabou por falecer em 1666. Embora o jesuíta tenha escapado da execução, uma onda de perseguição aos missionários se espalhou pela China, o que acarretou o exílio de todos os jesuítas na província de Cantão, até 1671²⁵⁰. Apesar de estarem confinados na província, era permitido aos jesuítas andarem pela cidade desimpedidos. Dessa forma, os missionários conseguiam cuidar dos conversos na província e até mesmo mandar Prospero Intorcetta (1626-1696) escondido para Macau, a fim de reportar os últimos acontecimentos para os seus superiores²⁵¹. Foi durante esse período de exílio que o *Confucius Sinarum Philosophus* começou a tomar forma.

Já comentamos como a tradução dos textos de Confúcio na China começou com Ruggieri e Ricci, cuja versão foi utilizada pelos missionários durante muitos anos, no processo de aprendizagem da língua chinesa e também como uma iniciação na filosofia confuciana. Em meados do século XVII, o jesuíta português Inácio da Costa decide que

Flamengo, Miffionario no mefmo Imperio da China. Traduzida por hum religioso da mefma Companhia de Iefus! Lisboa na officina de Ioam da Costa. Biblioteca Bodleiana, Oxford. 1672. pp.79-80.

²⁴⁹ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 129.

²⁵⁰ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court.** Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp. 286-288.

²⁵¹ BROCKEY, Liam Matthew. Op cit., p. 130.

a publicação das traduções de Confúcio em latim poderia ser uma boa iniciativa, além de poder ser utilizada como propaganda da missão. Entre 1659 e 1660, da Costa, que já estava na China há 30 anos, trabalhava na província de Fujian, ensinando aos jesuítas recém-chegados como utilizar as obras de Confúcio. Uma das primeiras manifestações desta nova tradução foram trechos do *Lunyu* traduzidos por Andrea Ferrão (1625-1661), sob a supervisão de da Costa. Todavia, o português acabou mudando de província, desta vez para Jiangxi, onde começaria a treinar o time que futuramente produziria o *Confucius Sinarum Philosophus*: o italiano Prospero Intorcetta, o austríaco Christian Herdtrich (1624-1684) e os flamengos Philippe Couplet e François de Rougemont. Assim começou o trabalho de tradução do *Daxue* e de uma parte do *Lunyu*, uma coletânea que seria conhecida como *Sapientia Sinica*. Embora o time tenha se separado depois do treinamento, em diferentes residências, o trabalho continuou, com comunicações via cartas. A tradução foi editada por Intorcetta e finalizada em 1662, e no mesmo ano aprovada pelo vice-provincial Jacques Le Faure (1613-1675)²⁵².

O *Sapientia Sinica* possuía os nomes de Intorcetta e da Costa na capa, em chinês e latim e o conteúdo consistia em uma curta biografia de Confúcio, a tradução do *Daxue* em 14 páginas e uma parte do *Lunyu* em 76 páginas. Embora não tenha sido feito com a publicação europeia em mente (já que o plano dos jesuítas era traduzir os *Quatro Livros* completamente antes de publicar na Europa), o *Sapientia Sinica* é importante por ser a primeira tradução bilíngue chinês-latim e existem duas cópias do livro nos arquivos da Companhia de Jesus, em Roma, embora incompletas. Enquanto o trabalho missionário seguia, Intorcetta resolveu continuar o trabalho de tradução das obras de Confúcio, escrevendo então o *Sinarum scientia politico-moralis (O aprendizado político-moral dos chineses)*, que possuía a tradução completa do *Zhongyong* e uma biografia ainda maior de Confúcio, agora com o título *Vita Confucii (Vida de Confúcio)*. A obra foi revisada por 16 jesuítas, incluindo Couplet, Herdtrich e de Rougemont e aprovada pelo vice-provincial em 1667. Uma parte da impressão do livro começou em Guanzhou ainda em 1667, mas o trabalho de impressão só foi terminado em Goa, dois anos depois, enquanto Intorcetta voltava para a Europa para o tipo de turnê similar ao que Nicolas Trigault e Martino Martini fizeram alguns anos atrás. Meynard aponta que os dois livros tinham uma estrutura muito similar, com uma tradução literal do texto em latim, uma justaposição

²⁵² MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 9-10.

entre as línguas latina e chinesa, uma transliteração dos caracteres chineses com números sobrescritos para que o leitor pudesse identificar o caractere chinês com a palavra em latim. Mais que uma curiosidade para a Europa, o livro era feito de forma didática e indicada para missionários em treinamento na língua chinesa. Intorcetta tinha cópias do livro durante sua turnê europeia, mas assim como no caso do *Sapientia Sinica*, não havia planos de publicação ainda. Todavia, uma das cópias chamou a atenção do filósofo e diplomata italiano Lorenzo Magalotti, que entregou ao erudito francês Melchisédech Thévenot, que acabou publicando apenas o texto em latim da obra numa coleção chamada *Relations de divers voyages curieux (Relações de diversas viagens curiosas)*, incluindo uma tradução em francês da biografia de Confúcio²⁵³.

Com o exílio dos missionários em Guanzhou durante quatro anos, entre 1666 e 1670, o time de tradução acabou se reunindo novamente. Entretanto, o mentor dos quatro jesuítas, da Costa, acaba por falecer assim que chega na cidade. Este foi um período de muita apreensão entre os inacianos, que conversavam entre si sobre a melhor maneira de adaptar os rituais cristãos à cultura chinesa e de como direcionar a missão durante um momento tão delicado. Como Meynard aponta, foi um momento de reavaliação dos 80 anos de trabalho missionário que havia sido feito até aquele momento. A maioria dos missionários ainda era adepta do método de Ricci, da aproximação com o confucionismo e da propagação da ciência Ocidental como ferramenta de conversão. Ao mesmo tempo, jesuítas que se opunham ao método de Ricci, além de membros de outras ordens religiosas que se encontravam na China, como os franciscanos e os dominicanos - principalmente na figura do espanhol Domingo Navarrete - continuavam a ser críticos ferozes dos métodos da missão chinesa. O próprio Navarrete havia lido algumas das traduções parciais dos trabalhos de Confúcio e continuava certo de que não havia nada que pudesse ser aproveitado pelo cristianismo no trabalho do filósofo chinês. Pensando nisso, o time dos quatro jesuítas, Couplet, de Rougemont, Herdrich e Intorcetta resolveu fazer uma tradução completa da obra confuciana. Não apenas uma tradução literal dos textos, mas também uma tradução e interpretação jesuíta dos comentários feitos sobre as obras, algo extremamente comum na China, o que daria à obra ainda mais autenticidade e credibilidade. Intorcetta ficou apenas um ano no projeto, já que viajou para a Europa em

²⁵³ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 12-14.

1668, mas os outros três jesuítas começaram então o projeto que viria a ser o *Confucius Sinarum Philosophus*²⁵⁴.

Como citado anteriormente, a versão jesuíta das obras confucianas é baseada na interpretação de diversos comentários feitos por filósofos ao longo das Dinastias, algo extremamente comum na China²⁵⁵. A maioria dos jesuítas teve seu primeiro contato com Confúcio a partir dos comentários de Zhu Xi, o *Sishu jizhu (Comentários coletados sobre os Quatro Livros)*, que era muito popular na Dinastia Ming e Qing. Considerando que os missionários se mudavam constantemente, de província para província, era necessário que tivessem acesso a uma obra que estivesse disponível em todo o império. Os comentários de Zhu serviram como base para o texto jesuíta, incluindo a fragmentação que Zhu fez do *Lunyu* em pequenas passagens. A outra grande influência dos jesuítas na questão dos comentários foi a interpretação feita pelo Grande Secretário e tutor de Wanli, Zhang Juhzeng. Considerando o seu papel como tutor, Zhang elaborou uma versão dos clássicos de Confúcio para o aprendizado do Imperador Wanli, focando na moralidade como guia para um bom governante, já que Zhang acreditava que a instrução do imperador pelos clássicos de Confúcio poderia restaurar a moralidade perdida em todo o império²⁵⁶. Para isso, Zhang, com a ajuda de alguns colaboradores, escreveu o *Sishu zhijie (Comentários coloquiais aos Quatro Livros)*, que corresponderia às lições diárias administradas ao Imperador Wanli. As passagens de Confúcio eram seguidas por uma lição de moral (às vezes traduzidas pelos jesuítas em sua obra) e normalmente eram focados em como o jovem imperador poderia aproveitar aquela passagem para o seu auto cultivo, para lidar com ministros e oficiais ou como ser um governante melhor e mais justo. Outra obra de Zhang cuja algumas histórias aparecem no *Lunyu* dos jesuítas foi o *Dijan tushuo (Espelho ilustrado para o imperador)*, que continha histórias com lições de moral no final. Algumas destas lições contavam histórias de imperadores que, ao serem fiéis ao céu, foram recompensados em seu governo, enquanto imperadores que

²⁵⁴ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 14-15.

²⁵⁵ A chamada cultura de comentários era comum na China. Cada autor acabava lendo outros comentários e incluindo os seus próprios, às vezes chegando a diferentes conclusões sobre as ações de Confúcio do que o comentador anterior. Meynard nota que isso fez com que os textos, com o tempo, acabassem sendo formados de diversos comentários ao longo das eras, como se fosse um tecido e cada comentador tivesse tecido uma linha diferente. Os jesuítas fizeram basicamente isso, utilizando diferentes comentários como base e então concordando com alguns em certas instâncias ou fazendo interpretações próprias. Dessa forma, a hibridização dos textos na China já era algo comum, misturando diversos períodos filosóficos do confucionismo com o passar do tempo. In: *Ibid.*, p. 20-21.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 22-26.

favoreceram o budismo ou o daoismo acabaram por sofrer punições do mesmo céu, e seus governos foram caracterizados pelo caos político e a perda de moral, algo que obviamente soou muito atraente para os missionários²⁵⁷.

Assim como os jesuítas, Zhang era um crítico dos letrados de sua época, acreditando que a corrupção e a incompetência dos governos anteriores aconteceram em função da perda da ortodoxia confuciana entre as pessoas em posição de poder, o que causava a proliferação de novas ideias. Novamente, assim como os jesuítas, o tutor imperial era contra as academias confucianas que adotavam práticas budistas e taoístas, sendo um crítico das academias privadas²⁵⁸. Para Zhang, os clássicos confucianos seriam suficientes como provedores de moral e deveriam funcionar como um “espelho”, que convidasse ao leitor a uma profunda reflexão, para que pudesse entrar em contato com a sua “mente interior” e se livrar dos pensamentos egoístas²⁵⁹. Esta interpretação dos *Quatro Livros* como um espelho para a reflexão é bem similar a feita por Inácio de Loyola ao escrever os *Exercícios Espirituais*, e talvez tenha sido mais um ponto de concordância que os jesuítas enxergaram entre o confucionismo de Zhang e aquilo que os missionários interpretavam como um confucionismo compatível com o cristianismo. Meynard aponta que embora Zhang normalmente siga as mesmas conclusões de Zhu sobre as passagens, o tutor imperial deixa de fora muitas passagens que teriam um cunho metafísico, já que na visão do tutor, isto não ajudaria o imperador a controlar melhor o seu país. Embora fosse uma interpretação ortodoxa dos clássicos, na versão de Zhu era possível ver o desenvolvimento de um pensamento. Zhang, por outro lado, descrevia apenas o seu comentário das passagens, dando a entender que haveria apenas uma conclusão possível para o texto, ou ao menos havia apenas uma que fosse útil ao imperador²⁶⁰.

Embora a versão de Zhu seja a base do texto, a escolha de Zhang como guia “moral” da versão jesuíta reflete a interpretação dos missionários sobre o papel do confucionismo em seu método de evangelização. A ortodoxia extrema de Zhang era mais atraente aos jesuítas do que a filosofia de Zhu, que era descrita pelos missionários como

²⁵⁷ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 29-35.

²⁵⁸ Apesar disso, Meynard nota que a nível pessoal, Zhang possuía uma certa admiração por alguns aspectos do pensamento budista. Todavia, o bom governo era mais importante que aspectos da vida pessoal. Dessa forma, Zhang rejeitava o budismo e daoismo não porque sua mensagem fosse perniciososa, mas porque o governo ortodoxo focado na filosofia confuciana era a única norma moral aceitável. In: *Ibid.*, p. 44-45.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁶⁰ *Idem.*

“ateísta” e “materialista”. Além disso, os aspectos metafísicos da filosofia de Zhu acabavam sendo um problema, pois os jesuítas apresentavam o cristianismo como um complemento ao confucionismo, um complemento que seria também metafísico e religioso, para complementar a moral confuciana. Uma das maiores diferenças entre os dois, todavia, era a definição de céu. Para Zhu, o céu seria um “princípio” e embora Zhang possuía a crença neoconfuciana de “princípio sagrado” sobre o céu (que seria uma lei moral de retribuição), o Grande Secretário também afirma que há apenas um céu para ser idolatrado e que nada se compara a este céu, o que para os jesuítas era um sinal de que o confucionismo ortodoxo era monoteísta. Além disso, Zhang também descreve o céu como capaz de recompensar os justos e punir os maus²⁶¹. Além de Zhu e Zhang, os jesuítas também fazem uso de outros comentários e em alguns momentos até de outras obras clássicas chinesas. Existem passagens de comentários do filósofo He Yan e Xing Bing. Além disso, existem referências a comentários do letrado Zhang Tongchu, que foi próximo dos jesuítas, inclusive sendo um dos revisores de uma das obras de Sabatino de Ursis. Para fora dos comentários do *Lunyu*, os jesuítas também procuraram a credibilidade de letrados que fossem explicitamente anti-budismo, como Cheng Yi, que considerava que o budismo era intelectualmente e moralmente errado, assim como os missionários. Outro crítico constante do budismo foi o historiador da Dinastia Ming, Qiu Qiongsan. Para o historiador, o Imperador que autorizou a embaixada a Índia e que trouxe o budismo para a China teria feito mais mal ao império do que qualquer outra nação estrangeira. Na visão de Qiu, o budismo teria destruído a ordem moral da sociedade chinesa, introduzido conceitos estrangeiros de fora da cultura local e teria interferido na ordem social das Cinco Relações²⁶² (considerando que o budismo pregava o celibato).

Depois que o período de exílio foi suspenso, em 1671, e a missão continuou com seus afazeres, Couplet foi o escolhido para representar a missão da China na Europa, em 1680, e resolveu usar a oportunidade para editar todo o trabalho de tradução feito pelo time durante a última década e finalmente publicar o trabalho na Europa, desta vez buscando o máximo de atenção possível para a nova obra jesuíta. Enquanto estava na França, Couplet teve a chance de encontrar Luís XIV, que prometeu enviar missionários para a China e, graças à intervenção de Thévenot, agora bibliotecário real, Couplet conseguiu a autorização do monarca francês para a publicação da obra em Paris. Em 1686,

²⁶¹ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 34-35.

²⁶² *Ibid.*, pp. 45-47.

Couplet se instala na capital francesa, depois de levar todos os manuscritos de tradução de Roma para Paris e começa a trabalhar na edição da obra, recebendo uma “ajuda de custo” da coroa francesa enquanto trabalhava na *Bibliothèque Royale*. Em 1687, a obra consegue a permissão de publicação do censor real e o prefácio do livro, escrito por Couplet pessoalmente, é dedicado ao rei Luis XIV como gratidão pelo suporte na publicação. O manuscrito original ainda se encontra na *Bibliothèque Nationale de France* e consta na capa o nome dos quatro tradutores: Couplet, Intorcetta, Herdtrich e de Rougemont, embora Meynard note que estranhamente o nome do mentor do time, da Costa, não está incluindo entre eles. Contudo, a razão para essa omissão é desconhecida²⁶³.

O *Confucius Sinarum Philosophus* representa o ápice da sinologia jesuíta, que havia começado com Ruggieri e acumulava 100 anos de leitura e interpretação jesuíta dos clássicos do filósofo chinês. O trabalho não é apenas uma tradução, mas uma interpretação jesuíta da filosofia confuciana baseada na leitura de diferentes comentários. Nas palavras de Meynard: “*A expertise sinológica dos jesuítas é aparente não apenas em seu vasto conhecimento das tradições hermenêuticas chinesas, mas em sua habilidade de criar uma interpretação completamente nova dos Quatro Livros em uma linguagem ocidental*”²⁶⁴.

Como o livro foi publicado primeiramente em Paris, Couplet agradece a Luís XIV no prefácio da obra, inclusive confessando esperar que o monarca francês pudesse ajudar na conversão jesuíta da China. No mesmo prefácio, o missionário afirma que Luís XIV seria a realização do ideal de um bom monarca segundo Confúcio, escrevendo:

“Ó Grande Rei, este Confúcio agora se prostra perante a ti, como se tivesse sido transportado para a França através de seu cuidado Real e sua generosidade. Prostrado, ele se aproxima dos pés de sua Majestade. Ele reflete abertamente sobre sua sabedoria e reconhece que a sua (de Confúcio),

²⁶³ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015., 15-18.

²⁶⁴ Tradução livre: “*The Sinological expertise of the Jesuits is apparent not only on their broad knowledge of the Chinese hermeneutical traditions but also in their ability to create a completely new interpretation of the Four Books in a Western language*” in: *Ibid.*, p. 18.

embora gozando de incrível reputação e estima entre seu povo, ainda assim se rende a sua, como Estrelas para o Sol²⁶⁵”

Não nos parece ser difícil perceber a adulação excessiva de Couplet ao rei da França, todavia, considerando o momento da missão, é possível imaginar o motivo de tais palavras. Segundo Meynard, a pintura de Confúcio na capa do livro traça paralelos com a pintura de Vittore Carpaccio chamada “Visão de Santo Agostinho”. Nas pinturas, ambos estão em uma livraria, rodeado de livros de sua própria autoria na estante. Os prédios no plano de fundo das duas pinturas são similares, assim como a técnica de perspectiva e pintura dos tetos, ambas europeias. Meynard nota que a simetria do quadro evoca a figura de Confúcio como um filósofo e acadêmico²⁶⁶. Essa reimaginação e adequação de Confúcio como um filósofo chinês, figurativamente prostrado aos pés de Luís XIV nos remete ao exemplo citado por Xavier e Županov em seu *Catholic Orientalism*, onde as autoras comentam sobre o fascínio da Europa Moderna com os elefantes, que apareciam nos mapas como símbolos da Índia:

“De imaginados para capturados, de capturados para domesticados, de domesticados para transformados, de transformados para imaginados – esses elefantes do século dezesseis se transformam em alegorias de possessão e como sintomas do diálogo entre a classicização e a orientalização que estivera presente nas relações entre Europa e Ásia desde os primeiros encontros²⁶⁷”

Embora a “captura”, “domestificação”, “transformação” e “imaginação” de Confúcio tenham acontecido no âmbito metafórico, é interessante notar como Confúcio, elevado como símbolo da China pelos jesuítas, tenha passado por um processo similar, ao menos

²⁶⁵ Tradução livre: “*O Great King, this Confucius now places himself before you, as if transported to France through your care and Royal generosity. Prostrated, he approaches your Majesty’s feet. He wonders openly at your wisdom and recognizes that his own, though enjoying such incredible reputation and esteem among his people, yet yields to yours, like Stars to the Sun*” in: COUPLET, Philippe, Apud in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p.17.

²⁶⁶ Ibid., p.77.

²⁶⁷ Tradução livre: “*From imagined to captured, from captured to domesticated, from domesticated to transformed, from transformed to imagined – these sixteenth-century elephants stand as allegories of possession and as symptoms of the dialogue between classicization and orientalization that was present in the relations between Europe and Asia from the earliest encounters*” in: XAVIER, Ângela Barreto; ZUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.5.

no que diz respeito a sua imagem e caracterização por Couplet, aos elefantes indianos ao serem apresentados para a Europa.

O *Confucius Sinarum Philosophus* publicado em 1687, foi um sucesso na Europa. Um ano depois, a Horthemels, responsável pela publicação do livro lançou uma versão resumida e mais barata, na língua francesa, com o nome *Lettre sur la Morale de Confucius, Philosophe de la Chine*. O livro tinha vinte e nove páginas e trechos do *Daxue*, *Zhongyong* e do *Lunyu* e a tradução foi feita pelo intelectual Simon Foucher. A pequena obra, diferente do trabalho jesuíta, eliminava muito do contexto histórico, colocando as máximas de Confúcio como um tipo de sabedoria universal e moral. Apesar da remoção do contexto, Foucher identifica Confúcio com o cristianismo, afirmando que: “Podemos ver em Confúcio um esboço ou toque de cristandade, e também um resumo do que todos os filósofos reconhecem como o mais firme em relação à moralidade²⁶⁸”. Em outro trecho, Foucher diz que: “Nós podemos, talvez, ver Confúcio como um tipo de profeta que previu a chegada de Cristo²⁶⁹”, demonstrando que Foucher entendera Confúcio da maneira como os jesuítas pretendiam descrevê-lo, como veremos no capítulo III. No mesmo ano, uma outra versão resumida em francês foi publicada, desta vez por Pierre Savouret e com o título de *La Morale de Confucius*. Esta edição tinha 130 páginas, embora seu autor seja desconhecido (Savouret apenas pagou pelos custos de impressão e publicação). Na introdução, a moral de Confúcio é louvada e elogiada como sublime, senso comum e vinda da mais “pura” razão natural. Este trabalho foi traduzido para o inglês em 1691 e lançado como *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*²⁷⁰.

Meynard aponta que o *Confucius Sinarum Philosophus* foi o maior ponto de referência da filosofia confuciana na Europa por quase 200 anos. Foi com a obra jesuíta que muitos filósofos da época, como Gottfried Leibniz, Pierre Bayle, Voltaire e Georg Bernhard Bilfinger desenvolveram algumas de suas ideias e obras filosóficas. Bilfinger inclusive escreveu um tratado sobre a moralidade e a política baseado em sua leitura do *Lunyu*, dividindo este tratado em sete partes: o conhecimento intelectual do bem e do mal, a correção da vontade, a moderação dos sentimentos, os deveres para com a família,

²⁶⁸ Tradução livre: “We can see in Confucius like a sketch or touch of Christianity, and also an abridgment of all what the philosophers recognized as the most firm in matter of morality” FOUCHER, Simon Apud: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 81-82.

²⁶⁹ Tradução livre: “We could perhaps see Confucius as a kind of prophet who predicted the coming of Christ” FOUCHER, Simon, Apud: Ibid., p. 82.

²⁷⁰ Ibid., pp. 79-85.

carreira pública e governo. Meynard aponta que o tratado de Bilfinger foi provavelmente o primeiro trabalho na Europa que propôs uma análise temática do *Lunyu*. O *Confucius Sinarum Philosophus* permaneceu como uma das mais relevantes tentativas de tradução da filosofia confuciana durante muito tempo na Europa, pelo menos até a publicação da tradução de Guillaume Paulthier em francês, intitulada “*Confucius et Mencius: Les Quatre Livres de Philosophie Morale et Politique de la Chine*” em 1841 e com a tradução inglesa dos *Quatro Livros* pelo missionário inglês James Legge em 1892 (1815-1897)²⁷¹.

Enquanto Couplet viajava para a Europa, a fim de representar a missão e publicar o trabalho jesuíta, o exílio em Cantão finalmente chegava ao fim, quando o Imperador Kangxi completou 13 anos, em 1667, e resolveu se livrar de seu regente. Kangxi era um homem com muito interesse em culturas estrangeiras, ciência e matemática e manteve uma relação muito boa com os jesuítas durante muitos anos, especialmente com Verbiest. Começando em 1670, Verbiest passou a frequentar a corte imperial todos os dias durante quatro anos, para ensinar matemática ao Imperador Kangxi, e o primeiro livro que o imperador pediu a tutoria do jesuíta foi a tradução dos *Elementos*, de Euclides, feita por Ricci e Xu Guangqi. De certa forma, o trabalho missionário recomeçou. Verbiest seguia os passos de Ricci, ensinando matemática e geometria na corte, produzindo calendários e livros, além da montagem de equipamentos de astronomia. Kangxi até mesmo fez uma visita à residência jesuíta na capital. No final de sua visita, o Imperador escreveu uma mensagem em que se dizia “*Jing Tiang*”, “Reverenciar o céu” na porta do quarto de Buglio. No dia seguinte, o Imperador enviou aos jesuítas a mesma mensagem, desta vez em uma tabuleta maior, para que os missionários pudessem pendurar o presente nos portões de sua residência. Kangxi também custeou o funeral de Gabriel de Magalhães, quando o jesuíta falece em 1677, realizado com toda a pompa e regalia. Embora os jesuítas estivessem ligados ao seu voto de pobreza, os missionários resolveram não recusar a oferta de Kangxi²⁷². Mais uma vez os jesuítas tinham de equilibrar o compromisso entre as aparências, cujos rituais funerários deveriam condizer com a posição de “letrados” dos missionários, com suas obrigações religiosas, que envolviam um voto de pobreza. Todavia, com a presença de cinco jesuítas na capital, a presença missionária nas outras residências acabava afetada.

²⁷¹ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 85-86.

²⁷² BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 137.

Durante a década de 1670, os jesuítas atingiram o número mais baixo de missionários atuando na China desde o início da missão. Em 1675, dezessete jesuítas e três coadjutores chineses se desdobravam para cuidar de 110.000 conversos. Contudo, é interessante notar que com o tempo de exílio em Guandong e com os poucos jesuítas em campo, as comunidades cristãs nas províncias foram comandadas por líderes locais, normalmente descendentes de cristãos batizados pela geração passada. Brockey afirma que a mensagem religiosa jesuíta, antes disseminada apenas pelos missionários, agora era espalhada pelos conversos e entre conhecidos. Nessa época, ao invés do cristianismo ser difundido pelo jesuíta ou por suas obras escritas ele era passado de pai para filho, de mãe para filha e de amigo para amigo. Talvez o mais famoso dos conversos fazendo este serviço nos anos de 1670 tenha sido Candida Xu, a neta de Xu Guangqi e mãe de Basílio Xu Zuanzeng. Sua presença foi tão marcante na época que Philippe Couplet, seu confessor durante os dez anos em que ela viveu em Xangai, escreveu uma biografia de Candida em latim. Nela, a chinesa é descrita como o modelo perfeito de converso: nunca aparecia sem seu rosário, sempre demonstrava sua devoção, respeitando a água benta, a cruz, os pingentes de *agnus dei* e as relíquias. Além de sua presença religiosa, Candida também ajudou financeiramente a missão, durante os anos de 1650 e 1670, quando os missionários mais precisaram²⁷³. O próprio Verbiest chegou a ser promovido a vice-ministro de trabalhos públicos, um cargo importante, principalmente se considerarmos que o jesuíta era um estrangeiro. Verbiest faleceu em 1688 e seu funeral teve a participação de vários mandarins e importantes oficiais de governo²⁷⁴.

Em 1692, o imperador assina o importante “édito de tolerância”, que reconhecia o cristianismo como uma religião pacífica no que diz respeito ao Estado, considerando que os missionários e sua religião não eram um perigo para a vida social e cultural da China. O cristianismo reconhecia a importância da harmonia social e incentivava seus praticantes a cultivarem suas melhores virtudes. Desta forma, a religião era permitida coexistir como religião privada, subordinada à ortodoxia do estado confuciano, como o budismo²⁷⁵. Fontana aponta que o documento marca um momento de grande harmonia nas relações entre o império da China e os jesuítas, reafirmando o sucesso do modelo de evangelização e acomodação missionária, começada por Valignano e Ricci quase um

²⁷³ BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 138-140.

²⁷⁴ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp. 288-289.

²⁷⁵ BROCKEY, Liam Matthew. Op cit., p. 167.

século antes. Para demonstrar a importância deste momento, Kangxi concede aos jesuítas um terreno na parte de dentro da cidade imperial, onde os jesuítas construíram uma igreja em 1693. Também neste ano, um dos jesuítas consegue tratar o imperador de malária e é apontado como um dos médicos da corte. Tudo parecia em harmonia e o número de conversos chegava aos impressionantes 200.000²⁷⁶.

Este nos parece ser um momento propício para voltarmos algumas décadas, a fim de comentar a fundação da Sagrada Congregação para a Propagação da Fé (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), conhecida comumente como *Propaganda Fide*. Fundada em 1622, na bula *Inscrutabili*, assinada pelo Papa Gregório XV, a *Propaganda Fide* tinha a função de coordenar e supervisionar as ações missionárias da Igreja Católica pelo mundo. Outro objetivo importante da *Propaganda Fide* era o de controlar e coletar informações por todo o circuito missionário²⁷⁷. Em 1568, o Papa Pio V já havia tentado a criação de uma comissão semelhante, que seria encarregada de analisar todas as questões relativas ao trabalho missionário pelo mundo. Todavia, o rei Filipe III da Espanha e Portugal invocou seus direitos relativos ao Padroado e conseguiu impedir que a comissão fosse posta em funcionamento. Com a morte de Filipe III em 1621, o Papa Gregório XV aproveitou a oportunidade para dar prosseguimento à criação da *Propaganda Fide*. Apesar disso, A.M. Martins do Vale nota que não havia qualquer menção ao Padroado nos primeiros documentos relativos a criação da *Propaganda Fide*, sugerindo que, a princípio, parecia não haver intenção de questionar a legitimidade do Padroado, uma situação que mudaria rapidamente no futuro²⁷⁸.

Martins do Vale explica que a filosofia por trás da autoridade da *Propaganda Fide* repousava no pressuposto de que o papa, como o “vigário de Cristo na terra”, possuía uma autoridade superior a todos os reis católicos. Em função disso, o papa teria então, o poder de intervir, independente da coroa, em todas as questões que envolvessem a religião católica, tanto nos aspectos de doutrina, quanto na organização e administração eclesiástica. A Santa Sé também começara a rever alguns posicionamentos de outrora e um deles seria a abolição do conceito de “privilégio oneroso”, o mesmo que havia dado o direito de padroado para Portugal. O embasamento da Santa Sé para prosseguir com tal

²⁷⁶ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp. 289-290.

²⁷⁷ XAVIER, Ângela Barreto; ZUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.xxix.

²⁷⁸ VALE, A.M. Martins do. **Entre a Cruz e o Dragão. O Padroado Português na China no Século XVIII**. Lisboa: Fundação Oriente. 2002. pp.40-41.

ação era de que aos reis seria obrigatório apoiar (inclusive financeiramente) as missões sem exigir nada em troca. Além disso, representantes da Propaganda Fide julgavam que o direito de Padroado havia sido muito mais vantajoso para Portugal, que tinha se apoderado de diversas regiões e suas riquezas, do que para a Igreja, que havia ficado à mercê de Portugal em um estado de “servidão” que era incompatível com a sua dignidade. Ademais, críticas eram direcionadas à coroa portuguesa por não manter sua parte no acordo, não assegurando a manutenção e a proteção eficaz da igreja e de seus missionários²⁷⁹.

Esta tentativa de abolição do “privilégio oneroso” foi recebida com resistência pela coroa espanhola, agora comandada por Filipe IV. Frente essa resistência, a Santa Sé retrucou que o direito de padroado só poderia ser exercido em territórios em que o monarca detivesse o domínio político, e não em territórios governados por reis estrangeiros. Dessa forma, por essa definição, as missões do Japão e da China estariam fora do direito de padroado. A *Propaganda Fide* então começa a estudar a possibilidade de nomear bispos e vigários para as dioceses do Japão. Com esse intento, o representante da Igreja, o Padre Alexandre Rhodes rumou para Paris em 1649, depois de passar algum tempo em Macau. Martins do Vale afirma que foi com a coroa francesa que a Propaganda Fide encontrou um ambiente favorável para levar adiante as inovações que pretendiam aplicar nas missões asiáticas. Além disso, o Papado a princípio não reconheceu a restauração da coroa portuguesa em 1640, o que significava que o rei D. João IV não poderia usar seu direito de indicação para bispos nas dioceses sob o controle territorial de Portugal²⁸⁰.

Em 1658 a Santa Sé nomeia os primeiros vigários apostólicos para as missões de Tonquim e da Conchinchina, ambos de origem francesa. Manuel Braga da Cruz afirmava que essas nomeações não apenas satisfaziam os intuitos religiosos da Santa Sé, que incluíam uma tentativa de melhorar o controle das missões no Oriente, em que regiões como a China e o Japão ainda estavam sob o controle do arcebispado de Goa, mas também aos interesses franceses no Oriente, retirando de Portugal o monopólio no transporte e administração das missões, embora a maioria dos missionários que chegaram na Ásia pelo Padroado não fossem portugueses. Em 1673, a Igreja confirma os privilégios e a

²⁷⁹ VALE, A.M. Martins do. **Entre a Cruz e o Dragão. O Padroado Português na China no Século XVIII**. Lisboa: Fundação Oriente. 2002. p.63.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp.45-51.

independência dos vigários apostólicos em relação à jurisdição do padroado, que retirava dos portugueses a jurisdição religiosa de territórios que não estivessem sob seu controle político e territorial²⁸¹. Aos vigários apostólicos em curso de viagem para a Ásia era aconselhado que escondessem seu real propósito no trajeto, para evitar quaisquer confusões com Portugal. Além disso, a viagem era feita pela rota do Levante, a fim de evitar maior contato com as terras de domínio lusitano. Em 1680, a *Propaganda Fide* nomeia o monsenhor François Pallu como vigário apostólico de Fujian e administrador apostólico das províncias de Zhejiang, Guandong, Guangxi, Jiangxi, Hubei, Sichuan, Guizhou, Yunnan, Hainão e Taiwan. Essa decisão contrariava, para os portugueses, as diretrizes da bula *Super specula*, de 1576, que criara a diocese de Macau e atribuía a mesma o comando das missões chinesas. Isto causou o primeiro confronto entre os membros da *Propaganda Fide* e os jesuítas, já que Pallou desejava que os jesuítas se submetessem a sua autoridade através de um juramento. Liderados por Verbiest, os jesuítas retrucaram que esse “juramento” seria um pecado e que o desconhecimento de Pallou das relações entre os missionários e os chineses poderia ser destrutivo para a missão. Verbiest, declarando obediência ao arcebispo de Goa, apelou contra Pallu em Roma e conseguiu a revogação deste juramento²⁸². Em 1687, após a morte de Pallu, a *Propaganda Fide* resolveu dividir a administração das províncias sob o controle de Pallu, delegando a Charles Maigrot a província de Fujian, para Jean Pin a de Jiangxi e para Francisco Varo as de Guandong, Guangxi e Yunnan. Dos três vigários, Maigrot será aquele responsável por ações que mudariam o curso da missão da China de forma definitiva no futuro²⁸³.

Como comentamos em outros momentos, durante a jornada jesuíta na China, a permissividade dos missionários com alguns rituais comuns na cultura chinesa nunca foi unanimidade entre os próprios jesuítas e sempre foram muito criticados por missionários dominicanos e franciscanos. Iremos analisar em detalhes a posição e a interpretação jesuíta destes rituais no capítulo III, pois consideramos que os mesmos eram parte vital das bases que compunham a interpretação jesuíta do confucionismo, e tais rituais foram interpretados de forma não-religiosa pelos jesuítas e assumiam um aspecto híbrido nas práticas do converso e em sua posição social na China. Por hora, resumiremos o caso que

²⁸¹ CRUZ, Manuel Braga da. **O Padroado Português no Oriente**. Didaskalia XXXIII (2003). pp.242-243.

²⁸² BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp.157-158.

²⁸³ VALE, A.M. Martins do. **Entre a Cruz e o Dragão. O Padroado Português na China no Século XVIII**. Lisboa: Fundação Oriente. 2002. p.67.

pôs fim à missão jesuíta tal qual ela foi fundada por Valignano e Ruggieri. Apenas um ano depois do édito de tolerância assinado por Kangxi, o vigário apostólico da província de Fujian, o já citado Charles Maigrot, que estava subordinado à *Société des Missions Etrangères de Paris*²⁸⁴, lança uma regra proibindo os convertidos sob sua jurisdição de praticar os rituais de honraria aos ancestrais e de reverência para Confúcio, além de enviar um pedido ao papa para que reconsiderasse a decisão de aceitar estas práticas pelos cristãos chineses. Para se defenderem, os jesuítas foram diretamente ao Imperador Kangxi, que confirmou em um documento que Confúcio era considerado um sábio, e não um deus e que as cerimônias feitas aos mortos não eram religiosas. O documento, que era muito similar aos argumentos de Matteo Ricci no início destas controvérsias, na primeira década de 1600, dizia:

“Honras são pagas para Confúcio não como uma petição por favores, inteligência ou um cargo de alto ranque mas para um Mestre, em razão do magnífico ensino moral que ele deixou para a posteridade. No que concerne às cerimônias em honra aos ancestrais mortos, elas se originam do desejo de demonstrar a piedade filial. De acordo com os costumes observados pelos letrados, essa cerimônia não contém nenhum pedido de ajuda; ela é praticada apenas para mostrar o respeito filial aos mortos. As almas dos ancestrais não residem nos tabletes; estes são apenas símbolos que servem para expressar gratidão e manter os mortos em memória, como se eles estivessem realmente presentes”²⁸⁵”

²⁸⁴ A *Société des Missions Etrangères de Paris* era uma congregação de padres seculares formada em 1658, com o propósito de realizar trabalhos missionários ao redor do mundo. Seu primeiro centro de atividades ocorreu na região do Sião, onde a França tinha interesses comerciais na época. Embora os jesuítas da missão japonesa tivessem enviado mensagens avisando seus superiores do perigo que os missionários franceses da SME representavam para as missões jesuítas, eles continuaram a expandir sua área de atuação. Por serem bispos, eles tinham poder institucional sobre o clero de onde fossem apontados. Brockey aponta que graças aos seus votos para com a Igreja, os jesuítas tinham simplesmente a opção de obedecer ou se retirar das áreas onde os Vigários atuavam, o que para os jesuítas da China seria simplesmente abrir mão de todo o progresso feito desde a época de Ricci, o que colocava os jesuítas em uma posição complicada, considerando que a maioria dos Vigários era contra os métodos de evangelização utilizados na China. In: BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. pp. 156-157.

²⁸⁵ Tradução livre: “Honours are paid to Confucius not as a petition for favours, intelligence or high office but as to a Master, because of the magnificent moral teaching which he has left for posterity. As for the ceremony in honour of the dead ancestors, it originates in the desire to show filial piety. According to the customs observed by Confucians, this ceremony contains no request for help; it is practiced only to show filial respect for the dead. Souls of ancestors are not held to reside in the tabletes; these are only symbols which serve to express gratitude and keep the dead in memory, as though they were actually present” in:

Todavia, a clarificação por parte de Kangxi soou como uma interferência secular na autoridade católica, na visão do Papa Clemente XI, que em 1704 aprovou um édito proibindo os convertidos de honrar Confúcio ou os ancestrais e proibindo o uso dos termos *tian* e *Shangdi* para se referirem a Deus, com *Tianzhu* sendo o único termo aceitável. Além disso, o papa designa Charles-Thomas Maillard de Tournon para investigar as ações dos jesuítas na China²⁸⁶.

Os jesuítas conseguiram convencer o Imperador a receber Tournon em uma audiência, em 1706. Entretanto, o enviado do papa escolheu Maigrot para atuar como seu intérprete durante a reunião. Considerando não só a oposição de Maigrot pelos métodos jesuítas, Fontana aponta que mesmo depois de viver na China por 20 anos, o domínio da linguagem por parte do vigário ainda estava longe do ideal. Maigrot não só assumiu desconhecer alguns caracteres apresentados pelo Imperador, mas também não identificou o nome de Li Madou (Ricci), admitindo não ter lido as obras do italiano, o que denunciava, pelo menos em parte, o desconhecimento do método de evangelização jesuíta por parte de Maigrot. Não apenas isso, mas a atitude arrogante de Maigrot em denunciar os atos chineses como religiosos mesmo depois da negação do imperador irritou profundamente Kangxi, que considerou desrespeitoso por parte do vigário querer ensinar aos chineses como avaliar práticas culturais que já estavam presentes em sua sociedade há milênios. Em resposta à reunião, Kangxi assina um édito obrigando cada missionário na China a carregar um documento em que se comprometia a viver na China até a sua morte e que aceitava a interpretação de Ricci acerca dos ritos chineses. Foi o fim do curto período de tolerância que começara com o édito de 1693²⁸⁷. Em 1715, os ritos chineses foram formalmente proibidos na bula papal *Ex Illa Die* e o patriarca de Alexandria, Ambrogio Mezzarbarba (1685-1741), foi escolhido como novo enviado papal, com o objetivo de pedir ao imperador que deixasse os chineses cristãos praticarem o cristianismo da maneira aprovada por Roma, e que reconhecesse a jurisdição do papa sobre os chineses cristãos²⁸⁸.

CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 290)

²⁸⁶ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999. n.p (Ebook p. 291)

²⁸⁷ *Ibid.*, n.p (Ebook p. 292)

²⁸⁸ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp. 293.

Novamente, Kangxi se sentiu insultado pelo fato de que estrangeiros estivessem tentando ensinar os chineses a como interpretar os seus próprios ritos. Com o imperador ameaçando banir todos os cristãos da China, Mezzarbarba fez concessões para a moderação dos ritos, permitindo a continuidade das práticas tal qual interpretadas pelos jesuítas, porém, o apelo foi rapidamente negado pelo novo papa, Inocente XIII. Kangxi morreu em 1722, e com ele se foi toda a boa vontade que ainda restava dos chineses aos estrangeiros cristãos. Em 1724, o ministério dos rituais aprova uma denúncia vindo de Fujian, que declarava o cristianismo como uma seita perniciosa ao império. O novo Imperador, Yongzheng decide por banir o catolicismo e ordena o confisco de todas as igrejas e alguns dos territórios concedidos aos jesuítas por outros imperadores. Todos os jesuítas foram condenados à expulsão da China e aguardavam a resolução do caso exilados em Cantão, novamente. A única exceção se tratava dos jesuítas que atuavam como astrônomos na corte²⁸⁹. As décadas se passaram e os missionários que tentavam clandestinamente continuar o trabalho de evangelização eram presos ou expulsos. Em 1773, quase dois séculos depois do início da missão, quando cerca de 500 jesuítas atuaram na China, a Companhia de Jesus foi suprimida pelo Papa Clemente XIV e as missões chinesas foram entregues aos Lazaristas. Os jesuítas na corte continuaram a exercer suas funções como astrônomos até a morte do último deles, Augustin de Hallerstein (1703-1774), que exerceu a função de 1746 até 1774²⁹⁰. Era o fim da missão da China conforme foi sonhada por Francisco Xavier, idealizada por Valignano, posta em prática por Ruggieri e estabelecida, de fato, por Matteo Ricci.

Quando pensamos na jornada jesuíta na China, fica clara a condição diferenciada que eles encaravam naquela região, em comparação com outras zonas missionárias, como o Estado da Índia ou as Américas. Regiões como o Japão e a China exigiam dos jesuítas uma abordagem muito mais delicada e em consonância com as particularidades culturais destes dois locais. É verdade que a prática da acomodação ocorreu em outros territórios, mas na China e no Japão essa prática era uma necessidade, ao invés de uma opção. No Império Ming (e posteriormente Qing) os jesuítas encontraram uma sociedade estável, burocrática, avessa aos estrangeiros e com uma pluralidade religiosa enorme, com três formas de religião estabelecidas e inúmeras formas de práticas religiosas locais. Dessa

²⁸⁹ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 200.

²⁹⁰ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court.** Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p. 294.

forma, os missionários tiveram de encontrar alguma forma que permitisse a conversão religiosa de uma maneira que não irritasse as autoridades chinesas e ao mesmo tempo que fossem entendidos.

Embora essa abordagem tenha sido feita primeiramente com a aproximação ao budismo, como no Japão, a acomodação foi claramente feita de forma externa, com a mudança nas roupas. Os conceitos teológicos do budismo continuavam a ser um problema para os jesuítas na China e para cada semelhança que os missionários encontravam com a religião de Buda, havia três ou quatro ressalvas sobre a mesma. Quando encontraram a filosofia e religião dos letrados, a qual os jesuítas identificaram primariamente com Confúcio, os europeus se depararam não só com uma identidade cultural que poderiam emular com certo orgulho (o próprio Ricci parecia apreciar quando era reconhecido como um igual pelos letrados chineses), mas também uma base filosófica e teológica com a qual puderam se identificar internamente, baseada na crença de que Confúcio e seus contemporâneos acreditavam em único deus, *tian*. Não apenas isso, mas na filosofia confuciana os missionários encontraram diversas passagens com cunho moral que exibiam virtudes nas quais eles também conseguiam se identificar, de acordo com tudo aquilo que haviam aprendido e vivido na Europa. Quando a filosofia e a religião de Confúcio e outros letrados chineses foram interpretadas por esses missionários europeus, principalmente em obras escritas, surgia ali um dos casos mais interessantes de hibridismo cultural presente nas missões jesuítas.

CAPÍTULO II. As tradições filosóficas que os jesuítas encontraram na China e os cristãos chineses

2.1 – Conceito de “religião” na China, divinação, geomancia e cultura local

No capítulo anterior, detalhamos a jornada jesuíta na China: os primórdios da missão, o estabelecimento no Império chinês, as obras escritas, as expulsões, o auge e o fim da missão. Considerando o objetivo final desta tese, de analisarmos a interpretação híbrida feita pelos missionários jesuítas do confucionismo no capítulo III, precisamos delinear as tradições filosóficas (também por vezes definidas como seitas, cultos, religiões e correntes de pensamento) com que os jesuítas se depararam ao adentrarem na China. Tradições essas que precisavam ao mesmo tempo serem entendidos, combatidos, apoiados e adaptados pelos jesuítas, se os missionários quisessem ter alguma chance de sucesso na missão. Para analisarmos uma interpretação jesuíta do confucionismo nos termos do hibridismo cultural, primeiro precisamos pensar em como as tradições filosóficas chinesas funcionavam, sua relação com os diferentes núcleos sociais, as diferentes características híbridas dos mesmos e como esse sistema possibilitou aos jesuítas a chance de interpretarem, na sua própria maneira, a filosofia confuciana.

A melhor maneira de começarmos é definindo o conceito de “religião” na China, pois este é o termo mais comumente associado a estas tradições filosóficas pelo Ocidente. De fato, não existia qualquer palavra que possuísse o significado Ocidental de religião na China pré-moderna. A palavra usada atualmente, *zongjiao* começou a ser empregada apenas no século XIX, e sua tradução é composta pelos termos *zong*, que representa um altar ancestral e é usada como significado para “seita” e *jiao*, a palavra usada para representar o termo “aprendizado”. Joseph Adler e Daniel Overmyer explicam que o termo *zongjiao* tem origem budista e que significa os ensinamentos de uma seita particular, seja ela qual for. As primeiras menções do termo *zongjiao* como “religião” apareceram em traduções de textos cristãos e, tomada no sentido literal, a palavra estaria de acordo com os termos europeus para religião, pautada na ênfase da exclusividade de credo e da ortodoxia. Todavia, a situação é muito mais complexa e menos literal quando analisamos o contexto cultural chinês. Na China, as religiões não exigiam exclusividade em sua doutrina, como o cristianismo. Dessa forma, os autores notam que ao serem

indagados sobre o que *zengjiao* significa em sua cultura, chineses raramente associavam a palavra com o que o Ocidente estaria inclinado a aceitar como religião, simplesmente porque as duas palavras possuem significados culturais distintos²⁹¹.

Antes do estabelecimento do termo comentado, *jiao* também foi usado de maneira similar. Considerando que durante a Dinastia Ming, quando os jesuítas iniciaram a missão, o termo *san jiao* (os três ensinamentos) era usado comumente para discussões religiosas que envolvessem o confucionismo, budismo e o daoismo e dessa forma, poderíamos considerar que tal termo estaria apto para designar os sistemas religiosos dentro do universo cultural chinês. Todavia, este termo exclui uma das formas mais importantes de manifestação religiosa na China: as religiões populares \ locais. Os autores notam que o termo *jiao* não poderia ser bem aplicado no contexto das religiões populares em função das mesmas estarem muito atreladas ao contexto das ações e práticas religiosas, contendo poucas noções de doutrina ou textos canônicos no qual alguma institucionalização ou ortodoxia pudesse estar presente²⁹².

Considerando todas as limitações descritas acima, Adler e Overmyer sugerem não uma palavra que significaria “religião” no contexto chinês, mas um conceito que pudesse abarcar todas as formas de religião na China. Este conceito é centrado na premissa de que a religião seria “uma forma de transformação definitiva”. Adler e Overmyer pegam emprestado um conceito de Frederick Streng, historiador especialista no budismo. Streng propõe que a religião seria uma forma de “transformação definitiva” (*ultimate transformation*) do indivíduo, baseado na premissa de que: a condição humana seria falha e precisaria de um objetivo que propusesse a solução para essa falha, que levaria então o indivíduo a um processo a ser percorrido até a resolução desta falha, culminando então na transformação definitiva do indivíduo em alguém superior – comparado com sua condição anterior - em função de sua jornada religiosa. Adler e Overmyer notam que o termo funciona bem no contexto chinês, onde o conceito de transformação é um elemento importante, estando presente no confucionismo, no budismo, no daoismo e até mesmo nas tradições locais. Dessa forma, o termo “transformação definitiva” está atrelado ao fato de que o ponto de partida, a jornada e o objetivo final do indivíduo durante a prática religiosa é definido a partir do que ele

²⁹¹ ADLER, Joseph A. OVERMYER, Daniel L. “Chinese Religion: An Overview” in: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1580.

²⁹² Ibid., p.1581.

considera como definitivo, absoluto ou incondicional: seja ele o caminho (*Dao*) daoista, a sabedoria que proporciona ao homem transformar-se na forma definitiva de si (o *junzi*) do confucionismo, o fim do ciclo de reencarnação budista (o *Nirvana*) ou simplesmente o êxito em situações mundanas ou particulares das religiões locais²⁹³. Dessa forma, o uso do termo “religião” em relação ao universo cultural chinês, principalmente neste segundo capítulo, está atrelado e inspirado na sugestão de Adler e Overmyer.

Visto como pensaremos o conceito de religião na China, é justo começarmos a delinear esta seção com as manifestações locais e não-institucionalizadas de religião presentes no Império chinês, considerando que seu surgimento antecede o confucionismo e o daoismo. As primeiras manifestações religiosas comprovadas por provas arqueológicas na China pertencem a um tipo de culto aos mortos. Nos sítios arqueológicos foram encontrados vestígios de animais e partes de copos que sugerem algum tipo de banquete em homenagem aos falecidos. Outros tipos de oferendas também foram encontrados em vários sítios arqueológicos semelhantes, que incluíam joias, cerâmica, objetos de jade (um material extremamente resistente e difícil de ser trabalhado de maneira artesanal, o que denota que oferendas de jade pertenciam aos indivíduos de classes sociais superiores) e turquesa, cães e até mesmo vestígios humanos²⁹⁴. As crianças eram enterradas perto de casa, em urnas que possuíam uma abertura no topo, provavelmente para que a alma pudesse viajar livremente, levando a historiografia a supor que a urna funerária funcionasse como a “casa” do morto, uma expressão que, segundo Mircea Eliade, corrobora as outras descobertas relacionadas ao culto dos mortos na Era do Bronze²⁹⁵. Nestas tumbas, também foram encontrados pedaços de ossos usados em rituais de divinação, outra forma de religiosidade popular e não-institucionalizada na China.

Durante a Dinastia Shang (1600-1045 a.C), período que corresponde a proto-história e o começo da história antiga da China, encontramos os primeiros usos da metalurgia com bronze, o aparecimento das primeiras cidades urbanas, o surgimento de importantes capitais imperiais, a fundação de uma aristocracia militar, a instituição das

²⁹³ ADLER, Joseph A. OVERMYER, Daniel L. “Chinese Religion: An Overview” in: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1581.

²⁹⁴ Ibid., pp.1581-82.

²⁹⁵ ELIADE, Mircea. **A History of Religious Ideas: Volume 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity**. Translated by Willard R. Trask. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1982. p.4.

dinastias imperiais e finalmente da escrita²⁹⁶. Durante este período, encontramos também as primeiras menções a *Shangdi*²⁹⁷, a entidade que comandaria o reino do céu como uma força superior da qual emanava a unidade e a ordem, e que durante a missão da China foi associada pelos jesuítas com o Deus cristão, na tentativa de provar que os chineses antigos cultuavam o mesmo deus que os europeus. *Shangdi* tinha o poder de comandar os elementos, como a chuva e o vento, e também poderia ser responsável por agraciar um imperador com vitórias militares e o reino com colheitas fartas e clima ameno. Por outro lado, também poderia trazer a derrocada de um imperador não virtuoso, com derrotas militares, desastres naturais e colheitas insuficientes²⁹⁸. As menções a *Shangdi* foram encontradas em tumbas pertencentes a membros reais da Dinastia Shang. Acredita-se que os ancestrais da Dinastia Shang agiam como intermediários entre a população na terra e o comandante do céu, *Shangdi* e as outras forças da natureza. Por isso, estes ancestrais eram adorados e a eles os chineses creditavam poderes de cura e fertilidade.

Considerando que apenas os ancestrais reais da Dinastia Shang tinham acesso a *Shangdi*, isso quer dizer que, na terra, apenas o Imperador poderia fazer sacrifícios referentes ao céu. No altar real, o tablete ancestral do fundador da Dinastia Shang encontrava-se virado para o Oeste, ao lado do tablete que representava *Shangdi* e o céu, na plataforma mais alta. No resto da estrutura, havia outros tabletes representando entidades inferiores, que estariam ali convidadas a participar de um banquete (este tipo de sacrifício na cultura chinesa antiga era conhecido como um “banquete ritual”), embora posicionados em diferentes plataformas no altar, sugerindo que o céu também era dividido hierarquicamente. Abaixo de *Shangdi* e dos ancestrais reais estavam o Sol (ritual da Grande Luz) e a Lua (ritual da Luz da Noite). As entidades das estrelas ocupavam as 28

²⁹⁶ ELIADE, Mircea. **A History of Religious Ideas: Volume 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity**. Translated by Willard R. Trask. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1982. p. 5.

²⁹⁷ É preciso atentar que embora *Shangdi* fosse o “comandante” do céu, ele não era o criador do universo, como o Deus cristão. O filósofo Tu Wei-ming nota que a mitologia chinesa não possui um mito de criação e que a noção de um deus que teria criado todo o universo a partir do vazio é completamente alienígena para o modo dos antigos chineses de pensar o universo. Wei-ming aponta que os antigos chineses apenas consideravam o mundo como criado e em constante estado de mudança. Este estado era conhecido como *dahue*, a grande transformação, e considerava cada coisa no universo em estado de mudança dinâmica, ao invés de uma estrutura estática e pré-determinada. Os antigos chineses consideravam apenas que o cosmo surgiu da interação entre o céu e a terra (ou do *yin* e *yang* em algumas teorias) ou que o cosmos, uma integração entre o tempo e espaço, surgiu do caos. Como o cosmos não era uma estrutura fixa, a mudança e a transformação são as características principais deste cosmo. In: WEI-MING, Tu. **“Soul: Chinese Concepts”**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p. 8554

²⁹⁸ ELIADE, Mircea. Op cit., p.8.

esferas celestiais, os cinco planetas (reconhecidos na China antiga na época eram Vênus, Júpiter, Mercúrio, Marte e Saturno), o Lorde Vento e os comandantes Nuvens, Raio e Chuva, que recebiam um sacrifício secundário para além do imperador, que incluía também a presença de funcionários oficiais da corte²⁹⁹.

Além dos ancestrais, vestígios de divinação encontrados durante a Dinastia Shang sugerem que os reis falecidos também habitavam o céu, junto de *Shangdi*, porém, é mais provável que sua presença ali estivesse ligada ao seu *status* de realeza do que por quaisquer feitos do falecido imperador em vida³⁰⁰. Sob o comando de *Shangdi*, atuava uma série de “funcionários” divinos que compunham o quadro burocrático celestial. Os oficiais locais da administração celestial eram os Deuses dos Muros (também conhecidos por deuses das cidades), e abaixo deles os Deuses da Lareira, que existiriam na casa de cada família e que produziam inúmeros relatórios sobre as pessoas que habitavam a casa. Havia também os deuses responsáveis pelas punições dos espíritos que desceriam para certas áreas do mundo dos mortos, que também deveriam preencher relatórios, vigiar almas e cuidar de prisões temporárias³⁰¹.

As petições aos ancestrais da Dinastia Shang eram feitas em ossos oraculares e objetos de bronze. Como *Shangdi* e as entidades da natureza poderiam conceder tanto a fortuna quanto o infortúnio, a presença destes ancestrais era necessária para aplacar a ira das entidades superiores e garantir benesses aos humanos. O contato com estes ancestrais era feito a partir de sacrifícios e da arte da divinação. Apesar desta utilidade importante, a divinação também servia outros propósitos, que incluíam o clima, guerra, saúde, decisões administrativas, colheitas, pedidos para que uma criança a nascer fosse do sexo masculino e outras questões do cotidiano. Era através da divinação, também, que os chineses consultavam o divino sobre o seu destino pessoal (*ming*), que era consultado através de uma técnica conhecida como “cálculo do destino” (*suanming*). William Matthews nota que, ao mencionarmos a relação da divinação com o destino, é preciso que nos afastemos da definição Ocidental de destino (como um caminho pré-determinado). O destino, no caso chinês, era entendido como um grande conjunto de possibilidades que estruturavam a vida do indivíduo e que eram alterados de acordo com a interação do

²⁹⁹ THOMAS, A. Wilson. “**Confucianism: The Imperial Cult**”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1911.

³⁰⁰ POO, Mu-chou. “**Afterlife: Chinese Concepts**”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.169.

³⁰¹ TEISER, Stephen F. “**Introduction**” in: **Religions of China in Practice**. Ed. Donald S. Lopez Jr. Princeton, Princeton University Press, 1996. p.31.

mesmo com as forças cósmicas. Dessa forma, o destino não seria inevitável, podendo ser modificado de acordo com ações pessoais³⁰². Todavia, embora tivesse todos estes usos, a conexão com os ancestrais ainda era a principal função da divinação.³⁰³

Enquanto os ancestrais reais agiam como intermediários entre o plano terreno e *Shangdi*, o Imperador agia na mesma função, como o principal elo entre os humanos e os ancestrais reais. Por isso, o Imperador deveria sempre cultivar a harmonia com o céu, e para isso, deveria oferecer rituais especiais que cabiam apenas a si, alguns deles ainda presentes durante a época da missão da China, e descritos por Matteo Ricci em seus diários³⁰⁴. Durante a Dinastia Zhou (1046 a.C – 256 d.C), aconteceu a primeira adoção por parte dos imperadores do termo “filho celestial” (*tianzi*), que estreitava ainda mais a relação entre tais imperadores e o divino. Foi durante a Dinastia Zhou que surgiram também os sacrifícios anuais ao céu³⁰⁵. A Dinastia Zhou (principalmente sua primeira metade, o “Zhou do Oeste”, conhecido como o “período dos primeiros reis”) é considerada pela historiografia e filosofia chinesas como um período de iluminação geral, florescimento da cultura e harmonia no Império da China. Foi durante o período conhecido como “Zhou do Leste”, caracterizado por períodos de turbulências políticas, que emergiram as origens da civilização chinesa clássica. Nesta era surgiram o confucionismo, o daoismo e outras escolas de pensamento religioso e filosófico. Durante esse período, aparecem também menções a um tipo de mundo dos mortos, conhecido apenas como “subsolo” (*dixia*), que assim como céu, também era administrado como uma função burocrática, contendo diferente “cargos” para os espíritos. Porém, no comando geral tanto do céu como do subsolo estava o Imperador Celestial (*Tiandi*, mais uma das interpretações dos jesuítas como sendo o Deus cristão, da mesma forma que *Shangdi* e *Tian*). De qualquer forma, a religiosidade popular (e também de elite, neste caso, mas não institucionalizada) continuava a considerar as “instituições” sobrenaturais com o mesmo tipo de burocratização que já acontecia no mundo dos vivos³⁰⁶.

³⁰² MATTHEWS, Williams. “Fate, Destiny, and Divination” in: **Handbook on Religion in China**. Edited by Stephan Feuchtwang. Cheltenham: Edward Elgar. 2020. pp.173-174.

³⁰³ ADLER, Joseph A. OVERMYER, Daniel L. “Chinese Religion: An Overview” in: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1582.

³⁰⁴ RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972. pp.155-158.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.1583.

³⁰⁶ POO, Mu-chou. “Afterlife: Chinese Concepts”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.170.

Este tipo de burocratização dos espaços celestiais envolvia também muitas esferas da burocracia terrena. Mu-chou Poo nos informa que em uma série de escritos em tabletes de madeira datados de 79 d.C estavam relatados uma série de detalhes sobre a concepção do pós-vida na cultura religiosa popular chinesa. Estes textos eram escritos em forma de contrato, onde estava estabelecido que, quando o contratante estivesse perto de morrer, a família deveria contratar um xamã (*wu*) que oferecia rezas e fazia oferendas de alimentos e de uma bebida similar a cerveja em nome do contratante. No final do ritual, tudo era catalogado em forma de contrato nos tabletes de madeira, que seriam colocados junto ao morto para serem apresentados no pós-vida, atestando aos “funcionários” do subsolo que todos os sacrifícios haviam sido feitos em seu nome. Alternativamente, algumas tumbas continham pequenas figuras de chumbo na forma de pessoas. Sua função era fazer os trabalhos físicos que seriam atribuídos ao morto no pós-vida. Poo chama atenção na similaridade destas figuras com os *ushabti* do Egito Antigo, pois ambos serviam como substitutos do morto em trabalhos braçais que deveriam ser executados no mundo dos mortos³⁰⁷.

A elite Zhou tinha suas preocupações religiosas mais focadas em seus poderosos ancestrais reais e a administração pública. Os ancestrais de Zhou viveriam em um tipo de corte celestial, comandada por *Tian*, que era considerada a divindade máxima na Dinastia Zhou. *Tian* era bastante similar a *Shangdi*, tendo mais ou menos a mesma função de comandar a corte celestial e interagir com os ancestrais reais, porém era considerado menos pessoal que *Shangdi*, daí a sua designação apenas como “céu”. Durante a época da missão da China, um dos argumentos mais importantes de Matteo Ricci para relacionar os chineses antigos aos cristãos europeus era de que *Shangdi* e *Tian* seriam a mesma entidade, o Deus cristão. Eliade define bem a posição de *Tian* e suas palavras nos ajudam a entender porque os jesuítas o associaram com o Deus cristão. Segundo o historiador romeno:

“O deus celestial Tian (céu) ou Shangdi (Lorde das Alturas) mostra características de um deus antropomórfico e pessoal. Ele reside na Grande Estrutura no centro do céu. Os textos demonstram a sua estrutura celestial: ele vê, observa e ouve tudo; ele é clarividente e onisciente; seu decreto é infalível. Tian e Shangdi são invocados em contratos e acordos.

³⁰⁷ Ibid., pp.170-171.

Posteriormente, a onisciência e clarividência do Céu foram celebradas por Confúcio e muitos outros filósofos, moralistas e teólogos de todas as escolas. Mas para estes o Deus Celestial, aos poucos, vai perdendo sua natureza religiosa³⁰⁸; ele se transforma no princípio da ordem cósmica, a garantia da lei moral³⁰⁹”

Com relação aos ancestrais, sua presença e influência na vida chinesa era ainda maior durante a Dinastia Zhou, quando era atribuída a eles força para afetar a fertilidade e a saúde de seus descendentes, enquanto os ancestrais reais continuavam a agir como um elo entre seus descendentes e a corte celestial. Além disso, os ancestrais poderiam agir juntamente com as forças da natureza (por intermédio de rituais) e assim influenciar também a agricultura³¹⁰. Foi durante este período que conseguimos encontrar descrições mais detalhadas sobre como a religiosidade popular chinesa enxergava o conceito de alma, que estaria ligada diretamente ao culto dos ancestrais e a noção anterior de um pós-vida burocratizado que comentamos. A alma era descrita, na terra, como uma sombra pálida de forma humana, que poderia aparecer em duas formas: *gui*, que eram considerados demônios ou fantasmas e *shen*, que eram os espíritos benevolentes dos ancestrais. O aspecto terreno da alma, conhecida como *po* se manifesta no nascimento e é ligada à natureza física da pessoa, sendo responsável pela força do corpo e dos movimentos. Depois da manifestação do *po*, a parte divina da alma emerge, chamada de *hun*. Esta parte da alma é responsável pela força vital, inteligência e consciência. É interessante notar que para os antigos chineses, a alma também estaria presente nos animais, nas pedras, nas árvores e em tudo mais que habitasse o mundo³¹¹. Helen

³⁰⁸ Embora não especificado por Eliade, esta característica está mais presente no confucionismo a partir de Zhu Xi e do chamado “neo confucionismo”. Como veremos com mais detalhes no capítulo III, Confúcio ainda enxergava *Tian* como uma reverência que parecia muito mais religiosa do que pessoal.

³⁰⁹ Tradução livre: “*The celestial god T’ien (Heaven), or Shang Ti (The Lord on High), shows characteristics of an anthropomorphic and personal god. He resides in the Great Bear at the center of the heavens. The text brings out his celestial structure: he sees, observes, and hears everything; he is clairvoyant and omniscient; his decree is infallible. T’ien and Shang Ti are invoked in agreements and contracts. Later the omniscience and all-seeingness of Heaven are celebrated by Confucius and by many other philosophers, moralists, and theologians of all schools. But for these the God of Heaven increasingly loses his religious nature; he becomes the principle of cosmic order, the warrant for moral law.*” In: ELIADE, Mircea. **A History of Religious Ideas: Volume 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity**. Translated by Willard R. Trask. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1982. p.10.

³¹⁰ ADLER, Joseph A. OVERMYER, Daniel L. “**Chinese Religion: An Overview**”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1583.

³¹¹ WEI-MING, Tu. “**Soul: Chinese Concepts**”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.8554.

Hardacre e Wei-ming apontam que foi dessa noção dual que nasceu o conceito da alma nos termos de *yin* e *yang*, como descrito no *I Ching (Livro das Mudanças)*. O *yin* seria receptivo e conservador, considerado como o elemento feminino, ao passo que o *yang* seria o criativo e ativo elemento masculino. A relação entre *yin* e *yang* era competitiva, complementar e de suas interações dinâmicas, toda a multiplicidade de coisas do mundo existiria³¹².

Neste caso, a parte *yin* da alma (*po*) poderia se transformar em um *gui* e causar desastres e má-sorte para a família, principalmente no caso de uma morte violenta. A única maneira de evitar isso, era que os descendentes do morto praticassem corretamente o ritual oferecido aos ancestrais, o que faria com que esta parte da alma descansasse em paz, no pós-vida. A outra parte da alma, o *yang* (*hun*), estava associada às práticas benevolentes como um espírito ancestral, que protegeria a sua família. Dessa forma, Helen Hardacre nota que as maiores motivações por trás do culto aos ancestrais seriam o medo da ira vingativa de um ancestral e a esperança de que a correta performance do ritual pudesse trazer bonança e boa sorte para a família³¹³. Quando analisamos o culto aos ancestrais por esta ótica, a tentativa dos jesuítas ao descreverem estes rituais apenas como uma forma de os chineses prestarem respeito aos seus ancestrais acaba soando como uma simplificação, na qual os missionários tentavam minimizar aquilo que viam como superstição, a fim de convencer seus superiores de que a aliança entre o cristianismo e o confucionismo (que embora não tivesse a “posse” do culto aos ancestrais, prestava ao mesmo uma dedicação excepcional) ainda fosse válida.

Hardacre aponta que o culto aos ancestrais era basicamente dividido em duas vertentes: uma que priorizava a unidade de toda uma linhagem, chamado de “culto de salão” e os cultos domésticos, que eram focados nos membros falecidos recentemente em uma família. No primeiro, tabletes de madeira com o nome dos ancestrais eram colocados em um altar, dentro de um salão exclusivamente dedicado para eles (denotando a posição elitizada deste tipo de culto). Nestes rituais, a performance era valorizada, sendo parte importante do confucionismo. O próprio Confúcio expressa a importância dos rituais em diversas passagens durante o *Lunyu*, sempre enfatizando a sua importância e até mesmo o seu desconforto com a simplificação gradual destes rituais em sua época. No culto

³¹² Idem.

³¹³ HARDACRE, Helen. “Ancestors: Ancestor worship”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.323.

doméstico, pequenas oferendas eram colocadas diariamente em um altar, dedicado a um ancestral em particular. Dessa forma, Hardacre nota que o culto dos salões enfatiza a autoridade e a obediência perante um grupo de ancestrais antigos, que poderiam conter várias gerações familiares, enquanto o ritual doméstico era mais pessoal, focando nos sentimentos individuais dos familiares da casa para um ancestral em comum³¹⁴. O culto praticado de forma doméstica era feito em um altar, que continha tabletes individuais de madeira com o nome, a data de nascimento e a data de falecimento do ancestral. Normalmente os ancestrais mais comuns a serem cultuados eram o pai e a mãe do chefe da família, assim como os descendentes paternos do mesmo, voltando até mais ou menos cinco gerações³¹⁵.

Outro foco de atenção religiosa popular durante a Dinastia Zhou eram montes de terra conhecidos como *she*, que eram presença garantida nas capitais de cada estado e também em algumas vilas importantes. Estes montes representavam os poderes da terra associados ao seu lugar de origem e a estes montes eram oferecidas libações durante períodos específicos que fossem importantes para a região, como nascimentos de príncipes, tomadas de poder por novos comandantes e a entrada em campanhas militares da região. Nestes montes havia sempre uma árvore, que simbolizava a conexão da região com o céu. Os *she* eram formas primitivas dos altares para o deus-terra (*tudi gong*), que foi parte importante da religiosidade popular chinesa durante o período em que os jesuítas iniciaram a missão da China (embora os missionários evitassem muitas menções a estes tipos de rituais, já que as noções cristãs de superstição poderiam ser aplicadas para eles)³¹⁶. A elite Zhou também era responsável por rituais que marcavam o início de cada estação do ano, que ajudariam no resultado das colheitas. Estes rituais eram feitos em templos ancestrais e oferecidos para *Tian* e para alguns ancestrais importantes³¹⁷.

As práticas da religiosidade popular chinesa também incluíam uma série de ritos domésticos, que começavam antes mesmo da construção da casa, com a crença de que o tamanho e a direção de uma casa poderiam ser cruciais no sucesso ou fracasso na vida de

³¹⁴ HARDACRE, Helen. “Ancestors: Ancestor worship”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.323.

³¹⁵ HARRELL, Steven. “Domestic Observances: Chinese Practices”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2408.

³¹⁶ *Ibid.*, p.1584.

³¹⁷ *Idem.*

seus habitantes. Com o auxílio de um geomante³¹⁸, a família recebia instruções de como construir sua casa corretamente, de maneira que a residência, a família e as forças da natureza estivessem em completa harmonia. Se a família estivesse comprando uma casa já construída, um geomante poderia ser chamado para ajudar em novas obras que iriam melhorar a sorte dos seus habitantes. Em alguns casos, se o geomante julgasse que a casa estaria além de salvação, era preciso derrubar toda a construção ou simplesmente procurar uma outra residência³¹⁹. Na missão da China, os jesuítas acabavam por tirar vantagem deste aspecto cultural, não ligando para casas que tivessem sido aconselhados a evitar por causas como essas e conseguindo um bom preço nestas propriedades.

O dia-a-dia dos chineses também era marcado pela presença de vários rituais religiosos que estavam fora das três religiões principais da China. Quando uma mulher engravidava, por exemplo, o espírito do feto (*taishen*) começava a habitar a casa. Acreditava-se que o espírito do feto não era ligado ao corpo no início, e mudava de lugar na residência dependendo do dia. Com a ajuda de um calendário ritual, a família poderia saber onde exatamente o espírito estava (e poderia variar desde o quarto ou a cozinha até mesmo ao telhado da casa). Embora este espírito não fosse reverenciado, os familiares tomavam muito cuidado para não ofender o espírito, com medo de que isso pudesse prejudicar o filho ou a mulher grávida. Mães com bebês de colo também tinham algumas obrigações religiosas específicas. Ela deveria oferecer preces diárias para a “mãe da cama” (*Chuangmu*), um espírito inferior que cuidava da saúde e do crescimento das crianças. Este espírito estava muito associado ao quarto, à cama e à maternidade em geral e era solenemente ignorado por todos os outros habitantes da casa, com exceção da mãe³²⁰.

Por fim, uma das comemorações mais importantes marcada pelas práticas da religiosidade popular chinesa era o ano novo. As preparações para a data começavam dez dias antes, quando primeiramente as famílias prestavam oferendas a Zaojun, o deus da lareira, cuja função é cuidar de tudo que acontecia na casa, observando a vida familiar do seu trono, localizado na cozinha. Zaojun prestava contas, pela família, ao comandante

³¹⁸ Um especialista na arte do *feng-shui* – vento e água – que podia calcular a partir da topografia de um terreno, como a residência iria reagir aos “ventos cósmicos” e as forças da natureza. In: HARRELL, Steven. “**Domestic Observances: Chinese Practices**”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2406.

³¹⁹ HARRELL, Steven. “**Domestic Observances: Chinese Practices**”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2406.

³²⁰ *Ibid.*, p.2407.

celestial (que dependendo da região e da época, pode ser *Shangdi, tian*, o Imperador de Jade etc). Dois dias antes do ano novo, as portas das casas eram trancadas, e a família prestava oferendas a todos os deuses domésticos e aos tabletes ancestrais, antes de começarem um grande banquete, onde eram oferecidas palavras de longevidade e boa fortuna. Nesta ocasião, os membros mais jovens da família faziam reverências ao chefe da família e sua esposa. No primeiro dia do novo ano, as portas eram abertas e a família tirava alguns dias de folga, descansando e visitando amigos próximos. As celebrações do ano novo terminam no décimo quinto dia do primeiro mês (lua cheia), marcado pela celebração das lanternas³²¹.

Enquanto as mulheres não possuíam grandes papéis nas religiões institucionalizadas da China – principalmente no confucionismo – era nas práticas religiosas locais em que a parte feminina da população encontrava mais destaque. Victoria Cass aponta que enquanto o homem é a figura central das três religiões chinesas, seu papel é bem dividido nas religiões populares, em que mulheres praticavam rituais domésticos (e não só aqueles ligados à sua figura como mãe), eram médiuns, guerreiras santas, místicas e até mesmo feiticeiras. Da mesma forma, divindades femininas tinham tanto poder de causar fortuna ou agouro quanto suas contrapartes masculinas. Talvez a presença feminina mais forte nestas práticas tenha sido no xamanismo. Cass explica que as práticas xamanistas antecedem tanto o confucionismo quanto o daoismo e eram presentes nas cortes, onde os xamãs (tanto homens quanto mulheres, embora a presença feminina fosse maior) eram considerados elos divinos com os deuses. Em certos rituais, os xamãs entravam em transe e eram possuídos pelos deuses, que usariam os mesmos para manifestar sua voz de forma verbal ou durante performances ritualísticas de dança, escrevendo caracteres na areia que eram decifrados pelo assistente ou intérprete que trabalhava junto com o xamã. Estes espíritos eram consultados para resolver diversos problemas, como doenças na família, pesadelos recorrentes, possessões por fantasmas ou outros casos de infortúnios. Através do xamã, os espíritos identificavam o problema e prescreviam a cura, que poderia incluir ervas e oferendas para espíritos específicos em caso de doença ou até mesmo uma “batalha” do espírito contra o fantasma que estivesse possuindo alguém³²². Cass aponta que durante a Dinastia Han (206 a.C – 220 d.C), a influência crescente do confucionismo fez com que o xamanismo fosse considerado uma

³²¹ TEISER, Stephen F. “Introduction” in: **Religions of China in Practice**. Ed. Donald S. Lopez Jr. Princeton, Princeton University Press, 1996. p.22.

³²² *Ibid.*, pp.22-23.

prática fora da lei, suprimida e relegada apenas para ritos licenciados, que os letrados confucianos consideravam apenas como práticas enganosas de cura³²³.

Uma maneira interessante de contrastar as religiões locais do resto das religiões chinesas seria atentarmos para a teoria de Cass. A autora diz que as elites governantes tendem a favorecer aos seus, focando recursos e atrelando a prática religiosa com o poder do estado. Embora isso acontecesse em crenças populares, como a do céu e do submundo, as três religiões chinesas acabaram por definir teorias dominantes sobre essa área, principalmente no caso do budismo e do confucionismo, estreitando ainda mais a conexão entre o estado e o divino e legitimando os líderes de estado a perpetuarem seu poder. No caso das religiões locais, o foco das devoções, lendas e práticas “encenam”, como dita Cass:

“As importantes preocupações e os dramas de micro-culturas envolvendo famílias, clãs, cidades, regiões, afiliações pactuais e grupos étnicos. Em cultos que florescem nestas subculturas, visões sobre a sexualidade, amor, linhagem, morte, luto, produção e colheitas, assim como as continuidades familiares e as conexões (ou falta de conexões) entre indivíduos e o estado encontram expressão com um certo grau de autonomia e distanciamento das elites. Para mulheres, que eram excluídas explicitamente dos círculos e das definições do poder, assim para com homens que eram rebeldes ou desajustados da sociedade, era nas religiões e práticas locais que expressões mais complexas e variadas de santidade e identidade eram encontradas, ao invés das religiões monitoradas e centralizadas³²⁴ [confucionismo, daoismo e budismo]”

³²³ CASS, Victoria. **Gender and Religion: Gender and Chinese Religions**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p. 3340.

³²⁴ Tradução livre: *“The powerful concerns and uncensored dramas of micro-cultures of individuals, families, clans, towns, regions, covenant affiliations, and ethnic groups. In the cults that thrive in such subcultures, views of sexuality, love, and lineage, of death and grief, of prosperity, productions, and harvests, as well of family continuities, community conflicts, and the connection (or lack of connection) between individual and state all find expression with some degree of autonomy from elite mandates. For women, who are excluded explicitly from sites and definitions of power, as well as for men who may be rebels or misfits, it is in local religious practice that more complex and varied expressions of sanctity and identity are found than in centrally monitored religious practice”* CASS, Victoria. **Gender and Religion: Gender and Chinese Religions**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p. 3339.

Concluindo esta seção, vemos que as práticas religiosas domésticas e locais, que estavam fora do espectro das três religiões principais da China, eram extremamente variadas e incluíam diversas práticas e entidades diferentes, que mudavam de região para região e eram praticadas por toda a população, principalmente o culto aos ancestrais, que embora fosse extremamente importante para o confucionismo³²⁵, o antecedia.

2.2 – Confucionismo

Uma das características mais importantes do confucionismo repousa na quantidade enorme de grupos identificados com os ensinamentos e a filosofia de Kongzi (latinizado como Confúcio pelos jesuítas) ao longo do tempo. Dessa forma, um grande número de escolas e facções receberam a alcunha de confucionistas, muito embora algumas tivessem poucas conexões entre si. De fato, foi essa enorme gama de interpretações e reinterpretações que possibilitou aos jesuítas propagar sua própria visão do que seria o confucionismo e como o mesmo seria compatível com o cristianismo. Em seu artigo para a *Encyclopedia of Religion*, Mark Csikszentmihalyi aponta que o termo confucionismo é aplicado para tradições religiosas baseadas na interpretação e transmissão de textos e práticas sagradas, assim como um sistema ético, educacional e social. Dessa forma, o confucionismo seria formado por uma série de grupos plurais que tiveram seus interesses alinhados ao longo dos séculos. No mundo contemporâneo, confucionismo pode ser designado como o equivalente nominal das expressões *ru*³²⁶ (estudioso ou classicista), *rujia* (tradição clássica) e *ruxue* (ensino clássico). A expressão *ru* e seus derivados foram utilizadas como forma de descrever uma classe social pelo historiador Sima Qian, em sua obra chamada *Shiji (Os Registros do Escrivão)*, onde o termo é associado a uma das tradições mais importantes da China Antiga. O termo também aparece nos escritos do letrado Liu Xin, que coloca os *ru* como uma profissão existente no começo da Dinastia Zhou. Tais explicações começaram a ser aprofundadas

³²⁵ Foi durante a Dinastia Tang (618-907) que os letrados confucianos sistematizaram a maioria das liturgias e práticas rituais, tentando criar um sistema oficial de rituais imperiais (excluindo os domésticos, muito variáveis de região para região) que permaneceu como uma fundação sólida de um sistema que embora discutido ao longo dos séculos, manteve suas bases até o fim da época imperial. In: WILSON, Thomas A. **Confucianism: The Imperial Cult**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1911.

³²⁶ Durante a missão da China, os jesuítas também utilizaram uma variação da palavra *ru* para descreverem a si mesmo, no caso como defensores do *zhenru* ou real *ru*, em alusão ao fato dos missionários interpretarem o confucionismo de sua época como influenciado negativamente pelo budismo, afirmando que sua essência deveria ser restaurada e o cristianismo poderia ser a ponte para essa restauração. O capítulo III irá debater sobre esse ponto com mais detalhes. In: JENSEN, Lionel M. **Confucianism: History of Study**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1918.

e questionadas por estudos historiográficos no século XX, avançando a discussão sobre quem foram os *ru* e contando com a participação de diversos nomes importantes da sinologia, como Zhang Bingling, Feng Youlan, Jacques Gernet e Lionel Jensen. A evolução destes estudos por si só já daria uma pesquisa inteira, porém, podemos contar aqui com o resumo feito por Xinzhong Yao em sua obra *An Introduction to Confucianism*, onde ele afirma que:

“Nós podemos conjecturar que as diferentes explicações para as origens de ru podem na verdade se referir a diferentes períodos de evolução de grupos de homens que foram chamados de ru. Os ru passaram por uma série de mudanças antes dos tempos de Confúcio. Primeiramente, ru se referia a dançarinos e músicos em rituais religiosos, que eram caracterizados por sua flexibilidade e suavidade. Nesse estágio, ru era um grupo especial na sociedade com membros equivalentes aos que chamaríamos de xamãs, magos e feiticeiros. Em segundo lugar, ru foram mestres de rituais e cerimônias, que atuavam, ou ajudavam na realização de vários rituais. Neste estágio, ru se referia aos profissionais especialistas em rituais religiosos, ritos e cerimônias. Em terceiro lugar, estes mestres dos rituais se tornaram professores na educação oficial (do império). Para poderem supervisionar os rituais, os ru deveriam ter dominado história, poesia, música, astrologia, arquearia e matemática, todas estas artes eram associadas com os rituais nos tempos antigos. Como especialistas nestas áreas eles tinham a responsabilidade de treinar jovens dançarinos, músicos e artistas, e por ensinar sobre os rituais e o que mais fosse associado com os mesmos, garantiu a eles o título de shi: ‘mestres/professores’, embora eles ainda fossem empregados como sacerdotes profissionais ou assistentes em cerimônias oficiais e não-oficiais³²⁷”

³²⁷ Tradução livre: “We may hypothesise that the different explanations of the origins of ru might actually refer to the different periods in the evolution of groups of men who were called ru. The ru went through a number of stages before the time of Confucius. Firstly, ru referred to dancers and musicians in religious rituals, who were characterized by their softness and flexibility. At this stage, ru was a special group in society whose members were roughly equivalent to what we mean by shamans, magicians and sorcerers. Secondly, ru were masters of rituals and ceremonies, who performed, or assisted the performance of, various rituals. At this stage, ru referred to professionals expert in religious rituals, rites and ceremonies.

Os *ru* começaram a ter sua associação com as funções de Estado nas Dinastias Qin (221-206 a.C) e Han (206 a.C – 221 d.C), quando letrados foram apontados para cargos governamentais. Isso aconteceu quase de forma lógica, considerando aqui as palavras de Lionel Jensen, quando ele afirma que o império chinês foi construído com textos (astronômicos, de divinação, de leis, medicina, filosofia, ritual e estratégia), e que era tanto um sistema semiótico quanto uma entidade política. Com os letrados na posição de produtores e intérpretes desses textos, eles foram agregados aos cuidados do império. Dessa forma, a integração dos letrados ao império e o início do culto ao filósofo Confúcio podem ser consideradas como a “fundação” do confucionismo. Jensen também descreve que confucionismo, hoje, é reconhecido também como: um sistema de pensamento; uma ideologia de Estado; a religião civil (ou *ethos*) da China, de uma maneira que faz com que o confucionismo seja indistinguível da própria China³²⁸. No passado, a maioria das academias confucianas teve, em seu período de formação, três tópicos centrais que ligavam as diferentes escolas de pensamento entre si: os antigos sábios, Confúcio e seus discípulos e a busca por definir uma conexão entre o processo de transformação de si (o objetivo, *per se*, do confucionismo) e o comando de Estado³²⁹.

Nos primeiros séculos após a morte de Confúcio, a prática das artes dos rituais e da música e a especialidade nos clássicos da antiguidade acabaram se tornando as habilidades mais procuradas entre os conselheiros de Estado e seus tutores. Em função da sabedoria e das habilidades atribuídas a ele, Confúcio acabou por se tornar sinônimo dessas especializações. Csikszentmihalyi nota que durante essa época houve uma redefinição da relação entre o legado de Confúcio e as funções de comando do Estado. Dessa forma, o estudo dessas especializações acabou por criar diversas academias, tanto patrocinadas pelo Estado quanto privadas, onde a transmissão dos clássicos da antiguidade se tornou uma alternativa promissora em relação ao budismo e ao daoísmo. Principalmente com o passar dos séculos, pouco antes da Dinastia Ming, quando a China

Thirdly, ritual masters became teachers in official education. To be able to look after rituals, ru must have mastered history, poetry, music, astrology, archery and mathematics which were closely related to rituals in ancient times. As experts in these areas they exercised responsibility for training young dancers, musicians and performers, and for teaching on rituals and ritual-related subjects, which earned them the title of shi: 'Masters/Teachers', although they were still employed as professional priests or assistants at official or non-official ceremonies” in: YAO, Xinzhong. “An Introduction to Confucianism”. Cambridge, New York. Cambridge University Press. 2000. p.20.

³²⁸ JENSEN, Lionel M. **Confucianism: History of Study**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1916-1917.

³²⁹ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “**Confucianism: An Overview**”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.890.

teve períodos em que seu território foi dominado por poderes estrangeiros e a expansão do budismo deixava traços cada vez mais fortes na sociedade chinesa. O confucionismo então passa a ser visto como uma busca pela sabedoria dos antigos filósofos e um retorno ao *status quo* de tempos semi-lendários³³⁰. Foi nessa época que Zhu Xi reinterpretou as práticas confucianas a fim de estreitar os laços entre a filosofia e a manutenção do Império. Neste período surgiu também aquilo que a historiografia chamaria posteriormente de neo-confucionismo³³¹, a partir da reinterpretação de Zhu Xi do confucionismo. Todavia, embora Confúcio seja o expoente mais importante dessa corrente de pensamento, ela não começou com o filósofo de Lu.

Mesmo antes do nascimento de Kongzi, muitos dos elementos associados ao confucionismo já existiam na sociedade chinesa. Confúcio e seu discípulos frequentemente citavam os escritos clássicos que referenciavam os “Reis sábios”, os semi-históricos Yao, Shun e Yu, além dos fundadores da Dinastia Zhou como os grandes idealizadores e portadores das virtudes almejadas pelos confucianos. No *Shujing* (*Clássico dos Documentos*) e no *Shijing* (*Clássico da Poesia*), textos que antecederiam Confúcio, os fundadores da Dinastia Zhou, Wen e Wu, em função de sua virtude, teriam recebido do céu o seu mandato para comandar. Essa relação entre virtude pessoal, o céu e a legitimidade política acabaram por se tornar o centro do confucionismo durante os séculos que seguiriam. Como vimos na seção anterior, embora o culto aos ancestrais e os ritos funerários não pertencessem exatamente a nenhuma religião, o confucionismo sempre colocou ênfase na prática perfeita destes rituais, inclusive com menção aos mesmos nos grandes clássicos que seriam referenciados por Confúcio e seus discípulos. Um outro conceito central para o confucionismo era o de piedade filial ou familiar. A origem para a reverência dessa qualidade teria sido observada no rei-sábio Shun, que, mesmo sofrendo abusos graves impostos pelo seu pai e seu irmão mais velho, continuou sendo fiel à sua família, provando sua virtude e lealdade como líder. A performance apropriada dos rituais e a piedade familiar demonstravam reverência aos olhos dos espíritos ancestrais e celestiais, e no que concerne o Imperador, essas qualidades lhe conferiam a legitimidade

³³⁰ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “Confucianism: An Overview”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.890.

³³¹ O termo “neo confucionismo” deriva da tradução francesa de *Daoxue* (O estudo do Caminho nativo), primeiramente utilizada durante o século XVIII. O uso de “neo confucionismo” para designar letrados proeminentes durante as Dinastias Song e Ming foi popularizado depois da publicação do clássico *A History of Chinese Philosophy*, de Feng Youlan em 1934. In: MAKEHAM, John. **Dao Companion to Neo-Confucianism Philosophy**. Dordrecht and New York. Springer. 2010. p.11.

para liderar. Esses elementos religiosos presentes na Dinastia Zhou foram adaptados e preservados pelos clássicos que acabaram por ser futuramente referenciados (e reverenciados) por Confúcio e que dessa forma poderia ser considerado um “confucionismo pré-histórico”³³².

Contudo, embora algumas características do confucionismo tenham origens anteriores ao seu expoente, Confúcio, o filósofo é certamente a figura central na religião que foi associada ao seu nome. Kongzi nasceu no estado de Lu, perto de onde hoje se encontra a cidade de Qufu, na província de Shangdong, em 551 a.C. A historiografia até hoje tem dúvidas sobre a juventude e a família de Confúcio, especialmente devido a existência de várias lendas que foram adicionadas a sua biografia ao longo do tempo. A especialista em estudos asiáticos Julia Ching aponta que as fontes mais confiáveis sobre a juventude de Confúcio estão nos diálogos do filósofo com seus discípulos no *Lunyu* (*Analectos*), mas devido a cultura de comentários textuais na China, mesmo essas informações podem ter sido modificadas ao longo do tempo. Confúcio afirma, no *Lunyu*, ter uma origem humilde, embora o fato de ter recebido educação formal e ser versado nas artes da música e arquearia sugiram que a família do filósofo pertencesse pelo menos à pequena nobreza. Mengzi escreveu que Confúcio trabalhou em pequenas repartições de Estado, como por exemplo sendo fiscal de alguns estabelecimentos e até mesmo supervisionando a criação de gado e ovelhas³³³. Todavia, ele nunca manteve seus cargos por muito tempo.

Confúcio viveu em uma era de desordem política. A Dinastia Zhou estabeleceu um sistema de governo central, em que o poder emanava do imperador para outros estados, que eram comandados por membros da casa imperial ou presenteados para homens que tivessem conseguido feitos excepcionais. Existiam 124 estados pouco antes do nascimento de Confúcio e o número caiu para 70 durante o período de vida do filósofo. O sistema de governo da Dinastia Zhou funcionou bem por muito tempo, porém, quando os imperadores Zhou começaram a perder sua força sobre os estados, o sistema administrativo entrou em ruína. Os líderes dos estados começaram a ignorar as ordens do governo central e a brigarem entre si por territórios. Com isso, vieram diversos conflitos militares e as disputas de poder entre os estados passaram a influenciar ainda mais na vida

³³² CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “Confucianism: An Overview”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1892.

³³³ CHING, Julia. *Confucius*. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1933-1934.

das pessoas mais pobres. Durante o período, vários filósofos e pensadores tentavam buscar maneiras de acabar com o caos e a desordem, fundando escolas de pensamento que prometiam soluções para os problemas que afligiam o império³³⁴.

Por isso, grande parte da vida de Confúcio foi dedicada a restaurar a ordem e a harmonia social, treinando discípulos e aconselhando governantes, tudo isso através das virtudes dos antigos reis, da música e dos rituais antigos. Para Confúcio, um bom governante deveria liderar pela persuasão moral (ao invés de liderar pelo medo) e amar seus súditos como um pai ama seus filhos. O filósofo também acreditava que um bom governante deveria se cercar de conselheiros sábios, que pudessem ajudar a manter o centro moral do governante na direção certa. O próprio Confúcio tentou -- a partir das posições de trabalho que ocupou -- servir como conselheiro para duques e lordes, mas raramente tais arranjos se mantinham por muito tempo. O filósofo viajou por treze anos, acompanhado de seus discípulos por vários estados, visitando diversas cortes. O *Lunyu* também reporta que devido a sua moral inabalável, Confúcio por vezes se desentendia com governantes e lordes, acabando por fazer inimigos em diversas ocasiões. O número de discípulos que Confúcio teve durante a vida ainda é alvo de debates. Algumas fontes posteriores a sua morte afirmaram que o filósofo chegou a ter 300 discípulos, embora Ching aponte que a historiografia hoje acredita num número menor, entre sessenta e setenta. Confúcio aceitava discípulos de qualquer origem social, inclusive aqueles que não tinham como pagar por seus serviços³³⁵.

Numa era onde apenas a nobreza tinha acesso à educação de qualidade, Confúcio foi um dos primeiros a aceitar discípulos sem se importar com os *status* social dos mesmos. O método de ensino do filósofo envolvia ensinar cada discípulo de acordo com a sua capacidade pessoal. Seu objetivo era transformar seus discípulos em homens extraordinários, ou *junzi*³³⁶. Confúcio considerava como sua missão transmitir a sabedoria dos antigos reis, e no potencial dessa sabedoria em levar o indivíduo à perfeição. Sua doutrina central baseava-se no conceito de virtude conhecido como *ren*, que pode ser traduzido como bondade, benevolência ou humanidade. Ching aponta que anteriormente,

³³⁴ YAO, Xinzhong. “An Introduction to Confucianism”. Cambridge, New York. Cambridge University Press. 2000. p.22.

³³⁵ CHING, Julia. **Confucius**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1934-1935.

³³⁶ Antes de Confúcio, a palavra *junzi* era usada para indicar o filho de um governante. Todavia, após a morte do filósofo, a palavra passou a ser usada para denotar um homem extraordinário (ou cavalheiro), passando a referir uma pessoa não pela sua posição social, mas pela sua posição moral. In: *Ibid.*, p.1936.

ren possuía um significado muito específico (a bondade que o indivíduo demonstrava em seu comportamento com pessoas de *status* inferior), porém, o filósofo transformou o conceito em uma virtude universal, aquela que definia o verdadeiro sábio, capaz de manter sua integridade, humanidade, altruísmo e a capacidade de amar ao próximo independentemente da situação, algo que, como veremos posteriormente, cativou os jesuítas e foi utilizado no *Confucius Sinarum Philosophus* para mostrar o quanto o filósofo tinha características apreciadas no cristianismo.

Para Confúcio, *ren* estaria interligado a maneira com que duas pessoas se relacionam, o que fez Yao conjecturar que “humanidade” seria a melhor tradução do termo no período pós-Confúcio. Humanidade estaria no princípio de todos os ensinamentos de Confúcio e, para isso, o filósofo trabalhava dois conceitos que ajudavam os indivíduos a praticarem e melhorarem sua humanidade: *shu*, traduzido como reciprocidade e *zhong*, lealdade. A reciprocidade confuciana foi bem reconhecida pelos jesuítas, com a passagem do filósofo afirmando que “um indivíduo não deveria fazer com outra pessoa o que não gostariam que fizessem a ele”, que possui uma analogia similar no cristianismo. Já a lealdade estaria representada na intenção do indivíduo em ajudar outras pessoas, pois essa seria uma forma positiva de demonstrar sua lealdade³³⁷. Todo esse foco no lado humano mostra uma atitude racionalista que se transformaria na marca do confucionismo, que considera que os problemas seriam resolvidos através do envolvimento humano e da racionalidade ao invés de qualquer tipo de intervenção divina ou pela fé³³⁸. De acordo com o *Lunyu*, Confúcio demonstrava reverência e respeito ao céu (*tian*), entretanto essa particularidade de sua doutrina será aprofundada no capítulo III, juntamente com a interpretação jesuíta dessa devoção de Confúcio.

Ching aponta que o *Lunyu* é a melhor fonte para distinguir a personalidade de Confúcio. No seu artigo sobre o filósofo, ela nota que:

“Embora ele seja popularmente retratado como um severo moralista, o Lunyu mostra Confúcio como apreciador da música clássica e dos rituais, informal e alegre em sua casa,

³³⁷ YAO, Xinzhong. “An Introduction to Confucianism”. Cambridge, New York. Cambridge University Press. 2000. pp.213-214

³³⁸ CHING, Julia. **Confucius**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1936.

*amistoso porém firme, dominante mas não proibitivo, digno mas agradável, com a habilidade de rir de si mesmo*³³⁹”

Todavia, os últimos anos da vida de Confúcio foram marcados por acontecimentos trágicos, como a morte de seu filho Boyu aos cinquenta anos, seu discípulo favorito Yan Hui - com apenas vinte e nove anos – e de seu leal discípulo Zilu. Confúcio faleceu em 479 a.C, aos setenta e três anos. Apesar de sua fama como mestre e o legado que deixou para a posteridade, as ambições políticas de Confúcio não se realizaram em vida, considerando que no momento de sua morte, a China ainda passava pelo mesmo período de desordem política. Contudo, seu legado continuou vivo através de seus discípulos, que continuaram a disseminar os ensinamentos de seu mestre ao longo dos anos que seguiram.

A formação da primeira versão dos clássicos do confucionismo começou durante o tempo de vida de Confúcio e continuou mesmo depois de seu falecimento, como forma de preservar as práticas da Dinastia Zhou. Estes textos tinham seu foco nos rituais, na música e numa era de harmonia social esquecida. Tais textos eram conhecidos como *Os Cinco Clássicos (wujing)*, que foram estabelecidos como base do currículo de estudos dos exames imperiais no século II a.C. Csikszentmihalyi aponta que o letrado que estudasse os *Cinco Clássicos* de forma tradicional recebia a alcunha de *ru* (nesse caso, classicista). O termo foi, ao longo dos anos, traduzido como sinônimo de letrado ou confuciano, baseado na visão de que Confúcio teria sido o primeiro classicista.

O primeiro destes livros, utilizado pelo próprio Confúcio como instrumento de treinamento de seus discípulos, foi o *Shijing (Clássico das Odes)*, uma coleção de 305 canções datadas entre o começo e o meio da Dinastia Zhou, com sua versão final tendo sido compilada pouco antes do nascimento de Confúcio. A obra contém canções que falam sobre os heróis culturais da Dinastia Zhou e músicas para ocasiões especiais, como sacrifícios e rituais. Confúcio, nos escritos atribuídos a ele, comenta que as canções são sobre a virtuosidade dos sábios e sobre a legitimação do poder imperial. Um exemplo está contido na canção “*Grande Brilho*”, que teria como alvo os soldados de Zhou e dizia que havia um mandato que vinha do céu e esse mandato legitimava o rei Wen como governante. Este mandato celestial (*tianming*) era um dos temas centrais do segundo livro,

³³⁹ Tradução livre: “*Although he is popularly portrayed as a severe moralist, the Analects show Confucius was fond of classical music and rituals, informal and cheerful at home, affable yet firm, commanding but not forbidding, dignified yet pleasant, with an ability to laugh at himself*”. In: CHING, Julia. **Confucius**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1935.

chamado de *Shujing* (*Clássico dos Documentos*) ou *Shangshu* (*Livro dos Predecessores*), uma coleção de 56 fascículos datados da época do rei Cheng de Zhou, cerca de 1.006 a.C. O “mandato celestial” foi utilizado pela Dinastia Zhou como justificativa para derrubarem a Dinastia Shang (c.1500-1050 a.C) e assim legitimar seu próprio poder sobre o governo anterior, considerado pelos Zhou como corrupto. Todavia, o termo passou a ser utilizado como uma justificativa divina para quem estivesse no poder, ou que decidisse tomá-lo para si, sendo proferido por reis e rebeldes³⁴⁰. O *Shujing* contém passagens que aconselhavam o imperador a sempre ser reverente ao céu, pois o mandato que foi a ele concedido poderia ser rescindido. Tal reverência ao céu foi considerada similar ao que os jesuítas entendiam pelo Deus cristão, e o clássico foi citado por Matteo Ricci no *Tianzhu Shiyi*³⁴¹.

O terceiro livro, o *Yijing* (*Clássico das Mudanças*) era focado no uso da divinação e a explicação de presságios, principalmente em situações ligadas ao governo do território. O livro consiste em um manual de divinação e leitura de presságios, datado do início da Dinastia Zhou até comentários provenientes do Período dos Estados Combatentes. As “mudanças” mencionadas no título do clássico estão se referindo ao momento exato da divinação, quando a leitura das informações era feita pelos praticantes da divinação.

O quarto clássico tinha o nome de *Chungqiu* (*Anais da Primavera e Outono*) e era formado por crônicas diplomáticas, políticas e outros acontecimentos importantes que sucederam no estado de Lu durante os anos de 722-481 a.C. O texto indica a passagem dos anos, que eram comentados separadamente. Csikszentmihalyi aponta que embora os textos pareçam ter sido tirados dos arquivos oficiais do estado de Lu, as tradições letradas posteriores passaram a atribuir o texto ao próprio Confúcio, que resolvera recontar os eventos acontecidos na sua terra natal de sua própria maneira, alegando que essa seria a obra que faria com que as pessoas o respeitassem ou odiassem depois da leitura.

³⁴⁰ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. **Confucianism: The Classical Canon**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1906.

³⁴¹ Por exemplo, Ricci cita o *Shujing* para demonstrar o poder do Lorde Celestial, numa passagem que diz: “O soberano de Xia é um ofensor, e, como eu temo o Lorde Celestial, não me atrevo a não puni-lo” (*The sovereign of Xi is an offender, and, as I fear the Sovereign on High, I dare not but punish him*). Essa é apenas uma dentre as diversas passagens que Ricci cita dos clássicos confucianos durante a sua obra, sempre com o objetivo de mostrar que até mesmo os filósofos que vieram antes de Confúcio possuíam visões similares sobre o Lorde Celestial, e como elas estariam próximas do Deus cristão. In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p.99.

Considerando a cultura de comentários textuais presentes na China, é possível que o próprio Confúcio tenha produzido os escritos baseados nos documentos oficiais dos arquivos de Lu.

O quinto clássico é conhecido como “*Os Registros do Ritual*”, que na verdade era formado por um compêndio de três obras (*Compêndio dos Três Rituais* ou *sanli*): *Zhouli* (*Rituais de Zhou*), *Yili* (*Cerimônias e Rituais*) e *Liji* (*Registros do Ritual*). O compêndio era uma coleção de registros do início da Dinastia Zhou, e os temas incluíam: uma reconstituição da estrutura governamental da Dinastia Zhou, descrições das 60 posições oficiais de governo e protocolos rituais para diferentes tipos de situações. Embora tenha como figura central o Duque de Zhou, que viveu no século XI a.C, a data de produção destas obras é inconclusiva, com a historiografia sabendo que a primeira versão completa que se tem notícia foi registrada em 221 a.C³⁴².

Embora os cinco clássicos tenham origens cronológicas diferentes, eles estavam ligados entre si pela associação de Confúcio aos livros. Quando o Imperador Wu estabeleceu uma “ortodoxia confuciana” ao associar o filósofo aos livros, os mesmos foram rapidamente institucionalizados no Império como peça importante dos exames para obtenção de cargos públicos. Dessa forma, começa na época uma produção ainda maior de comentários sobre os clássicos, destinados a treinar qualquer um que quisesse participar dos exames imperiais. Depois da queda da Dinastia Han, um período de desunião política e conflitos constantes tomaram conta do império. Pequenos impérios foram criados e desfeitos num curto espaço de tempo, mudanças administrativas eram instauradas e rejeitadas pouco depois e havia uma divisão maior entre a parte norte e sul do império chinês. Este foi o “Período das Seis Dinastias” (220-589 d.C), e foi durante esta época que o budismo foi introduzido na China, e o daoismo passou a ter um número maior de participantes. Durante este período, o *Lunyu* e o *Xiaojing* (*Clássico da Piedade Filial*) foram elevados ao posto de “clássicos”, aumentando o número do cânon confucionista de cinco para sete. O *Lunyu* será comentado nos próximos parágrafos, enquanto o *Xiaojing* consistia numa série de diálogos entre Confúcio e seu discípulo Zengzi, centrados na importância da família e na virtude da piedade familiar, considerada

³⁴² CSIKSZENTMIHALYI, Mark. **Confucianism: The Classical Canon**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1907-1908.

uma característica moral indispensável para o desenvolvimento pessoal do indivíduo e para a manutenção da ordem social do império³⁴³.

Depois da morte de Confúcio, seus discípulos acabaram por popularizar os ensinamentos de seu mestre pela China. Uma coleção do século III a.C, chamada de *Han Feizi*, relata que existiam pelo menos oito vertentes dos ensinamentos de Confúcio, cada uma baseada no que seguiu um de seus discípulos, embora aquilo que tenham adotado, adaptado e descartado de Confúcio diferisse de uma para a outra. De qualquer forma, as oito vertentes clamavam vocalizar os ensinamentos do “verdadeiro” Confúcio. Essas vertentes só foram aumentando com o tempo. A primeira biografia de Confúcio que se tem notícia (sendo compilada mais ou menos na mesma época que a primeira versão conhecida do *Lunyu*) foi estruturada pelo famoso historiador Sima Qian, que em um de seus escritos, *Registros do Historiador* define Confúcio como um professor e conselheiro de governantes, que treinava seus discípulos para que fossem funcionários de Estado excepcionais, embora sua integridade e virtudes causassem ciúmes em figuras importantes do centro político chinês da época, o que forçava Confúcio a se mudar constantemente³⁴⁴.

Posteriormente, Confúcio aparece citado no *Registros do Ritual*, provavelmente compilado no século I a.C. Nesta obra, Confúcio aparece como um especialista na prática dos rituais. Além disso, o registro contém conversas entre Confúcio e seus discípulos, com o mestre respondendo diferentes questões envolvendo a autenticidade e a maneira correta em que devem ser praticados diversos tipos de rituais (principalmente os funerários). Ali, Confúcio comenta sobre as ações, roupas, postura e até mesmo as carruagens que deveriam ser usadas nos rituais, de acordo com o *status* do indivíduo e sua relação com o falecido. Sobre os rituais em si, Confúcio reclama em outra obra sobre sacrifícios ou rituais que fossem diferentes daqueles dedicados aos ancestrais (como o das cidades ou das entidades domésticas), um dos argumentos que levaram os jesuítas a interpretar Confúcio como monoteísta. Em um dos capítulos, Csikszentmihalyi aponta que Confúcio historiciza as práticas rituais, no contexto da época dos reis-sábios, explicando como os rituais funcionavam e como eles foram adaptados até a sua época. Para o filósofo, os rituais estariam relacionados ao bom governo na medida em que o

³⁴³ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. **Confucianism: The Classical Canon**. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1908.

³⁴⁴ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. **Confucianism: An Overview**. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1894.

comportamento correto do rei nestas práticas inspirariam respostas positivas da população³⁴⁵.

A obra mais importante de Confúcio, o *Lunyu*, foi supostamente compilada pelos seus discípulos e comentada ao longo dos séculos (inclusive pelos jesuítas, como vimos) e teve sua primeira versão provavelmente no século V a.C. A obra não tem um tema exclusivo, sendo formada por uma série de conversas, anedotas e histórias envolvendo Confúcio e seus alunos. Todavia, podemos dizer que a temática central da compilação envolve o filósofo incentivando seus discípulos a perseguirem o nobre ideal de tornarem-se homens superiores, ou *junzi*, através do cultivo de várias características morais positivas. Segundo Confúcio, o *junzi* deveria ser benevolente e atento aos rituais, duas características que estariam ligadas intimamente, pois o homem benevolente sempre estaria de acordo com todos os rituais, pois se não estivesse, ele não poderia ser benevolente. Além disso, o *junzi* nunca poderia renegar a sua humanidade (*ren*), pois ele carregava consigo o pesado fardo de servir ao império e as pessoas. Na vida pública, o *junzi* deveria ser reservado e resistente a qualquer tipo de corrupção e ansiedades, além de cultivar a imparcialidade e a justiça em qualquer tipo de situação (*yi*), mesmo que isso significasse abrir mão de oportunidades que pudessem lhe conceder benefícios ou ganhos monetários. Ele também deveria abdicar do uso da violência e de qualquer tipo de linguagem vulgar³⁴⁶. Na vida privada, o *junzi* deveria ser estudioso e praticante da piedade familiar, pois segundo Confúcio, a onisciência celestial significava que o indivíduo estaria sendo observado a todo tempo. Seguindo estes passos, o *junzi* estaria cultivando o seu “caminho” (*dao*), que o levaria a uma vida perfeita no aspecto político e pessoal. O motivo de Confúcio ter dado tanta ênfase na aplicação da ética na vida privada e pública era a formação de funcionários de estado que fossem justos e eficientes, pelo bem do império³⁴⁷. Embora o confucionismo tenha um objetivo, como muitas religiões o tem, este objetivo não teria natureza soteriológica, como apontou Eliade:

“Na realidade, o confuciano não tem uma concepção negativa do mundo, como o budista ou o cristão; ele não entende a imortalidade, a exemplo do daoísta, como algo

³⁴⁵ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. **Confucianism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1894.

³⁴⁶ YAO, Xinzhong. **“An Introduction to Confucianism”**. Cambridge, New York. Cambridge University Press. 2000. p.214.

³⁴⁷ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. Op cit., p.1894.

que pode ser adquirido individualmente, mas como um objetivo já alcançado pela sucessão natural das gerações; ele não tem uma relação direta, às vezes problemática e dolorosa, com Deus, como o judeu, e não treme diante do Céu como o muçulmano diante de Alá. O confucionismo não atribui nenhuma outra finalidade além daquela de tornar perfeita a sua própria humanidade (ren) cumprindo seus deveres segundo o que é apropriado e correto (li)³⁴⁸”

Neste sentido, a sociedade humana deveria ser regida por um movimento que parte de cima para baixo, ou seja, de pai para filho e um movimento de reverência que parte de baixo para cima, a piedade filial, um dos deveres mais importantes de um letrado confuciano³⁴⁹. Entretanto, a piedade familiar e o respeito aos rituais não eram as únicas tarefas que fariam de um indivíduo um homem excepcional, segundo Confúcio. Era preciso também ser excelente na prática das “seis artes”: ritos, música, arquearia, condução de carruagem, escrita e matemática. A prática destas artes ajudaria o homem a se manter no curso que o levaria para a transformação. Além disso, a prática de boas ações era essencial nessa jornada, porém, o que importava era a vontade de fazer o bem, ao invés do resultado final. Confúcio era crítico de boas ações que levavam o indivíduo a ter qualquer ganho pessoal ou feita baseada no temor de uma punição. Essa é uma das razões pelos quais o filósofo condenava o governante que comandaria pelo medo, uma vez que as pessoas teriam temor de serem punidas, mas não teriam vergonha de seus atos. Por outro lado, se lideradas pela virtude e pelo ritual (aqui usado como um equalizador para demonstrar constância e adesão às regras), as pessoas não cometeriam atos reprováveis apenas pela sensação de vergonha.

Porém, assim como muitos aspectos do confucionismo, o mesmo foi interpretado de maneiras diferentes por outros filósofos. Mozi, por exemplo, se preocupava apenas com o resultado das ações e não com as intenções. Para Mozi, qualquer ato benevolente, independente da intenção inicial, era agraciado pelo céu. Outro ponto em que Mozi era

³⁴⁸ ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 97.

³⁴⁹ Idem.

bastante discordante de Confúcio encontrava-se na realização perfeita dos rituais, sendo o primeiro muito mais liberal com a performance e constância do mesmo³⁵⁰.

Os séculos IV a.C e III a.C, conhecidos como o período de “muitos mestres e centenas de especialistas” foi uma fase importante para o confucionismo. Na época, multiplicaram-se as perspectivas de assuntos como política, filosofia e religião, o que levou também a muitas interpretações da filosofia de Confúcio. As discordâncias sobre os métodos de governo e também sobre como o indivíduo poderia alcançar a transformação inauguraram uma série de debates sobre a natureza humana. Um expoente importante nesta discussão foi o filósofo Mencius ou Mengzi (c.380-c.290 a.C), nascido no estado de Zou e que provavelmente teve como mestre um dos discípulos de Zisi, o neto de Confúcio ou o próprio Zisi³⁵¹.

Mencius afirmava que as quatro excelências cardinais mencionadas por Confúcio (benevolência, justiça, sabedoria e propriedade ritual) estariam presentes na mente interior (*inner mind* no inglês e *xin* no chinês, que seria responsável pela cognição e emoção e era localizada no coração) desde o nascimento. Csikszentmihalyi aponta que Mencius foi considerado o Confúcio de sua época, atuando como conselheiro de governantes e mestre de vários discípulos. O filósofo afirmava que o ser humano nascia com a disposição inata à moralidade, que estaria presente na mente interior como “brotos de moralidade”, que deveriam ser cultivados durante a vida. Um exemplo utilizado pelo filósofo para provar seu ponto era a reação natural e espontânea de um indivíduo ao ver uma criança em perigo³⁵². Todavia, Mencius também apontava que um indivíduo exposto a um ambiente hostil e más influências poderia renegar esta moralidade interior. Dessa forma, Mencius não afirmava que a natureza humana era intrinsecamente boa, mas sim de que a “mente interior” possuía uma pré-disposição para a bondade que deveria ser estimulada. A presença dessa pré-disposição moral também era o que permitia que qualquer pessoa pudesse se tornar um sábio, incluindo estrangeiros³⁵³.

Do outro lado no espectro da discussão sobre a moralidade humana estava o filósofo Xunzi, que afirmava que um indivíduo apenas poderia alcançar o nível de sábio

³⁵⁰ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “Confucianism: An Overview”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1894.

³⁵¹ IVANHOE, Phillip J. Mencius. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.5857.

³⁵² CSIKSZENTMIHALYI, Mark. Op cit., p.1895.

³⁵³ IVANHOE, Phillip J. Op cit., pp.5857-5560.

por meio de um processo que fosse externamente orientado pelo ritual e pela música. Enquanto Mencius acreditava que a moralidade estava na “mente interior”, Xunzi localizava a moral através da cultura e do aprendizado (o caminho para ser um sábio começaria com um cargo de Estado). Negando a concepção de moralidade interior, Xunzi afirmava que a sociedade estaria fadada ao caos, enquanto pessoas e Estados entrassem em conflito por recursos para saciar um apetite aparentemente ilimitado. Apenas a música e os rituais desenvolvidos durante a Dinastia Zhou pelos reis-sábios (os mesmos que Confúcio reverenciava) seriam capazes de modificar o comportamento humano. Além disso, a presença de um mestre se tornava essencial para influenciar positivamente o indivíduo. O filósofo também considerava o céu como um poder impessoal e um princípio natural do universo³⁵⁴.

A posição de Xunzi foi fortalecida por um de seus discípulos, o Príncipe Fei do Estado de Han, cuja obra *Han Feizi* foi popular no período. Fei era muito direto e pragmático em suas conclusões, apontando que o crescimento populacional faria com que as pessoas entrassem em conflito por recursos, trazendo problemas para o Estado, e que o governante deveria simplesmente adotar o sistema mais eficaz para evitar este problema. Tal sistema incluía um estrito código penal e a escolha de funcionários de governo eficientes e que pudessem criar o exemplo pelo bom comportamento. Dessa forma, Fei estaria de acordo com Xunzi no conceito da maleabilidade do comportamento humano pelo aprendizado e treinamento³⁵⁵.

Durante a Dinastia Han, o debate sobre a natureza humana se aproximou da tendência confucionista de ligar a sabedoria ao comando de Estado. Segundo o filósofo Jia Yi, a ideia de transformação pessoal (necessária para se tornar um homem excepcional) estaria ligada ao estímulo exterior, partindo do exemplo do governante, já que o destino do império dependeria de seu comandante, cuja competência deveria ser moldada pelos seus tutores e conselheiros. Dessa forma, a visão que prevaleceu sobre a natureza humana durante a Dinastia Han era similar à de Fei, para quem o processo de transformação pessoal poderia ser alcançado pelo treinamento e pelo exemplo exterior, dessa vez de autoridades como governantes e mestres.

³⁵⁴ YAO, Xinzong. **An Introduction to Confucianism**. Cambridge, New York. Cambridge University Press. 2000. p.71.

³⁵⁵ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “Confucianism: An Overview”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1896-97.

Durante o período conhecido como Han do Leste, Confúcio alcançou uma posição ainda maior nos contextos religiosos e educacionais. Nessa época, os sacrifícios e reverências a Confúcio começaram a serem praticados nas academias imperiais pelos estudantes e mestres, em respeito ao filósofo como fundador das tradições acadêmicas do império. Em 59 a.C os rituais dedicados a Confúcio e seus discípulos principais foram combinados e novos rituais foram oficializados na data de aniversário do filósofo, na capital imperial. No século I a.C as obras mais importantes de Confúcio, como o *Lunyu*, foram divididas em peças menores, comentadas por letrados com o objetivo de exemplificar casos e anedotas morais, para serem usados no processo de educação dos príncipes³⁵⁶.

Durante o período, também apareceram as primeiras reações conservadoras de expoentes confucianos contra o budismo e o daoismo. Pouco depois, alguns letrados começaram uma busca por escrituras que não tivessem sido “corrompidas” por influências exteriores (o budismo) ou por uma maneira de rejuvenescer e trazer os clássicos confucianos com uma nova roupagem para aquela geração. Todavia, nem todos os letrados que tomaram parte nesta série de debates eram totalmente conservadores, visto que na época também foi possível observar novas formas de adaptação e hibridização da filosofia confuciana. Csikszentmihalyi aponta que críticos mais ferrenhos do budismo, como Liu Jun, utilizavam argumentos da cosmologia daoista para rebater as noções de *karma* do budismo. Também existiam letrados que, impressionados pela cosmologia budista, tentavam integrar a mesma ao confucionismo, com alguns deles ainda sugerindo um tipo de união entre as três religiões, demonstrando que as formas de hibridização religiosa já estavam presentes na China muito antes de os jesuítas utilizarem sua prática de acomodação cultural no século XVI³⁵⁷.

Pouco depois da primeira metade da Dinastia Song (conhecida como Song do Norte), entre 960-1127, houve a redefinição oficial do cânon confuciano³⁵⁸. Sob a

³⁵⁶ Um dos comentários utilizados pelos jesuítas na confecção do *Confucius Sinarum Philosophus* foi uma obra desse tipo, escrita pelo tutor imperial Zhang Juzheng (1525-1582) para o príncipe Zhu Yijun (1572-1620), que assumiria o trono como Imperador Wanli. O livro tinha o título de *Sishu zhijie (Comentários Coloquiais sobre os Quatro Livros)* e correspondia as lições orais diárias que Wanli recebia sobre *os Quatro Livros*. In: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston, Brill, 2015. p.28.

³⁵⁷ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “Confucianism: An Overview”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1899-1900.

³⁵⁸ No caso, a segunda redefinição. A primeira aconteceu durante as Dinastias Sui (561-618) e Tang (618-907), e acrescentou a obra *Erya (Abordando a Elegância)*, considerada como um dicionário de glosas e comentários, datada dos séculos III e II a.C. Durante a Dinastia Tang, houve também uma mudança no

influência de Zhu Xi, os *Cinco Clássicos* foram substituídos pelos *Quatro Livros* (*sishu*), que contava com o *Lunyu* de Confúcio, o *Mencius* e dois capítulos do “*Registros do Ritual*” (*O Grande Aprendizado* e a *Doutrina do Caminho*). Zhu Xi afirmava que, por cada uma das obras terem sido escritas em uma geração diferente, elas representariam um estágio sucessivo e cronológico na transmissão da cultura letrada. A ordem começaria com o *Lunyu*, passando então pela obra de seu discípulo Zengzi, *O Grande Aprendizado*, seguido pela *Doutrina do Caminho*, do aprendiz de segunda geração Zisi e finalmente o *Mencius*, atribuído ao filósofo de mesmo nome. O *Mencius* era formado por sete livros, divididos em dois capítulos cada, onde estavam registrados os ensinamentos do filósofo e suas conversas com discípulos, amigos e até mesmo rivais. Alguns relatos afirmavam que o texto fora escrito pelo próprio Mencius, enquanto outros apontavam que o texto fora composto pelos discípulos, com a aprovação e supervisão do mestre. No século II d.C, o filósofo Zhao Qi editou e produziu o primeiro comentário sobre a obra³⁵⁹. Csikszentmihalyi aponta que embora o cânon não seja mais centrado nos clássicos da Dinastia Zhou, tão prezados por Confúcio, essa nova leitura mostrava uma interpretação indutiva no processo de aprendizado da cultura letrada, mostrando como suas interpretações mudavam de geração para geração³⁶⁰.

Zhu Xi, assim como vários outros letrados antes dele, interpretou a cultura confuciana à sua maneira, juntamente com as teorias e leituras que o antecederam. Sua visão da índole humana afirmava que a natureza do homem continha um princípio cósmico responsável pelo mesmo. Contudo, Zhu juntou essa teoria ao conceito da auto-transformação. Esse fato foi tão importante dentro da filosofia de estudo de Zhu, que sua escola confuciana passou a ser chamada de “Estudo do Princípio” (*lixue*) ou a Escola Cheng-Zhu e foi a base daquilo que passou a ser conhecido como neo-confucionismo pela historiografia. Com uma abordagem racionalista e metafísica, Zhu afirmava que a natureza humana era a expressão de um princípio cósmico que seria superior aos humanos. Os antigos sábios haviam descoberto este princípio através de sua

sistema de exames imperiais. Como os Imperadores Tang se consideravam descendentes de Laozi (associado como fundador do daoísmo), os mesmos elevaram duas de suas obras ao status de clássicos: o *Zhunagzi* (*Mestre Zhuang*), que foi renomeado como *Nanhua zhenjing* (*Verdadeiro Clássico do Esplendor Sulista*); e o *Liezi* (*Mestre Lie*), que recebeu o título de *Chongxu zhide zhenjing* (*Verdadeiro Clássico da Virtude Suprema do Vazio*). In: CSIKSZENTMIHALYI, Mark. **Confucianism: The Classical Canon**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1909.

³⁵⁹ IVANHOE, Phillip J. **Mencius**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.5587.

³⁶⁰ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “**Confucianism: An Overview**”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1900.

benevolência, e a única maneira do homem redescobrir sua natureza, como fizeram os sábios de outrora, era através do estudo dos clássicos e de seu sistema de rituais. Para chegar no resultado desejado, Zhu aconselhava momentos de concentração silenciosa (*qingzuo*) para acalmar a mente e um estudo dos clássicos com o objetivo de “penetrar as coisas” (*gewu*), uma frase adaptada por Zhu que descrevia a forma como os antigos sábios passavam pela auto-transformação e que podia fazer o indivíduo compreender totalmente o “princípio”. Zhu Xi não acreditava que o estudo tivesse de ser feito apenas para que o letrado pudesse conseguir um cargo de Estado, muito embora sua academia fornecesse diversos funcionários para o estado. Dessa forma, os comentários de Zhu sobre os clássicos passaram a serem considerados como garantia de sucesso a quem quer que fosse prestar os exames no século XIII. Por consequência, a partir de 1314, o currículo de estudo para os exames imperiais incluía os comentários dos *Quatro Livros* feitos por Zhu³⁶¹.

Durante a Dinastia Ming (1368-1644), o conceito de “princípio” de Zhu Xi começara a ser comentado e interpretado de maneiras diferentes. Por exemplo, ao invés de focar seus estudos no alcance do “princípio” propriamente dito, Xue Xuan exaltava a ideia de “retorno para a natureza humana” (*fuxing*), advogando que a descoberta do princípio não aconteceria em uma “mente interior” destreinada. A solução para treinar sua mente interior e poder descobrir o princípio (diferente dos antigos sábios de Zhu, que o descobriram pela benevolência e inteligência natural) seria o treinamento dos sentidos, por meio de rituais e atividades diárias. Posteriormente, a Escola do Estudo da Mente Interior, fundada por Wang Yangming evidenciava uma relação necessária entre o conhecimento e a ação, além da superioridade do conhecimento ganho através das ações ao invés de ganho através dos estudos. Wang também refletiu sobre a natureza humana com influência de sua leitura de Mencius, que apontava que o que o homem poderia fazer sem ter de aprender denotava sua verdadeira capacidade, e tudo que ele sabia sem ter de refletir era o seu real conhecimento. Neste caso, todo indivíduo possuiria um conhecimento intuitivo que se manifestaria quando necessário. Com isso, Wang almejava provar que o conhecimento do “princípio” e a capacidade de alcançar a verdadeira sabedoria já estariam presentes no ser humano desde o começo, na mente interior, e que o estudo destes princípios em si mesmo, em favor da moralidade (que já estaria presente)

³⁶¹ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “Confucianism: An Overview”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1901-1902.

deveria ser a prioridade do sábio³⁶². Csikszentmihalyi nota que a historiografia compara a visão moral de Wang com o conceito da “mente original” presente no budismo Chan, que entende que o indivíduo deveria esvaziar a mente de seus desejos para assim revelar os seus princípios morais. Apesar dessa correlação, Wang era um crítico do budismo, apontando que os monges viviam uma vida vazia e sem engajamento social, graças ao seu monasticismo³⁶³.

Em 1644, quando começa a Dinastia Qing, o novo imperador reconhece a importância dos letrados em sua sociedade, continuando o patrocínio das academias confucianas. Dentro dos círculos letrados, embora os praticantes da Escola do Princípio e do Estudo da Mente Interior ainda fossem populares e requisitados como tutores, uma parte da sociedade letrada se vê insatisfeita em suas aspirações. Pela primeira vez, a busca por ser um sábio passa a ser substituída por um desejo de entender o passado, talvez como uma reação à dominação manchu. Um dos movimentos importantes neste período foram os “Estudos Han”, que tinha como expoente Gu Yanwu. O movimento teve suas raízes baseadas num sentimento anti-manchu. Os chineses, se vendo dominados por uma força estrangeira, tentam um retorno ao que julgam ser a visão de mundo autêntica da China, antes de ter sido poluída por visões estrangeiras, que incluíam aí o budismo. Csikszentmihalyi aponta que os Estudos Han foram uma *“reação pragmática contra a tendência acadêmica de focar em conceitos abstratos como o princípio cósmico, e dar as costas do que era visto como uma aproximação estéril e falha ao passado”*³⁶⁴. Estes letrados acabaram por perseguir diferentes interesses de estudo, como história, filologia e filosofia natural, como alternativas ao modelo clássico de estudos confucianos de outrora.

O próprio Gu Yanwu desenvolveu uma série de novas abordagens aos estudos clássicos, com contribuições nas áreas de fonologia, geografia histórica e crítica textual. O legado dos Estudos Han se deu em uma mudança na interpretação dos clássicos confucianos, denotando uma aproximação mais histórica do que metafísica ou moral. Outros interesses desenvolvidos por confucianos na época foram a medicina e a presença

³⁶² YAO, Xinzhong. **An Introduction to Confucianism**. Cambridge, New York. Cambridge University Press. 2000. p.112.

³⁶³ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “Confucianism: An Overview”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1902.

³⁶⁴ Tradução livre: *“pragmatic reaction against the academic tendency to focus on abstract concepts like cosmic principle, and turning away from what was seen as a sterile and failed approach to the past”* In: *Ibid.*, p.1903.

das relações exteriores em textos clássicos chineses. Todavia, o período não foi de homogeneidade entre os letrados confucianos. Os Estudos Han também foram alvos de críticas de expoentes como Yan Yuan, que acusava os mesmos de negligenciar o conhecimento prático das áreas que estudavam e que os clássicos deveriam ser vistos como uma expressão de intenção dos seus autores, ao contrário do que julgava ser uma abordagem “subjetiva” dos Estudos Han em relação aos clássicos. Este era o momento no qual os jesuítas escreveram o *Confucius Sinarum Philosophus*. Um momento em que houve uma reafirmação de Confúcio como o grande patrono das diversas escolas de pensamento letrado na China, possivelmente uma tentativa da Dinastia Qing de apelar para uma volta ao passado clássico chinês, atrelando a figura do filósofo à sua própria Dinastia³⁶⁵.

Como pudemos observar nessa seção, é possível entender as similaridades que os missionários jesuítas enxergaram entre eles mesmos, sua religião e os letrados chineses: a importância das relações fraternais; o papel dos rituais como parte significativa da formação de caráter do indivíduo (afinal, a religião cristã também concede bastante importância aos seus rituais); uma vida como conselheiros de governantes ou autoridades na busca por uma vida social harmoniosa; o estudo como uma forma de entender o mundo ao seu redor, atrelando-o à moralidade religiosa³⁶⁶. Além disso, os próprios letrados chineses da época viam nos jesuítas certas semelhanças com seu círculo social e estranhavam ver homens tão cultos e estudiosos trajando os robes budistas. Ao conhecerem os escritos de Confúcio, os missionários interpretaram ali um homem com convicções morais dignas de elogio e uma devoção religiosa que lhes pareceu similar, selando assim a “aliança” proposta pelos jesuítas entre Confúcio e a religião cristã.

2.3 – Daoismo

Assim como o confucionismo, a palavra daoismo não tem um correspondente exato em chinês. O termo foi utilizado para designar textos da China antiga de cunho filosóficos e religiosos classificados como pertencentes às “Escolas do Caminho” (*daojia*), tendo seu exemplo mais famoso na obra *Dao de Jing (O clássico sobre o caminho e seu poder)*, também conhecido como *Laozi*, nome de seu suposto autor. A

³⁶⁵ CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “Confucianism: An Overview”. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1903-1904.

³⁶⁶ JENSEN, Lionel M. *Confucianism: History of Study*. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1918.

figura de Laozi pode ser considerada lendária ou pelo menos semi-lendária, já que diferentes histórias e lendas cercam a biografia do filósofo. O já citado Sima Qian relata que Laozi (às vezes referido como “Velho Mestre”) era um historiador ou arquivista da corte e que foi consultado por Confúcio em um dado momento de sua vida. Sima Qian reforça que Laozi era devotado ao auto-aperfeiçoamento e não buscava a fama. O “Velho Mestre” teria vivido em Zhou por muitos anos e depois de assistir ao declínio da região, resolveu partir, em uma viagem para fora da China. Ao passar pela fronteira, o guarda Yinxi convenceu Laozi a escrever seus pensamentos, culminando na criação do *Dao de Jing*³⁶⁷. O texto possuía propostas de governo baseadas em conhecimento místico, inação por parte do governante e conceitos metafísicos baseados no *Dao* ou o “caminho”. A obra aconselhava o governante a sempre seguir o *Dao* por meio da não-violência, apontando que o *Dao* poderia fazer qualquer coisa. Dessa forma, governantes deveriam praticar a inação, e assim todas as criaturas na terra o imitariam e haveria harmonia³⁶⁸. Stephen Bokenkamp afirma que dada a rivalidade entre confucionismo e daoismo, o termo “daoismo” foi utilizado diversas vezes para descrever textos explicitamente anti-confucianos, com temas que envolviam a busca por uma utopia de governo, escapismo, recusa em participar dos exames imperiais e afastamento da sociedade para viver como um eremita³⁶⁹.

O *Dao de Jing* contém críticas direcionadas ao racionalismo, a valores sociais e à importância dos ritos. O texto afirma que a humanidade deveria renunciar a benevolência e descartar a justiça, pois dessa forma, os indivíduos encontrariam novamente os verdadeiros valores familiares. Considerando o quanto os conceitos de benevolência e justiça são importantes para o *junzi* confuciano, Eliade aponta que as críticas do *Dao de Jing* estariam diretamente ligadas ao confucionismo e seus letrados. Para Laozi, a benevolência e a justiça seriam artificiais e inúteis, o que fariam das mesmas algo perigoso para a sociedade. A lógica por trás deste pensamento nota que se o indivíduo abandonasse o *Dao*, ele se voltaria para a benevolência como substituto. Ao abandonar a benevolência, a resposta seria voltar-se para a justiça. Quando a justiça

³⁶⁷ CHAN, Alan K.L. **The Dao de Jing and its Traditions**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000. pp.2-3.

³⁶⁸ ELIADE, Mircea. **A History of Religious Ideas: Volume 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity**. Translated by Willard R. Trask. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1982. p. 27.

³⁶⁹ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.2176-2177.

falhasse, o indivíduo iria se apegar aos rituais, que para Laozi eram uma linha tênue que dividia a fé e a lealdade ao sistema da anarquia. O *Dao de Jing* também critica a racionalidade (conhecimento discursivo) por assinalarem valores absolutos para noções relativas³⁷⁰. Adicionalmente, o termo “daoísmo” acabou sendo utilizado também simplesmente para designar qualquer manifestação religiosa chinesa que não fosse o confucionismo ou o budismo, normalmente ignorando as várias facetas das religiões populares chinesas.

Todavia, é preciso atentar para o fato de que o daoísmo não possui alguns elementos comuns de outras religiões, como um fundador único, um cânon oficial de escrituras ou até mesmo um panteão de devoção coerente, mudando muito ao longo do tempo e de região para região. As tentativas de unificação ou oficialização do daoísmo costumavam vir do império, como forma de impor a ordem. Mesmo com as tentativas imperiais de supervisionar a formação de um clero, enumerar os templos daoístas e aprovar o cânon literário, a oficialização do daoísmo nunca foi totalmente aliada com a burocratização imperial como o budismo e o confucionismo, embora tenha ajudado a pelo menos inserir alguma coesão na estrutura social do daoísmo. O daoísmo ainda permanece como um sistema aberto, aceitando elementos das diversas religiões com que conviveu na China (incluindo seus “rivais” confucianos)³⁷¹.

O conceito principal do daoísmo é o *Dao*, o “caminho”. O termo era utilizado na China Antiga para descrever a conduta apropriada de um indivíduo, embora também fosse usada para descrever os ensinamentos de uma escola filosófica qualquer, especialmente aquelas baseadas na filosofia dos antigos sábios. Nos textos mais proeminentes do daoísmo, como o *Dao de Jing* e o *Zhuangzi*, o *Dao* é enxergado como a base metafísica da ordem dentro do universo, e embora sua natureza seja metafísica, ela pode ser compreendida pelo sábio que esteja preparado para reconhecê-la. A natureza do *Dao* é complexa e variada, sendo analisada de formas diferentes durante os séculos, mas foi resumida por Bokenkamp da seguinte maneira:

“Para os daoístas, o Dao sofreu muitas transformações, como as sofridas no início dos tempos, para ser

³⁷⁰ ELIADE, Mircea. **A History of Religious Ideas: Volume 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity**. Translated by Willard R. Trask. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1982. p. 28.

³⁷¹ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.2177.

encarnado na história humana. O Dao é visto como antropomórfico, possuindo gostos e desgostos, desejos, sentimentos e motivações – todas as emoções humanas. Ao mesmo tempo, o Dao pode agir na história através de avatares, como Laozi, que eram completamente humanos na aparência. Finalmente, um número de divindades, incluindo aquelas residentes no corpo humano, são consideradas hipóstases divinas do Dao³⁷²”

A cosmologia daoísta aponta que em sua forma primordial, no começo de tudo, o *Dao* era descrito como “o nada” ou “o vazio”. Entretanto, em dado momento o “vazio” do *Dao* foi interrompido pelo surgimento do *Qi*, que pode ser traduzido como “vento” ou “respiro”. O *Qi* seria a partícula base para a construção de todas as coisas do universo, sendo ao mesmo tempo matéria e energia. Quando o *Qi* foi combinado com o vazio do *Dao*, uma estabilidade foi alcançada, e assim todas as coisas puderam ser construídas. Todas os elementos físicos são compostos pela forma estável do *Qi*, enquanto o *Qi* rarefeito é responsável pelo movimento e a energia de todas as coisas, sendo a substância que dá a vida aos humanos, animais e elementos. O *Qi* pode ser repostado pelos seres humanos através da respiração e da alimentação. O *Dao*, em sua nova forma, passa a ser caracterizado por um ciclo de mudanças, que foi interpretado de diversas formas pelo daoísmo e até mesmo por outras formas de religião chinesa, sendo descrito como o *Ying* e *Yang*, as Cinco Fases ou os oito trigramas do *Yi Jing*. Nestes ciclos, o *Qi* é a base pelo qual todas as coisas se interligam e são capazes de influenciar uma a outra³⁷³. Matteo Ricci, no *Tianzhu Shiyi* interpreta o *Dao* como o “nada” e deste “nada” teria sido feita a vida, comparando esta teoria com o “vazio” do budismo, sem mencionar a existência do *Qi* neste contexto³⁷⁴, aproximando o mesmo apenas ao elemento do ar, em um processo de tradução. Para Ricci, o *Qi*, junto com os outros elementos (água, fogo e terra) seria a

³⁷² Tradução livre: “For Daoists, the Dao underwent further transformations, analogous to those it underwent at the beginnings of the time, to incarnate itself on human history. The Dao itself is seen as anthropomorphic, possessed of likes and dislikes, desires, sentiments, and motivations – the full range of human emotions. At the same time, the Dao might act in history through avatars, such as Laozi, who were fully human in appearance. Finally, a number of deities, including those resident in the human body, are regarded as divine hypostases of the Dao” in BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.2176-2177.

³⁷³ *Ibid.*, p.2177.

³⁷⁴ RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p.73.

base para todas as coisas, mas agiria somente no mundo material, ao invés da interpretação chinesa do *Qi* como matéria e energia ao mesmo tempo³⁷⁵.

Para os daoístas, o *Dao* também é responsável por influenciar a natureza humana. Se toda existência faz parte do *Dao*, qualquer movimento contrário ou afastado da unidade e estabilidade do *Dao* é considerado destrutivo ou transgressivo. Dessa forma, o ser humano ideal é considerado “*um microcosmo perfeito do todo cósmico, com seus espíritos corporais perfeitamente sintonizados com suas contrapartes no macrocosmo*”³⁷⁶. Em sua busca pela perfeição e unidade com o *Dao*, os rituais daoístas buscam combater tudo aquilo que se afasta deste movimento estável, como a velhice e as doenças do corpo e da mente. Ute Engelhardt aponta que os conhecimentos chineses sobre o corpo humano, suas funções vitais e como preservá-las já era discutido em escritos durante os anos de 400 a.C, e um século depois, os primeiros textos de medicina propriamente dito começaram a surgir na China. Estas práticas médicas foram absorvidas, discutidas e integradas em praticamente todos os tipos diferentes de daoísmo e eram conhecidas como práticas para “nutrir a vida” (*yangsheng*), consistindo em: exercícios de respiração, higiene sexual, ginástica, massagens, dietas, regulação do sono, alimentação e uso de substâncias químicas³⁷⁷.

Engelhardt nota que é preciso distinguir as técnicas de “nutrir a vida”, que tinham por objetivo restaurar as forças vitais do corpo e manter uma saúde equilibrada a fim de impedir uma morte precoce (conhecida como *yao*), do conceito de *chengxian* (obter a imortalidade), que implicava técnicas físicas e de alquimia que tinham por objetivo modificar o corpo para que o indivíduo pudesse transcender a humanidade e se transformar em um imortal³⁷⁸. Benjamin Penny aponta que a imortalidade sempre foi um dos objetivos principais dos adeptos do daoísmo, e que a obtenção da imortalidade (ou transcendência) seria o equivalente ao indivíduo se tornando um com o *Dao*. As maneiras de se alcançar esse objetivo foram se modificando ao longo dos anos e incluíam: uso de substâncias químicas feitas por meio de alquimia, dietas, ginástica, regimes sexuais,

³⁷⁵ Ibid., p.165.

³⁷⁶ Tradução livre: “*a flawless microcosmo of the cosmic whole, with the bodily spirits perfectly attuned to their counterparts in the macrocosm*”. In: BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.2177.

³⁷⁷ ENGELHARDT, Ute. **Longevity Techniques and Chinese Medicine**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000. pp.74-75

³⁷⁸ ENGELHARDT, Ute. **Longevity Techniques and Chinese Medicine**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000. pp.74-75.

técnicas de respiração, meditação e uso de talismãs. A imortalidade poderia ser obtida como uma recompensa por boas ações ou fruto de perspicácia ou até mesmo sorte³⁷⁹.

Assim como no confucionismo, o daoismo também vê paralelos entre a burocratização do reino e a sua própria cosmologia. O *Dao* por vezes é interpretado como um imperador que comanda o reino, auxiliado por um panteão de funcionários. Nessa analogia, a manutenção do cosmos depende do trabalho de tais espíritos que auxiliariam o *Dao*. Ao corpo humano também é relacionada uma analogia similar, em que o corpo carrega estes mesmos espíritos burocráticos. Dessa forma, para se comunicar com os espíritos ou requisitar dos mesmos algo (como uma petição para curar doenças), o daoista necessita de visualizar os mesmos dentro de si em meditação ou até mesmo engolir algo que seria relacionado a um documento para ser entregue ao espírito necessário, tal qual deveria ser feito na burocracia imperial (todavia, nem sempre os documentos eram engolidos literalmente, sendo por vezes queimados simbolicamente). No quesito celestial, as divindades daoistas não tem uma posição fixa dentro de sua cosmologia. Em função da incessante mudança no cosmos, as divindades podem ser rebaixadas ou promovidas, incluindo por meio de rituais humanos em que uma promoção para uma certa divindade pode ser recomendada, mediante ajuda prévia. Deuses pertencentes ao budismo ou aos cultos locais também eram comumente incorporados ao panteão daoísta³⁸⁰.

No daoismo, é corrente a ideia de que a humanidade influencia negativamente a circulação de energias necessárias para que o reino (humano e espiritual) funcione corretamente. A razão disso está na tendência humana de não resistir aos seus impulsos e acumular aquilo que deveria ser dividido igualmente (recursos, terras, riquezas e etc). Inicialmente, os daoistas acreditavam que as doenças e aflições do corpo humano fossem um tipo de punição para estas transgressões e aconselhavam seus seguidores a se arrependem do mesmo, por via de meditação e o envio de petições celestiais, implorando que o fluxo de energia fosse corrigido, visto que o indivíduo estaria admitindo seu erro³⁸¹. Já as ditas transgressões mais mencionadas em textos daoistas eram a cobiça e o desejo. Certas posições morais do confucionismo, como humanidade e responsabilidade eram criticadas, porém, não pelas virtudes em si, mas pelo fato de que

³⁷⁹ PENNY, Benjamin. **Immortality and Transcendence**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000. pp.109-110.

³⁸⁰ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2178.

³⁸¹ MAIR, Victor. **The Zhuangzi and its Impact**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000. pp.46-47.

muitos daoistas acreditavam que os confucianos apenas as praticavam como forma de exibir suas qualidades. Tais textos advogavam que o daoista deveria cultivar tais virtudes em segredo, de modo que apenas o indivíduo e os deuses saberiam das boas ações praticadas³⁸². Outro aspecto similar entre o daoismo e o confucionismo seria a crença de que o céu reage aos atos humanos, recompensando boas ações e punindo as más, tal qual comentado por Confúcio diversas vezes no *Lunyu*.

É importante atentar que, considerando o quão flexível e sempre em mudança a doutrina daoísta se encontra, sua acomodação e hibridização de outras práticas religiosas se torna comum. Por exemplo, o daoismo se adaptou rapidamente ao budismo e mais tarde ao maniqueísmo. Uma das crenças daoístas era a de que o budismo era uma forma estrangeira do daoismo, criada pelo próprio Laozi quando o mesmo deixou a China em viagem. Tal mito transparecia que o daoismo tinha sido criado sob medida para o povo chinês, enquanto o budismo teria sido adaptado para “os bárbaros”. Esse mito foi alvo de críticas dos monges budistas e a controvérsia causada por tais ideias fez com que livros que a defendessem fossem imperialmente banidos várias vezes³⁸³. Victor Mair aponta que esse mito provavelmente surgiu do fato de termos daoistas terem sido utilizados na tradução dos primeiros textos budistas na China, como forma de explicar certos conceitos do budismo. Mair também nota que o *Zhuangzi* contribuiu na formação do budismo Chan, como uma fusão da ideologia budista com o pensamento antigo daoísta³⁸⁴. Alguns conceitos adaptados pelo daoismo incluem a ideia da reencarnação, dos diversos purgatórios e a vida monástica como ideal social. Todavia, a relação do daoismo com as religiões locais foi um pouco mais delicada. Embora algumas figuras do panteão de divindades locais tenham sido eventualmente adicionadas ao panteão daoísta, os praticantes da religião se esforçavam para distinguir o daoismo das práticas locais³⁸⁵.

A linha temporal do daoismo é marcada por mitos e figuras semi-mitológicas. A popularização da religião é atribuída a formação do “Caminho dos Mestres Celestiais” (*Tianshi dao*) no século II d.C, durante a Dinastia Han. Porém, um pouco antes disso foram registradas as primeiras aparições dos “mestres das prescrições” ou *fangshi*, homens versados em uma série de artes místicas e filosofia natural passadas secretamente

³⁸² BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2179.

³⁸³ Idem.

³⁸⁴ MAIR, Victor. Op cit., pp.34-35.

³⁸⁵ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2179.

de mestre para aprendiz. Tais artes místicas incluíam técnicas de alquimia, magia, medicina, contato com os espíritos e o conhecimento de paraísos em terras estrangeiras. Os *fangshi* buscavam patrocínio e apoio nas cortes dos governantes Han e outros aristocratas. Eles desempenhavam papéis de médico, divinadores e mágicos, além de usarem todo o seu conhecimento para atuar como conselheiros destas importantes figuras. A principal característica dos *fangshi* eram suas “prescrições” em livros conhecidos como *fangs*, que continham todo o seu conhecimento e práticas nas diferentes áreas citadas³⁸⁶. Destes homens difundiu-se a crença na existência dos “transcendentes” ou “imortais” (*xian*), criaturas aladas que, como o nome sugerem, viviam eternamente e eram habitantes de paraísos distantes, com o poder de abençoar indivíduos merecedores³⁸⁷.

A situação caótica que levou ao fim da Dinastia Han propiciou o aumento da aparição dos *fangshi* e de líderes que clamavam terem sido enviados pelo céu. Utilizando as interpretações de sonhos, de sinais e paralelos religiosos com o céu, vários grupos foram fundados, com o objetivo de derrubar a dinastia corrente e tomar o poder. Foi nesta época que foi fundado o “Caminho dos Mestres Celestiais”, juntamente com os também famosos “Turbantes Amarelos”. O grupo protagonizou uma rebelião (a rebelião dos turbantes amarelos) centrada em uma ideologia religiosa milenar. Zhang Jue, o líder dos “Turbantes Amarelos”, nomeou seu movimento como “Caminho da Grande Paz”, afirmando que o “paraíso amarelo” iria surgir, que seria uma nova e perfeita sociedade liderada por ele e seus companheiros. Bokenkamp afirma que a inspiração de Zhang provavelmente veio de um texto chamado *Escritura da Grande Paz*, que promovia uma sociedade ideal partindo de uma estrutura baseada nos princípios cósmicos do universo e pautada no conceito moral de que cada indivíduo é responsável não apenas pelo seu próprio bem-estar, mas também pelo bom funcionamento do império e do cosmos³⁸⁸.

Os Turbantes Amarelos conseguiram a atenção (e a conversão) da população a partir de técnicas de cura, encantamentos mágicos, poções feitas com água e as cinzas de talismãs sagrados e a confissão de pecados. Todavia, o conceito de “confissão de pecados” aqui é diferente da interpretação cristã. Bokenkamp nota que segundo a *Escritura da Grande Paz*, a confissão é atrelada à ideia de que os problemas políticos e

³⁸⁶ ENGELHARDT, Ute. **Longevity Techniques and Chinese Medicine**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln. Brill. 2000. p.76.

³⁸⁷ BOKENKAMP, Stephen. Op cit., p.2180.

³⁸⁸ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2180.

cósmicos são causados pelas ações humanas e devem ser curadas em um nível individual. O pecado, neste contexto, se dá quando o indivíduo não age de acordo com sua posição e expectativa social, bloqueando assim a energia do *Dao* de fluir corretamente. Um exemplo de pecados seria: aqueles que ensinam ou que cultuam a virtude apenas para “acúmulo”, como se fossem um crédito divino, ao invés de o fazerem por ser a escolha moral correta (provavelmente uma forma de crítica aos letrados da época). A rebelião dos turbantes amarelos foi confrontada com toda a força do império, resistindo pouco mais de um ano em sua luta antes de ser suprimida³⁸⁹.

Ao mesmo tempo em que os Turbantes Amarelos resistiam em sua insurreição, os Mestres Celestiais começavam a se destacar. Os Mestres Celestiais creditavam a sua fundação a um homem chamado Zhang Ling (Zhang Daoling), nativo da região de Pei (onde hoje fica Jiangsu), que viajou até o reino de Shu para estudar o *Dao*. Textos daoistas afirmam que em 142 d.C, Zhang foi visitado por “Lorde Lao” (Laozi), que o presenteou com o título de “Mestre Celestial”³⁹⁰. Os Mestres Celestiais não seguiam exatamente as mesmas normas sociais da época, já que o grupo aceitava mulheres e estrangeiros (pessoas de fora do território Han), dois grupos que eram desvalorizados socialmente. Tanto mulheres quanto estrangeiros poderiam ocupar o cargos de destaque (os libadores) e aos homens era incentivado que emulassem virtudes consideradas femininas, como a passividade. Os libadores, além de liderar o grupo, também eram responsáveis pela transmissão do *Dao*, feita de maneira oral, para que até os iletrados pudessem aprender³⁹¹.

As divindades cultuadas pelos Mestres Celestiais eram consideradas emanções puras do *Dao*, e se alimentavam de *Qi*, dessa forma, não poderiam ser influenciadas por oferendas. Além disso, estas divindades estariam presentes no corpo humano, então não poderiam ser enganadas pelo indivíduo. Estas divindades apenas reagem as boas e más ações ou pelas petições rituais. A longevidade do indivíduo seria prolongada pelas divindades se o mesmo não cometesse nenhum tipo de pecado, dessa forma a saúde (juntamente da pureza e da liberdade) era conseguida por meio de uma vida virtuosa,

³⁸⁹ LAGERWEY, John. **Daoism: The Daoist Religious Community**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2192.

³⁹⁰ BOKENKAMP, Stephen. Op cit., p.2180.

³⁹¹ LAGERWEY, John. **Daoism: The Daoist Religious Community**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2192.

enquanto a doença era vista como punição pelas transgressões do indivíduo ou de seus ancestrais³⁹².

Não existem muitas informações adicionais dos Mestres Celestiais até o período em que a Dinastia Jin (265-420 d.C) começa a enfraquecer. Na região de Chengdu, vários seguidores dos Mestres Celestiais tomaram morada, e seu expoente mais importante na época foi Ge Hong. Profundamente interessado em alquimia, Ge buscou ao longo da vida o máximo de livros sobre o assunto que pudesse, incluindo alguns antigos manuscritos de práticas dos *fangshi*³⁹³. Através da influência de Ge e sua família (assim como aquelas incorporadas a família de Ge por casamentos), a escola dos “Mestres Celestiais” foi reformada e aproximada daquilo que entendemos por daoismo hoje em dia. Outra figura importante na época foi Yang Xi, conselheiro espiritual de uma família ligada aos Ge, a família Xu. Yang ficou famoso pelas informações que trazia após ficar horas trancado em sua câmara de meditação. Rapidamente, as técnicas aprendidas por Yang passaram a ser transmitida de pessoa para pessoa, num grupo criado por Yang chamado de *Shangqin* (Pureza ou Claridade Suprema). As escrituras que vieram deste grupo, chamadas de “instruções divinas” posteriormente também foram incorporadas ao canon daoísta. O daoismo *Shangqin* representava uma síntese das teorias dos “Mestres Celestiais” com as tradições ligadas à busca pela imortalidade³⁹⁴. Após a morte de Yang, as suas escrituras acabaram se espalhando pela China e coube a Tao Hongjing a tarefa de tentar preservá-los. Tao é considerado um dos primeiros “letrados³⁹⁵” do Daoismo.

Considerando que uma das características do daoismo era estar sempre em processo de transformação e reinterpretação, o século V trouxe uma nova proposta de pensamento e prática daoísta, com o surgimento dos textos conhecidos como *Lingbao* (joias inspiradas), com o objetivo de fazer com que o daoismo se tornasse uma religião popular. As obras escritas do daoismo *Lingbao* descreviam uma nova interpretação da cosmologia daoista, apontando para uma burocracia cósmica que formava o céu e sobreviveu a diversos eventos de destruição do cosmos através de um período de reinvenção conhecido como

³⁹² ENGELHARDT, Ute. **Longevity Techniques and Chinese Medicine**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln. Brill. 2000. p.76.

³⁹³ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.2181-2182.

³⁹⁴ ROBINET, Isabelle. **“Shangqing – Highest Clarity”**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln. Brill. 2000. pp.196-199.

³⁹⁵ “Letrado” no caso de Tao Hongjing está mais aproximado de “acadêmico”, ao invés do letrado confuciano.

“eras mundiais” (*kalpas*), um conceito adaptado do budismo. No comando desta burocracia estaria uma divindade análoga ao Buda, que teria se juntado ao *Dao* e conduzido rituais que ajudariam no processo de salvação de outras pessoas, as fazendo renascer em posições sociais mais vantajosas. Essa foi a primeira vez que o conceito de salvação budista foi totalmente integrado na doutrina daoísta, embora os daoístas afirmem que sua religião focava na vida (no renascimento) e não na morte, como o budismo. Dessa forma, o daoísmo ignora o *Nirvana* como objetivo final da religião. A moralidade presente no daoísmo *Lingbao* era basicamente um conjunto de ética misturando valores budistas e populares da China, alegando que as práticas daoístas e budistas eram caminhos diferentes que levavam a um objetivo similar. De qualquer forma, embora os textos *Lingbao* tenham falhado em criar uma religião popular que unisse toda a China, os conceitos de renascimento demonstrados em suas obras se tornaram uma característica corrente do daoísmo ao longo dos anos³⁹⁶.

Embora o daoísmo *Lingbao* tenha aproximado as práticas da religião com o budismo, a guerra entre as duas crenças permaneceu forte durante muitos anos, inclusive com tentativas mútuas de extinção ou supressão de ambos os lados. O caso mais bem documentado para ser usado como exemplo aconteceu durante o reinado do Imperador Wu, durante os anos de 560-578 d.C. Numa tentativa de reunificar a China, o imperador promoveu uma série de debates entre o daoísmo e o budismo, com o objetivo de decidir qual das duas religiões seria um complemento melhor ao confucianismo. O argumento daoísta nestas discussões era de que suas práticas datavam desde o período pré-histórico da China, enquanto o budismo era uma doutrina estrangeira (este mesmo apelo foi utilizado em diversos momentos, por diversas doutrinas, para argumentar contra religiões estrangeiras na China, incluindo o cristianismo). Apesar dos diversos debates, o Imperador Wu não conseguiu chegar em nenhuma conclusão definitiva, embora tenha comissionado importantes marcos para o daoísmo, como o templo *Tongdao guan* (Observatório para Compreender o *Dao*), uma construção central na crença daoísta. Entretanto, as polêmicas não terminaram com o reinado de Wu, e imperadores subsequentes continuaram a tentar a usar o prestígio budista ou daoísta para abrilhantar sua dinastia, conforme suas convicções pessoais³⁹⁷.

³⁹⁶ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2183.

³⁹⁷ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.2184.

A Dinastia Tang (618-907) foi um período importante para o daoismo, especialmente considerando que seu fundador, Li Yuan, conhecido como Imperador Gaozu, clamava ser descendente de Laozi. Considerando seu fundador, a maioria dos imperadores Tang acabaram por favorecer o daoismo sobre o budismo. O mais proeminente defensor do daoismo durante o período foi o Imperador Xuanzong. Abraçando a suposta dinastia de seu antepassado, Xuanzong desenvolveu uma relação pessoal com o daoismo, empregando alguns de seus sacerdotes para cuidar da revitalização dos rituais e da música, algo normalmente delegado aos letrados confucianos. Xuanzong também acrescentou o *Dao de jing* de Laozi ao sistema de exames imperiais, inclusive compondo um comentário sobre o texto. Com o patrocínio do imperador, imagens do “Velho Mestre” foram distribuídas pela China, títulos foram designados para o mítico filósofo e centros de estudo daoistas foram estabelecidos em cada prefeitura da China. Xuanzong até mesmo criou um novo tipo de exame imperial, focado no daoismo (*daoju*) que oferecia cargos civis, algo inédito até aquele momento³⁹⁸.

Todas essas medidas fizeram com que o daoismo tivesse um acréscimo no número de seguidores, inclusive nos setores de elite da população. O fato do daoismo ter uma série de práticas, teorias e conceitos diferentes no que concerne à meditação e às maneiras como o indivíduo pode ser juntar ao *Dao*, ajudava a religião a aumentar seus números de seguidores, uma vez que as pessoas poderiam escolher diversas práticas diferentes para se focar, muitas vezes sem nem mesmo abandonarem suas crenças budistas ou confucianas. Bokenkamp nota que, com a regularização dos mosteiros e templos daoístas e a série de documentos burocráticos que advém deste fato, podemos observar também uma maior participação das mulheres na religião. Uma das razões da adesão das mulheres vinha do desejo de poder controlar as próprias vidas e se afastarem do sistema patriarcal do confucionismo. O período da Dinastia Tang foi considerado uma era de ouro para o daoismo, e muitas personalidades daoistas que vieram posteriormente ligavam sua própria genealogia a figuras da Dinastia³⁹⁹.

Foi durante o período que outra das características mais marcantes do daoismo ressurgiu: a alquimia. O processo começou com a coleta de textos antigos sobre o tema, algo que foi ajudado pelo suporte de vários imperadores da Dinastia Tang ao longo das

³⁹⁸ KOHN, Livia. KIRKLAND, Russell. “**Daoism in the Tang (618-907)**”. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln. Brill. 2000. pp.345-346.

³⁹⁹ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.2182-2183

décadas. A alquimia não era utilizada apenas para tentar prolongar a vida, mas também como a base para uma análise do cosmos, desenvolvendo o que era chamado de “alquimia interior” (*neidan*). A principal característica desta prática foi a junção do conceito de “meditação interior”, com a linguagem da alquimia e o simbolismo descrito no *Yijing (O Livro das Mudanças)*. A “alquimia interior” integrava formas de meditação silenciosa e contemplação, sem a visualização ou contato com divindades, algo que Engelhardt nota ter sido possivelmente inspirado pelo budismo. Os textos que comentavam a “alquimia interior” apresentavam práticas que eram mais contemplativas e religiosas, em comparação as técnicas físicas de “nutrir a vida”⁴⁰⁰.

As Dinastias Song e Yuan trouxeram para a China algumas mudanças sociais importantes, como o aumento do comércio, um número maior de pessoas alfabetizadas e um certo afrouxo do governo no controle das religiões (principalmente relacionadas ao budismo e ao daoismo). Essas mudanças ajudaram a melhorar a organização religiosa, aumentando o número de sacerdotes –não confucianos- letrados, assim como acirraram a disputa religiosa entre as diversas organizações. No lado daoista, uma série de organizações religiosas locais começaram a adotar práticas e ídolos do daoismo, ao mesmo tempo que seus adeptos letrados trabalhavam em compêndios e textos, com o objetivo de consolidar as práticas e as crenças daoistas. No mesmo período, no norte da China, uma nova “escola” de daoismo surgiu, conhecida como *Quanzhen*, que era muito bem organizada e altamente monástica. Os templos *Quanzhen* eram ocupados por vinte mil praticantes, com um terço deste número composto por mulheres. As práticas do daoismo *Quanzhen* eram centradas no cultivo de si e na disciplina comunal. Praticantes aceitavam o voto de celibato e deixavam suas casas para viverem nos mosteiros. A vida monástica girava em torno da disciplina, fazendo com que o praticante cultivasse o desapego, a pureza da mente e a alquimia de si, como uma forma de buscar a imortalidade. A doutrina *Quanzhen* não era extensa, consistindo em uma prática híbrida das meditações do budismo *Chan* e do Confucionismo, além de celebrar a obra budista *Sutra do Coração* e o confuciano *Clássico da Piedade Filial*⁴⁰¹.

Bokenkamp afirma que foi neste momento que a maioria das práticas e escolas de pensamento daoista se consolidaram com características que seriam reconhecidas até

⁴⁰⁰ ENGELHARDT, Ute. **Longevity Techniques and Chinese Medicine**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln. Brill. 2000. pp.80-81.

⁴⁰¹ BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.2185-2186.

os dias de hoje, apontando que a Dinastia Song caracteriza o começo do daoismo moderno⁴⁰². Os imperadores Ming que seguiram continuaram com essa “política dupla” de apoio e controle estabelecida nas dinastias anteriores. O período também trouxe uma certa unificação das práticas daoístas e a simplificação de alguns conceitos, unindo as escolas e uniformizando algumas das práticas mais comuns, principalmente aquelas envolvendo a “alquimia interior”. A Dinastia Qing continuou, assim como a anterior, a favorecer majoritariamente o daoismo *Zhengyi*, pelos seus rituais, e *Quanzhen* pela sua qualidade de organização.

O aspecto mais marcante do daoismo observado pela maioria dos jesuítas era a inclinação musical de seus praticantes, presentes em ocasiões como celebrações imperiais, festivais e rituais de honra, além da presença marcante dos daoistas em rituais funerais. Todavia, Matteo Ricci no seu *Tianzhu Shiyi* aborda algumas facetas da cosmologia daoista (que por vezes atraíam os confucianos mais interessados nos aspectos metafísicos da realidade, que eles acreditavam que o confucionismo não conseguia suprir) como o *Dao*, os diferentes tipos de espíritos e sua relação com o mundo físico e como os elementos naturais faziam parte da criação de todas as coisas. Ademais, a trajetória do daoismo demonstra a tendência chinesa ao hibridismo religioso, mesmo no caso de uma tradição filosófica e religiosa nativa da própria China. Dessa forma, podemos notar que ao longo dos séculos, o daoismo interpretou e agregou diversos conceitos provenientes do budismo, do confucionismo e das religiões locais para si e sua relação de hibridismo com o budismo foi similar a do cristianismo com o confucionismo.

2.4 – Budismo

O budismo chegou na China no século I, proveniente do contato de chineses com indianos e outras populações da Ásia central. O budismo chinês é caracterizado como um conjunto híbrido do budismo indiano, juntamente com elementos da cultura chinesa. A trajetória do budismo na China foi marcada pela adesão em massa de indivíduos de diversos estratos sociais, atraídos pelos conceitos budistas de renascimento e salvação, em contraste com uma relação extremamente complicada e turbulenta com as autoridades imperiais. Apesar disso, desde a sua chegada na China, o budismo causou um impacto social difícil de negar: a popularização da vida monástica, a oportunidade de individualização da mulher fora da sociedade patriarcal do confucionismo, as contendas

⁴⁰² Ibid., p.2188.

e semelhanças com o daoísmo, a incorporação de rituais budistas ao conjunto de práticas das religiões locais e os debates filosóficos envolvendo os conceitos de “vazio” e iluminação fizeram parte da história da China desde então.

Os primeiros budistas a chegarem na China carregavam consigo textos budistas escritos em sânscrito, prakrit e outras linguagens indo-iranianas, comuns de serem encontradas na Rota da Seda. Stephen Teiser aponta que era provável que estes monges não falassem chinês, utilizando o auxílio de tradutores para a comunicação. O fato de dependerem de tradutores chineses para explicar o significado e os conceitos de sua religião demonstra que a presença de uma série de hibridismos já faria parte dos primeiros momentos do budismo chinês. Teiser nota que estes monges tinham ainda menos controle de como sua mensagem religiosa era transmitida de forma escrita, uma vez que embora tenham eventualmente aprendido a se comunicar em chinês, o processo de escrita era bem diferente. Mesmo quando os monges aprenderam a língua, seu vocabulário religioso consistia naquilo que foi influenciado pelos seus tradutores, trazendo diversas influências culturais diferentes (provavelmente pelo fato de os tradutores também terem origens que abarcavam diferentes territórios chineses) e alguns conceitos do budismo foram traduzidos utilizando palavras chinesas que já possuíam um significado estabelecido. Por exemplo, *dharma* foi traduzido como *fa*, que significava “lei”, “princípio” ou “método”, embora também fosse associado ao *Dao*. Outra estratégia utilizada na tradução consistia em utilizar palavras chinesas que tivessem o som parecido com o objeto da tradução. Porém, essa estratégia resultava em uma tradução que raramente fazia sentido em chinês, como no caso de Buda, que foi traduzido como *Fotuo* ou *Fo*⁴⁰³.

Durante a Dinastia Han, os monges budistas chineses já enfrentavam as críticas de seus conterrâneos, acusados de cultuar um deus estrangeiro, seguirem doutrinas que não estariam presentes nos clássicos chineses, se vestirem como bárbaros e ignorarem a piedade filial, por não formarem famílias, o que “destruiria” o modo de vida chinês. Teiser aponta que os monges tinham como argumento que até figuras importantes da cultura chinesa, como Laozi, teriam deixado a China para buscar a iluminação com o Buda Sakyamuni. Os acusados também se defendiam dizendo que a mensagem budista poderia ser acomodada facilmente no estilo de vida chinês, que os hábitos seguidos pelos monges, apesar de bárbaros, eram os mais nobres dos hábitos bárbaros e que a devoção ao Buda

⁴⁰³ TEISER, Stephen. **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1160.

na verdade ajudaria a trazer iluminação para os parentes do monge, o que seria tão importante quanto constituir uma família. Os missionários jesuítas enfrentariam esse mesmo padrão de rejeição por muitos chineses, embora com razões e refutações diferentes, o que mostra o quanto diferentes graus de acomodação foram necessários para que religiões estrangeiras conseguissem se fixar na China de alguma forma. Entre ataques e refutações, o debate sobre natureza estrangeira do budismo chinês nunca foi realmente resolvido, o que não impediu a religião de se espalhar pelo território imperial. A definição de Teiser sobre este debate também nos é útil para entender um pouco do processo experimentado pelo cristianismo no império chinês. Nas palavras do autor:

“Nativo e estrangeiro (ou as várias palavras que os autores usaram para “chinês” e “indiano”) foram continuamente redefinidas em relação uma a outra; elas eram alegações retóricas ao invés de identidades fixas. (...) Em termos gerais pode fazer sentido dizer que em um período de dois mil anos, o budismo na China foi ficando cada vez mais “chinês”, ou que uma tradição foi transplantada do solo indiano para o solo chinês. O problema é que as duas partes engajadas neste processo imaginário – “Índia” e “China” – estavam em constante mudança. Uma das características mais interessantes do budismo chinês é que ele proporciona um ponto de vista muito útil na história desta redefinição intercultural. A metáfora do transplante é falha porque os dois solos nos quais a planta cresceu não eram inertes e as culturas não eram fixas. (...) Além do mais, os modelos de sinificação, transmissão e transplantes assumem que uma religião transmitida entre culturas era suficientemente estável para ser identificada como uma tradição indiana em um momento e uma tradição chinesa em outro ponto do tempo. Todavia, nem na Índia nem os vários impérios e oásis da Ásia Central o budismo era definido por um único cânon ou corpo governamental⁴⁰⁴”

⁴⁰⁴ Tradução livre: “Native and foreign (or the various words authors used for Chinese and Indian) were continually redefined in relation to each other: they were rhetorical claims rather than fixed identities. (...) In general terms it might make sense to say that over a span of two thousand years, Buddhism in China was made more Chinese, or that the tradition was uprooted from Indian soil and transplanted in China. The problem is that the two parties engaged in this imagined process – “India” and “China” – were themselves undergoing constant change. One of the more interesting features of Chinese Buddhism is that it provides such a helpful lens for bringing this history of intercultural redefinition into better focus. The metaphor of

Isto significa que na China o budismo também pode ser considerado uma religião plural, com uma natureza intrinsecamente híbrida, sendo injusto dizer que o budismo indiano foi simplesmente “transformado em chinês”, e o mesmo vale para o cristianismo chinês, híbrido em sua concepção, explicado em termos confucianos, atestando também os aspectos híbridos de sua concepção e até mesmo de seu entendimento, como veremos na próxima seção. Dessa forma, a explicação de Teiser combina com os estudos de hibridismo cultural realizados por Peter Burke, quando o mesmo aponta as críticas que os termos “aculturação” (porque sugerem uma modificação “completa” e “sincretismo” (pois sugerem uma mistura deliberada), notando que a “acomodação” (ou “encontro”, como sugere Paul Rule⁴⁰⁵) inclui os dois lados de uma relação cultural, lados estes que não são imutáveis no tempo, e que acabam criando práticas que afetam tanto aquele que “acomoda”, quanto o alvo da “acomodação”, como veremos nas próximas seções⁴⁰⁶.

Embora o Budismo sempre tenha sofrido tentativas de controle e regulamentação pelo governo imperial – assim como o daoísmo – ao longo dos séculos, visto a sua condição estrangeira e o fato de que os imperadores eram desconfiados de qualquer instituição fora da família (além do fato de que um grupo de pessoas reunidas em uma comunidade certamente poderia gerar insurreições, vide a revolta dos turbantes amarelos), os monges budistas normalmente acatavam os decretos sem problemas. Tais decretos eram similares aqueles que vimos na seção anterior, incluindo a limitação no número de monges, estabelecimento de monastérios sustentados pelo governo, estatutos que tentavam institucionalizar o comportamento monástico, definição imperial do cânon budista e a distribuição do mesmo pelo império. Todavia, alguns decretos tinham uma natureza mais radical, como a proibição de alguns livros, a queima de estátuas, o retorno

transplantation is faulty because the two soils in which the plant grew were not inert media or simply defined cultures. (...) Furthermore models of Sinification, transmission and transplanting assume that the religion transmitted between cultures was sufficiently stable to be identified as an Indian tradition at one moment and a Chinese tradition at another point in time. Yet neither in India nor in the various oasis empires of Central Asia was Buddhism defined by a single canon or governing body” in: TEISER, Stephen **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1160.

⁴⁰⁵ Rule afirma que quando não há um encontro real entre as culturas, quando nenhum dos lados tenta interagir com as crenças pessoais e sistemáticas do outro, o sincretismo e a rejeição seriam as únicas alternativas. Entretanto, quando acontece um encontro cultural, a necessidade faz nascer algo novo, fruto da troca em nível pessoal entre indivíduos e a nível sistemático entre as culturas. Os estudos sobre a hibridismo cultural não eram tão populares durante os anos 1970, quando a obra de Rule foi publicada, mas consideramos hoje em dia um bom complemento ao argumento do filósofo e teólogo australiano. In: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Canberra. 1972. p.172.

⁴⁰⁶ BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo. Editora Unisinos, 2003. p.47.

forçado de monges para a vida leiga, redistribuição de terras pertencentes aos mosteiros, banimento de instituições budistas e até mesmo a condenação à morte de alguns líderes budistas ao longo dos séculos. Entretanto, é importante apontar que muitos imperadores certamente apoiavam o confucionismo na vida pública - visto sua influência social importante na China – mas na vida privada eram budistas ou faziam uso de seus monges. Como Teiser nota, fora de sua vida política, os imperadores eram homens como quaisquer outros: ficavam doentes e precisavam de cura e preocupavam-se com o pós-vida, e por isso, acabavam por apoiar tanto o daoismo quanto o budismo para isso⁴⁰⁷.

Em 400 d.C, as fundações básicas do budismo já estavam estabelecidas na China, e embora as diferentes escolas de pensamento budistas tivessem suas particularidades, alguns conceitos e práticas eram comuns para muitas delas. De fato, a palavra “escola” quando relacionada ao contexto budista refere-se às linhas de interpretação exegéticas, estilos de práticas de devoção e cultivo ou uma combinação de ambos. A escola indiana de budismo que chegou na China era provavelmente o *Mahayana* (O Grande Caminho)⁴⁰⁸. As primeiras escolas a surgirem já em território chinês, a partir do século V, eram baseadas na interpretação de escrituras individuais ou grupos de escrituras deste tipo de budismo. Alguns exemplos incluem escolas baseadas na interpretação e tradução dos tratados de *Mādhyamika* e *Yogācāra*, além do *Nirvana Sutra*. Após algum tempo, a inclusão de outros textos ou linhas de pensamento abrangeu o conceito das escolas budistas, culminando na formação de escolas mais sistemáticas, como a *Sui-Tang* (nomeadas em função da Dinastia em que foram fundadas), a *Tiantai* e a *Huayan*. Posteriormente, algumas escolas foram baseadas na prática de certas tradições, como a devoção do Budismo Terra Pura e o foco meditativo do Budismo *Chan*. Com relação à denominação do budismo chinês como seita (tal qual era feita pelos jesuítas na época da missão e por uma parte da historiografia por algum tempo até meados do século XX), John R.McRae diz:

“Finalmente, a retórica de seita, que é usada nas literaturas de sociologia e estudos religiosos para se referir a movimentos não-convencionais que desafiam o status quo ou para entidades altamente organizadas que prescrevem programas completos de envolvimento religioso de seus

⁴⁰⁷ TEISER, Stephen **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1161.

⁴⁰⁸ DE GROOT, J.J.M. **The Religion of the Chinese**. New York. The MacMillan Company. 1910. p.164.

*membros, é completamente inapropriado para uma descrição do budismo chinês antes do surgimento do grupo da Lótus Branca e outros movimentos populares do século XV em diante*⁴⁰⁹”

Além disso, é preciso ressaltar que muitos conceitos budistas eram conhecidos (e por vezes seguidos) por vários indivíduos que não se consideravam budistas, mostrando a integração do budismo com a sociedade chinesa. Já que mencionamos conceitos, um dos mais importantes no budismo é o *dharma*, muito associado com o *Dao* em algumas escolas budistas na China. Caracterizado como uma lei cósmica, o *dharma* pode se manifestar como a luz universal da criação, que é emitida pelos budas e alguns bodisatvas de grande sabedoria. O *dharma* também pode ser considerado como o conjunto de ensinamentos do buda em geral, como escritos nos sutras. Outro conceito importante no budismo chinês é o ciclo das reencarnações. Nele existem seis caminhos pelos quais um indivíduo poderia reencarnar: como deuses no paraíso, como *asuras* (demônios), humanos, animais, fantasmas e seres que habitavam o inferno. De acordo com o budismo, o indivíduo reencarnaria em um destes seis “caminhos” de acordo com as suas ações em vida, conceito conhecido como *karma*. O melhor destes caminhos era reencarnar no paraíso, que segundo os monges budistas, era supervisionado pelos budas e os deuses. Depois disso, o encontro com o Buda poderia levar ao *nirvana* (iluminação), quebrando o ciclo de reencarnações do indivíduo, objetivo principal do budismo. Os principais aspectos da prática budista eram o comportamento moral, o cultivo de estados de meditação e o desenvolvimento da sabedoria. Apesar disso, as éticas morais budistas eram diferentes de escola para escola de pensamento. Entretanto, cinco mandamentos deveriam ser cumpridos por todos os budistas, independente da escola: era proibido matar (incluindo animais, pois os mesmos dividiam sua criação com os mesmos elementos que o homem; além disso, graças ao ciclo de reencarnações, ao matar um animal, o budista poderia estar matando um antepassado reencarnado), roubar, cometer adultério (para

⁴⁰⁹ Tradução livre: “*Finally, the rhetoric of sect, which is used in the literatures of sociology and religious studies to refer either to non-mainstream movements that challenge the status quo or to highly organized entities that prescribe totalistic programs of religious involvement for their members, is entirely inappropriate for the description of Chinese Buddhism prior to the emergence of the White Lotus Teaching and other popular movements of the fourteenth century and after*” in: MCRAE, John R. **Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p 1236.

aqueles que não fossem monges, mas que praticassem o budismo), mentir e consumir álcool⁴¹⁰.

O budismo também incluía um grande panteão de divindades. No topo deste panteão estavam os budas, que passaram a sua vida humana aperfeiçoando a própria sabedoria para atingir a iluminação. Existiam vários budas, e cada um deles era responsável por um “mundo”. O mais famoso de todos foi Siddhartha Gautama, conhecido como Sakyamuni na China, que nasceu príncipe, mas renunciou seus privilégios, passou cinquenta anos ensinando discípulos e finalmente atingiu a iluminação. Segundo a tradição escatológica budista, o próximo buda a encarnar neste mundo será Maitreya. Na China, um dos budas mais cultuados é Amitabha, que governa um mítico reino do Oeste conhecido como “Terra Pura” (*jingtu*). Abaixo dos budas, existem os bodisatvas, pessoas dedicadas em seguir o caminho da iluminação, mas que ainda não teriam conseguido atingir o *Nirvana*. Este caminho começava em aceitar uma série de votos, perante ao buda e depois em caminhar pela terra ajudando quem estivesse em necessidade⁴¹¹. Teisen descreve os Bodisatvas como similares em função aos santos do cristianismo, incluindo suas diversas especialidades. Outros budas famosos na China eram: Guanyin, responsável por ajudar as mães em trabalho de parto; Yaoshinwang, especialista em ritos de cura; e Dizang, que era responsável por resgatar indivíduos renascidos no inferno⁴¹². Os bodisatvas reencarnavam várias vezes, sempre com o objetivo de ajudar as pessoas, continuando a agir pelo mundo ao invés de atingirem o *Nirvana* e interromperem o ciclo de reencarnações⁴¹³. Estes seres foram alvo de vários escritos de biografia, hagiografia e contos milagrosos que relatavam a jornada destes indivíduos especiais em seu caminho para a iluminação. Abaixo dos bodisatvas estavam os deuses, que segundo o budismo, tinham seu poder apenas de forma temporária, pois um renascimento poderia rebaixa-los em natureza. Os deuses mais poderosos ficavam no paraíso celestial, enquanto outros, mais fracos, habitavam a terra em cavernas, montanhas e lagos⁴¹⁴.

⁴¹⁰ DE GROOT, J.J.M. **The Religion of the Chinese**. New York. The MacMillan Company. 1910. pp.165-170.

⁴¹¹ ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 75.

⁴¹² TEISER, Stephen **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1162.

⁴¹³ ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 75.

⁴¹⁴ TEISER, Stephen. Op cit., p.1162.

Considerando o quanto o culto aos ancestrais e funerários eram importantes na sociedade chinesa, o budismo também se debruçou sobre as questões que envolviam o destino dos ancestrais para além das reencarnações. O budismo atrelou a piedade filial aos ritos funerários, alegando que estes rituais de oferendas fossem feitos de maneira budista e que sacrifício ao buda, juntamente com a oferenda ao ancestral, seria muito mais eficiente⁴¹⁵. Fora do espectro do culto aos ancestrais e funerários, o budismo chinês também era caracterizado por uma série de outros rituais realizados por monges e praticantes leigos (que no contexto das missões chinesas, sempre foram descritos com desdém pelos jesuítas), como os feitos para gerar boa sorte, curar doenças, prolongar a vida, combater espíritos do mal (que durante os séculos XVI e XVII foram rivalizados pelos exorcismos jesuítas, que também ficaram muito populares) e até mesmo prever o futuro. Havia também alguma hibridização entre rituais budistas e o daoísmo, principalmente nas camadas mais populares da China⁴¹⁶. Assim como o daoísmo, o budismo também era caracterizado pelo estilo de vida monástico. Homens e mulheres que aderissem a esse estilo de vida deveriam abandonar suas famílias, estabelecer votos de castidade, desistir dos luxos da vida comum e dedicar toda a sua atenção ao objetivo de aperfeiçoamento espiritual. Todavia, estes ideais normalmente entravam em conflito com a realidade, considerando que a maioria dos monges continuava a manter contato com as suas famílias e o ideal da vida monástica solitária acabava esbarrando com as frequentes visitas que os templos budistas recebiam da população e os serviços que muitos monges acabavam prestando fora do monastério, como o papel dos mesmos nos funerários e exorcismos.

Embora o budismo fosse uma religião extremamente popular, com membros de diferentes classes sociais, a maior parte dos escritos budistas vinham de uma elite letrada, uma parcela muito pequena daqueles que seguiam o budismo na China. A maioria do material produzido por estes monges incluía traduções de obras indianas, além de trabalhos apologéticos, biografias, bibliografias, enciclopédias, comentários, genealogias, lendas locais, documentos oficiais que relatavam os dados dos templos e dos monges a pedido do governo e até mesmo debates escritos contra famosos daoístas. O objetivo destes textos consistia em demonstrar que o budismo era tão nobre quanto as outras religiões chinesas, contendo registros históricos cheios de indivíduos de grande virtude, como os budas, os bodisatvas, monges notáveis e até mesmo os imperadores que

⁴¹⁵ DE GROOT, J.J.M. **The Religion of the Chinese**. New York. The MacMillan Company. 1910. p.176.

⁴¹⁶ TEISER, Stephen. Op cit., p.1162.

teriam seguido os ensinamentos do Buda. Uma maneira do budismo chinês emular a cultura dos antepassados era associar um homem notável a uma linhagem budista, traçando seu parentesco espiritual através de gerações de patriarcas. Entretanto, esta abordagem trazia alguns problemas, como localizar a origem do budismo em heróis lendários, ligando a China e a Índia de uma forma não muito confortável para muitos chineses, além de associar a autoridade masculina com essa linhagem espiritual⁴¹⁷. De qualquer forma, muitas destas questões acabavam sendo importantes apenas para o pequeno círculo de budistas que se envolviam em debates com a elite chinesa, enquanto as práticas da religião em si acabavam ficando cada vez mais solidificada na sociedade chinesa.

Com relação à linha temporal, como afirmamos anteriormente, a chegada do budismo na China ainda não foi exatamente determinada pela historiografia. Escritos chineses produzidos muito tempo depois dessa chegada exibem diferentes origens da trajetória budista na China. Alguns diziam que Confúcio sabia da existência do Buda e que Laozi teria deixado a China para estudar com ele. Outros contam da existência de um “mago” budista que teria chegado na China carregando apenas uma bengala e uma tigela de esmolas, em 317 a.C. A mais famosa dessas lendas seria a de que o Imperador Mingdi teria sonhado com um sábio iluminado no Oeste e enviado embaixadores para a Índia. Tais embaixadores voltaram com textos budistas⁴¹⁸. Todavia, a versão mais provável envolve, como citado, a Rota da Seda. De acordo com Mircea Eliade, monges, textos e imagens budistas começaram a aparecer na China em algum momento da Dinastia Han, por volta de 130. Um dos imperadores desta dinastia, Wu (156-87 a.C), estendeu a influência chinesa no centro da Ásia, com o envio de emissários para os reinos vizinhos pela Rota da Seda. Foi a partir destas interações que monges estrangeiros chegaram no império chinês. Observadores notaram que estes primeiros monges praticavam a castidade, se confessavam de maneira comunal, passavam por períodos de jejum e recitavam as leis de *pratimoksa*, um conjunto de normas que os monges budistas deveriam seguir. Seus templos continham imagens budistas e as vezes daoistas, o que fazia com

⁴¹⁷ TEISER, Stephen **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1162-1163.

⁴¹⁸ No *Confucius Sinarum Philosophus*, os jesuítas interpretaram esta história a partir de uma suposta profecia de Confúcio. Nesse caso, o sábio iluminado do Oeste seria Jesus, porém, os enviados do imperador foram confundidos no caminho e acabaram levando o budismo para a China, ao invés do cristianismo.

que muitos monges budistas fossem confundidos, à princípio, com praticantes de um novo tipo de daoísmo⁴¹⁹.

Depois da dissolução da Dinastia Han, o budismo continuou a crescer na China, principalmente entre os aristocratas e letrados do Sul. Foi nesta região que Hui Yuan fundou o amidismo, culto ao Buda Amitaba, também conhecido como o Budismo (ou Escola) da Terra Pura. O nome desta vertente budista deriva do paraíso onde Amitaba viveria, onde seria mais fácil para um seguidor que lá reencarnasse, atingir a iluminação. Segundo as escrituras deste budismo, Amitaba teria prometido a todos que pensassem e meditassem sobre ele em dez momentos sinceros durante a vida (prática conhecida como *nianfo*), a garantia de reencarnação em seu paraíso. Especialistas do budismo da Terra Pura, como Tanluan afirmavam suas técnicas culminavam em um caminho fácil de iluminação, em um mundo envolto de corrupção. Já o monge Daochuo considerava o Terra Pura como o último estágio do budismo, já que sua meditação acarretaria em um encontro pessoal do indivíduo com Amitaba no momento da morte⁴²⁰. Segundo Maria Heim, o budismo Terra Pura propôs uma religiosidade desprovida da agência humana, onde era necessário relegar sua salvação aos poderes de Amitaba. Para muitos praticantes do Terra Pura, a humanidade era depravada, perdida em paixões e ódio, que nublavam a possibilidade de salvação do indivíduo através de sua própria iluminação. A única esperança para a humanidade era evocar Amitaba e rezar por sua graça e piedade. O ato da salvação então não estaria atrelado a moralidade ou aos atos consumados em vida e sim a fé do indivíduo em Amitaba⁴²¹.

No século VI o Imperador Wu, fundador da curta Dinastia Liang (502-557) do Sul, foi provavelmente o primeiro imperador a apoiar publicamente o budismo, patrocinando suas cerimônias, praticando o vegetarianismo e encomendando a construção de grandes templos budistas nas regiões do sul da China⁴²². Uma figura importante do período, o budista Dao'na, se destacou ao escrever sobre as propriedades da meditação e da sensação de vazio, traduziu textos budistas para o chinês, compôs regras de

⁴¹⁹ ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 78.

⁴²⁰ MCRAE, John R. **Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. pp.1238-1239.

⁴²¹ HEIM, Maria. **Buddhist Ethics**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1282.

⁴²² ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 78.

comportamento para a vida monástica e ainda convenceu o imperador a convidar o famoso monge Kumarajiva, do reino de Kucha (hoje Xinjiang, mas na época parte da Rota da Seda) para visitar a capital. Com suporte imperial, Kumarajiva montou um time de tradutores que produziu versões chinesas de importantes textos da tradição *Mādhyamika*. Teiser nota que o estilo literário e de tradução de Kumarajiva se tornaria a forma predominante de escrita do budismo chinês, e que seu discípulo Sengzhao (373-414 d.C) foi um mestre no conceito do “vazio”, com escritos que se tornaram vitais na interpretação e discussão do mesmo dentro do budismo⁴²³.

As Dinastias Sui (581-618 d.C) e Tang (618-907 d.C) são consideradas pela historiografia tradicional como a era de ouro do budismo chinês. As capitais imperiais destas duas dinastias se tornaram o ponto de encontro de monges, diplomatas e mercadores de diversas partes da Ásia. As boas relações da Dinastia Tang com as cortes de reinos árabes atraíam matemáticos, médicos e astrônomos de origem indiana para a capital e durante este período cosmopolita, a maioria dos visitantes não-indianos afirmavam que a China tinha se colocado no centro do mundo budista⁴²⁴. Neste período, outras religiões de origem estrangeira também se estabeleceram na China, como o cristianismo nestoriano, islamismo, zoroastrismo e maniqueísmo, mostrando o quanto o período foi marcado pela interação cultural. No mesmo período, nasceu o monge Xuanzang, talvez o maior especialista na tradução de textos sânscritos para o chinês. Aos 29 anos, Xuanzang que já era considerado um mestre na filosofia budista, resolve viajar pela China, com o objetivo de encontrar textos e mestres que pudessem ensiná-lo. O monge viajou da Ásia Central até a Índia, onde passou um tempo estudando num dos centros budistas mais importantes da época, *Nālandā*, em Bihar. Xuanzang retorna para a China em 645, trazendo consigo um conhecimento da língua sânscrita que pouquíssimos monges na China poderiam igualar, além de uma centena de textos. Xuanzang traduziu setenta e três destes textos, além de ter produzido um relato de sua viagem para a Índia e outros reinos asiáticos, detalhando a geografia, política e vida religiosa destas localidades. Sua viagem se tornou tão famosa na China, que acabou inspirando o clássico “*Jornada*

⁴²³ TEISER, Stephen. **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1164.

⁴²⁴ GERNET, Jacques. **A History of Chinese Civilization**. 2nd Edition. Translated by J.R. Foster and Charles Hartman. Cambridge. Cambridge University Press. 1999. pp.276-277.

para o Oeste” mil anos depois, com Xuanzang servindo de inspiração para o personagem principal da história, o monge Tang Sanzang⁴²⁵.

Durante esta “era de ouro” do budismo chinês, foi fundada uma das variações mais importantes do mesmo (junto com o budismo *Chan* e o Terra Pura), a escola *Tiantai*. Elaborada por Zhiyi Chen depois de um período de discussões com outros monges letrados sobre as escrituras budistas produzidas na China, com Zhiyi buscando inspiração no famoso *Lótus Sutra* e aproveitando suas conexões com os fundadores da Dinastia Sui. Os pontos mais importantes do budismo *Tiantai* consistiam em: um esquema de interpretação que poderia ser usado em qualquer tipo de doutrina budista; um sistema de meditação simples e acessível; e um instituto que deveria ser usado para promover o ensino da doutrina *Tiantai* para além da linhagem de Zhiyi. Segundo o budismo *Tiantai*, os ensinamentos de Buda eram direcionados para seres de diferentes níveis de conhecimento espiritual, e para tanto, deveria adaptar sua mensagem aos receptores. Com isso, Zhiyi propôs a teoria de que as diferentes escrituras e tipos de budismo eram destinados a pessoas com diferentes capacidades de “entendimento espiritual”, mas sempre com o mesmo objetivo final de atingir a iluminação. Com relação à identidade de sua linhagem budista, embora abarcasse diversas práticas oriundas de diferentes tipos de budismos, Zhiyi considerava estar seguindo os ensinamentos originais do budismo, como ditado pelo próprio Sakyamuni⁴²⁶. Este tipo de movimento de busca pelas origens de uma determinada doutrina aconteceu em vários momentos da história religiosa chinesa, tanto com o budismo quanto com o confucionismo e o daoismo, além de ser a principal proposta da “aliança” entre o cristianismo chinês e o confucionismo.

No fim da Dinastia Tang, o budismo foi muito importante durante o reinado da Imperatriz Wu, esposa do Imperador Gaozong, que após a morte de seu marido e um período de regência, tomou para si oficialmente o trono e fundou uma nova Dinastia Zhou (que durou apenas o tempo de seu reinado, de 690 até 705, com a Dinastia Tang sendo reestabelecida depois que Wu Zhao foi deposta). Como Wu não poderia usar do confucionismo como ferramenta de legitimidade do seu reinado - devido à natureza patriarcal do mesmo - a imperatriz voltou-se para o budismo, declarando ser a encarnação

⁴²⁵ TEISER, Stephen. **Buddhism: Buddhism in China**. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p. 1164.

⁴²⁶ MCRAE, John R. **Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism**. In *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p. 1237.

de Maitreya⁴²⁷. Fontes da época relatam uma integração cada vez maior dos templos budistas na vida cultural chinesa e de celebrações budistas sendo comemoradas de forma comunal, independente da religião praticadas pelos indivíduos nestas comemorações. Algumas celebrações feitas em templos budistas com a participação da população geral incluíam as celebrações de aniversário do imperador, o dia de comemoração aos ancestrais imperiais, a celebração de lanternas do ano novo, o aniversário do Buda e o festival dos fantasmas. Outras celebrações que envolviam a participação de monges incluíam rituais para um parto seguro, casamentos, ritual de benção para uma nova casa, rituais de cura para doenças e serviços funerários⁴²⁸.

Durante as Dinastias Song do Norte (960-1127) e Song do Sul (1127-1279), o budismo continuou a ter suporte imperial, todavia, a sociedade chinesa passou por algumas mudanças importantes na época, algo que afetou todas as religiões. A prática de cultivar o arroz em terrenos alagados passou a ser mais popular, a população do Sul superou a do Norte, muitas famílias nobres e tradicionais iniciaram um período de declínio ao mesmo tempo que o uso do papel moeda passou a dominar as transações comerciais, o que ajudou a formar uma nova classe de mercadores. Além disso, mais e mais pessoas começaram a viver nas grandes cidades. A impressão em blocos de madeira, primariamente usada por monges budistas para imprimir “encantos” passou a ser utilizada na impressão de livros em geral. Teiser nota que estas mudanças afetaram o público alvo do budismo e parte da nobreza que o apoiava, além disso, o ressurgimento de um confucionismo forte e dominante, começando com Zhu Xi, passou a oferecer alternativas filosóficas aos muitos temas debatidos pelo budismo. A reação do budismo a essas mudanças resultou em uma definição muito mais precisa entre o budismo de elite e o popular, além de uma separação mais clara das diferentes escolas de pensamento budista. De fato, a noção de “escola” de pensamento budista foi definida nesta época, por meio do governo imperial, que exercendo controle formal do sistema de mosteiros, os dividiu em três categorias: *Vinaya*, base regulatória da comunidade monástica (*lu*); ensinamentos (*jiao*); e meditação (*chan*). Entretanto, é preciso lembrar que embora as diferentes escolas budistas tenham se estabelecido e se diferenciado umas da outra, algumas práticas religiosas do budismo continuaram a ser quase universais: presença em festivais,

⁴²⁷ GERNET, Jacques. **A History of Chinese Civilization**. 2nd Edition. Translated by J.R. Foster and Charles Hartman. Cambridge. Cambridge University Press. 1999. pp.256-257.

⁴²⁸ TEISER, Stephen. **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1165.

oferendas ao Buda e aos bodisatvas e rezar pela salvação de parentes e outras pessoas próximas⁴²⁹.

Destas três categorias, o budismo *Chan* foi a mais popular, prosperando em praticamente todas as camadas populares. O budismo *Chan* (conhecido como *Zen* no Japão e *dhyana* em sânscrito) era centrado nos ensinamentos sobre a vida do Buda e em técnicas especiais de meditação que poderiam conceder um tipo de iluminação imediata. O budismo *Chan* teria chegado na China através da figura semi-lendária do monge Bodidarma, que teria vindo da Ásia Central e é considerado o primeiro patriarca do budismo chinês⁴³⁰. Com a fundação da Dinastia Song em 960, o budismo *Chan* tornou-se uma das formas mais populares da religião na China⁴³¹. O budismo *Chan* era dividido em duas vertentes práticas: a tradição *Caodong*, em que o indivíduo deveria alimentar a sua mente interior (mente-buda, ou a natureza do buda contida em todas as pessoas, responsável pela iluminação) para poder atingir seu potencial máximo de iluminação sem se deixar distrair pelas “*ilusões da existência ordinária*”⁴³², em um processo que também era conhecido como iluminação silenciosa; a segunda tradição *Chan* é conhecida como *Linji*, onde o indivíduo deveria estimular a sua mente-buda através de interações com seus mestres. Com a experiência, o indivíduo deveria refletir sobre estas interações em seus processos de meditação. Dessa forma, a iluminação não seria um processo gradual, mas aconteceria no momento em que o indivíduo conseguisse despertar sua mente-buda, presente em todos os seres. Para o budismo *Chan*, a moralidade não seria concebida como um meio disciplinado e consciente de se evoluir espiritualmente, mas sim como a manifestação inata da iluminação em todos os indivíduos⁴³³. McRae nota que embora o budismo *Chan* tivesse uma natureza predominantemente monástica (diferente do Terra Pura, por exemplo), seu estilo único de interação, baseado em conversas ao invés de escrituras, atraiu bastante a atenção dos letrados da época⁴³⁴.

⁴²⁹ TEISER, Stephen. **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1166.

⁴³⁰ ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 78.

⁴³¹ MCRAE, John R. **Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1239.

⁴³² Tradução livre: “*illusions of ordinary existence*”. Ibid., p.1240.

⁴³³ HEIM, Maria. **Buddhist Ethics**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1281.

⁴³⁴ MCRAE, John R. **Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1240.

No período das Dinastias Ming e Qing (períodos de atuação dos jesuítas na China), houve a dissolução de elementos budistas na sociedade chinesa. Durante este período, traços do budismo eram encontrados em todos os lugares, mas nem sempre reconhecidos como tal. Teiser aponta que todo o conceito de sustentação do sistema de ética das religiões populares que permeou os séculos XV-XVII na China era predominantemente budista. Além disso, embora os sistemas religiosos chineses ainda fossem centrados na figura do homem, a influência budista abriu espaço para que os animais fossem incluídos na cosmologia religiosa popular da China. O conceito de *karma*, envolvendo as ações de um indivíduo se tornou muito mais popular do que o conceito similar presente no confucionismo, pelo menos no âmbito da população mais simples. Histórias, símbolos e práticas que derivavam do budismo foram incorporadas ao calendário das festividades populares, incluindo exorcismos, certos ritos de cura, alguns trabalhos funerários e até mesmo jornadas de peregrinação. Algumas destas características já eram praticadas de forma similar pelo daoismo, mas o budismo conseguiu expandir essas práticas em número, se misturando com a religiosidade popular de uma maneira que o confucionismo e o daoismo não conseguiram⁴³⁵.

Personalidades budistas da época, como Yunqi Zhuhong promoveram certas práticas influenciadas pelo budismo entre seu círculo de elite, que com o tempo se espalharam entre a população, conseguindo certa aderência, como o vegetarianismo e a abstenção no uso de produtos de seda quando possível, pois a produção dos mesmos causava a morte dos bichos-da-seda. O uso da meditação no estilo *Chan* juntamente com cantos exaltando o nome de Buda à maneira da escola Terra Pura ficaram populares. Até mesmo oponentes famosos do budismo, como Wang Yangming propuseram ideias que foram influenciadas de alguma maneira pelo budismo. No caso de Wang, o letrado propôs a mudança de foco do princípio (*li*) para o poder da mente e o processo da construção do pensamento moral, onde o discernimento ético do indivíduo seria possível porque cada pessoa teria um conhecimento inato da moralidade, algo que era similarmente praticado pelos budistas, que atrelavam o alcance a iluminação ao fato de que cada pessoa teria uma predisposição inata para alcançá-la⁴³⁶.

⁴³⁵ TEISER, Stephen. **Buddhism: Buddhism in China**. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1166.

⁴³⁶ TEISER, Stephen. **Buddhism: Buddhism in China**. In: *Encyclopedia of Religion*, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1167.

As Dinastias Ming e Qing também trouxeram um período de interação e rivalidade entre o budismo e os missionários jesuítas, embora a importância dessa rivalidade tenha sido muito maior para os cristãos do que para o budismo chinês. Nessa época, os praticantes do budismo englobavam a maior parte da população chinesa, muito embora a fidelidade religiosa (a adoção de apenas uma religião específica) não fosse uma prática largamente utilizada na China, o que fazia com que muitas pessoas fizessem uso de diferentes aspectos das três religiões principais. Ainda assim, principalmente entre a parcela mais humilde da população, o budismo estava constantemente presente, na forma de diversas imagens de divindades, tanto nos templos quanto nas casas das pessoas. Além disso, havia uma certa similaridade entre algumas práticas do cristianismo e do budismo, como a meditação, os votos gerais, o uso de objetos devocionais durante exorcismos ou rituais. Não foi por acaso que os jesuítas fizeram uso da identidade similar ao budismo em sua tática de acomodação cultural quando entraram na China, embora posteriormente as diferenças entre as duas religiões, além do *status* diminutivo do budismo nas classes mais altas da população tenham feito os jesuítas mudarem de ideia e se aproximarem do confucionismo. Ademais, consideramos que o enfrentamento dos jesuítas ao budismo era uma das bases da interpretação jesuíta do confucionismo, e por isso veremos esse enfrentamento mais a fundo no próximo capítulo. A mudança de estratégia jesuíta foi vital para que os missionários conquistassem o apoio de alguns letrados importantes, além de incorporarem uma certa noção de imponência que ajudou na conversão da parcela mais humilde da população. E estes conversos são o alvo da nossa última seção nesse capítulo.

2.5 – Os Cristãos Chineses

Sabemos que os jesuítas não foram os primeiros cristãos a conseguir morada no Império da China, precedidos pelos membros da Igreja Nestoriana durante os séculos VII a X e dos franciscanos liderados por Giovanni de Pián del Carpine no século XIII. Entretanto, uma característica em comum entre os dois primeiros grupos citados durante sua experiência chinesa foi o fato de terem conseguido pouquíssimos conversos. As comunidades nestoriana e franciscana viviam basicamente isoladas em seus espaços e embora toleradas pelas autoridades chinesas, não conseguiram (e às vezes não podiam) realizar conversões significativas. Isso mudou com a chegada dos missionários jesuítas, como vimos no primeiro capítulo, inclusive onde mencionamos alguns dos seus conversos mais famosos. Nesta seção, iremos nos debruçar melhor sobre estes conversos, delineando como a proposta de conversão jesuíta funcionava na prática e o seu impacto

social, como fizemos nas seções anteriores deste capítulo. Existiam dois tipos de conversos: os poucos (porém importantes) letrados confucianos que aceitaram o batismo e os conversos entre a população mais humilde, nos vilarejos e cidades pequenas da China. Entretanto, é preciso afirmar que a quantidade e qualidade de informações sobre o primeiro grupo é maior que o do segundo, especialmente pela capacidade do primeiro de publicar seus próprios escritos sobre a religião cristã e sua posição social mais destacada. Dessa forma, iremos começar pelo grupo dos conversos letrados.

No primeiro capítulo, vimos que a estratégia de conversão jesuíta estaria baseada em uma aliança entre o confucionismo e o cristianismo e a rejeição total ao budismo. No próximo capítulo, iremos abordar em detalhes como a interpretação jesuíta do confucionismo era a parte central deste argumento. Por ora, nos basta saber que o plano jesuíta era fazer com que os letrados aceitassem o cristianismo não como uma forma de substituir os ensinamentos de Confúcio e outros mestres, mas para completá-los. Paul Rule nota que os jesuítas gostariam que os letrados vissem o processo de conversão como uma restauração do confucionismo e seus intérpretes, através da adição do cristianismo nos pontos em que o confucionismo tivesse sido “corrompido” pelo budismo e daoismo. Rule aponta que os confucianos mais ortodoxos rapidamente rejeitaram a proposta jesuíta, porém, ressalta que o estereótipo do letrado rígido e completamente ortodoxo propagado pela historiografia durante o início do século XX nunca foi muito preciso, principalmente no fim da Dinastia Ming, quando os jesuítas operaram, e muitos letrados estariam dispostos a pelo menos ouvir os missionários, ao invés de rejeitá-los totalmente⁴³⁷.

Apesar disso, é preciso lembrar que ao inserirmos os jesuítas e sua atuação no conjunto total da vida social e religiosa chinesa durante os séculos XVI e XVII, o impacto dos missionários é menor do que parece. O número de conversos é bem menos impressionante que os do Japão, por exemplo, e embora alguns jesuítas tenham conseguido até mesmo a amizade pessoal de um Imperador, como Schall, os missionários ainda atuavam nas margens da vida intelectual chinesa. Sua proposta atraía a atenção dos letrados menos ortodoxos, que eram instigados pelas novas ideias europeias tanto na área da religião quanto da ciência. Embora alguns conversos possam ter sido personalidades importantes quando analisamos seu currículo, o impacto destes indivíduos na esfera religiosa chinesa foi mínimo. Entretanto, seu impacto dentro da missão e seu papel nesta

⁴³⁷ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972. p.175.

ponte cultural iniciada pelos jesuítas que conseguiu unir e combinar facetas do pensamento religioso e moral da China e do Ocidente não pode ser ignorado. Essa é uma das razões pelo qual Rule critica a maneira como estes conversos foram descritos pela historiografia durante boa parte do século XX: como cristãos imperfeitos, iludidos pela astúcia dos missionários, que raramente escreviam publicamente sobre sua religião⁴³⁸. Considerando que muitos destes letrados ajudaram a editar e escrever prefácios para muitas traduções e trabalhos jesuítas da época, ou até mesmo produziram seus próprios escritos religiosos sobre o cristianismo, a tese da falta de fé destes indivíduos nos parece equivocada. Acreditamos que a melhor maneira de demonstrar como o processo de conversão jesuíta funcionava e a maneira como estes letrados interpretavam o cristianismo é analisar um pouco da trajetória dos três letrados cristãos mais famosos, conhecidos como “Os três pilares do cristianismo na China”: Xu Guangqi, Li Zizhao e Yang Tingyun.

Xu Guangqi, conhecido pelos jesuítas como Doutor Paulo foi o mais bem-sucedido dos conversos, atuando em importantes cargos imperiais como Chefe da Comissão de Calendários, Presidente da Junta de Rituais, e Grande Secretário (responsável por aceitar ou rejeitar as missivas de ministros imperiais de seu setor). Nascido em Xangai, seu pai foi um mercador humilde e sua mãe descendia de uma família local de letrados. Embora sua família fosse humilde, Xu trabalhava como tutor privado para poder custear seus estudos enquanto tentava alcançar um diploma nos exames imperiais⁴³⁹. Xu escreveu o prefácio da obra *Os Vinte e Cinco Discursos* de Matteo Ricci, e nele conta que a primeira vez que ouviu falar dos jesuítas foi ao observar uma pintura do “Senhor Celestial” ao entrar em uma capela católica, provavelmente em uma das residências jesuítas, e depois pelo mapa-múndi publicado por Ricci. Em 1600, Xu encontra Ricci em pessoa, notando na época que o italiano lhe parecia “*um homem de nobre caráter que possui um conhecimento erudito sobre o mundo*”⁴⁴⁰, além de ter descrito o missionário como extremamente virtuoso, puro e leal. Xu também se impressiona com a fé de Ricci em *Shangdi*, notando que o encontro com o missionário foi como se as nuvens se dissipassem do seu céu, como se finalmente tivesse encontrado seu propósito. O contexto para isso nos é dado nos diários de Ricci, onde o jesuíta conta

⁴³⁸ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972. pp.191-192.

⁴³⁹ WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998. pp.99-100.

⁴⁴⁰ Tradução livre: “*a man of noble character who has erudite knowledge about the world*”. In: *Ibid.*, p.100.

que Xu foi reprovado duas vezes nos exames imperiais, em 1598 e 1601. Embora tivesse conseguido passar no primeiro dos três exames imperiais aos dezenove anos, que o concedeu o título de graduado municipal, demorou dezesseis anos para que Xu finalmente conseguisse passar no segundo exame e mais sete anos para que conseguisse finalmente o título final de *jinshi* (graduado metropolitano)⁴⁴¹.

Foi durante o período da segunda reprovação que Guangqi começou a examinar a religião cristã com mais atenção. Em 1603, ele recebe do jesuíta Giovanni da Rocha os manuscritos do *Tianzhu Shiyi* e da *Dottrina Christiana*, ambos escritos por Ricci (que se encontrava em Pequim na época) e após ler ambos, Xu pede para ser batizado. Vários missionários que escreveram sobre o letrado afirmavam que ele se encontrava em um estado de dúvida constante nos anos que antecederam sua conversão, sem conseguir encontrar paz em nenhuma religião e por isso os jesuítas até mesmo atrasaram o batismo de Xu, para analisar se o letrado tinha mesmo certeza de sua decisão e convicção. De qualquer forma, Xu estendeu o batismo a outros membros de sua família, convencendo seu pai, Xu Sicheng a aceitar o cristianismo em 1607, batizado com o nome de Leo, explicando que o cristianismo era uma religião que enfatizava o auto-cultivo e a reverência ao Lorde Celestial. Além de seu pai, ele convenceu outros membros de sua família a se converterem, como sua esposa e seu filho. A neta de Xu, Candida, foi uma das maiores apoiadoras (social e financeiramente) do cristianismo durante o seu período de vida e até hoje a linhagem familiar descendente dos Xu mantém a religião cristã⁴⁴².

Em um de seus escritos, Giulio Aleni comenta sobre o momento que Xu passava antes da conversão, afirmando que o letrado era:

“erudito e talentoso, desejoso de penetrar os mistérios da vida e da morte, mas notou que os confucianos não conseguiam explicar sua significância. Ele tentou então os ensinamentos da Escola do Aprendizado Profundo e dos budistas Chan, e não houve nenhum outro mestre famoso que ele não tenha procurado, mas ainda assim não tinha enxergado nenhuma solução para os mistérios da vida e da morte, e sua mente não conseguia descansar. No vigésimo oitavo ano de

⁴⁴¹ LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. p.130.

⁴⁴² WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998. pp. 101.

Wanli (1600 d.C), ele veio até Nanquim, encontrou Ricci, e absorveu suas ideias⁴⁴³”

Podemos perceber, diante das fontes missionárias, que um dos fatores mais importantes na conversão de Xu Guangqi se deu nas respostas sobre o pós-vida que o cristianismo estava disposto a oferecê-lo. Como vimos nas seções anteriores, o confucionismo, embora tivesse uma cosmologia profunda, não dedicava muito de sua doutrina para o que acontecia após a morte, contanto que os ritos dedicados aos ancestrais continuassem a ser seguidos pela família, e por alguma razão, Xu também não estava satisfeito com as explicações budistas sobre o tema. Depois de sua conversão, vemos em um dos escritos de Xu que o letrado parece ter entendido o conceito, acrescentando as noções ocidentais de paraíso e inferno aos conceitos confucianos do céu como sendo ao mesmo tempo o céu físico e por outro a morada celestial conhecida como *Tiantang*. No texto, chamado de *Breve Explicação Sobre a Pintura do Criador*, Xu diz que:

“Existem dois tipos de céu: um visível, que possui forma, que foi feito como um abrigo, nele ficam o sol, a lua e as estrelas que nos fornecem luz; o outro é invisível, que não podemos ver neste exato momento, que é chamado Tiantang (morada celestial sagrada) onde deuses e pessoas sagradas⁴⁴⁴ vivem e encontram o Mestre Celestial, desfrutando de infinita felicidade. Se formos bons homens, o Mestre Celestial nos ama, e então quando morremos nossos corpos serão enterrados na terra, mas nossas almas irão para o paraíso, desfrutando de infinita beatitude com o Mestre Celestial, outros deuses e pessoas sagradas. (...) Existem dois tipos de terra: uma é visível, onde estão montanhas e criaturas e foi feito para habitarmos, e todas as coisas foram feitas para nos ajudar a viver, essa é a terra visível e feita para nós; a outra é invisível, e é chamada de inferno, que é onde habitam os demônios, espíritos maléficos e pessoas más destinadas a sofrer infinitas torturas. Se formos

⁴⁴³ Tradução livre: “*erudite and talented, was desirous of penetrating the mysteries of life and death, but found the Confucians unable to explain their significance. He went thoroughly into the teachings of the Profound Learning School and the Ch’an Buddhists, and there was no famous teacher he did not seek out, but still he saw no solution to the mysteries of life and death, and his mind was not at rest. In the 28th year of Wan-li (A.D. 1600) he came to Nanking, met Ricci, and absorbed his ideas*”. ALENI, Giulio. Apud in: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972. p.196.

⁴⁴⁴ Xu Guangqi se refere aqui aos anjos e aos santos.

*homens ruins que ofendem o Mestre Celestial, quando morremos, nossas almas irão cair no inferno e irão cair nas mãos dos demônios, para sofrer infinitas torturas*⁴⁴⁵”.

Rule aponta que a jornada de Xu não era tão diferente de alguns letrados da época, classificando a mesma como uma “jornada de peregrinação”, onde a diferença foi a etapa final, que no caso de Xu foi o cristianismo, ao invés do budismo ou mais comumente, uma junção das três religiões da China. Em um de seus escritos, conhecido como *Anotações sobre a Verdadeira Religião*, o letrado diz que o desenvolvimento da cultura chinesa foi como uma empreitada heroica, que acabou se desviando do criador e da origem de tudo em algum momento. Embora para ele, Confúcio e Mencius tenham conseguido chegar perto dessa verdade, as práticas mágicas dos daoístas e as cerimônias enganadoras do budismo acobertaram estes progressos. Para ele, era necessário um retorno às origens⁴⁴⁶.

Xu Guangqi também colaborou com os jesuítas em diversos projetos de tradução de textos científicos para o chinês. O primeiro deles foi feito junto com Ricci, consistindo em uma tradução dos *Elementos*, de Euclides, chamada de *Jihe Yuanben*. Neste processo, o jesuíta italiano explicava os conceitos matemáticos enquanto Xu tomava notas, e depois o letrado analisava os conceitos para então selecionar termos chineses que fossem apropriados para descrever as ideias matemáticas. Ricci e Xu completaram a tradução dos primeiros seis livros em 1607 e vários dos termos selecionados por Xu nesta tradução continuam a serem usados até hoje, como *jihe* (geometria), *dian* (ponto), *xian* (linha), *zhijiao* (ângulo direito), *dunjiao* (ângulo obtuso), *pingxing xiang* (linha paralela) e *chui xian* (linha vertical). Xu também colaborou com Ricci na tradução do livro *Teoria e*

⁴⁴⁵ Tradução livre: “*There are two kinds of heaven: one visible and has form, it was made just like a shelter, in it there are sun, moon and stars which give light to us; the other is invisible, we cannot see it right now, it is called Tiantang (heavenly paradise) where gods and sacred persons dwell and meet the Master of Heaven, enjoying endless happiness. If we are good men, the Master of Heaven loves us, then when we die our bodies will be buried in the earth but our souls will go to paradise in heaven, enjoying endless true beatitude with the Master of Heaven, other gods and sacred persons. (...) There are two kinds of earth: one is visible, which bears mountains and creatures and was made for bearing us, and all things were made for supporting us to live, this is the visible earth and made for us; the other is invisible, and is called hell, which is the dwelling place of demons, evil spirits and bad people destined to suffer endless torture. If we are bad men offending the Master of Heaven, when we die, our souls will fall into hell and will be made suffer by the demons, to suffer endless torture together with demons*”. XU, Guangqi. **Short Explanation of the Hanging Picture of the Creator**. Traduzido in: WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998.pp.132-135.

⁴⁴⁶ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972.pp.197-198.

Método das Medidas (Celiang Fayi) de autoria do próprio jesuíta. Graças aos seus estudos com os missionários, Xu escreveu dois tratados matemáticos em 1608, o *Celiang Yitong (Similaridades e Diferenças de Medidas)* e o *Gougu Yi (O Significado de Gougu, relacionado ao teorema de Pitágoras)*. Após a morte de Ricci, o letrado colaborou com Sabatino de Ursis na tradução do *Jianpingyi Shuo (Explicação Simples do Quadrante Altazimute)* em 1611 e na produção do *Taixi Shuifa (Métodos Hidráulicos do Grande Oeste)*, no qual Xu escreveu também o prefácio⁴⁴⁷. A última colaboração literária de Xu com um dos jesuítas foi a tradução do *De Anima*, de Aristóteles para o chinês em 1621, junto de Francesco Sambiasi⁴⁴⁸.

Entretando, mais do que na ciência, Rule nota que foi na vida dos jesuítas que Xu encontrou a confirmação para a sua crença no cristianismo, apreciando a combinação da moralidade, tradição ortodoxa e verdade universal (ou pelo menos a confiança que os jesuítas tinham em estar proferindo um tipo de verdade universal) que os missionários ofereciam e que como podemos observar, parece similar ao comportamento esperado de um letrado confuciano. Em um de seus escritos posteriores, já batizado, Xu descreve seu entendimento do cristianismo desta forma:

“De acordo com eles (jesuítas), o serviço para Shangdi é fundamental, e a salvação do corpo e da alma é essencial. Sinceridade, piedade filial, compaixão e amor devem ser praticados. O primeiro passo é o arrependimento e a reforma, e a vergonha e a purificação são o início da virtude. A verdadeira felicidade da vida no Paraíso é a recompensa por fazer o bem, enquanto a miséria eterna do Inferno é a punição por fazer o mal. Todos os seus mandamentos e injunções são congruentes com a lei Celestial (o conceito chinês de “mandamento Celestial”) e com a natureza humana. (...) O que eles dizem sobre o Lorde Celestial produzindo, nutrindo e preservando (a vida), e seus

⁴⁴⁷ LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. pp.139-140.

⁴⁴⁸ WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998.p.102.

ensinamentos sobre recompensar o bem e punir o mal, são fáceis de entender e completamente verdadeiros...⁴⁴⁹”

Rule nota que neste trecho, Guangqi associa a revelação cristã como sendo a motivação para a moralidade confuciana. Com isso, o sinólogo australiano afirma que Xu não faria parte do grupo conhecido como “cristãos no privado e confucianos na vida pública”, que foi a forma como alguns letrados convertidos eram conhecidos, pelo fato de praticarem sua fé cristã apenas na esfera de sua vida privada. Com a publicação deste texto, Xu mostra que era tanto cristão como confuciano em sua vida pública, pois para ele, os dois eram complementares e o cristianismo poderia ajudar o confucionismo a promover as mudanças sociais que levariam a uma melhora do império, o que faz de Xu o modelo perfeito para o método de evangelização jesuíta dos letrados. Em um texto chamado *Apologia*, de 1616, ele também tece críticas ao budismo, referido pelo letrado como “falsos ensinamentos”, que seriam incompatíveis com as tradições antigas da China. Além disso, o budismo era rejeitado por colocar o Buda acima de *Shangdi*, corrompendo a moral dos governos imperiais. Por todas essas razões, Rule nota que Xu Guangqi, por ser um letrado confuciano que encontrou no cristianismo confirmação e motivações para suas convicções políticas, poderia ser considerado o arquétipo do cristão-confuciano⁴⁵⁰.

Li Zizhao, assim como Xu, também foi um funcionário imperial, embora os cargos que tenha ocupado (todos de natureza técnica, como construção de aquedutos, reprodução de animais e reforma do calendário) não tenham sido tão prestigiados como os de seu companheiro. O letrado conseguiu seu primeiro diploma de graduado provincial em 1594 e quatro anos depois o de graduado metropolitano, ficando qualificado na oitava posição entre os 292 aprovados. Li era interessado em diversas disciplinas diferentes, que incluíam: astronomia, geografia, matemática, táticas militares, hidráulica, música, física, filosofia e religião. O letrado foi atraído aos jesuítas depois de observar o mapa-múndi de Ricci e compará-lo com um que ele próprio havia feito quando jovem. Ao conhecer o

⁴⁴⁹ Tradução livre: “*According to them, the service of Shang-ti is fundamental, and the salvation of body and soul are essential. Sincerity, filial piety, compassion and love are to be practiced. The first step is repentance and reform, and shame and purification are the beginning of virtue. The true happiness of life in Heaven is the reward for doing good, while the eternal misery in Hell is the punishment for doing evil. All their commandments and injunctions are congruent with the laws of Heaven and with human nature. (...) What they say about the bounty of the Lord of Heaven producing, nourishing and preserving, and their teaching about rewarding good and punishing evil, is easy to understand and completely true...*”. XU, Guangqi. Apud: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972.p.199.

⁴⁵⁰ RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972. pp.200-201.

missionário italiano, Li acabou por colaborar em uma nova versão do mapa, produzida em 1602 e por escrever o prefácio da segunda edição do *Tianzhu Shiyi* de Ricci em 1607. O letrado estudou astronomia, matemática e geografia com Ricci, aprendendo inclusive a montar diversos instrumentos matemáticos e de uso astronômico de origem europeia, como um astrolábio. Em 1607, Li publicou uma explicação ilustrada sobre o astrolábio, baseado no que havia aprendido com o jesuíta e em 1614, o letrado publicou um livro, produto de uma colaboração com Ricci (que havia falecido três anos antes) sobre a matemática e astronomia europeias, fruto das anotações de suas lições com o missionário italiano⁴⁵¹. Ricci, em seus diários, notou o quanto Li Zizhao era inteligente e perspicaz, classificando o letrado como um gênio e inclusive enviando os desenhos geométricos de Li para Cristovão Clávio, afirmando que a habilidade do letrado era comparável à de qualquer matemático europeu⁴⁵².

Embora o letrado já fosse versado em vários aspectos da doutrina cristã e diversos membros de sua família já tivessem recebido o batismo, a razão para a demora no batismo de Li era a mesma que impediu a conversão de vários letrados: a poligamia⁴⁵³. Na China Ming e Qing, a prática do concubinato era comum em famílias que possuíssem *status* e renda suficiente para isso. As razões eram tanto sexuais quanto familiares, já que com as concubinas, a chance de o homem ter pelo menos um filho homem aumentava, o que era importante para manter as tradições ligadas aos ancestrais. David Mungello nota que embora o *status* da concubina fosse mais baixo que o da esposa, ela ainda era parte legal e emocional da família. No outro espectro da pirâmide social chinesa, convertidos eram proibidos de venderem suas filhas para serem servas ou concubinas⁴⁵⁴. No caso de Li, o batismo ocorreu apenas em 1610, pouco tempo antes da morte de Ricci, quando o missionário italiano ajudou Li a se recuperar de uma grave doença, cuidando do letrado dia e noite, como um enfermeiro, já que Li não tinha mais ninguém morando com ele em

⁴⁵¹ WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998.p.103.

⁴⁵² LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. pp.147-152.

⁴⁵³ Yu Liu na obra citada neste trabalho contesta a versão da poligamia como razão, embora muitos de seus argumentos sejam conjecturais, já que a vida pessoal de Li Zizhao não foi muito bem documentada. Mesmo entre os próprios jesuítas, a poligamia era citada como um impedimento para o batismo, mas nunca discutida a fundo. O autor não descarta a possibilidade, mas acrescenta que a relação pessoal e emocional entre Ricci e Li tenha tido um papel muito maior nessa conversão e que talvez a(s) concubina(s) de Li não existissem. A teoria da poligamia ainda é utilizada por muitos sinólogos, incluindo aqueles citados nesta seção, como Xiaochan Wang, David Mungello e Paul Rule.

⁴⁵⁴ MUNGELLO, David E. **The Great Encounter of China and the West, 1500-1800**. Maryland. Rowman & Littlefield. 2009. pp.21-22.

sua residência de Pequim. Acreditando que iria morrer, Li pediu que Ricci fosse responsável por proteger os papéis de sua herança. Foi durante esse período que o letrado aceitou o batismo, tomando o nome de Leo (Leão) e doando cem peças de ouro como presente para a igreja na China. Ao se recuperar, alguns meses depois, foi Ricci quem adoeceu e Li, mesmo ainda não estando completamente curado, cuidou do jesuíta em seus últimos dias. O letrado participou ativamente dos trâmites relacionados ao funeral de Ricci, selecionando um caixão que fosse produzido com a melhor madeira possível, desenhando um retrato de Ricci para que os presentes no funeral pudessem prestar suas homenagens, escrevendo o rascunho de uma petição para o Imperador Wanli pedindo a concessão de um pedaço de terra em Pequim para que Ricci fosse enterrado, que foi finalizada e enviada por Diego de Pantoja e depois da aprovação da petição, Li tratou diretamente com os funcionários do Ministério de Ritos na decisão do local do sepultamento⁴⁵⁵.

A relação de Li e Ricci foi bem pessoal, próxima do estilo “mestre e estudante”. Ao escrever o prefácio para o *Jiren Shipian* de Ricci (*Dez Capítulos por um não-conformista*), o letrado afirma que, a princípio, viu o jesuíta como um homem estranho, que havia viajado de tão longe, enfrentando naufrágios, tempestade e terras selvagens habitadas por canibais, mas que mesmo assim era um homem centrado, sempre pronto a fazer amigos e a ajudar pessoas sem querer nada em retorno. Após conviver com Ricci e observar seus votos de celibato, sua indiferença ao poder pessoal e seu comprometimento em cultivar suas virtudes e servir ao Lorde Celestial, Li passou a ver o jesuíta como um “homem de conhecimento enciclopédico e de certas artes especiais”, pois ele pregava uma doutrina justa e repudiava ensinamentos heréticos e principalmente por ser tão assíduo no estudo da matemática, astronomia, geografia e aritmética, que eram temas que os letrados confucianos não eram usualmente versados. Por fim, depois de uma década de convivência, Li descreve Ricci como “o melhor tipo de homem”. Ainda neste prefácio, o letrado descreve o cristianismo como entrelaçada ao caminho do homem, notando que a religião ensina a aceitação de um estilo de vida austero para que o homem possa manter suas aspirações, de praticar a virtude para que o indivíduo possa alcançar seu destino, a ter cuidado com as palavras e com a disciplina pessoal para proteger o corpo e finalmente de eliminar o desejo e praticar a benevolência, para estar assim ligado ao paraíso. Embora

⁴⁵⁵ LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. Pp160-162.

todos estes conceitos já tivessem sido abordados por letrados confucianos ao longo dos séculos, Li afirma que o livro de Ricci poderia ajudar aqueles que ainda estivessem confusos em como manter suas virtudes⁴⁵⁶.

A visão de Li sobre a “aliança” entre confucionismo e cristianismo era similar à de Xu, como podemos ver em um trecho de uma correspondência entre Li e seu amigo Yang Tingyun, onde o primeiro diz:

“Esta doutrina (cristianismo) reverencia o Lorde Celestial, enquanto nós confucianos reconhecemos o céu, servindo o céu, servindo Shangdi. (...) Zhu Xi diz ‘(Shang)di é o Senhor e o mestre do Céu, então é dito que ele deu a luz ao céu, para dar à luz para a terra, e para dar à luz a todas as coisas, e o nome mais preciso para ele é Lorde (...). Existe um ditado popular que diz que a fonte principal do Caminho (Dao) é o Céu. Se o Caminho (Dao) dos sábios do Oeste é bem diferente do budismo e do daoismo, ele é, por outro lado, bem similar aos conceitos de Yao, Shun, do (Duque de) Zhou e Confúcio. (...) e não contradiz os grandes (pensadores) chineses; e comparado com os ensinamentos de Yao, Shun, do (Duque de) Zhou e Confúcio, não existem poucos pontos de comparação (do cristianismo) com o que os seis clássicos dizem sobre o Céu e Shangdi. O que há para suspeitar nisso?”⁴⁵⁷”

No trecho, Li relaciona o confucionismo e o cristianismo em seus termos-chaves e linguagens no contexto de uma mesma verdade. Similarmente, no prefácio do livro de Ricci, o letrado afirma que tanto no Oeste quanto no Leste, as mentes e ideias seriam as mesmas e que as diferenças estariam nos contextos de cada civilização, na linguagem e nas concepções de quem havia escrito, mas para o letrado, a verdade seria absoluta e

⁴⁵⁶ LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. pp.154-155.

⁴⁵⁷ Tradução livre: “*This teaching (Christianity) reveres the Lord of Heaven, while we Confucians speak of acknowledging Heaven, serving Heaven, serving Shang-ti. (...) Chu Hsi says ‘Ti is the Lord and master of Heaven’, and so he who is said to give birth to heaven, to give birth to earth, and to give birth to all things is their Lord, and the most accurate name for him is ‘Lord’ (...). There is a common saying that the main source of the Way is Heaven. If the Way of the Western sages is quite different from Buddhism and Taoism, it is rather similar to the precepts of Yao, Shun, (The Duke of) Chou and Confucius. (...) and does not contradict our great Chinese (thinkers); and compared with the teachings of Yao, Shun, (The Duke of) Chou and Confucius, there are not a few points of comparison with what the six classics say about Heaven and Shangdi. What is there to be suspicious of here?*”. ZIZHAO, Li. Apud In: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Canberra. 1972.p.203.

indivisível, estando presente tanto em Cristo quanto em Confúcio. É importante notar que mesmo depois da conversão, Li Zizhao não trocou simplesmente sua ideologia confuciana pela fé cristã, mas continuou publicando escritos relacionados ao confucionismo, contando com um livro sobre a história dos ritos confucianos e seus próprios comentários sobre os *Quatro Livros*⁴⁵⁸, além de ter publicado, em 1628, dois anos antes de sua morte, uma coletânea chamada *Tianxue Chuhuan (Primeira Coleção de Escritos Sobre o Aprendizado Celeste)*, que incluía praticamente todos os livros importantes publicados pelos jesuítas até aquela época. A coleção incluía dezenove escritos jesuítas e dois produzidos pelo próprio Li⁴⁵⁹.

Yang Tingyun, ou Doutor Miguel, como ficou conhecido pelos jesuítas depois do batismo, nasceu em Hangzhou, na província de Zhejiang. Vários membros da família de Yang ocupavam cargos no governo imperial como seu avô e primos. Seu pai não conseguiu aprovação no último exame imperial, mas era um respeitado professor e autor de escritos sobre o confucionismo em sua cidade. Yang conseguiu aprovação no exame provincial em 1579 e depois no exame metropolitano em 1592. Ele ocupou cargos importantes como vice-rei de Sichuan e Jiangxi e vice-governador de Pequim. Entre 1592 e 1611, Yang escreveu diversos livros sobre o confucionismo, incluindo seus próprios comentários sobre os *Quatro Livros*⁴⁶⁰. Segundo Rule, a aproximação de Yang com o cristianismo não aconteceu através da ciência ou por um desejo de mudança social, como Xu Guangqi, por exemplo. Yang era um homem religioso que procurava por uma verdade. A jornada de Yang foi descrita por Giulio Aleni em um livro em chinês, cujo título traduzido seria *A Odisseia Espiritual de Yang Tingyun*, ditada pelo próprio Yang, que encontrou Ricci pela primeira vez em Pequim, quando conversaram sobre assuntos de cunho filosófico, mas não apresentou, na época, o desejo da conversão⁴⁶¹.

Após 17 anos de serviço imperial na capital, Yang retornou para Hangzhou, sua cidade natal, onde começou a dar aulas de filosofia neo-confuciana, a pedido do governador em 1609, fundando um grupo de estudo chamado *Zhenshi She* (Sociedade da Verdade). Wang aponta que nesse período, Yang estava muito interessado no budismo,

⁴⁵⁸ Ibid., pp.201-202

⁴⁵⁹ WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998.p.103.

⁴⁶⁰ LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. pp.172-173.

⁴⁶¹ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972.pp.203-204.

debatendo com monges da escola Chan e contribuindo financeiramente para o reestabelecimento e a manutenção de monastérios e promovendo sociedades budistas seculares⁴⁶². Yu Liu nota que os ensinamentos budistas provavelmente não eram nenhuma novidade para Yang, devido a associação do mesmo com o neo-confucionismo e os ensinamentos de Zhu Xi. O autor nota que Yang, por sempre ter se preocupado com o sentido da vida, era muito atraído pelos conceitos budistas que ensinavam a diferença entre o mundo dos desejos e o mundo da iluminação. Em um poema escrito durante uma visita a um templo budista, Yang menciona um dos conceitos que lhe era caro no budismo: a imortalidade da alma. Liu nota que é preciso atentar ao fato de que embora Yang tenha se voltado para o budismo nesse período (como se voltaria para o cristianismo mais tarde), ele nunca deixou de se identificar como um letrado confuciano. Inclusive, Yang normalmente se referia aos jesuítas como “companheiros” (no sentido de “companheiros letrados”) ou *Xi Ru* (Letrados do Oeste)⁴⁶³.

Em 1611, Li Zizhao chega na mesma cidade, para participar do período de luto referente à morte de seu pai, e traz junto com ele os jesuítas Lazzaro Cattaneo, Nicholas Trigault e o jesuíta chinês Sebastian Fernandez. Durante as visitas à casa de seu amigo Li, Yang conversa com os jesuítas durante nove dias. Yu Liu nota que no princípio, Yang parece ter visto o cristianismo como algo similar ao budismo, algo que pudesse ser acomodado ao seu bojo pessoal de paradigmas religiosos e filosóficos, incluindo acreditar ser possível aceitar o cristianismo e ao mesmo tempo manter certos hábitos e crenças budistas, como fazia com sua formação neo-confucionista⁴⁶⁴. Para além disso, as questões que mais incitavam dúvidas em Yang sobre o cristianismo eram a encarnação e como um deus poderia se transformar em homem, sofrer e morrer na terra. Mungello nota que na sociedade chinesa da época, havia distinções bem definidas sobre aqueles que trabalhavam com as mãos e com a mente. Isso quer dizer que os funcionários imperiais, normalmente letrados, acabavam sendo excluídos da maioria das punições corporais, ao mesmo tempo que castigos brutais eram sentenças comuns para as classes mais baixas. Por causa disso, era muito difícil para um letrado conceber como a encarnação de Deus

⁴⁶² WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998.p.104.

⁴⁶³ LIU, Yu. Op cit., p.178.

⁴⁶⁴ LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. p. 181.

na terra se sujeitaria a um tipo de punição tão brutal quanto a crucificação⁴⁶⁵. Rule explica que os jesuítas abordaram o assunto com Yang em mais detalhes do que eles normalmente faziam em suas tentativas de conversão. Os missionários explicaram que Deus demonstrou com virtude com seu sacrifício, sua compaixão e seu valor, ao se transformar em sua própria criação para pagar pelos pecados de toda a humanidade. A explicação dos jesuítas parece ter satisfeito Yang em sua busca, que inclusive abordou o assunto em sua obra sobre a religião e a ciência do Oeste. Alguns assuntos ainda pareciam eludir Yang, mas ele os aceitou como podia. Sobre a Trindade, por exemplo, ele diz: “*se você se pergunta como três pessoas podem ser uma, nem a língua mais inteligente pode descrever*”⁴⁶⁶.

O principal obstáculo na conversão de Yang era, basicamente, o mesmo de Li Zizhao: Yang possuía uma concubina, além de sua esposa, e não queria ter de dispensá-la ao realizar a conversão, principalmente porque foi a concubina que deu a Yang seus únicos dois filhos homens. Yang até mesmo se irritou com os jesuítas, achando injusto que os missionários não pudessem abrir uma exceção para ele, como os budistas fariam, o que fez com que Li Zizhao retrucasse que essa era a maior diferença entre os jesuítas e os monges, porque os missionários não apenas ensinavam sobre ética e comportamento moral, eles também praticavam, ao contrário dos monges budistas, nas palavras de Li⁴⁶⁷. Rule ressalta que normalmente havia uma grande falta de simpatia das fontes jesuítas para com o destino destas concubinas dispensadas, embora os missionários afirmassem pedir que o convertido deixasse para elas recursos e provisões. De qualquer forma, a insistência dos jesuítas em não abrir qualquer exceção nestes termos mostra que o ato da conversão não era sem consequências para a vida social dos chineses, principalmente no caso dos letrados⁴⁶⁸.

Yang foi finalmente batizado em 1613 e depois disso, dedicou muito do seu tempo em assuntos que envolviam a religião. Ele convenceu sua mãe (uma seguidora fiel

⁴⁶⁵ MUNGELLO, David E. **The Great Encounter of China and the West, 1500-1800**. Maryland. Rowman & Littlefield. 2009. p.32.

⁴⁶⁶ Tradução livre: “*if you ask how can be three persons who are one, even the cleverest tongue cannot describe it*”. TINGYUN, Yang. Apud in: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972.p.205.

⁴⁶⁷ LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. pp.180-181.

⁴⁶⁸ RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972.p.207.

do budismo, que aparentemente apenas aceitou o batismo depois de ver a dedicação de seu filho para com a sua conversão, que incluiu até mesmo períodos de jejum e longas orações por parte de Yang) e outros parentes a aceitar o batismo e fundou uma instituição de caridade local chamada *Renhui* (Sociedade Benevolente), para ajudar os pobres e enfermos de sua cidade. Yang também contribuiu financeiramente para a construção de capelas e igrejas, além de ter comprado um pedaço de terra para ser usado no sepultamento de jesuítas. Este terreno, após a morte de Yang, foi doado aos missionários pelo seu filho mais velho. Em sua casa, Yang converteu um dos cômodos, que antes continha a estátua de um bodisatva em uma capela para os missionários. Em ocasiões em que perseguições aos cristãos aconteceram na China, Yang sempre proveu santuário e proteção aos missionários⁴⁶⁹. Junto dos jesuítas, Yang contribuiu na escrita de vários livros, como *As Sete Vitórias*, em colaboração com Diego de Pantoja, onde a dupla discutia os sete pecados capitais e as sete virtudes.

Em outras oportunidades, Yang contribuiu escrevendo prefácios para livros jesuítas, como o *Xixue Fan (Sumário de Disciplinas do Oeste)* de Giulio Aleni, que falava sobre o currículo das universidades europeias ou ajudando na revisão e no embelezamento literário das obras, como o *Zhifang Waiji (Áreas de fora da atuação de cartógrafo imperial chinês)*, que foi escrito por Diego de Pantoja e Sabatino de Ursis e finalmente publicado por Aleni em 1623. De sua própria pena, Yang também passou a escrever vários tratados anti-budistas, onde ele utilizava o conhecimento que havia acumulado da religião budista com argumentos similares ao de Ricci para atacar os monges e suas instituições. Alguns exemplos de escritos de Yang sobre esse assunto incluem o *Tianshi Mingbian (Clara Discussão sobre os Ensinamentos Celestiais e o Budismo)* e o *Daiyi Bian (Tratado para Suplantar as Dúvidas)* e sua continuação, o *Daiyi Xubian (Sequência ao Tratado para Suplantar as Dúvidas)*. Nestes livros, Yang critica a devoção dos monges ao Buda, os seis passos do ciclo da vida eterna, a proibição de matar animais para comer e a morte como resultado do *karma*⁴⁷⁰. Os trabalhos de Yang neste sentido foram utilizados várias vezes pelos jesuítas como uma forma de legitimar sua posição antagônica ao budismo⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998.p.105.

⁴⁷⁰ LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends**. New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015. pp.185-191.

⁴⁷¹ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 489f. Tese (Doutorado em Filosofia). Australian National University. Camberra. 1972.p.207.

Xiaochan Wang aponta que os três pilares do catolicismo chinês possuíam algumas similaridades, que também acompanhavam outros letrados convertidos: primeiramente, por serem letrados confucianos, todos eles tiveram acesso a uma educação de qualidade, que fez com que cedo ou tarde tenham conseguido sucesso nos exames imperiais. Além disso, eles se converteram ao cristianismo após terem sua visão de mundo mudada pelos jesuítas e suas experiências. Isso quer dizer que suas conversões não foram impulsivas, mas advindas de um período de estudo e conversas com os jesuítas sobre a religião que traziam da Europa. Wang também comenta que por serem os primeiros letrados em posições reais de poder, estes três acabaram não sendo apenas convertidos comuns, mas os elementos principais de uma nova “instituição”, ao fazer contribuições concretas para o estabelecimento e desenvolvimento da igreja na China, seja com doações financeiras, auxílio literário, trabalhos escritos e proteção⁴⁷². Após a queda da Dinastia Ming e com a tomada de poder pela Dinastia Qing, a conversão dos letrados ficou muito mais difícil. Mungello nota que os letrados passaram a adotar uma posição de ortodoxia, talvez em face de estarem sendo dominados por um povo de origem estrangeira, como os manchus. Com isso, a maioria dos letrados passaram a ser muito mais resistentes a qualquer aliança do confucionismo com elementos não-confucianos, ainda mais quando oriundos de uma religião estrangeira⁴⁷³. Embora o serviço dos jesuítas na corte como astrônomos tenham continuado e a relação de tolerância da Dinastia Qing com o cristianismo em si tenha sido mantida na maior parte do tempo, o foco de conversão dos jesuítas passa a ser ainda mais direcionado ao povo comum, embora alguns letrados de destaque ainda tenham se batizado, nenhum deles tinha a força política e social de personalidades como Xu Guangqi, Li Zizhao e Yang Tingyun.

No outro lado do espectro, havia a população comum, que morava nas pequenas vilas ou nas áreas periféricas das cidades. Existiam até mesmo algumas comunidades cristãs, onde os jesuítas conseguiam converter boa parte dos moradores de uma vila, por exemplo. Daniel Bays nota que a vida nessas comunidades, onde os jesuítas visitavam de tempos em tempos, era muito diferente do mundo “cerebral” que os missionários experimentavam em Pequim e nas grandes cidades. O autor aponta que a consciência religiosa nestes locais sempre foi (como vimos na primeira seção deste capítulo)

⁴⁷² WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998. pp.105-106.

⁴⁷³ MUNGELLO, David E. **The Great Encounter of China and the West, 1500-1800**. Maryland. Rowman & Littlefield. 2009. p.34.

mergulhada em milagres, visões e várias outras facetas do sobrenatural. Mesmo depois da conversão, esta visão de mundo não mudou muito, contando com a adição de novos atores, do deus cristão e de rituais que ainda pareciam similares aos que eles empregavam anteriormente, mostrando que o cristianismo também foi hibridizado, principalmente em sua prática, tanto com os letrados e sua aliança com o confucionismo ou com a população comum e a associação do cristianismo às práticas da religiosidade local e cultural. Bays ainda adiciona que essa associação era levada a sério pelos conversos, e que em dias sagrados ou festividades cristãs, os fiéis choravam copiosamente, praticavam atos de auto-flagelo e se entregavam ao seu emocional, sendo difícil para os jesuítas controlarem os limites dessa entrega, quando estavam presentes⁴⁷⁴. O entendimento destes cristãos da religião europeia podia não ser tão profundo e erudito como de um letrado, mas sua dedicação se mostrava presente, da mesma forma que quando celebravam momentos importantes da religiosidade local chinesa.

Como os jesuítas estavam em um número insuficiente para um território tão grande quanto a China, os missionários eram obrigados a viajar constantemente, a fim de supervisionar as diferentes comunidades que estavam mais próximas de sua residência. Por não estarem presentes todo o tempo, os jesuítas temiam que os convertidos poderiam relaxar em sua fé, e por isso incentivavam a criação de grupos devocionais nas comunidades, que serviam como principal meio de coesão para as mesmas. A presença assídua dos chineses convertidos nestes grupos devocionais surpreendeu os jesuítas, que afirmavam que os membros se reuniam regularmente para discutir sobre Deus e a fé cristã para que se mantivessem sempre instigados em sua fé. Em Nanquim, por exemplo, haviam dois grupos distintos, cada um com sua própria capela, onde as ações de um grupo inspiravam o outro a manter sua fé e virtude⁴⁷⁵. Os missionários também focavam esforços especiais na conversão de mulheres. Para isso, imprimiam livros de orações e manuais religiosos escritos em linguagem simples, com o objetivo de espalhar o cristianismo na esfera doméstica das comunidades. Para isso, os jesuítas sugeriam as mulheres que trabalhavam lavando ou costurando ao ar livre, que ao invés de conversarem sobre assuntos triviais, que orassem e cantassem as preces, para aliviar o fardo do trabalho. Como resultado, crianças pequenas acabavam expostas à doutrina cristã, com

⁴⁷⁴ BAYS, Daniel H. **A New History of Christianity in China**. Malden, Oxford. Wiley-Blackwell. 2012. p.25.

⁴⁷⁵ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p.70.

os jesuítas afirmando que até mesmo meninas de apenas três ou quatro anos conseguiam recitar as orações sem errar nenhuma palavra⁴⁷⁶.

Apesar da demonstração de zelo e fé de muitos convertidos, ainda é preciso ressaltar que aos olhos de alguns chineses, o cristianismo seria uma religião muito exigente, cujas regras e obrigações seriam muito severas, principalmente quando comparadas às outras formas de religião chinesas, em que não havia exclusividade de credo. Não apenas isso, Erik Zürcher aponta que alguns chineses eram ridicularizados pela sua adesão ao cristianismo, principalmente ao realizar certas práticas, como as rezas, as visitas à igreja em dias fixos e a celebração de alguns feriados. Entretanto, no círculo cristão fora da esfera letrada, mais do que o estudo e da teologia, as práticas eram as partes mais importantes da religião na vida do fiel. Elas consistiam em uma série de observâncias e exercícios espirituais sob o termo *gongfu* (trabalho e esforço). O termo também era usado pelo confucionismo para descrever a prática do auto-cultivo e do budismo *Chan* para descrever a meditação silenciosa, todavia, o *gonfu* cristão se manifestava de formas diferentes. Zürcher afirma que para os jesuítas, a meditação Chan era muito passiva e a reflexão confuciana buscando o aperfeiçoamento era inútil sem ação. Portanto, os cristãos chineses deveriam trabalhar diariamente, através da disciplina religiosa e de suas boas ações para gerar “mérito” (*gong*), outro termo conhecido no budismo, que ajudaria o indivíduo a obter sua salvação⁴⁷⁷.

Com relação aos sacramentos, o batismo (*lingxi*) e a confissão e a absolvição (*gaojie*) eram os mais importantes para os cristãos chineses. Zürcher nota que o casamento nas comunidades cristãs chinesas continuou a ser o que sempre foi: um contrato privado efetuado entre os chefes de duas famílias. O batismo era essencial na medida em que confirmava a adesão do indivíduo ao cristianismo e o integrava a comunidade, caso já houvesse muitos convertidos na localidade. Os jesuítas conduziam o caminho ao batismo em três fases: na primeira, o indivíduo deveria (teoricamente) abandonar suas crenças anteriores, queimar ou destruir os ídolos budistas e qualquer escritura que possuísse. Ele deveria também renunciar a todos os rituais supersticiosos e pagãos que praticasse. Fazia parte do processo devolver qualquer objeto que o indivíduo tenha furtado ao verdadeiro dono ou compensar o dono caso não possuísse mais o objeto

⁴⁷⁶ Ibid., p.82.

⁴⁷⁷ ZÜRCHER, Erik. **Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China**. The Catholic Historical Review, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1997). pp.633-635.

ou, caso não conseguisse localizar o dono, doar a compensação para caridade; no segundo passo, ele deveria memorizar a essência da doutrina do Lorde Celestial, na forma de cinco textos principais: O Padre Nosso (*Tianzhu jing*), a Ave Maria (*Shengmu jing*), o Credo (*Xinjing*), os Dez Mandamentos (*Shi jie*) e a Oração ao Santo Nome de Jesus (*Shenghao jing*). Depois de memorizar os textos, o indivíduo deveria perguntar ao jesuíta ou um cristão mais experiente o significado por trás dos mesmos; a última fase começa com uma expressão formal de remorso aos pecados cometidos e a promessa de cumprir todos os deveres de um cristão, seguido então do batismo. Normalmente era um jesuíta que realizava o mesmo, mas que em situações de emergência, um cristão chinês experiente, que conhecesse o ritual poderia realizar o batismo⁴⁷⁸.

Ainda mais importante que o batismo, era o ato da confissão e absolvição. Primeiro porque o fiel deveria se confessar em intervalos regulares (ao invés do batismo, que só acontecia uma vez) e segundo porque era similar a um costume familiar para os chineses. Zurcher explica que o conceito de confissão e absolvição já era uma tradição na China, mesmo fora da esfera religiosa. Dessa forma, termos como pecado, remorso, confissão e absolvição não eram inteiramente estrangeiros aos chineses. Esse processo era encarado como um exercício espiritual de auto-purificação. Se um jesuíta não estivesse disponível, o fiel poderia praticar a auto-acusação (*zisiong*) e se seu arrependimento fosse sincero, ela iria obter o perdão de Deus. Embora a prática fosse similar aos rituais de penitência do budismo *Chan*, a diferença estaria, segundo Yang Tingyun, no fato de a penitência budista ser um ritual de rotina, que não era motivado por um processo de reflexão genuína. Yang aponta que os pecados budistas eram descritos em termos simples e genéricos, enquanto a confissão cristã descrevia com muito mais detalhes os pecados e as ações necessárias para a absolvição⁴⁷⁹.

O processo de meditação de muitos convertidos era uma mistura influenciada pela já citada obra *As Sete Vitórias*, que falava de conceitos similares aos abordados por Inácio de Loyola nos seus exercícios espirituais e algumas das práticas chinesas de meditação, tanto da meditação silenciosa do confucionismo quanto a meditação em oração, que lembrava as práticas budistas. A meditação era considerada um trabalho espiritual e devia ser praticada pelo menos uma vez ao dia. Da mesma forma, os jejuns

⁴⁷⁸ Ibid., pp.635-636.

⁴⁷⁹ ZURCHER, Erik. **Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China**. The Catholic Historical Review, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1997). p.637.

executados pelos convertidos também têm raízes tanto cristãs, como o jejum de sexta-feira e da Quaresma, quanto chinesas, que para além dos jejuns budistas, também incluía a prática como forma de cumprir um juramento, por exemplo. Todavia, os missionários faziam uma clara distinção entre o jejum cristão e o budista, que era considerado supersticioso por conter a crença na reencarnação. As casas de cristãos chineses durante as Dinastias Ming e Qing eram fáceis de se observar, pois mais uma vez as práticas cristãs se misturam com as da vida religiosa chinesa. Aqueles que antes seguiam o costume de colocar símbolos protetores em suas portas, os trocavam pela cruz após o batismo. Dentro das casas, a iconografia cristã era exibida, às vezes junto do altar dedicado aos ancestrais, onde os moradores da casa rezavam todos os dias. Zurcher aponta que existiam vários tipos de iconografia cristã produzida na China, como Deus (o Lorde Celestial), Jesus, Maria com o menino Jesus, anjos e santos. Entretanto, a maioria dessas imagens se perdeu ou foi destruída durante a proibição ao cristianismo em 1724⁴⁸⁰.

Outro aspecto da vida dos convertidos onde os jesuítas tinham um papel que não era exatamente estrangeiro para a cultura chinesa era o sobrenatural. Em várias vilas e pequenas cidades, os missionários rapidamente ganharam o respeito dos locais por serem considerados mais eficientes do que budistas e daoistas na arte da “cura” e do exorcismo. Zurcher comenta sobre as histórias descritas em suas fontes, de demônios afugentados pelo poder espiritual dos jesuítas (*ling*), da prece cristã, da surpresa dos chineses frente ao poder de objetos sagrados como cruzes e água benta ou pela recitação de textos sagrados. Os mesmos meios eram utilizados para curar pacientes doentes, ou até mesmo faziam com que donos de tais objetos fossem poupados de graves acidentes. Nas palavras de Zurcher, o que acontecia em muitos casos era:

“Estes materiais (fontes chinesas) nos dão um vislumbre do que deveria ser a realidade da vida cristã fora do estreito círculo dos poucos jesuítas e seus amigos letrados. O ambiente era puramente chinês; os missionários estrangeiros atuavam de maneira apenas marginal. As histórias formam a expressão da simples crença no poder do Lorde Celestial e na eficácia de seus rituais, e a conversão não era resultado de uma

⁴⁸⁰ Ibid., pp.638-641.

reflexão teológica, mas sim de uma percepção objetiva de que funcionava⁴⁸¹”

Os exorcismos jesuítas eram feitos de forma calma e controlada, rezando e invocando o nome do Lorde Celestial enquanto penduravam imagens sagradas e relíquias santas nas paredes das casas, além de espalharem água-benta na residência. Essa abordagem era bem diferente da maneira com que os sacerdotes daoistas faziam suas cerimônias de exorcismo, cobrindo a casa com desenhos feitos em papéis amarelos, além de rezarem e gritarem como forma de intimidar o demônio. Qiong Zhang aponta que se os jesuítas seguissem o modelo de exorcismo “teatral” comum na Europa, onde era comum que os padres interrogassem e intimidassem os demônios com gritos, isso poderia fazer com que os missionários fossem confundidos com daoistas. Dessa forma, os jesuítas conduziam seu exorcismo de uma forma muito mais calma e misteriosa. Entretanto, Zhang também relata que ao realizarem exorcismos, chineses convertidos acabavam por incluir sessões de interrogatório e gritos como forma de afugentar os demônios⁴⁸².

Na esfera ritualística, era permitido aos convertidos continuar a prática dos rituais oferecidos aos ancestrais, embora a intenção do ritual tenha mudado. Ao invés das orações serem oferecidas às almas dos ancestrais, eram oferecidas ao Lorde Celestial para que intercedesse por eles. Contudo, a cerimônia continuava sendo basicamente a mesma. Além disso, os jesuítas toleravam as pinturas dos ancestrais, mas apenas se fossem consideradas imagens comemorativas, ao invés de “assentos” temporários para a alma do morto. Uma maneira de exemplificar como os jesuítas abordavam estes rituais para com os chineses está descrita em uma das cartas de Aleni. Nela, em uma conversa com um letrado chamado Fei Zhongzun, o chinês diz ter ouvido um rumor de que convertidos estivessem destruindo ou jogando fora os retratos de seus antepassados, ao que Aleni responde:

“Este rumor é falso...dos Dez Mandamentos revelados antigamente pelo Lorde Celestial os três primeiros

⁴⁸¹ Tradução livre: “*These materials allow us a glimpse of what must have been the reality of Christian life outside the narrow circle of the few Jesuits and their scholarly friends. The milieu is purely Chinese; the foreign missionaries play only a marginal role. The stories form the expression of a simple belief in the power of the Lord of Heaven and the efficacy of its rituals, and conversion is not the result of subtle theological reasoning, but of the down-to-earth awareness that “it works”*”. In: ZURCHER, Erik. **Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China**. The Catholic Historical Review, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1997). p.643.

⁴⁸² ZHANG, Qiong. **About God, Demons, and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China**. Early Science and Medicine, Vol. 4, No. 1 (1999). Brill. pp.14-15.

apenas referem-se à devoção do verdadeiro Lorde Celestial e da terra, mas dos outros sete o primeiro é “seja filial e respeitoso para com seus pais”. No seu país um bocado de famílias da nobreza local, tanto letrados quanto comuns, se converteram, mas sua atitude de piedade filial e amor – que é chamado “servir os mortos como se eles estivessem vivos; respeitar os mortos como se estivessem presentes” não mudou de forma alguma⁴⁸³”

Letrados convertidos tinham a autorização dos missionários para frequentar os templos dedicados a Confúcio e lá realizar os rituais em homenagem ao filósofo, contanto que o fizessem pela razão certa: eles deveriam honrar Confúcio como um grande homem e mestre, e que os sacrifícios de estado (aos deuses das cidades, rios e etc) fossem direcionados ao Lorde Celestial⁴⁸⁴. Os jesuítas também aceitavam (não que tivessem muita escolha) os sacrifícios imperiais direcionados ao Céu e a Terra, que eram interpretados como a preocupação do Imperador para com o seu povo, livrando então os ritos de qualquer superstição, já que o Imperador não fazia os sacrifícios para ter qualquer ganho próprio⁴⁸⁵.

Ao longo deste capítulo, pudemos observar que as religiões e tradições filosóficas chinesas eram variadas, tanto em prática quanto em estilos, com o confucionismo, budismo e daoismo possuindo diversas escolas de pensamento diferentes entre si, em que práticas de outras tradições ou da religiosidade comum eram anexadas ou dispensadas, o que era muito comum nas manifestações religiosas populares, que poderiam mudar radicalmente de província para província, embora alguns conceitos permanecessem enraizados em todas elas, como o culto aos ancestrais, algo que os jesuítas não tentaram proibir, pois os missionários sabiam que isso poderia desestabilizar a ordem social chinesa. Também foi possível percebermos que a hibridização religiosa não era incomum na China: a religiosidade popular unia aspectos de todas as outras

⁴⁸³ Tradução livre: *“That is a false rumor...Of the Ten Commandments anciently revealed by the Lord of Heaven the first three only concern the worship of the true Lord of heaven and earth, but of the other seven the very first one is “Be filial and respectful towards your parents.” In your country quite a number of families of the local gentry, both scholars and commoners, have been converted, but their attitude of filial piety and love – what is called “Serving the dead as if they were alive; respecting the deceased as if they were present” – has not changed at all”* ALENI, Giulio. Apud in: SHIN, Junhyoung Michael. **The Jesuits and the Portrait of God in Late Ming China**. Harvard Theological Review, Volume 107, Issue 02, April 2014. p.207.

⁴⁸⁴ BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p.76.

⁴⁸⁵ ZURCHER, Erik. **Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China**. The Catholic Historical Review, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1997). pp.644-645.

tradições, o budismo e o daoismo “conversavam” em várias frentes e o neo-confucionismo aceitava algumas crenças metafísicas do daoismo e do budismo, a fim de suprir uma cosmologia que o que o neo-confucionismo julgava como insuficiente nas escolas letradas da época. Dessa forma, a proposta jesuíta que resultou em uma interpretação híbrida do confucionismo (e uma prática híbrida do cristianismo, como vimos nesta seção) não era exatamente algo novo na China, embora a conversa direta e teológica de uma religião estrangeira com o confucionismo de uma maneira relativamente profunda com certeza surpreendeu alguns chineses. Esse capítulo nos mostrou as tradições filosóficas encontradas pelos missionários na China e como a natureza híbrida das mesmas ajudou os jesuítas a criarem sua própria interpretação da filosofia confuciana, de uma forma ao mesmo tempo exótica e familiar para os chineses e que era parte principal do seu método de conversão dos letrados. Mas como se deu essa interpretação jesuíta do confucionismo? E quais aspectos do hibridismo cultural podemos utilizar para nos ajudar a entendê-la melhor? Este é o tema do último capítulo desta pesquisa.

CAPÍTULO III. A interpretação híbrida jesuíta do confucionismo a partir do *Tianzhu Shiyi* e do *Confucius Sinarum Philosophus*

3.1 – As bases da interpretação jesuíta do confucionismo e o hibridismo cultural

No primeiro capítulo, vimos a história da missão jesuíta na China, os percalços enfrentados pelos missionários, sua jornada de província em província, como se deu a queda da Dinastia Ming, a ascensão da Dinastia Qing e como isso afetou a vida dos jesuítas. No segundo capítulo, mostramos os sistemas religiosos que os missionários encontraram na China, principalmente o confucionismo e o budismo, além de termos abordado os aspectos da vida social de um cristão converso (fosse ele um letrado confuciano ou não). Agora, neste terceiro capítulo, iremos nos debruçar sobre como os jesuítas interpretaram este mundo novo a sua frente. Mais precisamente, como os jesuítas interpretaram Confúcio e a cultura letrada chinesa e como essa interpretação afetou diretamente os rumos e decisões tomadas pelos missionários durante a missão. No primeiro capítulo, comentamos brevemente a “aliança” jesuíta com a filosofia confuciana como parte central da estratégia de conversão dos missionários, a partir do que é conhecido pela historiografia como “acomodação cultural”, que embora nos sirva em uma exposição rápida dos fatos, é um termo demasiadamente simples para descrever a estratégia missionária dos jesuítas na China. Todavia, nos mantemos breve no primeiro capítulo com o objetivo de aprofundarmos a discussão aqui.

Durante nossa pesquisa de mestrado⁴⁸⁶, desenvolvemos a análise da interpretação jesuíta do confucionismo com foco no que assumimos como os seus fundamentos essenciais. Estes fundamentos foram identificados em diversos tópicos que, apesar de sua variedade, articulavam-se com uma base geral, que remetia ao entendimento jesuíta da cultura chinesa em si (não só a cultura letrada chinesa, mas toda a cultura da China, como a nossa seção sobre Confúcio vai abordar). Podemos considerar que esses fundamentos também sustentavam a estratégia missionária adotada na China e as próprias

⁴⁸⁶ PASTOR, Renan Morim. **A descoberta de Confúcio pela Europa: a interpretação do confucionismo clássico pelos jesuítas na missão da China (século XVII)**. Dissertação (Mestrado em História: Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2019.

visões culturais e teológicas dos jesuítas sobre seu próprio mundo (a Europa). Na busca por desvendar esses fundamentos, elegemos os seguintes tópicos como essenciais para entender a interpretação jesuíta sobre o Confucionismo: a) a relevância do próprio Confúcio e a maneira como os chineses enxergavam o filósofo em relação ao mundo chinês e até mesmo em relação a eles mesmos; b) o suposto monoteísmo que estaria presente nos tempos antigos da China, que era reverenciado pelo próprio Confúcio e estaria fundado em uma devoção ao Lorde Celestial (*tian, Shangdi, Tianzhu*) além de outros conceitos-chave da filosofia confuciana que também poderiam encontrar contrapartes relativas na filosofia e teologia Ocidental; c) a interpretação jesuíta do budismo, que estaria interligada com a visão jesuíta da cultura letrada chinesa de raízes mais ortodoxas, além do confronto entre budismo e cristianismo sobre qual das duas seria mais indicada para complementar a filosofia confuciana e finalmente, d) a interpretação jesuíta de alguns ritos chineses, como as honrarias dedicadas a Confúcio, o culto aos ancestrais e os rituais funerários. Todos estes tópicos, juntos, davam forma à interpretação jesuíta do confucionismo.

Na pesquisa de mestrado, desenvolvemos a análise desses tópicos que estavam na base da interpretação jesuítica do confucionismo por meio das cartas enviadas pelos inicianos para a Europa, principalmente as memórias de Matteo Ricci, editadas por Nicolas Trigault, e em trabalhos que contavam a história das missões, em que os jesuítas descreviam o mundo ao seu redor. Nesta pesquisa examinamos se esses tópicos aparecem (e como aparecem) em trabalhos jesuítas de outra natureza; a partir principalmente da análise das fontes que comentamos a produção no primeiro capítulo, o *Tianzhu Shiyi* de Matteo Ricci e o *Lunyu*, parte da coletânea conhecida como *Confucius Sinarum Philosophus*, produzida por um conjunto de jesuítas liderado pelo francês Philippe Couplet. Como esta análise envolve desta vez um trabalho de tradução jesuíta e uma produção dedicada ao público chinês que tentava completar o confucionismo com o cristianismo, decidimos por bem utilizar os conceitos de hibridismo cultural para guiar nossa análise, bem como nos ajudar a entender se estas duas produções, e por consequência a própria interpretação jesuíta do confucionismo, seriam produtos de uma experiência de hibridismo cultural.

Como destacamos anteriormente, a historiografia normalmente analisa a experiência jesuíta na China (incluindo sua estratégia missionária e interpretações) a partir do conceito de “acomodação cultural”. Embora esta seja uma afirmação correta,

este conceito engloba uma série de ramificações que podem ser discutidas com muito mais detalhes. Consideramos aqui que “acomodação cultural” está inserido em um bojo muito maior de experiências e processos culturais, que foi caracterizado em meados do século XX como “hibridismo cultural”. Embora o surgimento do termo e seus primeiros estudos estivessem ligados ao mundo pós-colonial, o mesmo já incluía a discussão de temas como acomodação cultural, encontro cultural, sincretismo etc. Não obstante tais termos também fossem usados para descrever a experiência jesuíta na China, não havia o foco nos temas hibridizantes⁴⁸⁷ debatidos pelos pesquisadores do período pós-colonial. Embora tais conceitos possam ser empregados quando é necessário fazer o uso de precisão, todos eles estão inseridos dentro de um grande termo guarda-chuva que é a hibridização, e considerando os encontros culturais como um processo, mais de um termo pode ser empregado ao analisarmos as várias facetas de tal encontro, como faremos com os jesuítas.

O historiador Peter Burke trouxe o tema do hibridismo cultural para a Idade Moderna com algumas de suas obras colaborativas, como *Hybrid Renaissance* e *Cultural Translation in Early Modern Europe*, além do popular estudo intitulado apenas como *Cultural Hybridity*. Inspirados pelo trabalho de Burke, percebemos que diversos dos conceitos de hibridização citados por ele e seus colaboradores podem ser identificados em distintos aspectos da missão jesuíta na China. Acomodação cultural, encontro cultural, produção de artefatos híbridos e até uma experiência religiosa propriamente híbrida, no caso dos convertidos, todos estes conceitos estiveram presentes de diferentes maneiras, na missão jesuíta na China. Não apenas isso, mas estes conceitos também nos ajudam a analisar melhor a interpretação jesuíta da filosofia confuciana e da cultura chinesa que havia em sua volta, além de nos ajudar a entender como se deu a construção de nossas fontes, em que por exemplo, existiam referências diretas à Bíblia Sagrada, ou à Divina Comédia no *Lunyu* escrito pelos jesuítas, ou na construção da argumentação utilizada por Ricci para convencer seu leitor chinês de que Confúcio e os missionários acreditavam em

⁴⁸⁷ Uma interessante análise dos termos foi feita por Peter Burke, que define “hibridez” como algo novo que emerge da combinação de diferentes elementos antigos. Burke afirma preferir “hibridização”, pois a palavra se refere a um processo ao invés de um estado. Burke admite que o termo, sendo tão variado e com características de guarda-chuva acaba cobrindo uma variedade enorme de diferentes processos. De qualquer forma, Burke aponta que hibridização é um bom termo para se referir a certos processos, como os que iremos tratar aqui, e tal qual Burke em *Hybrid Renaissance*, iremos empregar outros conceitos quando necessitarmos de mais precisão na análise da interpretação jesuíta, como “acomodação cultural”, “adaptação”, “interpretação”, “tradução cultural” e outros. In: BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. pp. 3-5.

um único deus, mais ainda, no mesmo Deus. Porém, antes de nos debruçarmos sobre a visão jesuíta do confucionismo, será prudente explicarmos um pouco destes conceitos e como eles interagiam com a experiência jesuíta na China.

Logo na introdução de seu *Hibridismo Cultural*, Burke afirma que os processos de hibridização podem ser encontrados em diversas áreas diferentes, como na esfera econômica, social e política. Entretanto, o foco de Burke na análise dos processos de hibridização foi o mesmo que usaremos aqui, destacando os processos de hibridismo que envolvem a esfera da cultura e das interações culturais. Burke define cultura como capaz de abarcar atitudes, mentalidades, valores e suas expressões, concretizações e simbolizações presentes em artefatos, práticas e representações⁴⁸⁸, os três últimos, muito importantes para nós. Burke aponta que o hibridismo cultural está presente de diversas formas dentro dos domínios da cultura e naturalmente isto inclui sua presença na esfera da religião, da filosofia, da língua e até mesmo da culinária e arquitetura. Burke também define quais são os três tipos de hibridismo, ou processos de hibridização a saber: os que envolvem artefatos, práticas e povos, sendo os dois primeiros de mais valia na análise sobre a missão da China⁴⁸⁹.

No que toca os artefatos híbridos, a maioria deles está pautado pela arquitetura. Um dos exemplos de Burke são as igrejas jesuítas pelo mundo, que empregavam artesãos locais e incorporavam as estruturas renascentistas com detalhes da decoração local. No caso da China, o processo é inverso. Não havia igrejas, *per se*, dentro das muralhas do Império, pelo menos até o século XVIII, com a exceção de Macau, que era um entreposto português, com uma arquitetura mais próxima da europeia. As residências jesuítas eram primordialmente feitas ao modo chinês, porém, incorporavam também várias características adicionadas pelos missionários, quando erguidas do zero, como a presença de capelas. Um exemplo foi a primeira residência fixa dos jesuítas em Guandong. Apesar do estilo arquitetônico primariamente chinês, a casa possuía dois andares (uma raridade entre as residências na Dinastia Ming, mas comum na Europa) e uma capela, onde eram conduzidas as missas⁴⁹⁰. Um outro exemplo de artefato híbrido são as pinturas e as imagens. A pintura ocidental causou surpresa em muitos chineses, pelo seu realismo, uso de tinta a óleo e o senso de profundidade obtido pelas técnicas de perspectiva, e acabavam

⁴⁸⁸ BURKE, Peter, **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003, pp.16-17.

⁴⁸⁹ Idem.

⁴⁹⁰ Ibid., p.22.

sendo uma das atrações que levavam curiosos às residências missionárias, assim como os relógios, mapas e prismas. Esse contraste se deu pela maneira com que os chineses pintavam: utilizavam tinta nanquim, o que exigia uma técnica diferente de pintura, de forma que não havia nas pinturas chinesas a preocupação de mostrar a direção da luz ou de alterar o tamanho dos objetos de acordo com a profundidade ou distância, e mesmo quando o artista conseguia captar a sensação de movimento em alguma pintura, elas acabavam por não possuir plano de fundo, o que fez com que Ricci afirmasse que as pinturas chinesas teriam uma aparência sem vida⁴⁹¹. Visto então a admiração dos chineses pelas pinturas ocidentais, muitas delas foram enviadas como presentes para mandarins influentes e ao próprio Imperador Wanli. Um caso famoso foi uma pintura de São Lourenço, presenteada ao príncipe Kang Yi, que mandou que a imagem fosse emoldurada em ébano e jade⁴⁹².

Embora os exemplos anteriores não estejam diretamente ligados à interpretação jesuíta do confucionismo, decidimos por apontá-los como uma maneira de mostrar que as diferentes facetas do hibridismo cultural estariam presentes na missão da China das mais diversas formas, até antes mesmo que os jesuítas tivessem publicado um único livro em chinês ou tivessem tido seu primeiro letrado convertido. Todavia, um dos mais importantes objetos híbridos presentes na missão da China foram os textos, principalmente os de tradução. Contudo, é preciso ressaltar que o conceito de tradução está além dos livros e das palavras. Maria Lúcia Pallares-Burke nota, na obra *Tradução Cultural*, que a tradução entre as línguas é uma forma de tradução entre as culturas, e que as modificações que acontecem em um texto por conta de uma tradução não seriam resultado apenas de fatores linguísticos⁴⁹³. Dessa forma, uma tradução vista como mais que a transposição de palavras de uma língua para a outra acaba por se tornar, literalmente, uma tradução cultural. Burke aponta que o termo foi criado por antropologistas do círculo de Edward Evans-Pritchard, com o objetivo de descrever como os dois lados de uma interação cultural tentam entender o outro. Com o passar dos anos, o termo foi sendo utilizado por outras disciplinas e também para descrever interações para além dos livros, como imagens e até mesmo rituais da vida cotidiana. Burke nota que esta

⁴⁹¹ FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p. 173

⁴⁹² Ibid., p.126

⁴⁹³ PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. “**The Spectator, or the metamorphoses of the periodical.**” In: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. p. 149.

noção de tradução cultural foi construída através de diversos trabalhos na área da cultura, de August Schlegel a George Steiner. Nestes trabalhos, os autores ressaltam que o próprio entendimento de alguma coisa pode ser considerada uma tradução, por meio do qual filtramos os conceitos e práticas de outras pessoas por um “vocabulário equivalente” de nosso entendimento.⁴⁹⁴ Dessa forma, podemos pensar que, só o ato de observarmos algo alheio à nossa cultura e tentarmos entendê-lo a partir de nossa própria experiência, pode então ser considerado um ato de tradução cultural, o que certamente se encaixa na experiência dos missionários analisados aqui.

No caso da missão da China, a tradução foi companheira da negociação, um outro conceito muito usado em estudos sobre o hibridismo cultural. Antes utilizado primariamente nos meios da diplomacia e do comércio, negociação passa a se referir também à troca de ideias e à modificação e interpretação de significados. O próprio Burke utiliza as missões jesuítas como exemplo destas “traduções negociadas”, já que os missionários deveriam avaliar até onde podiam se comprometer com a sua acomodação na cultura em que estavam inseridos. Isto também nos faz refletir sobre o processo de hibridização dos jesuítas (principalmente neste caso expresso em suas vestimentas e na permissividade de rituais) ter sido o resultado de um compromisso consciente⁴⁹⁵, o que não quer dizer que toda a interpretação jesuíta do confucionismo tenha sido uma fabricação (ou manufatura, como na interpretação de Lionel Jensen), ou um plano engenhado.

No que concerne aos livros, propriamente ditos, as traduções (e adaptações, podemos acrescentar) são o exemplo mais óbvio de textos híbridos, *“já que a procura por aquilo que é chamado de “efeito equivalente” necessariamente envolve a introdução de palavras e ideias que são familiares aos novos leitores mas que poderiam não ser inteligíveis na cultura da qual o livro foi escrito”*⁴⁹⁶.” Mais ainda, este efeito equivalente citado por Burke também era utilizado pelos jesuítas para demonstrar a sua interpretação da cultura chinesa e sua posição em diversas instâncias (como na “tradução” ou designação do Deus cristão na língua chinesa, como veremos mais adiante). No caso das missões chinesas, isso também era uma via de mão dupla, devido ao fato de os

⁴⁹⁴ BURKE, Peter. “Cultures of translation in early modern Europe” in: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. p. 8.

⁴⁹⁵ BURKE, peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. p. 4.

⁴⁹⁶ BURKE, Peter, **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003, p.27.

missionários terem publicado traduções (e obras originais) em chinês e latim, cada uma destinada ao seu respectivo público, e o cuidado na escolha das palavras na tradução era uma parte importante da política missionária de acomodação. De fato, as obras escritas pelos jesuítas eram utilizadas não só como propaganda da missão e apresentação da cultura europeia aos chineses, mas como uma efetiva ferramenta de evangelização, como iremos demonstrar com a utilização e a argumentação de Matteo Ricci no *Tianzhu Shiyi*, que tinha como objetivo primário não só apresentar a fé cristã, mas também de convencer seu público letrado chinês de que o cristianismo e o confucionismo seriam complementares culturalmente, filosoficamente e teologicamente.

Geoffrey P. Baldwin explica que é importante notar o que poderia ser traduzido de uma cultura para a outra, e como essa tradução acontecia em seu novo contexto, afinal mudanças de palavras e alterações de natureza do texto poderiam causar um entendimento diferente do original. Isso poderia acontecer de forma proposital, ou não (quando europeus acabavam por ler a literatura de outras culturas da mesma forma que liam a sua própria)⁴⁹⁷. No caso dos jesuítas, as duas situações eram possíveis, já que no *Confucius Sinarum Philosophus* os jesuítas modificaram palavras e interpretaram sentenças de forma diferente de seus comentadores, embora, a priori, tenham lido a literatura confuciana da mesma forma que liam a sua própria, enxergando ali paralelos com o cristianismo. De fato, a tradução não foi utilizada como ferramenta de evangelização apenas na China. Entre a fundação da Companhia no século XVI e sua primeira dissolução, no século XVIII, cerca de 250 tradutores jesuítas estiveram ativos. A maioria dos trabalhos era concentrado na tradução de obras para o latim, com alguns missionários realizando trabalhos de destaque, como Frans de Smidt, Simon Wysocki, Conrad Vetter (1547-1622), Jan de Buys (1547-1611), Jean Bignon e Jiri Ferus (1586-1655), que entre eles concentravam o incrível número de 124 traduções⁴⁹⁸.

Burke posteriormente aponta que a quantidade de objetos híbridos só é superada pela quantidade de termos usados para descrever os processos de interação cultural e as suas consequências⁴⁹⁹. Aqui podemos destacar, claro, a acomodação cultural praticada pelos jesuítas (afinal, o historiador inglês nota que a hibridez é geralmente o resultado de

⁴⁹⁷ BALDWIN, Geoffrey P. “The translation of political theory” in: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. p. 103.

⁴⁹⁸ BURKE, Peter. “Cultures of translation in early modern Europe” in: Ibid., p. 15.

⁴⁹⁹ BURKE, Peter, **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003, p.38

algum tipo de acomodação⁵⁰⁰), e entender esse conceito e seu papel na missão será importante ao analisarmos como os jesuítas viam a cultura e a religião chinesa. No que tange à acomodação, Burke aponta que o termo aparece primeiramente numa ótica retórica, em que Cícero afirma que o orador deveria se adaptar aos estilos de suas plateias⁵⁰¹. Na esfera religiosa, o historiador Adriano Prosperi afirma que suas origens vem da Epístola aos Coríntios de Paulo, onde se destacava que se deveria haver uma “*simulação ou “<<adaptação>>” aos interlocutores para << os conduzir a Cristo>>”*, mencionando que seria obrigação dos fortes na fé respeitar as exigências dos fracos⁵⁰². A epístola paulina serviu de inspiração para os missionários e teólogos da Igreja, mas a forma como foi interpretada e aplicada variou conforme os diferentes contextos históricos e missionários. Um exemplo de texto bastante discutido na época foram os escritos de Basílio de Cesareia, originalmente compostos no século IV e traduzidos para o latim por Leonardo Bruni durante a Renascença. Basílio afirmava que, ao estudar os clássicos da literatura grega e romana, deveria se aproveitar tudo o que fosse benéfico e estivesse alinhado com a verdade e ignorar o resto⁵⁰³.

É importante notar que, mesmo antes do início das missões da Era Moderna, a acomodação já possuía críticos e era capaz de causar controvérsias, como no caso da utilização da filosofia grega em conjunto com o cristianismo. A redescoberta de Aristóteles no século XIII causou uma onda de escritos desse tipo, com Tomás de Aquino tendo “traduzido” o cristianismo na linguagem de Aristóteles, enquanto outros seguiam as ideias de Ibn Rushd, conhecido no Ocidente como Averróis, em seus comentários sobre Aristóteles. Os seguidores de Rushd ficaram conhecidos como “averroístas” e eram criticados por sua admiração excessiva de Aristóteles e os compromissos teológicos que essa admiração gerava. Ironicamente, enquanto Tomás de Aquino criticava os “averroístas” por esta razão, os teólogos mais tradicionais e ortodoxos da Igreja criticavam Aquino pela sua associação com as obras do filósofo grego da mesma forma⁵⁰⁴. Durante a época da reforma religiosa, a discussão sobre a validade do ato de se adaptar a ideias religiosas diferentes se intensificou, e não apenas no contexto

⁵⁰⁰ BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. p. 67.

⁵⁰¹ BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. pp.45-46

⁵⁰² PROSPERI, Adriano. “O Missionário” In: VILLARI, Rosário. **O homem barroco**. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p.154

⁵⁰³ BURKE, Peter. Op.cit., p. 151.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 153.

missionário, já que autores como Erasmo de Roterdã recomendavam a acomodação como uma forma de unir as diferentes facetas da Igreja na época, como uma só⁵⁰⁵. Prosperi cita importantes exemplos da defesa da prática da acomodação na época, como o padre Paolo Rosello e os jesuítas Juan Alfonso de Polanco e José de Acosta e a ideia geral entre eles era basicamente manter os costumes dos povos nativos contanto que não “repugnassem” o Evangelho, além de tentar instruir os gentios na fé a partir daquilo que conheciam, ou como escreveu Rosello: “*de acordo com as obras da lei que lhes estão gravadas no coração*”⁵⁰⁶.

No primeiro capítulo, vimos como este processo ocorreu, a partir da liderança de Valignano, primeiro no Japão, a partir do budismo *Zen*, e depois na China, passando pelo budismo e depois aproximando-se da cultura letrada chinesa. Tanto na China quanto no Japão, o objetivo de Valignano era conquistar a autoridade, adaptando-se a um modelo social baseado em comportamentos, códigos de conduta e vestimenta que fossem bem aceitos pelas elites locais e que, como José de Acosta escrevera antes, não repugnassem o Evangelho. É preciso lembrar, todavia, que embora a acomodação cultural seja tratada como um conceito nos dias de hoje, tal qual Burke o fez em *Hibridismo Cultural*, a acomodação era vista na Era Moderna como os fins para um meio, uma maneira de converter e salvar as almas dos gentios, e sua forma de aplicação dependia muito do quanto o missionário estaria disposto a tolerar e a abrir mão. Não por acaso, os jesuítas na China tiveram diversos críticos que consideravam que eles haviam ido longe demais em sua permissividade com os conversos (o que seria o estopim da Questão dos Ritos) ou até mesmo acusassem os missionários de praticarem cerimônias pagãs.

Burke também aponta que o termo “acomodação” foi ressuscitado pelos historiadores da religião atualmente, principalmente por aqueles críticos de classificações como aculturação e sincretismo (ambos os termos também associados com a missão da China em diversas oportunidades). O conceito também teve seu sentido expandido, procurando abrigar a outra parte do encontro cultural, o convertido. Burke aponta que os historiadores atualmente tentam examinar os dois lados dos encontros religiosos,

⁵⁰⁵ Alguns, como Guillaume Postel (1510-1581), sugeriram até que houvesse algum tipo de acomodação e harmonia entre o cristianismo e o islamismo. No seu *Alcorani et Evangelistarum Concordia*, de 1543, Postel enfatizava o que as duas religiões possuíam em comum ao invés de suas diferenças. In: BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. pp. 178-179.

⁵⁰⁶ PROSPERI, Adriano. “O Missionário” In: VILLARI, Rosário. **O homem barroco**. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p.154.

chegando à conclusão de que o processo de acomodação também é uma forma de hibridização. Dessa forma, na China, os letrados confucianos praticavam a acomodação da mesma forma que os jesuítas, porque não viam a si mesmos como trocando o confucionismo pelo cristianismo, mas encaravam a religião ocidental como um complemento à sua própria⁵⁰⁷. Um exemplo citado por Burke em *Hybrid Renaissance*, embora contrário ao que acontecia na China, nos ajuda a entender este tipo de relação cultural. No processo de conversão dos nativos das Filipinas, mesmo tendo o poder colonial ao lado dos missionários, alguns estudiosos consideram que houve uma “filipinização do cristianismo”, mostrando que não só os nativos se adaptaram ao cristianismo, mas os missionários, mesmo em posição de “poder”, acabaram por se adaptar a algumas características da cultura nativa (um exemplo a ser citado eram algumas das igrejas construídas na época). É claro, afirmar que a acomodação atinge os dois lados do encontro cultural não significa dizer que esta relação é igualitária, mas a interação cultural acontece de forma mútua, mesmo que desbalanceada⁵⁰⁸. No caso da missão da China, embora os jesuítas estivessem adaptando sua mensagem, seu vestuário e até a sua posição social para a cultura letrada chinesa, seus convertidos também adaptavam o que aprendiam do cristianismo para suas próprias crenças, principalmente aqueles dos estratos mais humildes da população, que tinham em sua “rotina” religiosa características do budismo, daoismo e religiões locais⁵⁰⁹. De certa forma, este era o objetivo dos missionários na China, e se analisarmos os escritos e a vida de alguns dos convertidos, podemos encontrar noções similares vindo deles também, como nos trabalhos de Xu Guangqi.

Um exemplo direto dessa acomodação residia no fato dos letrados convertidos desistirem de suas concubinas, já que este era um aspecto no qual os jesuítas eram irredutíveis para aprovar a conversão. Muitos dos convertidos também enxergavam as semelhanças entre o cristianismo e o confucionismo, que pode ser observado nos escritos de Xu Guangqi, em que afirma que os jesuítas seriam seguidores dos “sábios sagrados” e

⁵⁰⁷ BURKE, Peter, **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003, pp.47-48

⁵⁰⁸ BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. p. 18.

⁵⁰⁹ No que concerne aos termos, é preciso atentar para as palavras de Burke, que em sua obra diz evitar usar os termos “troca cultural” e “transferência cultural”, pois isso implica que o que é trocado ou transferido permanece o mesmo, enquanto ele prefere focar no quando o que foi “transferido” acabou transformado no ou agregando em algo novo, e consideramos que essa também é uma forma interessante de pensar como a relação entre confucionismo e cristianismo se deu na China, considerando que tanto jesuítas quanto convertidos acabaram por interpretar e transformar aquilo que receberam. In: *Ibid.*, p. 20.

que os missionários eram ortodoxos, sábios, de associações refinadas e corações puros e que em seus países seriam considerados “homens excepcionais”. Analisando as palavras de Xu, é possível perceber que as qualidades dos jesuítas citadas pelo letrado chinês são muito similares àquelas que poderiam ser usadas para descrever um confuciano, inclusive com o adjetivo de “homens excepcionais”, que evoca o objetivo de um letrado em se tornar um *junzi*, que pode ser traduzido como um homem excepcional, capaz de se sobressair formalmente em todas as circunstâncias da vida, sejam elas corriqueiras ou emergenciais⁵¹⁰. Dessa forma, o elogio aos jesuítas como homens excepcionais não deve ser menosprezado. Xu também afirma que quando os jesuítas souberam que na China todas as pessoas praticavam o cultivo das virtudes e serviam ao céu, eles teriam viajado para a China para estudar a ortodoxia chinesa, já que seus princípios estariam em acordo. Uma opinião similar a expressada pelo convertido Li Zizhao, que afirmou que o cristianismo, embora fosse muito diferente do budismo e daoismo, era muito similar aos preceitos de Yao, Shun, o Duke de Zhou e Confúcius. Dessa forma, os seus ensinamentos não contradiziam os grandes pensadores chineses⁵¹¹. Vemos em Xu e Li uma visão similar a dos jesuítas, onde os letrados também se acomodavam a algumas características do cristianismo (como a monogamia, incomum na cultura letrada chinesa), ao mesmo tempo que mantinham algumas de suas características culturais (como os rituais de culto aos ancestrais, que veremos posteriormente neste capítulo) enquanto enxergavam no cristianismo as características que julgavam similares a sua própria, como vimos no exemplo de Xu. Paul Rule aponta que os escritos de Li mostravam um comprometimento simultâneo entre o cristianismo e o confucionismo⁵¹², o que mostra que não apenas houve uma acomodação por parte dos chineses, mas também que não houve substituição de uma religião para a outra.

Considerando então a maneira como os letrados chineses absorveram o cristianismo, podemos perceber que na missão da China as interações culturais (e a conversão, de certa forma) aconteceram por acréscimo, e não por substituição, como apontamos no caso anterior⁵¹³, e nem poderiam, dada a situação desigual entre os

⁵¹⁰ ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 2003. P.95.

⁵¹¹ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. pp. 198-203.

⁵¹² *Ibid.*, p. 203.

⁵¹³ O que basicamente quer dizer que os convertidos não substituíram simplesmente as suas crenças religiosas pelo cristianismo, mas que adaptaram o cristianismo e até mesmo algumas de suas práticas em sua vida religiosa habitual. E embora o foco seja na interação entre missionários e letrados confucianos,

missionários e a China⁵¹⁴. Dessa forma, introduzir o cristianismo por meio dos ensinamentos de Confúcio enquanto rejeitava o confucionismo coetâneo, que segundo os jesuítas havia sido influenciado pelo budismo, era a maneira de os missionários tentarem espalhar a sua fé de uma forma que não fosse afrontosa. Essa hibridização entre confucionismo e cristianismo seria, nas palavras do próprio Ricci “*um estágio primitivo*⁵¹⁵ em sua jornada em direção a Cristo⁵¹⁶.” Sob essa ótica, Burke propõe termos alternativos à “acomodação”, como “diálogo” e “negociação”, ambos enfatizando “*uma visão de baixo para cima e as iniciativas dos convertidos assim como a dos missionários*⁵¹⁷”.

Analisando a posição dos convertidos, Burke aponta que as consequências de uma interação cultural são definidas em quatro cenários: aceitação, rejeição, adaptação e segregação⁵¹⁸. No que se refere à missão da China, pequenos exemplos podem ser alocados em alguns destes casos. Houve a aceitação de muitas inovações tecnológicas vindas do Ocidente, como os relógios e os canhões, e também aconteceram perseguições e rejeições, mas elas nunca chegaram ao nível do Japão, onde missionários foram presos e torturados até renunciarem a sua fé, ou morrerem. Pode-se argumentar que houve pequenos períodos de segregação cultural, que Burke descreve como uma reação consciente a uma “invasão cultural”. Nestes casos, uma linha é traçada entre as culturas,

essa característica se fez presente inclusive nas conversões jesuítas no estrato mais humilde da população, onde o cristianismo se juntava as crenças religiosas locais chinesas. Os missionários costumavam apenas serem irreduzíveis com a presença de práticas budistas entre os conversos.

⁵¹⁴ Burke define que esse tipo de encontro cultural se dá entre “iguais e desiguais”. O autor aponta que os relatos de encontros culturais entre iguais em termos de poder, e desiguais tem um desenrolar naturalmente diferente, e o primeiro exemplo do historiador inglês é a diferença entre os métodos missionários utilizados na China com aqueles utilizados no México e no Brasil. Na China, os missionários eram poucos, e não havia nenhum tipo de suporte militar. Dessa forma, Burke define essa situação como algo que favorecia os que faziam o empréstimo cultural, ao invés dos emprestadores. In: BURKE, Peter, **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003. pp.65-66.

⁵¹⁵ Este tipo de pensamento também não era novidade na época, estando inserido no contexto da Renascença, quando os filósofos e teólogos da Igreja tentavam de alguma forma conciliar o cristianismo com a filosofia pagã. A fim de justificar os estudos dos clássicos gregos e romanos, a “preparação para o evangelho” (*preparatio evangelica*) era utilizada. Foi a partir destas justificativas que surgiram declarações que afirmavam que a vida e os pensamentos de Sócrates, por exemplo, estariam em harmonia com o cristianismo ou que o surgimento dos impérios Inca e Asteca serviram para unificar suas religiões locais, os preparando então para o cristianismo no futuro, como afirmavam o jesuíta José de Acosta e o humanista Garcilaso de la Vega (1539-1616). Considerando como os jesuítas desprezaram Confúcio e o confucionismo como um estágio primitivo na jornada em direção ao cristianismo, podemos perceber que estas estratégias já eram utilizadas antes das missões e em outros lugares além da China. In: BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. pp. 175-181.

⁵¹⁶ LACH, Donald. **Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance. Book Two**. Chicago/ London. University of Chicago Press. 1993. p. 184.

⁵¹⁷ BURKE, Peter. Op.cit., p.48.

⁵¹⁸ Ibid., p. 77.

mas no interior da cultura doméstica. Isso pode ser feito isolando a cultura estrangeira para manter livre de contaminação a doméstica⁵¹⁹. Um exemplo disso aconteceu durante 1666 a 1670 quando quase todos os missionários foram exilados na província de Guangzhou após um período de perseguição contra o cristianismo, e desse exílio começou a produção do *Confucius Sinarum Philosophus*.

O último exemplo citado pelo autor, adaptação, talvez seja um dos mais significativos ao examinarmos a interpretação jesuíta do confucionismo. Burke afirma que uma reação comum ao encontro com uma cultura ou seus itens é a adaptação, ou empréstimo destes mesmos itens, seguidos de uma re-contextualização para encaixar em seu novo ambiente⁵²⁰. Este é o caso de Confúcio, por exemplo. Ficou claro para os missionários, ao estudarem os clássicos chineses, de que o papel importante de Kongzi (que os jesuítas latinizaram como Confúcio) na criação de todo um modelo de filosofia moral e de governo que eram as bases do Império. Historiadores como Lionel Jensen⁵²¹ e Cervera Jimenez⁵²² atribuem aos jesuítas a “criação” da personagem Confúcio (e consequentemente do confucianismo, expressão que aparece no *Confucius Sinarum Philosophus*), em função da re-contextualização feita pelos missionários. Desta forma, podemos aproveitar e examinar mais a fundo como os jesuítas adaptaram Kongzi, e discutir seu papel dentro do modelo evangelizador delineado pelos missionários durante sua estadia na China.

3.2 – Confúcio, o “santo” príncipe dos filósofos chineses

3.2.1 – A interpretação de Confúcio na “era Ricci”

De todas as bases que sustentam a interpretação jesuíta do confucionismo, a figura de seu patrono, Confúcio, pode ser considerada a mais importante, pois foi baseada na leitura dos comentários das obras de Confúcio que os jesuítas desenvolveram a sua interpretação da cultura letrada chinesa como um todo. Mais do que isso, os missionários atribuíram a Confúcio um papel ainda maior dentro da cultura letrada chinesa (*ru*) do que ele efetivamente possuía, elevando-o a expoente máximo desta mesma cultura. O

⁵¹⁹ BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. p.88.

⁵²⁰ BURKE, Peter, **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003, p. 91.

⁵²¹ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997.

⁵²² CERVERA JIMENEZ, José Antonio. **La Interpretación ricciana del confucionismo. Estudios de Asia y África**. 2002, XXXVII (Maio-Agosto).

processo de interpretação pelo qual o nativo Kongzi foi “transformado” em Confúcio foi o alvo principal do estudo do historiador e sinólogo Lionel M. Jensen, em seu aclamado “*Manufacturing Confucianism*⁵²³”. Sobre o processo de “transformação” que comentamos acima, Jensen afirma:

“Para os chineses do século XVI, a entidade nativa, Kongzi, era um homem-deus, um shengren, que era objeto de um culto imperial, o antigo ancestral de uma celebrada tradição retórica, e o símbolo de uma honrada fraternidade erudita (os ru, ou confucianos) representada por uma falange de funcionários que compunham cada nível da burocracia imperial. Mas ante os olhos dos clérigos recém-chegados do Oeste ele aparecera como um profeta, homem sagrado e santo. (...) Kongzi foi ressuscitado de um distante simbolismo para a vida, heroicamente transmutado e feito inteligível como “Confucius”, um companheiro espiritual que sozinho entre os chineses – assim dizia sua versão (jesuíta) – pregou os ensinamentos de um monoteísmo agora esquecido⁵²⁴”.

A citação de Jensen é importante para compreendermos o papel que Confúcio tinha não só na visão jesuíta da cultura letrada, mas também como peça importante no método de acomodação e evangelização dos missionários. Era com a premissa de que Confúcio acreditava em um único deus que os jesuítas interpretaram o confucionismo como análogo ao cristianismo, podendo então completar a filosofia confuciana com a metafísica cristã, e dessa forma promover a restauração do confucionismo clássico (que os jesuítas chamavam de *zhengxue*, ou “verdadeiro aprendizado”) na China, livrando assim a cultura letrada da influência do budismo e do daoismo. Jensen afirma então que os missionários “construíram” a figura de Kongzi baseada nessa “*relação eterna e vertical com o divino*⁵²⁵” e o reinventaram como Confúcio, da mesma forma que

⁵²³ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997.

⁵²⁴ Tradução livre: “*For sixteenth-century Chinese, the native entity, Kongzi, was a man-god, a shengren, who was the object of an imperial cult, the ancient ancestor of a celebrated rhetorical tradition, and a symbol of an honored scholarly fraternity (the ru, or “Confucians”) represented by a phalanx of officials who staffed every level of the imperial bureaucracy. But before the eyes of clerics newly arrived from the West he appeared as a prophet, holy man, and saint (santo). (...) Kongzi was resurrected from distant symbolism into life, heroically transmuted and made intelligible as “Confucius”, a spiritual confrere who alone among the Chinese – so their version had it – had preached an ancient gospel of monotheism now forgotten*”. In: *Ibid.*, p.33.

⁵²⁵ Tradução livre: “*through a timeless vertical relation with divinity*”. In: *Idem*.

reinventaram a si mesmos como seus defensores, abandonando as vestes e os costumes budistas e focando o método de evangelização nessa aliança híbrida entre confucionismo e cristianismo, utilizando Confúcio como um elo entre este suposto monoteísmo chinês e o cristianismo.

A primeira aparição latinizada de Kongzi provavelmente se deu no catecismo escrito por Michele Ruggieri, o *Tianzhu Shilu*. No diálogo fictício entre o “filósofo ético” (confuciano) e o padre cristão, ambos conversam sobre as leis divinas e o padre cita duas delas (acreditar em apenas um Deus e “não fazer com outras pessoas algo que você não gostaria que fizessem a você”), ao passo que o filósofo ético responde que reconhecia a segunda lei dos livros de Confúcio, que na ocasião foi traduzido por Ruggieri como Confúcio (*Confusii*). Embora a aparição do filósofo pudesse indicar o início da “aliança” entre cristianismo e confucionismo, tanto Jensen quanto Rule percebem essa aparição como sendo provavelmente acidental, e fruto da colaboração de Ruggieri com intérpretes chineses, pelo menos naquele presente momento, afinal de contas, *Tianzhu Shilu* praticamente não abordava Confúcio e o confucionismo. Como em muitos aspectos da missão da China, a “descoberta” e a interpretação de Confúcio e o seu papel na cultura e filosofia chinesa coube a Matteo Ricci. Em seus diários, Ricci apresenta Confúcio como o maior dos filósofos chineses:

“Que com seus escritos e conversações incitava a todos ao estudo da virtude. E sem dúvida, se o que é dito e feito é verdade, que de seus escritos se leem, confessaremos que a poucos de nossos Filósofos Gentios que se comparem a ele, e que está acima de muitos. Porque é tão (estimada) sua opinião, que não há proposição sua, que coloquem hoje em dúvida os Letrados da China; não só isso, todos igualmente guardam suas palavras, como juramente de um Mestre em comum. Não apenas os Letrados, mas também os mesmos Reis por tantos séculos passados, o veneram, não em forma de Deus algum, mas com cerimônias de homem mortal; e professam reconhecer, com um ânimo agradecido a doutrina, que dele receberam⁵²⁶”

⁵²⁶ Tradução livre: “Que com fus escritos, i conversaciones incitava a todos al estudio de la virtud. I sin duda, fi fe atiende a los dichos, i a los hechos, que fuyos se leen, confeffaremos, a que pocos de nueftros Filofofos Gentiles da la ventaja, i que antes el haze a muchos; Por lo cual es tanta fu opinion, q no ai propoficion fuya, que pongon oi em duda los Letrados de la China; fino que todos igualmente las guardã, como juramentos, por de Maestro comum. Ni los Letrados folos, fino tambien los mifmos Reyes por tâtos

Logo em sua primeira descrição de Confúcio, Ricci chama a atenção para seu *status* como o maior filósofo da China, e prontamente o compara com os “filósofos gentios”, comparação essa que apareceria posteriormente não só nos escritos de Ricci, mas no de vários outros missionários também. É importante notar o que comentamos no início deste tópico, o fato de os jesuítas terem elevado Confúcio ao patamar máximo e incontestável dentro da cultura letrada chinesa, o que pode ser notado novamente em um comentário posterior de Ricci, que afirmava que Confúcio era considerado pelos chineses como “o homem mais sagrado que já existiu⁵²⁷”. É verdade que Confúcio era considerado o patrono dos letrados e dos mandarins, e que havia templos dedicados a ele em todas as províncias da China, mas diferente do que os jesuítas comentaram, os seus escritos eram interpretados e reinterpretados por séculos, graças à cultura de comentários chinesa, por meio da qual era possível que dois autores chegassem a conclusões completamente diferentes sobre os escritos de Confúcio, algo que os próprios jesuítas fariam posteriormente, tanto no *Tianzhu Shiyi* de Ricci quanto no *Confucius Sinarum Philosophus*.

3.2.2 – A interpretação de Confúcio na era “pós-Ricci”

A geração de Couplet, ao escrever sobre Confúcio enfatiza ainda mais a sua posição como filósofo. Podemos notar isso no fato de que, na tradução do *Lunyu* contida no *Confucius Sinarum Philosophus*, a palavra filósofo aparece mais de cinquenta vezes, estando inclusive destacada no título da compilação. Por vezes, a palavra era usada para traduzir o termo *junzi* (homem excepcional ou cavalheiro, usado para se referir aos letrados), mas em algumas ocasiões simplesmente não havia uma palavra chinesa que correspondesse ao termo filósofo, que fora acrescentada pelos jesuítas no texto como forma de reforço da interpretação jesuíta de Confúcio e sua figura. O estabelecimento entre *junzi* e filósofo nos dá um exemplo de como a experiência dos jesuítas com a filosofia grega acaba por influenciar a interpretação jesuíta de Confúcio, pois os jesuítas relacionam *junzi* ao filósofo com base em uma das frases de Confúcio, que menciona o

figlos paffados, lo veneran, no en forma de Dios alguno, fino cõ ceremonias de ombre mortal; i profeffan reconocerle, cõ animo agradecido la doctrina, que del recibieron”. In: RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. **Istoria de la China I Cristiana empresa hecha en ella por la Compañia de Iesus**. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621. Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid. p. 15.

⁵²⁷ RICCI, Matteo. Apud: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. p. 136.

amor pelo aprendizado, o que corresponde à etimologia da palavra filósofo (amante da sabedoria)⁵²⁸.

Todavia, talvez a característica mais híbrida que se destaca na interpretação jesuíta de Confúcio seja a sua descrição pelos jesuítas como “santo”, no sentido cristão da palavra. As primeiras aparições do termo se devem ao próprio Ricci, quando traduziu o termo *shengren* com a palavra italiana *santo*, ao invés de *sapientissimo*, como havia sido utilizada em outras circunstâncias. É possível conjecturar que Ricci não traduziu o termo por acidente, já que havia utilizado a palavra *shengren* para se referir aos santos cristãos em obras escritas em chinês. Jensen aponta que a palavra *shengren* em chinês tem alguma dualidade em seus significados, que incluem “homem sábio” e “pessoa sagrada”, mas que estes termos diferem em significância da diferença entre *santo* e *sapientissimo* em italiano, afirmando que filósofos pagãos, como Aristóteles, poderiam ser considerados sapientíssimos, mas *santo* era normalmente dedicado a personalidades como Agostinho⁵²⁹.

Os tradutores, no prefácio da tradução de *The True Meaning of the Lord of Heaven*, (Douglas Lancashire, Peter Hu Kuo-chen e Thierry Meynard) apontam que a palavra *sheng*, que forma o composto *shengren*, rapidamente atraiu os jesuítas pela respeitabilidade que carregava, sendo utilizada para descrever a “natureza de um comando ou favor concedido pelo trono” e foi utilizado também como termo honorífico para Dinastias, como a Dinastia Sheng. Os tradutores teorizam que o termo *sheng* provavelmente foi interpretado pelos jesuítas de uma forma mais religiosa do que seu significado, embora na cultura chinesa da época não houvesse nenhuma outra palavra que em seu significado pudesse sugerir o tipo de santidade que os jesuítas procuravam. Os tradutores explicam o significado de *sheng* na época com a analogia de que, se o oposto de “santo” seria “pecador”, o oposto de *sheng* seria “ignorante”. No caso da dualidade entre santo e pecador, ela implica uma relação pessoal de dependência entre o indivíduo e a divindade, que concederia a ela o *status* de santo ou de pecador. Já no confucionismo e seu foco no aperfeiçoamento pessoal, essa relação não existe, então o oposto de alguém que persegue esse aperfeiçoamento pessoal seria o da ignorância. Nos dias de hoje, a

⁵²⁸ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Brill, 2015. p. 59.

⁵²⁹ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997, p. 94.

palavra *sheng* é mais comumente traduzida como sábio no Ocidente⁵³⁰. De qualquer forma, ao escrever para a Europa, Ricci escolheu interpretar e traduzir *sheng* e *shengren* como sagrado e santo, ao invés do sapientíssimo que comentamos anteriormente, e Ricci não foi o único.

O jesuíta português Álvaro Semedo também descreve Confúcio de forma similar em seu *“Imperio de la China (...)”*, onde utiliza a palavra “santo”, e embora Semedo tenha apontado que Confúcio é considerado um “santo” para os chineses, o jesuíta não explica para o seu leitor europeu se há alguma diferença entre o que é considerado santo para um europeu e para um chinês. Dessa forma, o único filtro pelo qual a palavra passa é o sentido cristão de santo, dessa forma continuando a gerar controvérsias na Europa. Semedo escreve:

“Este homem caiu, a todos os respeitos, nos tempos subsequentes, em tanta graça e apreço dos chineses e tão grande crédito alcançaram os escritos que compôs, que não somente o tem por santo, mestre e doutor do reino como o que dele se cita é estimado como coisa sagrada”⁵³¹.

A geração de Couplet também manteve o *status* de santo de Confúcio. Meynard aponta que a interpretação neo-confuciana da moralidade de Confúcio era baseada no conhecimento que o filósofo possuía do “princípio celestial”. Os jesuítas interpretaram esse princípio como uma lei natural e universal, que estaria presente em todos os seres humanos, de acordo com a formação tomista dos missionários. Meynard ressalta que para os jesuítas, a moralidade estava intrinsecamente ligada à religião, pois a aplicação de uma moralidade correta só era possível através do reconhecimento da lei moral sobre as leis dos homens, na medida em que a lei moral viria diretamente de Deus. Considerando todas as instâncias no *Confucius Sinarum Philosophus* que mostram a relação entre Confúcio e o céu, os jesuítas interpretaram então que o filósofo chinês reconhecia e temia as leis

⁵³⁰ LANCASHIRE, Douglas; KUO-CHEN, Peter Hu; MEYNARD, Thierry. **Introduction** in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 21.

⁵³¹ Tradução livre: *“Fue este Hombre por el tiempo adelante cayendo em tanta gracia a los Chinas, i ganando tanto credito por sus Escritos, q no folo tienen por Santo, por Maestro, i por Doctor de aquella Monarquia, i por fragrado todo quanto dèl se alega”* in: SEMEDO, Alvaro. *Império de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS / compuesto por Alvaro Semmedo ; publicado por Manuel de Faria i Sousa – En Madrid: por Iuan Sanchez: a costa de Pedro Coello mercader de libros, 1642*. Biblioteca Nacional de Portugal. p. 73.

divinas e seu criador, e dessa forma, poderia ser considerado um santo⁵³². Um exemplo desse reconhecimento aparece na primeira parte do *Lunyu*, onde Confúcio diz:

“Aos cinquenta (anos), eu imediatamente soube da providência do céu e de seu decreto, de que havia uma natureza, uma força, e uma razão transmitida pelo céu para cada coisa. Eu mesmo investiguei a perfeição e o refino de sua natureza. Eu também investiguei sua origem para entender sua causa⁵³³”.

Já o respeito e temor de Confúcio com relação ao céu aparece também em múltiplas oportunidades, como na parte 5 do *Lunyu*: *“Ao escutar trovoadas violentas e os ventos furiosos, seu (de Confúcio) rosto sempre mudava de expressão. Sendo atingido por um medo religioso, ele claramente mostrava sua reverência frente a suprema majestade do céu⁵³⁴”.* Considerando a descrição jesuíta da última citação, o comportamento de Confúcio perante o céu assume um tom religioso e quase cristão.

Todavia, é preciso ressaltar que os jesuítas não consideraram ter havido qualquer tipo de revelação bíblica na China, nem direcionada para Confúcio ou qualquer outro filósofo, e as crenças monoteístas que os missionários acreditavam serem praticadas pelos chineses antigos teria sido conseguida apenas com a ajuda da lei da razão e da “luz natural” ou “lei natural”, que teria sido concedida por Deus e governava o mundo humano e natural e que presenteava todos os seres humanos com instrumentos de cognição⁵³⁵. De qualquer forma, na época da publicação do *Confucius Sinarum Philosophus*, a designação de Confúcio como um santo causou todas as controvérsias que se esperavam dela. Meynard aponta que estas alegações causavam dois principais problemas: o primeiro era que os missionários teriam, por iniciativa própria, “canonizado” Confúcio e a segunda era a afirmação de que alguém fora da hierarquia bíblica teria tido conhecimento de Deus, muito embora os jesuítas nunca tenham afirmado que o filósofo recebera qualquer tipo de

⁵³² MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Brill, 2015. p. 61.

⁵³³ Tradução livre: *“At fifty, I immediately knew the providence of heaven and its decree, that there was a nature, a force, and a reason imparted by heaven for each thing. I myself investigated the perfection and fineness of its nature. I also investigated its origin to understand its cause”.* In: Ibid., p. 119.

⁵³⁴ Tradução livre: *“Upon hearing violent thunder as well as strong and raging winds, he would always change his face. Being hit by a religious fear, he would clearly show his reverence toward the supreme majesty of heaven”* in: Ibid., p. 330.

⁵³⁵ XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries).** Oxford, Oxford University Press. 2015.p.146.

revelação e que teria chegado ao conhecimento das leis divinas através da própria razão e humildade...exceto quando afirmaram, em mais de uma obra escrita (tanto no *Sapientia Sinica*, quanto no *Scientia Politico-Moralis* e no *Confucius Sinarum Philosophus*) que Confúcio tivera uma premonição em que dizia sobre a chegada de um santo vindo do Oeste, que na interpretação jesuíta claramente seria Jesus⁵³⁶ (que nasceria cerca de 500 anos depois dos tempos de Confúcio, e cujo nascimento também teria sido profetizado, dessa vez pelo Imperador Mingdi).

É preciso ressaltar também, que essa não foi a primeira vez em que uma figura de fora do cristianismo foi considerada como “santo” e sofrido das mesmas críticas. Durante o período da Renascença, Sócrates era considerado por muitos na época como compatível com o cristianismo. Marsilio Ficino⁵³⁷, por exemplo, afirmava que Sócrates era a imagem ou sombra do ideal da vida cristã, enquanto Erasmo de Roterdã em seu *Colóquios* descreve o filósofo como “St Sócrates”⁵³⁸. Já Sêneca, embora não tenha sido considerado santo, também foi descrito como “quase cristão” por Justo Lipsio em sua tradução da obra do filósofo, que foi dedicada ao Papa⁵³⁹, enquanto o teólogo Clemente de Alexandria, no século III teria declarado que os antigos gregos receberam resquícios da luz natural e graças à inspiração de Deus, Platão e Pitágoras também já teriam conhecimento da unidade de Deus. No século IV, Lucius Lactantius afirmou que Hermes, Orfeu, Platão e Cícero também acreditavam em um único Deus⁵⁴⁰, mostrando que esse tipo de contextualização e re-contextualização híbrida já estava presente mesmo antes do tempo dos jesuítas.

Considerando a interpretação jesuíta de que Confúcio teria sido um “companheiro espiritual” que pregara um monoteísmo induzido a ele pela lei natural de Deus, em terras tão distantes, podemos entender a designação de santo, no sentido cristão

⁵³⁶ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Brill, 2015. p. 62.

⁵³⁷ Ficino ainda teria ido mais longe, escrevendo cartas que discursavam sobre as concordâncias entre Moisés e Platão e a “confirmação do cristianismo por Sócrates”. Seus trabalhos mais famosos, discutindo estes temas foram o *De christiana religione* de 1476, onde Ficino chamava a atenção para traços comuns em todas as religiões e o *Theologia platonica*, de 1482, que focava no tema da imortalidade da alma, onde Ficino apresentava Platão como divino (*divinus*) e seus ensinamentos como teologia. No capítulo 18 do mesmo livro, Ficino discutia a teologia comum entre hebreus, cristãos e árabes. Burke apresenta os escritos de Ficino como um exemplo de “teologia híbrida” in: BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Language, Architecture.** Budapest – New York. Central European University Press, 2016. pp. 177-178.

⁵³⁸ BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Language, Architecture.** Budapest – New York. Central European University Press, 2016. pp. 155-156.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 176.

da palavra para designar o filósofo chinês. Não apenas isso, mas é certo que os jesuítas sabiam dos riscos e das críticas que comentários como estes iriam gerar na Europa. Esta talvez seja uma das razões pelo qual não trabalhamos com a hipótese de que todo o método de acomodação jesuíta na China e todas as interpretações feitas pelos missionários, principalmente acerca de Confúcio e sua filosofia, tenham sido simplesmente estratégias friamente calculadas ou dissimuladas, como afirmam autores como Yu Liu⁵⁴¹ e Joseph Levenson⁵⁴². Se fosse este o caso, talvez designar Confúcio como um sapientíssimo filósofo da China fosse o bastante, mas a identificação que os missionários tiveram com Confúcio fizeram com que eles traduzissem suas ações através de sua própria experiência cristã, mesmo sabendo da revolta que tal designação pudesse causar em sua terra natal. Burke aponta os participantes de um processo de hibridização podem estar conscientes do fato ou não⁵⁴³. Dessa forma, consideramos nesta pesquisa que a interpretação de Confúcio foi um processo consciente dos jesuítas, mas que foi também fruto da identificação dos missionários com uma figura que eles acreditavam ser sua contraparte chinesa. Um homem que para os jesuítas foi religioso, sábio e honrado, e que teria acreditado no mesmo Deus que eles, graças à sua moral, inteligência e a luz natural que existia em todos os seres humanos. Por fim, com a ajuda de Peter Burke e Jensen, vamos analisar o quanto a escolha latinizada que os missionários escolheram para designar Kongzi pode ser a conclusão perfeita para definirmos a interpretação jesuíta do filósofo.

Os jesuítas latinizaram Confúcio a partir de Kong Fuzi, que seria um título honorífico, ao invés da forma mais comum em que o filósofo era referido na China, Kongzi. Jensen aponta que Kong Fuzi era uma maneira pouco usual de se referir a Kongzi e adverso à maioria dos protocolos de nomenclatura que estavam em voga durante a Dinastia Zhou (quando Confúcio viveu) e nos períodos subsequentes, citando como exemplo que no *Lunyu*, o filósofo normalmente é referido apenas como *zi* (filho mais velho), ou em máximas simplesmente como “*ele disse*”, enquanto os jesuítas normalmente traduziram as máximas começando por “*Confúcio disse*”. Todavia, Jensen ressalta que *fuzi* era, de fato, uma forma honorífica comum na época, que era usado para

⁵⁴¹ LIU, Yu. **The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci**. In: **Journal of World History**, no 4 (2008).

⁵⁴² LEVENSON, Joseph R. **Confucian China and its Modern Fate: a Trilogy**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

⁵⁴³ BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Language, Architecture**. Budapest – New York: Central European University Press, 2016. p. 3.

descrever cavalheiros. A diferença é que *fuzi* normalmente estava atrelado a um dos nomes do filósofo, Zhongni e não com seu sobrenome, Kong, como fizeram os jesuítas. Jensen afirma que as formas mais comuns com que Confúcio era designado em obras literárias e cerimônias chinesas eram: *xianshi* (primeiro professor, Dinastia Han), *zongshi* (professor ancestral, Dinastia Han) ou *xiansheng* (primeiro sábio, Dinastia Song)⁵⁴⁴.

Jensen então investiga os textos utilizados e estudados pelos jesuítas enquanto estavam na China, afirmando que um deles era um compêndio de escritos produzidos na no reinado do Imperador Yongle⁵⁴⁵ sobre as vertentes filosóficas da Dinastia Song e Yuan (onde se encontravam os comentários de Zhu Xi, por exemplo) e os comentários dos clássicos confucianos feitos pelo Grande Secretário do Imperador Wanli, que foi uma das fontes mais consultadas pelos missionários na produção do *Confucius Sinarum Philosophus*. Ambas as obras eram leituras obrigatórias aos candidatos às vagas de serviço do Estado (mandarins). Jensen afirma que nenhum dos dois textos contém qualquer uso do título honorífico Kong Fuzi, assim como qualquer compêndio de comentários sobre o *Lunyu* conhecidos da época da Dinastia Ming. O historiador afirma que a única menção sobre o título Kong Fuzi conhecida na China antes da chegada dos missionários estaria no registro de uma cerimônia de estado ocorrida durante a Dinastia Yuan⁵⁴⁶, na ocasião de posse de um segundo título para Temur (Imperador Chengzong). Em um dos documentos, o Imperador é reconhecido como: “*legítimo descendente do mais sagrado, rei letrado, Kong Fuzi*”⁵⁴⁷. Jensen conclui teorizando que os jesuítas podem ter tentado engrandecer e diferenciar Kongzi de todos os outros grandes filósofos que também possuíam o “zi” em seu sobrenome, como Laozi, Zengzi, Zhuangzi, Xunzi e outros. Mais do que isso, Kong Fuzi colocava o filósofo acima de algumas personalidades neo-confucianas (que os jesuítas não consideravam como os “verdadeiros letrados”, devido à influência budista que havia entre os letrados da época) que também

⁵⁴⁴ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997, pp. 83-84

⁵⁴⁵ Imperador Yongle (Zhu Di 1360-1424) foi o quarto filho do Imperador Hongwu, fundador da Dinastia Ming. Yongle subiu ao trono depois de vencer uma guerra civil travada entre seus irmãos e primos, em 1402. Yongle precisou de apoio externo para convencer a população e os homens importantes de Estado da China sobre a sua legitimidade ao trono, já que ele não fora o escolhido de seu pai no processo de sucessão. Frederick Mote afirma que muitos opositores da tomada de Yongle ao trono foram silenciados com violência e brutalidade. In: MOTE, Frederick W. **Imperial China, 900-1800**. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1999. pp. 587-591.

⁵⁴⁶ A Dinastia Yuan foi fundada por Kublai Khan (neto de Gengis Khan) em 1271 e durou até 1368, quando as forças imperiais Yuan foram derrotadas pelos Ming, iniciando a Dinastia Ming com o Imperador Hongwu. Foi a primeira Dinastia que não teve suas origens ligadas aos Han, um grupo étnico que surgiu nas margens do Rio Amarelo. In: *Ibid.*, pp. 444-460.

⁵⁴⁷ JENSEN, Lionel M. *Op cit.*, p. 86.

possuíam o “zi” em seus sobrenomes, principalmente dos irmãos Chengzi e de Zhuzi (Zhu Xi), que são considerados os “fundadores” do neo-confucionismo.

Enquanto Jensen teoriza que “Kong Fuzi” e por extensão a própria figura de Confúcio teria sido então uma ficção inventada (ou manufaturada, como diz o título de seu livro) pelos jesuítas, aqui preferimos lembrar das observações de Peter Burke em *Hibridismo Cultural*, quando o autor diz que uma reação comum ao encontro de culturas ou seus itens é a adaptação⁵⁴⁸. Dessa forma, a figura e influência de Confúcio nos escritos jesuítas e no seu método de evangelização foi a peça central na interpretação jesuíta do confucionismo e até mesmo da cultura chinesa, se levarmos em conta o fato de os missionários terem elevado o filósofo ao posto de uma figura simbólica que representaria todas as tradições antigas do suposto monoteísmo chinês que teria sido perdido graças à influência do budismo e do daoismo. Portanto, ao atrelarem toda a cultura dos letrados chineses unicamente a Confúcio, ignorando as diferentes escolas e divergências filosóficas que existiam entre elas, os jesuítas deram a “posse” desta escola de pensamento para Confúcio. Podemos atentar também que a situação dos jesuítas com o filósofo chinês foi similar à redescoberta de Aristóteles na Renascença, algo que Burke chama de “contra-hibridização”. No período, os humanistas tinham o objetivo de recuperar aquilo que eles consideravam como o “verdadeiro” Aristóteles que existia debaixo de séculos de traduções e comentários, produzidos tanto pelos árabes quanto pelos filósofos escolásticos⁵⁴⁹, da mesma forma que os jesuítas tentavam recuperar a verdadeira essência da filosofia (e até da teologia) de Confúcio que havia sido perdida depois da entrada do budismo na China e da quantidade de comentários produzidos em sua obra pelos neo-confucianos.

Uma das etapas da tradução cultural é o processo duplo de descontextualização e recontextualização, em que algo estrangeiro é apropriado e então domesticado⁵⁵⁰. Podemos considerar que Kongzi foi recontextualizado pelos missionários como Kong Fuzi e depois Confúcio, pilar central daquilo que os jesuítas interpretaram como uma seita monoteísta da China Antiga, através de um processo de adaptação (ou empréstimo) cultural, ao invés de uma ficção completamente tática. Foi dessa forma que Confúcio foi

⁵⁴⁸ BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 91.

⁵⁴⁹ BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Language, Architecture**. Budapest – New York. Central European University Press, 2016. pp. 156- 157.

⁵⁵⁰ BURKE, Peter. “**Cultures of translation in early modern Europe**” in: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. p. 10.

apresentado para a Europa, influenciando pensadores como Gottfried Leibniz, Pierre Bayle, George Bilfinger e Voltaire⁵⁵¹. E esta mesma “versão” dos jesuítas acabou encontrando seu caminho de volta à China, alguns séculos depois. Na década de 1970, houve um ressurgimento da figura de Confúcio como o símbolo da cultura chinesa, com suas máximas espalhadas em vários tipos de propagandas, em documentários e pesquisas científicas como símbolo de nobreza da antiga cultura chinesa, seus clássicos receberam reedições e sua figura faz parte não só da faceta religiosa da China, mas também de sua cultura popular⁵⁵². Os jesuítas descreveram Confúcio como um símbolo da China, que a própria China recebeu de volta, mantendo suas tradições e honrarias a Kongzi como símbolo e patrono de sua cultura letrada, e aceitando a faceta internacional de Confúcio, um símbolo da cultura chinesa no mundo inteiro e uma adaptação híbrida, fruto de um encontro cultural que aconteceu entre os missionários jesuítas e a China durante a missão.

3.3 – O suposto monoteísmo dos antigos chineses e a interpretação jesuíta de outros conceitos do confucionismo

3.3.1 – A interpretação do monoteísmo chinês por Ricci

No tópico anterior, ressaltamos o papel e a importância de Confúcio dentro do processo de evangelização jesuíta na missão da China e como o filósofo foi alçado como o expoente máximo de uma seita de letrados e academias. Todavia, as virtudes e a boa vida que Confúcio levou não seriam suficientes para ajudar a empreitada jesuíta, afinal de contas, filósofos gregos e romanos também tinham virtudes e mesmo assim nunca teriam sido considerados “santos” pelos jesuítas. O que diferenciava Confúcio dos gregos e romanos era a crença jesuíta de que ele (e outros de seu tempo e até mesmo anteriores a ele) acreditavam em um único deus e faziam parte de uma religião monoteísta que teria sido corrompida com a chegada do budismo na China, e os missionários mencionam essa interpretação dos fatos em diversas cartas e publicações, incluindo o *Tianzhu Shiyi* e o *Confucius Sinarum Philosophus*.

Como muitos outros aspectos da interpretação jesuíta do confucionismo, essa teoria de uma antiga China monoteísta e sua relação com Confúcio e o budismo começa com Matteo Ricci. Antes de ler os clássicos chineses e de aprofundar seu conhecimento

⁵⁵¹ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius. The first complete translation of the Lunyu (1687) published in the West.** Leiden, Boston: Brill 2015. P.85

⁵⁵² JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization.** Durham, North Carolina: Duke University Press, 1997. pp.11-12

sobre o confucionismo, Ricci escreve em 1584 que no momento presente não havia na China algo que ele considerasse como religião, e sim seitas e que dentre elas Ricci preferia a “seita dos letrados” e que embora essa seita não acreditasse na imortalidade da alma, eles praticavam um culto à terra e ao céu. Em 1593, enquanto iniciava seus estudos dos clássicos confucianos, Ricci escreve ao Geral Acquaviva, com uma opinião um pouco mais detalhada e favorável, comparando Confúcio a Sêneca e dizendo que seus livros eram ótimos escritos morais. Nessa época, Rule afirma que o que atraía Ricci primeiramente no confucionismo eram suas características não-religiosas, ou seja, seus valores éticos, morais e sociais⁵⁵³.

Com o aprofundamento de Ricci em suas leituras dos clássicos chineses, o missionário então interpreta a possível conexão entre cristianismo e confucionismo a partir de termos religiosos, especialmente em escritos da época de Confúcio. Em 1595, ele escreve que com a ajuda de alguns “mestres” chineses, terminara de ler e interpretar não só os livros de Confúcio, mas também os *Seis Clássicos* e que neles nota muitas passagens que favoreciam os ensinamentos da fé cristã, da unidade em Deus e até mesmo dos benefícios das bênçãos⁵⁵⁴, acreditando então que esse confucionismo antigo era a expressão da lei natural de Deus e que seria a base na qual o cristianismo iria se propagar na China. Foi nesta época que Ricci aprendeu sobre a enorme variedade de comentários sobre os clássicos chineses, que interpretavam o confucionismo de diversas formas diferentes. Foi neste momento que Ricci acaba também por descobrir que existiam várias vertentes confucianas que buscavam um retorno ao “purismo” do confucionismo dos tempos antigos e foi junto destas vertentes que Ricci colocou o cristianismo, que teria nesta conjuntura, condições de ajudar neste regresso, trazendo de volta a importância primordial do culto ao céu, que havia perdido espaço com o advento do neo-confucionismo, enquanto contra-atacava o budismo junto das academias mais puristas, ao mesmo tempo que introduzia o cristianismo como o complemento definitivo para os ensinamentos de Confúcio.

A interpretação de que na China antiga havia uma esquecida religião monoteísta seguida por Confúcio e seus contemporâneos chegaria na Europa de forma mais aberta com a edição das memórias de Ricci, feita por Trigault:

⁵⁵³ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra. 1972. pp. 126-127.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 127.

“De todas as seitas dos gentios que se tem notícia em nossa Europa, não há nenhuma até agora que tenha caído em menos erros de que a gente da China nos primeiros séculos de sua antiguidade. Porque em seus livros se lê que os chineses desde de seu princípio adoraram a um, supremo Deus, que chamavam de Rei do Céu, ou com outro nome, céu e terra. De onde se manifesta, que os antigos daquele reino porventura pensaram que o céu, e a terra teriam almas, e que por estas, adoravam a seu Deus supremo. Depois do qual adoravam também vários espíritos inferiores, de montes, de rios, e outros dos quais tinham em sua proteção e amparo, as quatro partes do mundo. Em todas as suas ações, diziam que se havia de obedecer diretamente a razão, a qual confessavam ter recebido do céu. Apoiados naquele supremo Deus e daqueles espíritos, nunca lemos que seus ministros tenham escrito aqueles muitos vícios, que nossos Romanos, Gregos e Egípcios divulgaram, buscando em seus Deuses amparo e favor. Por isso, com razão se pode esperar, da imensa bondade de Deus, que não poucos dos antigos Chineses acharam sua salvação, na lei da natureza, que Deus não pode negar, ao que fazem sua parte⁵⁵⁵”

Esta interpretação de Ricci nortearia a visão jesuíta ao longo da missão, influenciando as outras gerações de missionários, que seguiriam a divulgar e trabalhar a teoria do antigo monoteísmo chinês. A citação original nos diários de Ricci não difere muito da adaptação de Trigault, embora seja interessante notar que Trigault cortou trechos em que Ricci falava que os chineses antigos eram muito inclinados à religião (*pietà*), embora talvez não fosse claro para os outros (é provável que Ricci já estivesse

⁵⁵⁵ Tradução livre: *“De Todas las sectas de los gentiles, que anvenido a noticia de nueftra Europa, ninguna e leido hafta agora, q aya caído en menos errores, que la que figuio la gente de la China en los primeros siglos de su antiguedad. Por que en fus libros leo que los Chinos defde fu principio adoraron a uno, fupremo Dios, q ellos llamava Rei de cielo, o con otro nombre cielo, i terra. De onde fe manifiesta, que los antiguos de aquel reino por ventura penfaron que el cielo, i la terra tenian almas, i que eftas adoravan por fu Dios fupremo. Depues del cual adoravan tambien vários efpiritus inferiores, de montes, de rios, i otros los cuales tenian en fu proteccion i amparo las quatro partes del mundo. En todas fus acciones dezian que fe avia de obedecer al dictamen de la razon, el cual confeffavan aver recebido del cielo. Empero de aquel fupremo Dios, i de aquellos efpiritus fus ministros nunca lemos aver publicado los Chinos aquellos moftros vícios, que nueftros Romanos, Griegos, i Egipcios divulgan, bufcando en fus Dioses amparo i favor de los fuios. Por lo cual con razon fe puede efferar de la inmenfa bondad de Dios, que no pocos de los antiguos Chinos hallaran fu falvacion en la lei de la naturaleza, ayudados de aquel particular auxilio i favor, que Dios no fuele negar al que haze de fu parte lo que deve...”* in: RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. **Istoria de la China I Cristiana empresa hecha en ella por la Compañia de Iesus**. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621. Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid. pp. 51-51v.

antecipando as críticas que iria receber). Trigault também removeu o trecho em que Ricci afirmava que os chineses praticavam a lei natural tão fielmente quanto na Europa⁵⁵⁶, mostrando que talvez suas edições neste trecho tenham sido feitas para suavizar um pouco da crença de Ricci que o monoteísmo chinês fosse tão parecido com o europeu, mas ainda mantém a maior parte do original, demonstrando que Trigault aceitava e defendia a interpretação de Ricci (o suficiente até para se suicidar anos depois, no momento em que considerava ter falhado com a defesa do uso dos termos chineses, como vimos no capítulo I). É preciso ressaltar que Ricci fala da crença dos chineses em espíritos menores, sem detalhar muito no que consistiriam estes espíritos. As gerações posteriores de jesuítas interpretaram que estes espíritos na verdade seriam análogos aos anjos da guarda, e que a crença neles seria benéfica, mas este ponto abordaremos com mais detalhes quando analisarmos a maneira que os jesuítas enxergaram os rituais chineses.

A teoria de Ricci sobre o monoteísmo chinês foi desenvolvida de forma similar pelo missionário em suas publicações em língua chinesa, e concentrada na figura de *Shangdi*. No prefácio da edição mais recente de tradução inglesa do *Tianzhu Shiyi (The True Meaning of the Lord of Heaven)*, os tradutores explicam que nos textos mais antigos do confucionismo, a palavra *Di* ou *Shangdi* aparece múltiplas vezes com conotação de divindade (com um significado aproximado de “O Soberano do céu”). Os tradutores apontam que essa divindade provavelmente era considerada como um ancestral (ou ancestrais, pois a palavra “*di*” pode ser usada em palavras no plural) dos antigos imperadores míticos da China. *Shangdi* então agiria junto com os ancestrais da família imperial e com os espíritos do sol, da lua, dos ventos, da chuva e das estrelas para manter o equilíbrio do Império, junto do soberano que estivesse no poder. Os tradutores dizem que esse mundo “espiritual” seria um reflexo do que acontece no mundo dos humanos, onde *Shangdi*, os ancestrais e os espíritos seriam o espelho do Imperador e seus leais funcionários de Estado. Contudo, quando a Dinastia Shang foi derrotada pelos Zhou, o termo *tian* (céu) passou a ser usado para se referir à mesma divindade que *Shangdi*, com os dois termos tendo basicamente o mesmo significado, até que o uso de *tian* passou a ser cada vez mais comum. Neste momento, houve também uma mudança de significância,

⁵⁵⁶ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism.** 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. p. 128.

de modo que *tian* passara a ser considerado um poder natural e impessoal, ao invés de uma divindade de governo⁵⁵⁷.

A presença de *Shangdi* e *tian* nos clássicos confucionistas foi o que impulsionou os jesuítas a interpretarem os antigos chineses como monoteístas e ajudou a evitar que os jesuítas tivessem de “traduzir” todo o conceito do Deus cristão para o chinês, o que os forçaria a inventar uma palavra nova e exigiria dos jesuítas um esforço grande para firmar a palavra no vocabulário chinês. Ricci provavelmente sabia dos problemas que a missão do Japão experimentou em situação semelhante, onde Francisco Xavier escolheu a palavra *Dainichi* para designar o Deus cristão sem saber que a palavra estava ligada a uma entidade budista. Para resolver o problema, os jesuítas do Japão então criaram novas palavras a partir de sílabas fonéticas japonesas, e Deus virou *Deusu*⁵⁵⁸. Entretanto, na China os missionários logo aprenderam que adaptar palavras a partir das sílabas fonéticas chinesas não seria uma boa ideia, pois criava palavras pouco funcionais e com sentidos vagos⁵⁵⁹. A “descoberta” de *Shangdi* e *tian* nos textos confucianos e a interpretação jesuíta de que aquelas seriam manifestações do Deus cristão resolvera o problema, porém, apenas parcialmente⁵⁶⁰.

Os tradutores do *The True Meaning of The Lord of Heaven* explicam que ao associar diretamente Deus com *Shangdi*, os chineses acabariam por simplesmente associar o cristianismo a um tipo diferente de confucionismo (sem a reflexão de que o cristianismo seria um complemento ao confucionismo, uma doutrina que auxiliaria ao

⁵⁵⁷ LANCASHIRE, Douglas; KUO-CHEN, Peter Hu; MEYNARD, Thierry. **Introduction** in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 19.

⁵⁵⁸ O contexto da “tradução” de Deus variava conforme a missão. Enquanto no Japão Deus foi mantido no latim (e pronunciado “Deusu”, como vimos acima), nas Filipinas e no México houveram pequenas adaptações dos missionários espanhóis, utilizando palavras como “Dios”, “Espírito Santo” e “Jesu Cristo”. No Brasil, José de Anchieta, embora escrevesse em Tupi, introduziu palavras em português que ele julgava não ter equivalentes na língua local, como “graça”, “virgem” e “pecado”. In: BURKE, Peter. **“Cultures of translation in early modern Europe”** in: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. p. 29.

⁵⁵⁹ CERVERA JIMENEZ, José Antonio. **La interpretación ricciana del confucionismo** in: Estudios de Asia y Africa, XXXVII (maio-agosto), 2002. pp. 228-229.

⁵⁶⁰ O debate sobre estes termos e a tradução dos mesmos continuou até mesmo para depois da era dos jesuítas, nos embates da sinologia do século XIX. Uma parte desse debate, principalmente com relação aos usos de *tian* e *shangdi* nas traduções do século XIX foi delineado por Antonio José Bezerra de Menezes Júnior em sua tese de doutorado, focada nas traduções do padre Joaquim Guerra. Guerra, assim como Ricci aceitava a proposta de *tian* como um Deus pessoal, ao passo que James Legge, por exemplo, entendia *tian* como um Deus impessoal, mais perto da tradição neoconfuciana de Zhu Xi. Para mais informações, ver: MENEZES JUNIOR, Antonio José Bezerra de. **Joaquim Guerra S. J. (1908-1993): releitura universalizante dos clássicos chineses**. 2013. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. pp-178-179.

retorno aos ensinamentos de Confúcio, e não uma academia confuciana como as outras), ou até talvez com o daoísmo, onde o termo também era utilizado para designar uma outra divindade. O uso de *tian*, por outro lado, poderia gerar uma concepção imprecisa sobre Deus e sua natureza, considerando o amplo significado de *tian*. A “solução” para os problemas dos jesuítas aconteceu por acidente, quando notaram um ajudante chinês que pintava uma figura de Cristo nomear o quadro como “Senhor Celestial” (*Tianzhu*). Ruggieri achou o nome apropriado e começou a utilizá-lo para descrever o Deus cristão, e Ricci também o fez. Os tradutores notam que embora o termo na verdade se referisse a uma divindade do panteão budista, *Tianzhu* acabou ficando tão associado ao cristianismo que, até os dias de hoje, a palavra é usada para se referir ao Deus cristão⁵⁶¹, mostrando que a adaptação jesuíta deu certo neste aspecto. Mesmo com a decisão pelo uso oficial de *Tianzhu*, os jesuítas continuavam a usar *Shangdi* e *tian*, dependendo da situação, causando os problemas que vimos no capítulo I, durante a questão dos termos.

Ricci aborda o tema do monoteísmo logo nas primeiras linhas do seu *Tianzhu Shiyi*:

“Todas as doutrinas que têm como objetivo fazer do mundo inteiro um lugar pacífico e bem governado estão focadas no princípio da singularidade. Portanto, os sábios sempre aconselharam os ministros a serem leais, ou seja, não ter nenhum outro [lorde em sua mente]. Entre as Cinco Relações Humanas, a mais importante é relativa ao rei e o primeiro dos Três Elos nas Relações Humanas é aquela entre o rei e o ministro. Um homem justo entende isso e age de acordo”⁵⁶².

Ricci apela primeiramente à natureza de governo do confucionismo, considerando que o próprio missionário entendia a filosofia como uma peça importante na manutenção de um bom governo. A ideia da sentença é clara: os ministros devem lealdade a apenas um lorde e servem a apenas um rei. Feito esse ponto, Ricci então procede:

⁵⁶¹ LANCASHIRE, Douglas; KUO-CHEN, Peter Hu; MEYNARD, Thierry. **Introduction** in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. pp. 19-20.

⁵⁶² Tradução livre: “All doctrines about making the whole world peaceful and governing correctly are focused on the principle of uniqueness. Therefore, worthies and sages have always advised ministers to be loyal, that is, not to have a second [lord on their mind]. Among the Five Human Relationships, the most important is that regarding the king, and the first of the Three Bonds in Human Relations is that between the king and the minister. A just man understand this and act accordingly”. In: *Ibid.*, p. 33.

“Todo estado ou país tem seu [próprio] lorde; é possível que apenas o universo não tenha um lorde? Um país deve se unir sob apenas um [lorde]; é possível que o universo tenha dois lordes? Portanto, um homem superior⁵⁶³ não pode deixar de reconhecer a origem do universo e do criador de todas as coisas, e então elevar sua mente [até ele]⁵⁶⁴.

Depois de definir que o homem superior só deve lealdade a apenas um governante, Ricci completa a analogia ao comparar o universo com um país, e considerando que se um país não pode ter dois governantes, o mesmo seria verdadeiro com o universo, e isso é algo que o homem superior, o modelo confuciano ideal de pessoa, tem de reconhecer, especialmente considerando a própria dualidade entre o céu e a terra sendo análogas ao governo de um império, com *Shangdi* como imperador e os espíritos como funcionários de Estado. Ricci também apela para a razão, no *Tianzhu Shiyi*, novamente utilizando analogias que se referem ao governo de um império, quando diz que ao olhar para o céu, uma pessoa certamente se pergunta: “*Com certeza tem alguém no lá em cima no controle de tudo?*”⁵⁶⁵, para logo depois afirmar que pode, com dois ou três argumentos, provar sua existência. Ricci começa sua argumentação utilizando o conceito de habilidade inata, derivado de Mencius e novamente de uma utilização da lógica no sentido de demonstrar que os chineses, assim como homens de outras nações, tinham inscritos em si a capacidade de reconhecer “Aquele que é considerado digno da honra suprema” (Deus):

“(homens) de todas as nações sob o céu possuem, cada um deles, a capacidade natural pela qual, sem comunicação entre eles, todos venerarem Aquele que é

⁵⁶³ Segundo Mircea Eliade, o *junzi* (or *jen*), o homem superior, era o objetivo pessoal do confucionismo. Eliade compara o *junzi* a um cavalheiro (*gentleman*) que se sobressai formalmente em todas as circunstâncias da vida, sejam elas corriqueiras ou emergenciais, utilizando a razão para resolver qualquer situação. O *junzi* também deve ser humilde, seja na presença de pessoas comuns quanto de ministros e deve ser um profundo conhecedor de todas as etiquetas e rituais, principalmente se devem ser executados na presença dos governantes. In: ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Confucionismo** in: ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**; 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. pp. 95-96.

⁵⁶⁴ Tradução livre: “*Every state or country has [its own] lord; is it possible that only the universe does not have a lord? A country must be united under only one [lord]; is it possible that the universe has two lords? Therefore, a superior man cannot but know the source of the universe and the creator of all creatures, and then raise his mind [to him]*”. In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 33.

⁵⁶⁵ Tradução livre: “*There must surely be Someone in the midst of it who exercises control over them?*” in: *Ibid.*, p. 47.

considerado digno da honra suprema. Aqueles que estão com problemas clamam a ele por piedade e o procuram por salvação, como o fariam com um carinhoso pai ou mãe. Aqueles que fazem o mal são tomados pelo medo, como se estivessem temerosos de uma nação hostil⁵⁶⁶”.

O segundo argumento de Ricci é ainda mais direto, apoiado na lógica do movimento entre os astros e os planetas:

“Quando
pensamos no sol, lua e estrelas, nós os achamos fixados no céu, cada um deles tendo o firmamento como seu habitat natural; mas eles não tem alma e nem percepção. Agora, quando observamos o paraíso supremo, nós vemos que ele se move do Leste, enquanto o sol, a lua e as estrelas viajam do Oeste. Sem a menor margem de erro, cada coisa segue as leis designadas a si, e todos estão seguros em seus próprios lugares. Se não houvesse o Lorde Supremo para controlar e exercer autoridade [sobre estas coisas], seria possível evitar confusão? Por exemplo, quando um barco atravessa um rio ou oceano e é envolto pelas ondas e o vento, se não há nenhum perigo de afundamento e sua passagem é feita em segurança, uma pessoa pode ter certeza de que tem alguém com a mão no leme que é especialista em navegação, mesmo que não possa ser visto por ninguém⁵⁶⁷”

Podemos ver, a partir de suas palavras, que Ricci tentava provar ao seu leitor chinês que os homens da época de Confúcio eram capazes de reconhecer o mesmo deus que os jesuítas, a partir de deduções lógicas, apostando na tendência dos letrados

⁵⁶⁶ Tradução livre: “[men] of all nations under heaven possess, each of them, a natural capacity by which, without any communication between them, all venerate One who is regarded as worthy of supreme honor. Those in distress call upon him for pity and look to him for salvation as to a compassionate father and mother. Those who do evil are gripped by fear, as if afraid of a hostile nation”. In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 47.

⁵⁶⁷ Tradução livre: “When we come to the sun, moon, and stars, we find them attached to the heavens, each having the firmament as its natural habitat; but they lack souls and perception. Now, when we observe the supreme heaven, we see that it moves from east, while the heavens of sun, moon, and stars travel from the west. Without the slightest error, each thing follows the laws proper to it, and each is secure in its own place. If there were no Supreme Lord to control and to exercise authority [over these things], would be possible to avoid confusion? For example, when a boat crosses a river or the sea and is enveloped by wind and waves, if there is no danger of its foundering, and the passage is made in safety, one can be sure there is someone with his hand on the tiller who knows his seamanship, even though one may not have seen anyone”. In: Ibid., p. 49.

confucianos de enxergarem o céu aos moldes de um império ao mesmo tempo em que usa deduções lógicas para preencher as lacunas causadas por perguntas como: quem cuida dos movimentos dos astros ou como um barco sobreviveria a uma terrível tempestade através das ações de Deus. Os argumentos de Ricci para demonstrar sua teoria são derivados principalmente de Tomás de Aquino. Em *Summa Theologica*⁵⁶⁸, Tomás de Aquino afirma que todos podem perceber que algumas coisas no mundo estão em movimento, porém, este movimento não poderia ser iniciado a partir da inércia apenas, necessitando de algo que iniciasse este movimento, mas que também necessitaria ter o seu próprio movimento iniciado por outro e assim por diante. Todavia, este ciclo não poderia ser infinito, pois alguém teria de ter iniciado o primeiro movimento⁵⁶⁹. A melhor analogia que podemos usar é de uma fileira de dominós. Quando um é empurrado, ele derruba todos os outros sucessivamente. Mas o primeiro dominó não poderia ter se derrubado sozinho, e é aí que a presença de Deus poderia ser provada. Para que todo movimento no mundo existisse, o primeiro “empurrão” deveria ser de Deus, na visão de Tomás de Aquino e é a mesma que Ricci utiliza no *Tianzhu Shiyi*, como forma de convencer os letrados confucianos de que a existência de Deus seria apenas uma questão de dedução lógica e observação dos fenômenos naturais.

⁵⁶⁸ Considerando a quantidade de referências inspiradas por Tomás de Aquino no trabalho de Ricci, seria natural que os jesuítas tentassem uma tradução do trabalho de Tomás para o chinês. Ronnie Hsia afirma que a tradução de Aquino foi o projeto mais ambicioso executado pelos jesuítas na China. O missionário italiano Ludovico Buglio trabalhou na tradução do *Summa theologica* por mais de vinte anos, entre 1654 e 1678, e mesmo assim apenas uma pequena parte do projeto foi completada. Os textos foram impressos aos poucos, divididos por temas. Em 1654, o tema era a natureza de Deus, da Santíssima Trindade e da Criação (temas abordados por Ricci no *Tianzhu Shiyi*). Em 1676, foram impressos trechos que lidavam com a natureza dos anjos e mais um pouco sobre a Criação. Dois anos depois, os temas traduzidos por Buglio incluíam o Homem, o corpo e a alma. A maior parte dos temas pertence a primeira parte da *Summa theologica*. Em 1678, o jesuíta português Gabriel de Magalhães traduziu alguns trechos referentes à terceira parte da *Summa theologica*, que envolviam o nascimento e a ressurreição de Cristo. Hsia aponta que além do volume de texto, a maior dificuldade de Buglio durante o projeto de tradução foi a linguagem técnica e teológica de Aquino. O próprio Buglio, no prefácio da edição de 1654 admite as dificuldades, citando que as línguas mudam de lugar para lugar e que as palavras conhecidas seriam limitadas e que por isso, era obrigado a introduzir novas palavras ao contexto chinês. Hsia então conclui que a tentativa de tradução da *Summa theologica* demonstra um problema comum na maioria dos projetos de tradução, que seria a utilização de neologismos para explicar conceitos equivalentes. A criação de novas palavras aumenta o risco de inteligibilidade, enquanto a adaptação de palavras para a cultura que se quer escrever pode acarretar na perda do sentido original da obra. Ambas são capazes de criar traduções híbridas, mas como comentamos anteriormente, os jesuítas na China acabavam tendendo a segunda opção (embora Buglio tenha feito uso da primeira em várias instâncias de sua tradução, o que segundo Hsia, contribuiu para que seu texto fosse difícil de entender para os letrados chineses), tentando explicar a teologia e metafísica cristã em termos comuns aos letrados confucianos. In: HSIA, Ronni Po-chia. “**The Catholic Missions and translations in China, 1583-1700**” in: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. pp. 48-49.

⁵⁶⁹ AQUINAS, Thomas. **Summa Theologica**. Christian Classics Ethereal Library. Public Domain. 1274. p. 15.

Após o uso da lógica para demonstrar que existiria no céu um tipo de governador ou comandante, Ricci provavelmente pensou nas respostas que isso poderia gerar com seu público, então na próxima parte, o missionário ecoa uma indagação, pela boca do sábio chinês: ele estaria convencido, graças aos argumentos de Ricci, de que haveria um Senhor do céu, um comandante, que governa o céu e mantém os astros e a ordem da natureza, mas isso não prova que ele seria o criador de todas as coisas. Como o sábio ocidental poderia então, provar que o Lorde Celestial era o criador de todas as coisas? O sábio ocidental responde que no mundo existiriam dois princípios de comando, um estaria ligado à criação das coisas e o outro ao comando, de fato, das coisas. Porém, o Lorde Celestial (aqui definido por Ricci como o Senhor da Criação) seria tão poderoso, que não haveria espaço para um segundo princípio, pois na figura Dele, ambos estariam representados, e ele iria demonstrar isso com dois ou três argumentos⁵⁷⁰.

O primeiro deles, aponta o Ricci, é de que nada pode ser completado por sua própria vontade, utilizando como exemplo o fato de que um teatro ou um prédio não se completam sozinhos, precisando então da mão de artesãos (aqui provavelmente também estariam incluídos os arquitetos e todos os envolvidos na construção de um prédio) e que qualquer um que compreendesse este princípio, concluiria que: *“tanto o céu quanto a terra não poderiam existir por sua própria vontade, portanto deveriam certamente ter um criador, o nosso então-chamado Lord Celestial⁵⁷¹”*. Em seu segundo argumento, Ricci diz que se objetos que não possuem inteligência, eles possuem uma “ordem” (ou uma rotina, como os planetas), então alguma entidade superior impõe essa “ordem” a eles. Um dos exemplos utilizados por Ricci é o de caracteres em uma prensa. Tais caracteres só podem se transformar em um livro, se um homem letrado os arranjar desta forma. O terceiro argumento de Ricci está ligado à reprodução. O sábio ocidental diz que as coisas se propagam nascidas de um útero, ovos ou crescem de sementes e nenhum deles pode se reproduzir sozinho⁵⁷². É neste momento que Ricci adapta seu argumento a uma importante manifestação cultural da China, a ancestralidade, dizendo:

“Já que úteros, ovos e sementes são coisas, nós temos de nos perguntar quem as produziu primeiramente, para

⁵⁷⁰ RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 51.

⁵⁷¹ Tradução livre: *“that heaven and Earth cannot come into being by their own will, but must assuredly have a creator, namely our so-called Lord of Heaven”* In: Idem.

⁵⁷² Ibid., pp. 51-57.

*que elas então possam, por sua vez, produzir outras coisas. Nós devemos traçar todas as coisas de volta aos seus primeiros ancestrais; já que nada é capaz de produzir a si mesmo, deve haver então alguém que é ao mesmo tempo original e único que é o criador de todos os tipos de coisas e objetos. Esse é aquele que chamamos de Lorde Celestial*⁵⁷³

A afirmação do sábio ocidental é seguida por uma pergunta de sua contraparte chinesa, questionando então quem teria criado o Lorde Celestial, já que nada se criaria por si próprio. Ricci responde que o Lorde Celestial é referido como a origem de todas as coisas. Se houvesse outro que o precedesse, então o Lorde Celestial deixaria de ser o Lorde Celestial, obviamente. Ricci continua o raciocínio dizendo que os animais, a grama e as árvores são coisas com um início e um fim. Os fantasmas e os espíritos no céu e na terra e as almas dos homens tem um início, mas não um fim, entretanto, o Lorde Celestial não tem início, nem fim, portanto, ele seria o começo e a origem de todas as coisas. O sábio chinês aceita prontamente a explicação de Ricci, que não “*deixa espaço para argumentação*⁵⁷⁴”, mas questiona que se apenas humanos podem gerar humanos e animais apenas podem gerar animais, então o nascimento de homens e animais não deveria estar conectado ao Lorde Celestial, certo? Para responder ao questionamento, Ricci novamente evoca a ancestralidade, dizendo que o Lorde Celestial criou o primeiro ancestral de cada coisa, e assim teria iniciado a cadeia de reproduções. O argumento de Ricci repousa no fato de que, se o céu faz uso do homem, então o homem só poderia ter sido criado pelo Lorde Celestial. Como exemplo, ele cita que a serra e o martelo são usados para fazer móveis, mas que apenas o artesão pode utilizá-los para essa finalidade, afinal, ninguém diria que os móveis foram construídos pelo martelo e pela serra e não o artesão⁵⁷⁵. Isto foi o gancho utilizado por Ricci para comentar sobre as quatro finalidades das coisas, um conceito escolástico e aristotélico adaptado aos moldes confucianos.

⁵⁷³ Tradução livre: “*Since wombs, eggs and seeds are themselves things, we must ask what first produced them so that they in turn could produce other things. We must trace every kind of thing back to its first ancestor; and since nothing is capable of producing itself, there must be someone who is both original and unique who is the creator of every kind of thing and object. It is this One whom we term Lord of Heaven*”. In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 57.

⁵⁷⁴ Tradução livre: “*leaves no further room for argument*”. In: *Ibid.*, p.59.

⁵⁷⁵ *Idem.*

Depois de demonstrar a existência de Deus, Ricci também tinha por objetivo demonstrar que não só Deus existia, mas que os antigos chineses estavam conscientes disso. Todavia esse conhecimento teria sido corrompido e esquecido ao longo dos séculos. Em várias passagens Ricci aponta a existência do Lorde Celestial e a reverência que os antigos chineses concediam a ele. Por exemplo, no capítulo 2, o missionário aponta que:

“O nosso Lorde Celestial é o mesmo Soberano das Alturas mencionado nos antigos textos canônicos [chineses]. Citando Confúcio, a Doutrina do Caminho diz: “As cerimônias de sacrifício ao céu e a terra são destinadas para os serviços do Soberano nas Alturas”⁵⁷⁶”.

Esta passagem demonstra que a fonte da interpretação de Ricci sobre este monoteísmo chinês vinha do estudo do missionário de textos clássicos da cultura antiga chinesa, alguns anteriores ao próprio Confúcio. Do *Clássico da Poesia (Shi Jing)*, Ricci destaca: *“Que lindos são o trigo e a cevada. Que deles bela colheita iremos receber. O grande e brilhante Soberano das Alturas [vai por eles nos conceder um bom ano]”⁵⁷⁷*. Em outro trecho, desta vez do *Livro das Mutações (I Ching)*, Ricci explica ao sábio chinês que menções ao céu não estariam se referindo ao céu meteorológico, mas sim ao Lorde Celestial, em sua interpretação: *“O Livro das Mutações diz o seguinte: “O Soberano emerge de Zhen ao leste” A palavra “soberano” não se refere ao céu material. Já que o céu abraça as oito direções, como poderia emergir de uma direção apenas?”⁵⁷⁸* Ricci também cita o *Clássico dos Documentos (Shujing)*, durante o “Juramento de Tang”: *“O soberano de Xia é um ofensor, e, como eu temo o Soberano das Alturas, não me atrevo se não a puni-lo”⁵⁷⁹*.

⁵⁷⁶ Tradução livre: *“Our Lord of Heaven is the Sovereign on High mentioned in the ancient [Chinese] canonical writings [as the following text show]. Quoting Confucius, the Doctrine of the Mean says: “The ceremonies of sacrifices to heaven and earth are meant for the service of the Sovereign on High”.* In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016, p. 97.

⁵⁷⁷ Tradução livre: *“How beautiful are wheat and barley. Whose bright produce we shall receive! The bright and glorious Sovereign on High [Will in them give us a good year]”.* Idem.

⁵⁷⁸ Tradução livre: *“The Book of Changes has the following: The Sovereign [Lord] emerges from Zhen in the east. The word “sovereign” or “emperor” does not connote the material heavens. Since the blue sky embraces the eight directions, how can it emerge from one direction only?”* Ibid., p. 99.

⁵⁷⁹ Tradução livre: *“The sovereign of Xia is an offender, and, as I fear the Sovereign on High, I dare not but to punish him”.* Idem.

Ainda sobre a diferenciação entre o céu material e o Lorde Celestial, Ricci cita novamente o *Clássico dos Documentos*, onde é dito que alguém havia sido nomeado no “salão do Soberano”, explicando que se o Soberano possui um “salão”, certamente não estariam se referindo ao céu material. Dessa forma, Ricci conclui seu raciocínio dizendo que: “[Portanto], tendo folheado um grande número de livros antigos, me parece bem claro que o Soberano das Alturas e o Lorde Celestial diferem apenas no nome⁵⁸⁰”. Ou seja, Ricci, através da autoridade dos livros clássicos da cultura chinesa, diz ao seu leitor chinês que *Shangdi* (O Soberano das Alturas), referenciado várias vezes nos livros pré-confucianos seria então o mesmo *Tianzhu* (Lorde Celestial), que os missionários reverenciam e que sua proposta então seria um retorno ao culto de *Shangdi*\Tianzhu, que havia sido obscurecido na China depois de tantos séculos de influência budista. Ricci também aproveita para afirmar que a reverência que os antigos faziam ao céu (*tian*, como aparece em diversas oportunidades no *Confucius Sinarum Philosophus* e no *Lunyu*, como veremos a seguir) também era, na verdade, destinada ao Lorde Celestial, dizendo:

“Quando um homem superior se refere ao céu e a terra, eles estão meramente empregando uma figura de linguagem. Por exemplo, funcionários no comando de prefeituras e distritos se referem a eles mesmos pelos nomes das prefeituras e distritos sob seu comando. O prefeito de Nanchang é chamado de Prefeitura de Nanchang, e o magistrado do distrito de Nanchang é chamado Distrito de Nanchang. Com base nessa analogia, o Lorde Celestial é chamado às vezes de “Céu e Terra”. Isto não é uma referência ao céu e à terra que tem forma, mas ao Lorde da criação⁵⁸¹”.

⁵⁸⁰ Tradução livre: “[Therefore], having leafed through a great number of ancient books, it is quite clear to me that the Sovereign on High and the Lord of Heaven are different only in name” in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 101.

⁵⁸¹ Tradução livre: “When superior men speak of heaven and earth, they are merely employing a figure of speech. For example, officials in charge of prefectures and districts call themselves by the names of prefectures and districts under their control. The prefect of Nanchang is called Nanchang Prefecture, and the magistrate of the district of Nanchang is called Nanchang District. On the basis of this analogy, the Lord of Heaven and earth is sometimes called “Heaven and Earth”. This is not a reference to the heaven and earth that have form, but to the Lord of creation”. In: *Ibid.*, p. 112.

Após a explicação, o sábio chinês parabeniza sua contraparte ocidental, afirmando (em um movimento ousado de Ricci) que ninguém havia investigado tão profundamente os princípios antigos de forma a elaborar um ensinamento tão metódico e atencioso que pudesse levar os homens de volta ao caminho do passado.

Embora tenhamos classificado como “ousado” o movimento de Ricci em colocar na boca do sábio chinês elogios referentes a um profundo entendimento do que seria a filosofia letrada chinesa e a “revelação” de que na verdade *tian*, *Shangdi* e *Tianzhu* representariam a mesma coisa, sua mensagem foi bem aceita por alguns letrados importantes no período, que captaram o plano de “restauração” de Ricci do confucionismo clássico da maneira como o jesuíta pretendia. Paul Rule apresenta o caso do oficial de governo Feng Ying-ching, que comentamos no primeiro capítulo. Feng era um letrado ortodoxo, anti-budista e também adversário político dos eunucos, que o haviam mandado para a prisão na época em que os manuscritos do *Tianzhu Shiyi* começaram a ser distribuídos ilegalmente. Feng ficou impressionado com o entendimento de Ricci sobre a filosofia letrada e sua posição em relação ao que o confucionismo era e o que havia se tornado. Rule afirma que para Feng estava claro que Ricci não pregava uma religião estrangeira (como o budismo), mas sim um retorno à ortodoxia confuciana dos tempos antigos. Feng exemplifica sua posição e entendimento do *Tianzhu Shiyi* no prefácio que escreveu para a obra, onde ele pergunta:

“Quem é o Lorde Celestial? Ele é Shangdi! Certamente o que ele (Ricci) diz é verdadeiro. Os seis clássicos e os quatro filósofos de nossa terra são sagrados e honrados. Ele diz para venerar Shangdi, para ajudar Shangdi, para servir Shangdi, para investigar Shangdi. Quem poderia considerar isso como papo furado?”⁵⁸²

Rule afirma que o prefácio mostra o quanto Feng havia entendido a proposta de Ricci, de que todo o apelo à tradição chinesa era ligado a uma certa concepção do confucionismo antigo, que para Ricci seria uma forma pura de religião natural sustentada por uma filosofia ética e social. Não apenas isso, mas diferente do budismo, uma religião

⁵⁸² Tradução livre: “*Who is the Lord of Heaven? He is Shang-ti! Truly what he (Ricci) says is to the point. The six classics and four philosophers of our land are sacred and honoured. He says to revere Shang-ti, to assist Shang-ti, to serve Shang-ti, to investigate Shang-ti. Who would consider this empty talk?*” **Tianzhu Shiyi** preface: apud RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra. 1972. pp. 133-134.

estrangeira, vários conceitos que Ricci trazia sobre espíritos, o céu e principalmente a existência de um único deus que havia criado céu e a terra não eram algo inovador, e através de textos selecionados que iam desde Confúcio aos clássicos anteriores ao filósofo, Ricci mostrara que estes conceitos também estavam presentes nos tempos antigos. Foi dessa forma que alguns confucianos ortodoxos como Feng entenderam a mensagem de Ricci, ao menos aqueles que eram mais receptivos a ela⁵⁸³. Mas os jesuítas ainda haviam de tratar essa relação entre o monoteísmo e a China antiga na Europa, de forma mais detalhada e elaborada do que as cartas e publicações edificantes da Igreja. Este também foi um dos papéis do *Confucius Sinarum Philosophus*.

3.3.2 – A interpretação do monoteísmo chinês no *Confucius Sinarum Philosophus*

As interpretações de Ricci sobre o antigo monoteísmo chinês foram mantidas e cultivadas pelas gerações seguintes de missionários jesuítas na China. Dessa forma, o *Confucius Sinarum Philosophus* também aborda o tema, mas de uma maneira diferente. Como o público-alvo do texto dessa vez era a Europa, Couplet e os outros tradutores resolveram destacar a crença de Confúcio em *tian*, que na teoria jesuíta seria o equivalente a *Tianzhu* e *Shangdi* e que todos seriam o equivalente ao Deus cristão, como Ricci explicara no *Tianzhu Shiyi*. Todavia, os jesuítas aproveitaram para incluir ainda mais exemplos da “presença” de Deus na China Antiga no *Confucius Sinarum Philosophus*, para dar mais credibilidade ao seu público europeu de que o cristianismo poderia complementar o confucionismo, por meio de uma série de histórias e relatos que foram acrescentados à obra e que não fazem parte de nenhum comentário do *Lunyu* na China.

Na versão jesuíta do *Lunyu*, Confúcio é descrito como um filósofo que reverencia e teme *tian*, e que em seus conselhos e ensinamentos pode ser “confundido” com um filósofo cristão. No primeiro capítulo do *Lunyu*, Confúcio descreve as características mais importantes que um líder ou príncipe⁵⁸⁴ deveria possuir. Algumas destas características são óbvios requerimentos de comando, como ser justo com punições e recompensas, ter consciência do orçamento a sua disposição etc. A quarta característica

⁵⁸³ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. p.134.

⁵⁸⁴ Neste caso, príncipes aqui se referem aos líderes de províncias, e não aos filhos do Imperador. Os jesuítas adaptaram a linguagem de uma forma que fosse de mais fácil entendimento na Europa, já que diferente de muitas cartas e outras publicações jesuítas que vinham da China, o *Confucius Sinarum Philosophus* não relatava como funcionava o sistema de governo do Império e suas relações com as províncias, comandantes e funcionários de Estado

é descrita pelo filósofo como: “*ele (o governante) deve amar seus súditos com uma afeição paternal. Ele deve levar alívio aos órfãos e a todos que estejam isolados e sem recursos, famintos e outros que foram atingidos por calamidades*⁵⁸⁵”, que em contrapartida, faria com que seus súditos o amassem e respeitassem, e que por isso fariam o mesmo por seu líder. Em nota, Meynard aponta que a descrição de Confúcio das características de um príncipe (tirada dos comentários de Zhang) se encaixaria perfeitamente com as de um “príncipe cristão”.

Além disso, no comentário em que Confúcio faz sobre as obrigações dos irmãos mais jovens, os jesuítas introduzem um conceito que não estava presente em nenhum dos comentários (um conceito que de fato não estava presente na China da época), que era o conceito cristão de “amor universal”. Confúcio diz que os filhos e irmãos mais novos deveriam: “*Através de um amor amplo e universal, eles devem amar e cultivar a paz com todos, e ainda eles devem estar conectados aos melhores e mais honestos homens pelo ainda maior elo da benevolência e familiaridade*⁵⁸⁶”. Meynard aponta em nota que tanto Zhang quanto Zhu entendem as palavras de Confúcio de “amor amplo” como um amor pelas pessoas em geral, mas os jesuítas interpretaram essa noção com o conceito cristão de “amor universal”, um amor que deveria incluir a “todos”.

Em outros momentos, os jesuítas alteraram algumas frases para atribuir um tom ainda mais religioso e cristão ao comportamento de Confúcio, indicando a devoção do filósofo ao céu e a força do mesmo com relação aos outros espíritos, como numa passagem que diz: “*Ele que peca contra o céu não possui nenhum outro espírito maior pelo qual possa rezar e pedir o perdão de seu pecado*⁵⁸⁷”. Em nota, Meynard afirma que a expressão contida nos comentários diz “*Ele que comete um crime contra o céu*”, e que os jesuítas adicionaram ali a noção de pecado. Além disso, a presença da sentença “*pedir o perdão de seu pecado*” também é uma adição jesuíta. Não apenas isso, mas os missionários, neste momento, fazem uma intervenção no texto, adicionando de seu

⁵⁸⁵ Tradução livre: “*he should love his subjects with a paternal affection. He should bring relief to the orphans and all those who are isolated, without resources, hungry, and other who are struck by calamities*”. In: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Brill, 2015. p. 103.

⁵⁸⁶ Tradução livre: “*By a broad and universal love, they should love all and cultivate peace with all, and yet they shall be connected to the best and most honest men by a greater bond of benevolence and familiarity*”. In: *Ibid.*, p. 104.

⁵⁸⁷ Tradução livre: “*He who sins against heaven does not have any higher spirit to which he may pray for the forgiveness of sin*”. *Ibid.*, p. 166.

próprio punho uma explicação ainda mais detalhada, com a ajuda dos comentários de Zhang:

“De fato, é obvio que o Filósofo fala sobre este céu no qual o filho pródigo estava se referindo quando ele implorou para que seus pecados fossem retirados dele pelo paraíso. (...) Em relação à declaração de Confúcio, o grande secretário explica em detalhes e claramente que existe apenas um céu que deve ser honrado com as maiores honrarias, e do qual nada se compara. Coisas favoráveis acontecem com pessoas honestas, e coisas adversas acontecem com pessoas desonestas. Isto é tão certo e preciso que não há nenhuma janela para o menor erro que seja. Aquele que age dessa forma e obedece a razão continua a ser próspero. Aquele que se opõe a razão peca contra o céu. Poderia este escapar dos desastres enviados por um céu vingativo? Como ele poderia evitar isso ao implorar pelo poder dos espíritos Ao e Zao⁵⁸⁸? Disso, fica claro que os seres humanos precisam obedecer a razão e servir ao céu, mas não devem bajular nem espíritos nem seres humanos⁵⁸⁹”

Essa intervenção mostra não apenas a reverência de Confúcio ao céu como o alvo máximo de qualquer oração, e que sua vontade não poderia ser combatida, como em uma

⁵⁸⁸ Ao e Zao eram espíritos protetores das casas. Embora Ao fosse considerado um espírito de maior poder, a maioria da população celebrava e rezava para Zao mais fervorosamente, que era considerado o protetor dos fornos e fornalhas, afinal de contas, sem uma fornalha a vida seria impossível. Dessa forma, principalmente aqueles que eram mais pobres, acabavam dedicando mais devoção para Zao. Todavia, a passagem de Confúcio deixa claro que nenhum dos dois deveria ser adorado de forma superior em comparação ao céu. In: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Brill, 2015. p. 167.

⁵⁸⁹ Tradução livre: *“In fact, it is obvious that the Philosopher talks about this heaven which the prodigal son was referring to when he implored his sin to be taken away from him into heaven. (...) In regard to Confucius’s statement, the grand secretary explains in detail and clearly that there is only one heaven which should be honored to the highest degree, and that nothing else is equal to it. Favorable things happen to honest people, and adverse things to dishonest people. This is so sure and accurate that there is no room for the smallest error. Whoever acts this way and obeys reason continues to be prosperous. Whoever opposes reason sins against heaven. Could this one escape from the disasters sent by a vengeful heaven? How can he divert it by imploring the power of the spirits Ao and Zao? From this, it is clear that human beings need to obey reason and to serve heaven, but they should flatter neither the spirits, nor human beings”*. Ibid., p. 166-167.

passagem em que Confúcio visita um de seus discípulos, Boniu, que estava doente⁵⁹⁰ e depois diz com tristeza na voz: “*Ele está morrendo; essa é a vontade do céu*”⁵⁹¹”.

A intervenção anterior, no qual os jesuítas utilizaram Zhang para explicar as palavras de Confúcio sobre o céu ser mais poderoso do que qualquer espírito menor (como Ao e Zao) também exemplifica um tema recorrente no *Lunyu*: o da capacidade do céu de recompensar os bons e punir os maus e de ser benevolente ou vingativo, assim como acontece no cristianismo. Podemos começar com o próprio Confúcio, que em uma sentença é dito estar instruindo discípulos no Reino de Wen. Huan Tui, o prefeito de Wen tinha um conhecido ódio pelo filósofo. Temerosos, os discípulos de Confúcio acreditavam que Huan Tui pudesse enviar seus soldados para matá-lo. A fim de acalmar seus discípulos, Confúcio diz: “*O céu me concedeu virtude e talentos naturais. Já que minha a minha vida depende do céu, porque o prefeito Huan Tui iria me atacar? Poderia um homem lutar contra o céu*”⁵⁹²”. Contudo, Confúcio não foi a única figura mencionada no *Lunyu* como capaz de entender os desígnios do céu. Na sexta parte do capítulo 12, os jesuítas fazem mais uma intervenção de próprio punho, para contar algumas histórias que estavam presentes em um dos *Cinco Clássicos*, o *Clássico dos Documentos (Shujing)*. Uma dessas histórias envolve a figura de Yi Yin, que foi conselheiro do jovem imperador Tang. Com a posição mais alta entre os oficiais, Yi Yin aconselha o jovem imperador e ajuda a estabelecer a Dinastia Shang.

Depois da morte de Tang, ele foi sucedido pelo seu neto Taijia. No entanto, é dito que o jovem imperador detestava as obrigações de liderança e a pressão que delas era derivada. A fim de resolver o problema, Yi Yin ordena que o imperador adolescente fosse trancado na tumba de seu pai por um total de três anos, que era o tempo de luto paterno. Enquanto Taijia meditava e aprendia lições, Yi Yin governou em seu lugar. É

⁵⁹⁰ A passagem também contém uma interessante história que os jesuítas incluíram, provavelmente para demonstrar a humildade de Confúcio. É dito que de acordo com os antigos costumes chineses, aqueles que estão acamados por doença colocavam sua cama perto das janelas, na direção norte em suas casas e em direta oposição ao sul. O sul era considerado o lugar do imperador, e sempre que o imperador se sentava, ele sempre procurava encarar o sul, tendo a suas costas o vento do norte. Sempre que o imperador visitava alguém doente, o seu assento era sempre colocado ao sul do aposento. Quando Confúcio foi visitar seu discípulo doente, Boniu pede que o sofá onde Confúcio iria sentar fosse colocado ao sul, como se estivesse recebendo um rei, porém, Confúcio já havia se antecipado a isso e decide não entrar, conversando com Boniu do lado de fora da janela, decidido a humildemente não aceitar uma honra que deveria ser oferecida apenas aos imperadores. In: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Brill, 2015. pp. 228-229.

⁵⁹¹ Tradução livre: “*He is dying; this is the will of heaven*” In: Ibid., p. 229.

⁵⁹² Tradução livre: “*Heaven itself gave me virtue and natural talents. Since my whole life relies on heaven, why would the prefect Huan Tui attack me? Could a human being fight against heaven?*” In: Ibid., p. 260.

dito que após os três anos, Taijia ressurgiu transformado, mais maduro e sábio e tal qual seu avô, governou de maneira justa por trinta anos. Depois de sua pequena biografia, os jesuítas então apontam algumas lições que Yi Yin havia deixado:

“As lições e avisos de Yi Yin são dignas da imortalidade, e ainda existem no Clássico dos Documentos. (...) Entre tudo isso (as lições presentes no livro), há uma rápida menção da providência divina, a qual se deve obedecer, e do supremo imperador do céu [Shangdi], que mais frequentemente aparece pelo nome de [tian]. Porque essas lições são muito antigas, eu acho que os europeus adorariam as ver impressas, e mais do que tudo aprender que a lei natural não estava perdida nos confins da terra e que a verdadeira divindade era conhecida. Os europeus devem ver, não sem admiração, que as artes e os preceitos de governar um império, baseado em uma religião única e virtude, já estavam florescendo alguns 1,750 anos antes de Cristo⁵⁹³”.

Depois disso, os missionários ressaltam que seria muito útil então selecionar um ou dois conselhos e avisos de Yi Yin ao jovem príncipe Taijia, interpretado pelo grande secretário Zhang e outros (que os jesuítas não mencionam) que aqui seguem:

“Uma coisa deve ser temida acima de tudo; mesmo que o céu faça do filho de um rei seu sucessor, ele (o céu) ainda não determinou se sempre irá favorecê-lo ou não, ou ainda se um dia irá se opor a ele e tirar dele o seu poder de rei, porque o céu não é conduzido por uma disposição ou inclinação particular. Mas se um governante souber como se portar com respeito e seguir o céu (...) se um rei manter sua piedade e proteger as pessoas, se ele as amar como filhos (...) então o coração de tão ampla piedade vai ser difuso pelas pessoas. Elas

⁵⁹³ Tradução livre: “The lessons and warnings of Yi Yin are worthy of immortality, and are still extant in the Shujing. (...) Among all of these, there is a quick mention of the heavenly providence, which one should obey, and of the supreme emperor of heaven [Shangi], who comes more frequently under the name of heaven [tian]. Because these are indeed very ancient lessons, I think that the Europeans would rejoice at seeing them in print, and most of all at learning from this that natural law was not missing in the ends of the earth and that true divinity was known. The Europeans should even see, not without admiration, that the arts and the precepts of governing the empire, based on a unique religion and virtue, were already flourishing some 1,750 years before Christ”. MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Brill, 2015. pp. 389-390.

vão respeitar, amar igualmente e apreciar se submeterem completamente a um príncipe tão bom e piedoso. Se tudo acontecer dessa forma, se o rei se estabelecer pelo céu com esta dignidade, mas ainda assim aceitar ao menos um pensamento incorreto, então o céu irá dele desdenhar e rejeitar (...) Portanto, como é perigosa e aterrorizante a dignidade recebida do céu! Você pode acumular virtudes dia após dia, com temor, tremor e ansiedade, e mesmo assim, você não tem nenhuma garantia de sucesso no final⁵⁹⁴”

Podemos ver nas histórias escolhidas pelos jesuítas a descrição de um modelo de governante que a Europa considerava perto do ideal, com foco na virtude e na piedade, e mais ainda, com reverência e confiança no céu, que iria protegê-lo e guiá-lo. Meynard, em nota, diz que para tentar provar a existência de um monoteísmo na China, os jesuítas se desviam bastante do *Lunyu*. Matteo Ricci tentara provar aos chineses que nos tempos de Confúcio – e até antes dele – seus antepassados acreditavam no mesmo *Tianzhu* que os europeus, e embora os chineses tenham se referido a ele com diferentes nomes (*tian*, *Shangdi*), os relatos se referiam ao mesmo deus. Ricci utilizou conceitos de lógica para tentar provar aos chineses que *Tianzhu* seria não apenas o “imperador” do céu, mas também o criador do mundo, ao mesmo tempo em que utilizara citações dos *Seis Clássicos* para provar que os antigos chineses já sabiam disso. A geração de Philippe Couplet tinha uma tarefa similar nas mãos, porém, o seu público agora era a Europa. Por meio da tradução das obras de Confúcio, Couplet e o time de tradução responsável pelo *Confucius Sinarum Philosophus* pretendiam mostrar que a sua filosofia era compatível com o cristianismo e que o filósofo acreditava, temia e respeitava o céu. Mais do que isso, os chineses já conheciam o monoteísmo desde os tempos de sua antiguidade, o que Couplet e os outros demonstram ao utilizar citações de textos ainda mais antigas que os

⁵⁹⁴ Tradução livre: “One thing should be feared above all; it is that, even if heaven makes the king’s son a king, he has not yet determined whether or not he will always favor him, whether or not he will oppose him one day and withdraw the power from him, because heaven is not led by a particular disposition or inclination. But if the ruler knows how to conduct himself with respect and to follow heaven (...) if the ruler maintains piety and protects the people (...) then the heart of such a broad piety will be diffused by the people. They will respect, love equally and enjoy submitting themselves completely to such a pious and good prince. If everything is like this, if the king has established by heaven in this dignity, but yet accepts even one incorrect thought, then heaven will disdain and reject him. (...) Therefore, how dangerous and terrifying is the dignity received from heaven! You may accumulate virtue, day after day, with fear, trembling, and anxiety, yet, you have no final assurance of success” In: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Brill, 2015. p. 391.

de Ricci a fim de provar sua teoria. A crença no monoteísmo chinês era talvez uma das bases mais importante da interpretação jesuíta do confucionismo, mas ela sozinha não seria suficiente. Afinal, esta teoria jesuíta estava diretamente ligada à maneira como os missionários viam o budismo e o seu papel dentro da cultura chinesa, e mais ainda, a sua relação com o confucionismo.

3.4 – O papel do budismo na interpretação jesuíta do confucionismo

3.4.1 – O antagonismo ao budismo na “Era Ricci”

Nesta seção, iremos comentar o antagonismo dos missionários em relação ao budismo e seus monges na China, por razões que estariam além das comumente mencionadas (como por exemplo o fato de que o budismo chinês não teria o mesmo *status* social do budismo japonês, como vimos no capítulo I) e debater como esta oposição ao budismo era, de fato, uma das mais marcantes características da interpretação jesuíta do confucionismo, e parte vital do seu método de conversão religiosa na China, após 1595. Como visto anteriormente, o primeiro passo do método de acomodação cultural dos missionários na China foi o mesmo do Japão: uma adaptação do budismo *Zen ou Chan* na China. Mas essa abordagem na missão da China nunca teve o mesmo nível de comprometimento que os jesuítas teriam com o confucionismo. Havia semelhanças entre o budismo e o cristianismo no que concerne a algumas práticas e até mesmo certas semelhanças teológicas, mas os missionários não introduziram o cristianismo como um complemento ao budismo *Chan*, nem houve nenhuma aliança direta com budistas importantes. É claro, após 1595, quando Ricci recebe a aprovação de Valignano para mudar suas vestes, deixar crescer sua barba e cabelo e se aproximar dos letrados chineses, as críticas ao budismo aumentaram, mas elas existiam antes disso, na verdade antes mesmo da missão da China.

Paul Rule aponta que um dos últimos legados de Francisco Xavier teria sido a conclusão de que o budismo e seus *bonzos* seriam os principais adversários dos jesuítas na luta pelas almas no Japão e na China. Xavier afirmara os falsos deuses budistas, “xaca” e “amida” não teriam sido filósofos, mas demônios disfarçados. Por isso, os *bonzos* budistas seriam naturalmente “degenerados” e sua influência deveria ser combatida e suas crenças refutadas⁵⁹⁵. Mesmo no caso de Alessandro Valignano, que achava que o budismo

⁵⁹⁵ RULE, Paul A. *K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism*. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. p. 49.

poderia ser uma boa “porta de entrada” para os jesuítas no Japão e na China, o Visitador nunca se furtou de tecer duras críticas ao budismo e principalmente ao Buda em um de seus relatórios sobre o Japão. Valignano descreve Buda (na verdade com uma certa confusão entre os diferentes tipos de buda) como um “perverso filósofo natural”, que desejaria fama como “conhecedor do outro mundo”. A vida sagrada de Buda teria sido apenas fingimento, para que fosse adorado⁵⁹⁶.

Apesar disso, o método de acomodação dos jesuítas na China seguiu o caminho do budismo em seus primeiros anos. O primeiro “catecismo” escrito pelos missionários, o *Tianzhu Shilu* de Michele Ruggieri continha muitos termos budistas utilizados na tentativa de explicar a doutrina cristã e inclusive se referia aos jesuítas como “*bonzos* do Oeste”. De fato, um documento incompleto nos arquivos jesuítas em Roma, assinado por Ruggieri, provavelmente datado da época que o missionário já havia retornado para a Europa, sugere que o jesuíta ainda considerava o budismo como uma forma mais promissora de fazer contato com os chineses do que o confucionismo. Em uma parte do documento, Ruggieri coloca algumas entidades budistas descritas como “falsos deuses” ou parte da “superstição chinesa”. Todavia, em uma outra seção em que falava sobre profecias, Ruggieri afirma que os chineses tiveram “sugestões proféticas” sobre a religião cristã, além de afirmar que o objeto de culto mais precioso do budismo (o buda), teria sido o mais inteligente e sábio dos seres e que os chineses acreditavam ter vindo do céu através de uma “sagrada lei”. O missionário italiano relata que o Buda era descrito de três maneiras diferentes (*nan vu, omitofe, shakia*), associando então o Buda e o budismo à divina Trindade. Rule aponta que Ruggieri canalizou o processo de acomodação com uma atenção maior para a cultura e religiosidade popular dos chineses (que era mais caracterizada pelo budismo), e que os jesuítas então seriam os “*bonzos* do Oeste”, pregando uma versão “purificada” do budismo⁵⁹⁷. O sucessor de Ruggieri, Matteo Ricci, porém, tinha ideias muito diferentes sobre o budismo e a sua relação com o cristianismo.

Mesmo enquanto trajavam as vestes budistas, Ricci já via alguns inconvenientes na manutenção desta estratégia. Em 1585, numa carta escrita ao Geral da companhia, Ricci afirma certo nervosismo com o fato de o Imperador Wanli ter ordenado a destruição de vários templos budistas que estiveram ligados a um movimento de rebelião. Ao mesmo

⁵⁹⁶ RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra. 1972. p. 75.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, pp. 92-93.

tempo, o prefeito Wang Pan, que incentivara os jesuítas a se vestirem como monges, ficara temeroso com o apoio que havia cedido aos missionários e após a insistência dos jesuítas, manteve o apoio, mas passou a se referir aos missionários como “letrados” ou “professores”, muito antes de qualquer aproximação com o confucionismo. Quando os jesuítas passaram de fato a se comportarem e se vestirem como letrados, aumentaram ainda mais a exposição de artefatos científicos, livros e outros objetos europeus em suas residências, com o intuito de fugir da imagem de “monge budista” e imergir mais ainda na persona de “professores” e “mestres letrados”. Em carta, Ricci diz:

“Graças a isso, eles entenderam que as letras e as ciências são muito estimadas em nossa terra e que os Padres eram, como haviam declarado, letrados em sua própria terra e em suas próprias ciências, que é o único tipo de nobreza reconhecida na China. Consequentemente, comparando os nossos padres com aqueles de suas seitas onde a ignorância reinava, eles facilmente concluíram o quão mais sensata deveria ser a lei que os nossos (padres) professavam ao invés daquela que os ministros dos ídolos (os budistas) ensinavam”⁵⁹⁸

Logo após a mudança nas vestimentas, Ricci comenta o quanto seus amigos chineses ficaram satisfeitos, pois agora poderiam demonstrar aos jesuítas um maior sinal de respeito do que poderiam antes. Embora os letrados tenham rapidamente se adaptado ao novo *status* dos missionários, eles ainda continuaram a serem vistos como “monges” por uma grande parcela da camada popular chinesa por algum tempo, ainda sendo referidos como *bonzos* e suas igrejas e residências como “*miao*”, templos, enquanto para os letrados os jesuítas eram conhecidos como “*daoren*” e suas residências eram chamadas apenas de salões.

Porém, é preciso atentar que as diferenças jesuítas com o budismo iam além da posição social do budismo na China e do método de acomodação. Como apontamos antes, o budismo era um adversário dos jesuítas na China, um obstáculo frente ao crescimento

⁵⁹⁸ Tradução livre: “From this they came to understand both that letters and sciences were esteemed in our land and that the Fathers were, as they had declared, literati in their own land and in their own sciences, which is the only kind of nobility recognized in China. Hence, by comparing our priests with those of their sects in which ignorance reigned, they easily concluded how much more reasonable must be the law that our (Fathers) professed than which the ministers of the idols (the Buddhists) taught”. RICCI, Matteo. Apud in: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra. 1972. p. 103.

do cristianismo. Ademais, embora a importância do budismo dentro dos níveis de poder da sociedade chinesa tenha começado a declinar durante o século IX, juntamente com a ascensão do neo-confucionismo, na Dinastia Ming, ainda havia alguma presença budista nos círculos importantes do Império (principalmente na figura dos eunucos) e em alguns setores do pensamento confuciano, contando inclusive com alguns monges letrados de grande habilidade intelectual⁵⁹⁹. Os encontros destes budistas intelectuais com os jesuítas eram por vezes documentados em cartas e livros, e as memórias de Ricci descrevem alguns destes. Estes debates envolviam assuntos que iam para além da teologia, com discussões de filosofia e astronomia. Este era um dos motivos pelo qual Ricci e os outros comandantes da missão da China ao longo dos anos sempre procuravam o interesse de jesuítas que fossem bem versados nestas ciências, pois uma “vitória” ou uma boa performance num debate contra estes budistas intelectuais era sempre uma forma de impressionar os letrados confucianos, o que abriria mais oportunidade aos missionários de mostrarem o quanto sua filosofia e ciência tinham sua eficiência graças ao Lorde Celestial.

O budismo também era antagonizado pelos letrados confucianos mais ortodoxos e era com estes que os missionários abriam uma chance de diálogo neste ponto. Entretanto havia letrados que eram ortodoxos mais drásticos, e que desprezavam qualquer religião que tivesse origem estrangeira, e isso incluía tanto o budismo quanto o cristianismo. Aqui lembramos que uma das reações aos encontros culturais é o da hostilidade. Burke aponta que formas híbridas de cultura (aqui no caso, de religião) poderiam ser criticadas como impuras⁶⁰⁰, uma visão carregada por letrados mais ortodoxos, que consideravam que a relação entre confucionismo e cristianismo proposta pelos missionários contaminava a ortodoxia confuciana, e embora pregassem um retorno aos ensinamentos de Confúcio e outros filósofos clássicos, isto deveria ser feito sem a “contaminação” estrangeira, o que incluía tanto o budismo quanto o cristianismo.

Ao comentar sobre os monges, Ricci aponta que eles cortavam o cabelo e a barba, indo contra o costume da China (a fim de explicitar a condição estrangeira do budismo em solo chinês) e muitos peregrinam pelo reino ou vivem dentro de mosteiros,

⁵⁹⁹ LANCASHIRE, Douglas. HU KUO-CHEN, Peter. MEYNARD, Thierry. **Introduction** in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 4,

⁶⁰⁰ BURKE, peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016. p. 40.

sustentados por esmolas e rendas assinaladas desde os tempos antigos. O jesuíta aponta que “*Estes sacerdotes são, e os tem [os chineses] por gente mais vil e juntamente como os mais viciosos de todo o reino*”⁶⁰¹, deixando a entender ao seu leitor europeu que essa era uma opinião comum da população da China. A razão de serem considerados assim, segundo Ricci era de que traziam sua origem da “*mais baixa gentinha plebeia*”, muitas vezes vendidos aos templos ou a budistas mais antigos quando crianças (em períodos de extrema pobreza, algumas famílias vendiam seus filhos aos mosteiros budistas) e essas crianças eram feitas de “discípulos e escravos”. Estas crianças então eram treinadas para suceder seus mestres, “*e segundo a natureza inclinada para o mal, cada dia saem piores. E assim eles não aprendem nem as cerimônias políticas, nem as letras, se porventura alguns, mesmo que muito poucos, que sendo naturalmente inclinados a elas, alcançam algo ali com seu próprio esforço*”⁶⁰². O missionário italiano também nota que embora o budismo pregue que o monge não devesse se casar, muitos acabavam caindo em tentação, já que seriam “*tão inclinados ao vício da carne*”.

Podemos atentar, que Ricci não era o único a enxergar os monges budistas desta forma, revelando um padrão de hostilidade explícita dos jesuítas em suas cartas e livros destinados para a Europa, continuando a narrativa de que os monges budistas seriam pessoas vis e que sua influência perniciosa prejudicava ainda mais a sociedade chinesa. Diego de Pantoja aponta que os monges budistas “*são em comum conceito de todos os mais baixos, desestimados e ruins homens que há na China*”⁶⁰³, mas que graças ao seu “*modo ruim*” de vida, seria fácil para os missionários dissuadirem a população de segui-los. O jesuíta Álvaro Semedo em seu livro “*Império de la China*” nota que os monges “*buscam a vida como podem. Pedem, cantam, rezam: fazem trabalhos contra o fogo, tempestade, infortúnios, e singularmente são chamados aos defuntos*”⁶⁰⁴ (Semedo se

⁶⁰¹ Tradução livre: “*Eftos facerdotes fon, i los tienen por la gente mas vil, i juntamente por los mas viciofos de todo el reino*” in: RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. **Istoria de la China I Cristiana empresa hecha en ella por la Compañia de Iesus**. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621. Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid. p. 55.

⁶⁰² Tradução livre: “*i fegun la natureza es inclinada al mal, cada dia faen peores. I alsi ni ellos aprenden las ceremonias politicas, ni las letras, fino por ventura alguns, aunque muito pocos, que fiendo naturalmente mas inclinados a ellas, alcançam algo cafi cõ fu propria induftria*”. In: Ibid., p. 55v.

⁶⁰³ Tradução livre: “*fon en comun concepto de todos los mas baxos, defestimados y ruynes hombres que ay en la China*” in: PANTOJA, Diego de. **Relacion de la entrada de algunos padres de la Cõpañia de Iesus en la China y particulares sucessos q tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reyno – Em Sevilla: por Alonso Rodriguez Gamarra**, 1605, Biblioteca Nacional de Portugal. p. 46.

⁶⁰⁴ Tradução livre: “*cada uno bufca fu vida como puede. Piden, rezan, cantan: hazen ofícios contra el fuego, tempestades, infortúnios, i fingularmente fon llamados a los difuntos*” in: SEMEDO, Álvaro. **Imperio de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS /**

refere aqui ao trabalho funerário, normalmente realizado por monges budistas), enquanto alguns outros viveriam em cavernas ou peregrinando pelas montanhas, espalhando lendas de que estariam sempre meditando e nunca dormiriam (embora o jesuíta note, sarcasticamente, que quando eram requisitados de noite, nunca apareciam). Semedo então diz que alguns vagavam pelas cidades, sem pertencer a monastério algum. Estes os jesuítas chamavam de “*vagamundos ou pícaros (a melhor palavra para isto seria vadios)*”⁶⁰⁵ e que dentre eles alguns cometeriam até latrocínio. Apesar disso, o objetivo dos jesuítas ainda era a conversão do povo chinês, e isso incluía os praticantes do budismo. No *Tianzhu Shiyi*, Ricci ecoa a opinião dos missionários sobre o budismo, nas palavras do filósofo chinês, que diz: “*Os homens superiores do meu país são veementes em sua resignação ao budismo e daoismo e tem um profundo ódio por eles*”⁶⁰⁶. Considerando o público-alvo de Ricci, os letrados ortodoxos, o discurso poderia até ser familiar para alguns deles. Todavia, nas palavras do filósofo europeu, Ricci se utiliza de uma abordagem mais cristã, interessada em explicar aos budistas os erros em sua doutrina ao invés da animosidade e do confronto (muita embora animosidades e confrontos entre os jesuítas e diversos budistas tenham acontecido em vários momentos da missão). O filósofo europeu diz:

“É melhor refutar [os ensinamentos de budistas e daoistas] do que odiar [os homens que tem estas opiniões]; e é ainda melhor usar da razão clara do que os refutar meramente com palavras; pois os daoistas e os budistas foram todos produzidos pelo nosso grande Pai, o Lorde Celestial, e são dessa forma, nossos irmãos. Por exemplo, se o meu irmão mais novo fica louco e se joga no chão, deveria eu, como seu irmão mais velho, sentir pena ou ódio dele? O mais importante é que devemos utilizar a razão para explicar a verdade e esclarecer as coisas para eles. (...) Eu li vários livros confucianos e notei que eles nunca param de expressar animosidade contra o budismo e o daoismo. Eles são condenados como sendo bárbaros, e a

compuesto por Alvaro Semedo: publicado por Manuel de Faria i Sousa – en Madrid: por Ivan Sanchez: a costa de Pedro Coello mercador de libros. 1642. Biblioteca Nacional de Portugal. p. 122.

⁶⁰⁵ Tradução livre: “*vagamundos, o picaros (es mejor para esto la palabra, vadiós)*” in: Ibid., p. 123.

⁶⁰⁶ Tradução livre: “*The superior men of my country are also vehement in their dismissal of Buddhism and Taoism and have a deep hatred of them.*” In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven.** Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 75.

rejeição a eles é descrita como um ataque à heterodoxia; mesmo assim, eu nunca vi ninguém expor seus erros com um princípio predominante. O resultado é que se um diz que o outro está errado, o outro diz que seu oponente está errado, e assim eles se atacaram mutuamente, e nenhum dos dois lados está disposto a desistir; por 1,500 anos, eles foram incapazes de reconciliar seus diferentes pontos de vista. Se eles fossem capazes de argumentar de forma racional eles naturalmente iriam distinguir entre a verdade e a falsidade; e as três escolas poderiam retornar ao único Caminho correto⁶⁰⁷”

Ricci continua dizendo que nos tempos antigos da Europa havia muito mais do que três ensinamentos, mas centenas deles, mas que os letrados cristãos, com sua racionalidade, conseguiram influenciar todas as pessoas para que seguissem apenas os ensinamentos do Lorde Celestial. Portanto, podemos concluir que os missionários não apenas apresentavam o cristianismo como um complemento ao confucionismo, mas também tentavam demonstrar que a doutrina cristã poderia trazer a ortodoxia de volta para a China (embora mesmo nos tempos de Confúcio, o daoísmo e as religiões folclóricas locais já existissem), resultando numa harmonia social dentro do reino, que era um dos argumentos favoritos dos letrados confucianos que se converteram ao cristianismo, no momento em que precisavam defender os jesuítas e sua doutrina.

Dessa forma, embora os missionários antagonizassem o budismo e seus monges, o objetivo final ainda era a conversão daquelas almas. Mais ainda, os jesuítas acreditavam que alguma lógica e argumentação poderiam funcionar mesmo com os budistas, considerando o conhecimento dos monges de certos conceitos que seriam encontrados de

⁶⁰⁷ Tradução livre: “It is better to refute [the teachings of Buddhist and Taoists] than to hate [the men who hold these opinions]; and it is better still to use clear reasoning than to refute them merely with many words; for Taoists and Buddhists are all produced by our great Father, the Lord of Heaven, and we are therefore all brothers. For example, if my younger brother goes mad and falls to the ground, should I, as his elder brother, feel sorry for him or hate him? What is most important is that we should employ reason to explain the truth and make things clear for them. (...) I have read a great number of Confucian books and have noticed that they never cease to express animosity towards Buddhism and Taoism. They are condemned as being barbarian, and the rejection of them is described as an attack on heterodoxy; nevertheless, I have never seen anyone expose their errors with any overriding principle. The result has been that if one says the other is wrong, the other says his opponent is wrong, and so they have attacked one another, neither party being willing to yield; for 1,500 years, they have been unable to reconcile their different points of view. If they were able to argue with each other in a rational manner they would naturally be able to distinguish between truth and falsehood; and the three schools would be able to return to the one and only correct Way.” In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 75.

forma semelhante no cristianismo, indo mesmo além da aparência externa sugerida por Valignano. Ricci, em suas memórias, escreve que os budistas parecem ter alcançado os preceitos de alguns filósofos europeus: *“porque dizem que são quatro os elementos; se bem que os chineses tolamente aumentaram para cinco. Fogo, Água, Terra, Metais e Madeira⁶⁰⁸”*, dos quais Ricci nota que os budistas acreditam ser suficiente para produzir toda a matéria do mundo elemental, incluindo homens, animais e plantas. O jesuíta também ressalta que os budistas parecem ter *“tomado emprestado da doutrina de Pitágoras a transmigração das almas, a qual acrescentaram muitas fábulas para adorne e enfeite de falsidade⁶⁰⁹”*. Porém, Ricci nota que o budismo chinês não apenas teria tomado conceitos emprestados dos filósofos europeus, mas também alguma centelha da luz natural:

“Contudo parece, que não somente receberam aquelas coisas de nossos filósofos, mas também alguma sombra da luz Evangélica; porque introduzem, de certo modo a Trindade, com quem fingem um enxerto de três deuses em um. Dispõe prêmios aos bons no céu, e tormento aos maus no inferno. Celebram a virtude dos que fazem penitência castigando a si mesmo. De tal maneira, valorizam o estado dos solteiros, que parecem repudiar casamentos. Despedem-se de suas casas e suas famílias, e peregrinam por vários lugares pedindo esmolas. As profanas cerimônias daquela seita tem grande parentesco com as nossas eclesiásticas. O canto de seus rezadores, pode-se dizer que não se diferencia do nosso que chamamos Gregoriano. Também colocam imagens em seus templos, seus sacerdotes vestem ornamentos, e vestimentas de todo semelhantíssimas que com vocábulo eclesiástico chamamos de pluviales (capa de asperges). Enquanto rezam, ou cantam repetem muitas vezes certo nome, que também confessam serem ignorantes do significado eles mesmos. O qual soa “Tolome”[o nome que

⁶⁰⁸ Tradução livre: *“porque dizem qu fon quatro los elementos; fi bien los Chinos harto neciamente componen cinco. Fuego, Agua, Tierra, Metales e Madera”* in: RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. **Istoria de la China I Cristiana empresa hecha em ella por la Compañia de Iesus. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621.** Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid. p. 54.

⁶⁰⁹ Tradução livre: *“tomaron prefiada de la dotrina de Pitagoras la transmigracion de las almas a la cual añidieron otras muchas fabulas para adorno, i afeite de la falfedad”*. In: Idem.

repetem] por ventura parece que querem honrar sua seita com a autoridade de apóstolo [Tomé]⁶¹⁰”

Apesar das semelhanças notadas por Ricci, o missionário logo aponta como os budistas confundiram o céu e a terra, e como “entenderam” errado ao conceito das punições, pois elas não se aplicavam a eternidade das almas, porque “*depois de passado alguns anos, as fazem renascer de novo em algum dos muitos mundos que fundam e então concedem perdão dos primeiros pecados*⁶¹¹”. Este padrão, segundo o qual um religioso descrevia uma religião considerada pagã como tendo resquícios da lei natural que haviam sido corrompidos por influência satânica, era usual nas manifestações classificadas como Orientalismo Católico por Županov e Xavier. Segundo as autoras, esse padrão de idolatria associando à psicologia aristotélica com o tomismo aparece em vários trabalhos jesuítas, principalmente envolvendo a Trindade. José de Acosta relata que os povos nativos do Peru possuíam um conceito de Trindade corrompido pelo demônio, assim como observado por vários missionários na Índia, como por exemplo, nas estátuas da Ilha de Elefanta⁶¹². Ricci também deixa bem claro que os letrados “*muitas vezes*” se opõem aos budistas e a sua seita, notando que todos os reis e príncipes que seguiram a doutrina budista morreram miseravelmente e que todas as coisas se sucederam de mal a pior e que em vez da “boa fortuna” que prometeram, o budismo levou apenas a calamidades públicas. Aqui vemos um pouco da narrativa de que o budismo teria então corrompido a sociedade chinesa e monoteísta, perturbando a ordem social. Em suas memórias o assunto não é tratado com tantos detalhes, porém o *Tianzhu Shiyi* e mesmo o *Lunyu* dos jesuítas abordam o embate com o budismo de maneira muito mais direta, embora de maneiras

⁶¹⁰ Tradução livre: “*Empero parece, que no folamente recibieron aqueftras cofas de nueftros filofofos, mas tãbien alguna fombra de la luz Evangelica; porque induzen un cierto modo de Trindad, con que fingem un exerto de tres diofes en uno. Difpone premios a los buenos en el cielo, i tormentos a los malos en el infierno. Celebra la virtude del que haze penitencia caftigandofe a fi mifmo. De tal manera encarce el eftado de los folteros, que parece repudia los cafamientos. Defpidenfe de fus cafas i de fus familias, i peregrinan por vários lugares pidiendo limofna. Las profanas ceremonias de aquefta fefta tienen gran parentesco con las eclefiafticas nueftas. El canto de fus rezadores, puede dezirfe que no fe diferencia del nuestro que llamamos Gregoriano. Tambien ponen imagines en fus templos fus facerдotes viften ornamentos, i vesftiduras del todo femejantifsimas a las que con vocablo eclefiaftico llamamos pluviales. Mientras rezan, o cantan e repiten muchas vezes cierto nombre, que tambien confeffan le ignoran ellos mifmos. El cual fuena Tolome por ventura parece que quiferon onrar fu fefta con la autoridad del Apofitol” in: RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. **Istoria de la China I Cristiana empresa hecha em ella por la Compañia de Iesus. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621.** Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid. pp. 54 – 54v.*

⁶¹¹ Tradução livre: “*defpues de paffados algunos años las hazen renacer de nuevo en alguno de los mundos de los muchos que fundan, i entonces les conceden perdon de fus primeros pecados*”. In: *Ibid.*, p. 54v.

⁶¹² XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.146.

diferentes (refletindo os seus públicos-alvo). Dessa forma, vamos começar com a obra de Ricci.

Considerando a forma como o *Tianzhu Shiyi* é construído textualmente, alguns dos trechos (e praticamente quase a totalidade do capítulo sete do livro) em que o filósofo europeu e o filósofo chinês discutem sobre o budismo podem ser consideradas reproduções das conversas que Ricci teve com amigos letrados ou dos debates acalorados entre o missionário e alguns ilustres budistas (como San Huai e Huang Hui) durante os muitos jantares e reuniões sociais que Ricci era convidado⁶¹³. Na medida em que o *Tianzhu Shiyi* tinha como público-alvo os letrados chineses, não era preciso que Ricci explicasse a condição dos monges ou seu *status* social (muito comuns nas cartas que enviavam para a Europa). Dessa forma, os tópicos anti-budismo do *Tianzhu Shiyi* envolvem as críticas de Ricci a certos conceitos do budismo (e do daoismo), como o do “vácuo”, a crença budista de que o universo se baseava no vazio e dali se originava a vida. Ricci também discute a doutrina budista de reencarnação, e a proibição de matar animais. Capítulos inteiros tem o budismo como tema principal, como o sete, que revolve acerca de algumas práticas budistas e a oposição de Ricci à “Escola dos Três em Um”, que buscava harmonizar ao mesmo tempo os conceitos e práticas do confucionismo, budismo e daoismo. Dessa forma, vamos ver como Ricci interpreta o budismo através de uma suposta lente confuciana e seus conceitos no *Tianzhu Shiyi*.

Na segunda parte do primeiro capítulo, “*Uma explicação das visões errôneas acerca do Lorde Celestial entre os homens*”, o filósofo chinês diz: “*Na nossa China, existem três escolas, cada uma com seus seguidores. Laozi disse: “Coisas são produzidas do nada” e ele fez do “nada” o caminho [da vida]. O Buda ensinou que: “o mundo visível emerge do vácuo”, e ele fez do “vácuo” o fim [de todos os esforços]*⁶¹⁴”, além de apontar que embora o budismo e o daoismo não fossem estimados pelos homens superiores da China, ainda possuíam alguns preceitos corretos. Segundo o filósofo chinês, todas as coisas começariam como vácuo e depois seriam “atualizadas”, ou seja, primeiramente estariam em um estado de não-existência, para depois passarem a existir, e por isso tanto budismo quanto o daoismo acreditavam que o “nada” e o “vácuo” seriam a origem de

⁶¹³ RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p.4.

⁶¹⁴ Tradução livre: “*In our China, there are three teachings, each with their own followers. Laozi said: “Things are produced from nothing,” and he made “nothing” the way [of life]. The Buddha taught that “the visible world emerges from voidness,” and he made “voidness” the end [of all effort]*” in: *Ibid.*, p. 73.

todas as coisas, explicação essa aceita por vários letrados confucianos, principalmente com o advento do neo-confucionismo e a popularização de letrados que combinavam budismo, daoismo e confucionismo em suas práticas e crenças. O filósofo europeu responde que o “nada” de Laozi e o “vácuo” de Buda são totalmente contrários à doutrina do Lorde Celestial e que dessa forma não mereceriam estima alguma. Ricci responde aos conceitos de “vácuo” e “nada” da mesma forma lógica que tem utilizado nos outros argumentos que demonstramos. Primeiramente, o jesuíta diz que se sendo o “vácuo” vazio, como poderia dar forma para alguma coisa⁶¹⁵? Dessa forma:

“Uma coisa deve genuinamente existir antes que possa ser dito que ela existe. (...) Se a origem de todas as coisas não é real ou não existe, então as coisas produzidas por ela naturalmente não existem. Mesmo as mais divinas entre as pessoas da terra não poderiam dar existência ao nada⁶¹⁶”.

Embora o filósofo chinês aceite rapidamente a explicação de Ricci (como com frequência acontece no *Tianzhu Shiyi*), ele indaga a sua contraparte europeia se não haveria qualquer fundo de verdade na afirmação de que as coisas seriam “nada” antes de existirem. O filósofo europeu responde que todas as coisas possuem um começo, mesmo que elas não existam, utilizando uma pessoa como exemplo: antes de nascer, a pessoa não existe, mas seus pais sim e o mesmo conceito se aplicaria em muitas coisas no mundo. No começo de tudo, quando nada existia, havia então o Lorde Celestial, e ele seria a origem de todas as coisas⁶¹⁷. Podemos ver novamente Ricci se referindo ao Lorde Celestial como uma espécie de ancestral, dessa vez não só das pessoas, como de todas as coisas, aproveitando a ligação da cultura chinesa com a ancestralidade, e explicando o Deus cristão nestes termos.

Ricci continua ainda no tópico, com um outro conceito referente ao “vácuo”. Nele, o filósofo chinês concede verdade ao argumento de Ricci (com argumentos pesados a quem acredita que as coisas se criem do vácuo, como “loucos”, “sem intelecto”, e

⁶¹⁵ Meynard aponta que Ricci parece não ter entendido o conceito de “vácuo” (*kong*) e do “nada” (*wu*), pois eles teriam existência real, antes de serem diferenciados em uma existência concreta. In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 77.

⁶¹⁶ Tradução livre: “*A thing must genuinely exist before it can be said to exist. (...) If the source of all things were real or did not exist, then all things produced by it would naturally also not exist. Even the divinest among all people on earth would not be able to make nothing a being*” in: *Ibid.*, p. 79.

⁶¹⁷ *Idem.*

“carentes de humanidade e justiça e de qualquer coisa que pudesse ser considerada boa”), afirmando que seria perversidade defender essas ideias. Todavia, ele afirma que algumas pessoas não se referem ao “vácuo” e ao “nada” como não existentes, e sim como a “ausência de forma” e a “ausência de som” dos espíritos, que seria um período de pré-existência dos espíritos, e pergunta qual seria a diferença entre este conceito de “vácuo” e o Lorde Celestial. Na introdução à tradução do *Tianzhu Shiyi* e em nota no texto, Meynard afirma que esse modo de pensamento se aproxima do conceito da “via negativa” e que seria uma forma de os jesuítas interpretarem o budismo de forma semelhante ao que fizeram com o confucionismo, mas que Ricci não o fizera pois considerava o daoismo e o budismo como ensinamentos niilistas⁶¹⁸. Não podemos saber se Ricci havia pensado no conceito da via negativa ao interpretar o “vácuo” budista, mas mesmo que tivesse pensado (e não seria a primeira vez que os missionários concediam alguma verdade ao budismo), a aliança com o confucionismo e o confronto com o budismo tinham razões que iam além da interpretação teológica e metafísica, como explicamos nos tópicos anteriores. Não apenas isso, mas equivaler a via negativa ao “vácuo” budista talvez não fosse a maneira mais eficiente de explicar a presença de Deus na China, pois concederia uma “verdade” importante (a criação de todas as coisas) ao budismo, que teria introduzido o conceito primeiro na China, ao invés de ter sido algo que os antigos letrados chineses já teriam conhecimento e que o cristianismo estava na China para lembrá-los. De qualquer forma, o filósofo europeu então responde que o Lorde Celestial pode não ter forma, mas tem natureza, talento e virtude e utiliza como exemplo o conceito confuciano das Cinco Virtudes Básicas⁶¹⁹, argumentando que elas também não têm forma, mas não são consideradas “nada” ou “vácuo” e que haveria uma grande diferença entre algo que não tem forma e algo que seria um “vácuo”.

No terceiro capítulo, Ricci aborda os conceitos de céu e inferno, mas de uma forma que fizesse clara distinção sobre a maneira que o cristianismo e o budismo viam tais conceitos (talvez ainda preocupado em ser confundido com budistas, como no início da missão). Ricci abre o trecho com as palavras do filósofo chinês que diz: “*Você diz que*

⁶¹⁸ RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 79.

⁶¹⁹ Conhecidas como *wu chang*. Elas são a benevolência (*ren*), justiça (*yi*), propriedade (*li*), conhecimento (*zhi*) e fidelidade (*xin*). In: WANG, Chang. “**Philosophical Underpinnings of the Chinese Legal System**” in: WANG, Chang. MADSON, Nathan H. **Inside China’s Legal System**. Elsevier Ltd. Chandos Publishing. 2013. p. 28.

*há um céu e um inferno no outro mundo, então isso é budismo. Nós confucianos não acreditamos nesse ensinamento*⁶²⁰”. Como em muitos casos, o filósofo europeu começa seu argumento com uma diferenciação simples de lógica, afirmando que o budismo não permite matar um homem, e que o confucionismo também não permite que se mate uma pessoa (de forma ilegal, claro), e que apesar disso, os dois claramente não são a mesma coisa, ou que tanto o morcego quanto a fênix voam, mas não são da mesma espécie. Ricci prossegue com um argumento ainda mais interessante, com o filósofo europeu afirmando que os ensinamentos do Lorde Celestial eram muito antigos e que Sakyamuni (o Buda), vivendo no Ocidente, “*deve secretamente ter ouvido falar desse ensinamento. (...) Sakyamuni pegou emprestado as doutrinas do Lorde Celestial, relativas ao céu e ao inferno [de nós], para poder promover suas visões pessoais e ensinamentos heterodoxos*⁶²¹”. Ricci, embora concedesse alguns pontos “de verdade” ao budismo, afirma ao seu leitor chinês que estas verdades foram copiadas do cristianismo e que, antes mesmo do nascimento do Buda, os ensinamentos do Lorde Celestial já eram difundidos.

No quinto capítulo, Ricci inicia uma longa discussão, com o intuito de derrubar a crença budista (que era compartilhada por muitos confucianos da época) sobre o ciclo de reencarnação, que o jesuíta interpreta a partir do conceito de transmigração das almas. Ricci explica ao seu leitor que em tempos antigos havia um homem chamado Pitágoras, que embora possuísse habilidades “heroicas e incomuns”, não era tão sincero quanto os homens de sua época diziam. Segundo Ricci, Pitágoras odiava os “homens inferiores” de seu tempo, e usando de sua fama pessoal, criou um argumento para refrear os instintos destes “homens inferiores”, dizendo que todo o mal que uma pessoa fizesse, acabava gerando uma reação em uma próxima vida, como nascer em uma família pobre ou reencarnar em um animal. Por exemplo, homens tiranos poderiam nascer na próxima vida como tigres ou leopardos, homens arrogantes como leões, pessoas obscenas como porcos ou cães, avarentos como mulas, ladrões como raposas etc. Ricci então afirma que após a morte de Pitágoras, seus discípulos continuaram a propagar seus ensinamentos, que teriam então, de alguma forma, chegado até Sakyamuni, que “*aceitou essa teoria da*

⁶²⁰ Tradução livre: “*If you say there is a heaven and a hell in the world to come, then that is Buddhism. We Confucians do not believe this teaching*”. In: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 117.

⁶²¹ Tradução livre: “*must have secretly heard of this teaching. (...) Sakyamuni borrowed the doctrines concerning the Lord of Heaven, heaven and hell [from us] in order to promote his private views and heterodox teachings*” in: Idem.

reencarnação e adicionou a ela a teoria das Seis Formas de vida, juntamente com outras centenas de mentiras, editando tudo para formar livros, que ele chamou de escritos canônicos⁶²²”, e alguns anos depois, estes ensinamentos seriam transmitidos a um grupo de chineses enviados para a Índia pelo Imperador Mingdi e que ao regressar, trouxeram junto o budismo. O *Lunyu* dos jesuítas explora melhor essa história, então voltaremos a ela em breve, pois Ricci tinha mais a dizer sobre as teorias de reencarnação budistas.

Ricci então propõe concentrar seu ataque à teoria da reencarnação budista a partir de seis pontos. No primeiro, ele diz que se uma pessoa morre, e reencarna como outra pessoa ou animal, os budistas afirmavam que a pessoa carregaria suas memórias e inteligência de uma vida para outra, não obstante, o filósofo europeu afirma nunca ter ouvido falar de qualquer pessoa que se recordasse de sua outra vida. O filósofo chinês responde apontando que nos escritos do budismo e daoismo existem relatos desse tipo, ao que sua contraparte europeia intervém: “*O demônio deseja enganar as pessoas para que elas o sigam. Portanto, ele se agarra aos corpos de homens e animais, fazendo com que digam serem filhos de certas famílias ou contam histórias familiares*⁶²³” e questiona o porquê destes relatos apenas aparecerem em escritos budistas e daoistas. Se essa teoria fosse verdadeira, porque todos os sábios de outras eras, em outros lugares do mundo, não lembrariam de suas vidas anteriores ou dos milhares de livros que leram? Ricci sabia a importância dos livros e escritos na China, e provavelmente preferiu não os contestar como invenções, mas como produto das mentiras do demônio transmitidas aos seguidores, preferindo apelar à ortodoxia confuciana, ao dizer que embora as pessoas iletradas pudessem acreditar nisso, pouquíssimos integrantes das academias imperiais (onde todos os princípios da existência eram debatidos, segundo Ricci) iriam levar a sério esse tipo de alegações.

No segundo ponto, Ricci afirma que quando o Lorde Celestial criou homens e animais, não havia necessidade de se expiar pecado algum, por isso, ele criou cada criatura com um tipo de alma diferente. Se os budistas estivessem corretos, então naquele

⁶²² Tradução livre: “*accepted this theory of reincarnation and added to it the theory of the Six Forms of life, together with a hundred other lies, editing it all to form books, which he called canonical writings*” in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 199.

⁶²³ Tradução livre: “*The devil wishes to deceive people so that they will follow him. He therefore attaches himself to the bodies of humans and animals, causing them to say that they are the sons of certain families and to give accounts of events in those families*” in: *Ibid.*, p. 201.

momento haveria vários animais com almas humanas, o que concederia a estes animais mais inteligência do que no passado, porém, não é descrito em lugar algum que os animais contemporâneos a eles se comportavam diferentemente do que no passado. Ricci emenda o segundo ponto no terceiro, apontando que todos os homens “letrados” afirmam existir três classes de almas: a alma vegetativa (das plantas); as autoconscientes, que seriam as almas dos animais; e as almas-inteligentes, a alma dos homens⁶²⁴. No quarto ponto, Ricci afirma que o corpo dos seres humanos é diferente do corpo dos animais, e dessa maneira, suas almas também seriam diferentes, tal qual um artista usaria de madeira para fazer uma cadeira, mas se quisesse produzir um objeto afiado, então usaria de metal. No quinto ponto o jesuíta afirma que não existiria qualquer tipo de evidência que corroborasse a transmigração das almas, exceto a suposição de que o Lorde Celestial puniria as pessoas pelos seus comportamentos em vida, mas que esse tipo de transformação poderia não ser uma punição justa o bastante, pois um homem cruel ficaria ainda mais satisfeito ao renascer como um tigre, tendo dentes e garras afiadas e podendo exacerbar ainda mais a sua crueldade, apontando a ineficácia da função moral da punição relativa à transmigração das almas de uma maneira que julgou confuciana⁶²⁵.

No último ponto, Ricci comenta sobre a proibição budista relativa à morte de animais. O jesuíta afirma que algumas pessoas seriam temerosas de matar um animal, pois ali poderia estar encarnado algum ancestral seu. Ricci contrapõe esse medo dizendo que as pessoas não se importam em submeter os animais a trabalhos como puxar carroças e amaciar o solo de plantação, o que deveria ser uma humilhação a um antepassado. Todavia, animais eram necessários nos negócios e na agricultura, então seu uso não poderia ser ignorado, dessa forma, Ricci dispensa esse tipo de proibição baseada na contradição que ela impõe. O filósofo chinês rapidamente concorda com os pontos de Ricci, mas afirma que se um homem reencarnasse novamente como homem, então ele ainda estaria na mesma categoria de alma. Contudo, o filósofo europeu chama atenção para os problemas que isso poderia causar, afinal, como um homem não poderia garantir que estava casando com a reencarnação de sua mãe? Ou que o servo trabalhando em sua casa poderia ser a reencarnação de um parente, mestre ou amigo? Ricci então afirma que isto seria apenas mais uma causa de confusão nas regras que governam as relações

⁶²⁴ RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 205.

⁶²⁵ *Ibid.*, pp. 207-209.

humanas, algo que como sabemos, era extremamente importante para os letrados confucianos⁶²⁶.

No capítulo 7, Ricci faz um apelo à ortodoxia⁶²⁷, com o filósofo chinês perguntando se realmente não haveria nada a ganhar venerando a imagem de Buda ou recitando suas escrituras. O filósofo europeu então responde:

“Por que parar em “não há benefícios?” [de se venerar a imagem de Buda e recitar suas escrituras]. O fato é que estas atividades prejudicam o Caminho ortodoxo. Quanto mais alguém se dedica a esse tipo de veneração e adoração heterodoxa, mais sérios serão os seus crimes. Uma família pode ter apenas um líder; é errado ter dois. Uma nação pode ter apenas um soberano; é errado ter dois. O universo também é controlado por apenas um lorde. Não seria o crime mais hediondo no universo assumir que haveria dois lordes? Confucianos queriam livrar a China dos ensinamentos do budismo e do daoísmo, porém, hoje em dia os vemos construir templos budistas e daoístas e venerar ídolos. Isso é como querer que árvores nocivas apodreçam e morram, e ao mesmo tempo fazer de tudo para nutrir suas raízes. O resultado é que elas vão crescer novamente⁶²⁸.”

Vemos aqui o mesmo tipo de argumento utilizado por Ricci ao tentar provar que haveria apenas um deus que governa todas as coisas, apelando para as características culturais de governo dos letrados confucianos. Da mesma forma, o ideal para uma nação seria ter apenas uma religião. É importante notarmos o quanto Ricci se dedica no combate ao

⁶²⁶ RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 211.

⁶²⁷ Embora possamos considerar a ironia disto, devemos lembrar que os jesuítas apresentavam o cristianismo como um complemento ao confucionismo, e que muitas de suas crenças já estavam presentes na sociedade chinesa de tempos antigos, se encaixando dessa forma, na noção de ortodoxia proposta por Ricci.

⁶²⁸ Tradução livre: *“Why stop at “There nothing to be gained”? The fact is that activities such as these are of great harm to the orthodox Way. The more one indulges in this type of heterodox worship and veneration, the more serious will be one’s crime. A family can have only one head; it is wrong to have two. A nation can have only one sovereign; it is wrong to have two. The universe too is controlled by one lord. Is it not the most heinous crime in the universe to say there are two? Confucians wished to rid China of the two teachings of Buddhism and Taoism, yet now we see them building Buddhist and Taoist temples and worshipping idols. This is like wanting noxious trees to wither and die while at the same time doing everything possible to nourish their roots. The result is bound to be that they will flourish again”* in: RICCI, Matteo. Op cit., p. 319.

budismo, sendo este tema um dos mais presentes no *Tianzhu Shiyi*, já que era imperativo ao seu método de evangelização que os letrados confucianos se afastassem cada vez mais do budismo e do daoismo, e que passassem a ver os ensinamentos de Buda como uma religião heterodoxa vinda da Índia, ao mesmo tempo que apresentava os conceitos do cristianismo como algo que já era intrínseco à China e a sua cultura. Não apenas isso, Ricci também dedica parte do seu trabalho em diferenciar o cristianismo e o budismo. Ricci provavelmente estava consciente das semelhanças entre as duas religiões e o tempo que os jesuítas passaram utilizando o budismo como via de entrada na China provavelmente ainda deveria fazer com que muitos letrados confundissem os missionários com os *bonzos* budistas, algo que precisava ser desassociado o mais rápido possível.

3.4.2 – O budismo no *Confucius Sinarum Philosophus*

Ao analisarmos o *Lunyu* dos jesuítas, diferentemente do *Tianzhu Shiyi*, o budismo é abordado apenas de forma tangencial, normalmente com o intuito de expor os prejuízos que traziam à sociedade chinesa. Considerando que o público-alvo do *Confucius Sinarum Philosophus* era a Europa, então não haveria necessidade de os missionários convencerem o seu leitor de que o budismo era teologicamente errôneo, pois isso já era uma certeza na Europa. O objetivo de Couplet e dos outros era então de mostrar o quanto as noções de que o budismo trabalhava em detrimento à China já estavam presentes também em tempos antigos, mas que com a ajuda do cristianismo, eles poderiam reavivar estas noções, viabilizando assim a missão jesuíta na China⁶²⁹. No segundo capítulo do *Lunyu*, uma das passagens de Confúcio diz o seguinte: “*Todos que prestam atenção aos dogmas estrangeiros e contrários aos ensinamentos dos santos, e que cegamente os ensinam aos outros, este tipo de inovador irá facilmente prejudicar a si mesmo e ao país*”⁶³⁰, e logo em seguida, os jesuítas fazem uma intervenção ao texto, articulando trechos dos comentários do Secretário Zhang, do filósofo Chengzi e de próprio punho, aproveitando o comentário de Confúcio sobre dogmas estrangeiros para demonstrar ao seu leitor que o Secretário Zhang (e muitos outros letrados) pensavam

⁶²⁹ É preciso atentar que o *Confucius Sinarum Philosophus* também era uma defesa a missão jesuíta na China e ao método de acomodação jesuíta ao confucionismo.

⁶³⁰ Tradução livre: “*Everyone who pays attention to dogmas foreign and contrary to the teaching of the saints, and who blindly teaches them to others, this kind of innovator will easily harm himself and harm the country*” in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 132.

como Confúcio e também condenavam tais dogmas. É o único momento do *Lunyu* onde os jesuítas explicam para seu leitor europeu um pouco das crenças budistas e daoistas. A passagem, que Meynard atribui a Couplet começa dessa forma:

“O grande secretário lista aqui quatro seitas na China, ou mais exatamente, heresias, já que ele mesmo e outros intérpretes condenam estas seitas em termos severos, e com razão. Será útil aqui explicar algumas razões para estas condenações. Portanto, ele diz: “A lei e a disciplina que nos desvia do que os santos nos ensinaram se chama heresia. As heresias principais são as de Yang, Mo, e comumente hoje em dia, Daoija [daoismo] e Fo [budismo]. O nome do ídolo Fo foi importado da Índia para a China, mas os japoneses o veneravam por um nome diferente, Xaca [Shaka] (...) Aqui, o intérprete Chengzi, escreve: “A quarta e mais recente seita venera o ídolo Fo. Mais do que as outras três seitas, esta ensina muitas coisas que concordam com a verdade e a razão. Mas, por causa disso, é ainda mais prejudicial, já que seu vírus habilmente se esconde sob a aparência da verdade e dessa forma se espalha ainda mais. Se o indivíduo persegue a virtude e a sabedoria, ele deve rejeitar e evitar estes dogmas e discursos corrompidos, estas aparições sedutoras e vergonhosas. Se não, esta pestilência pode rapidamente se instaurar nos corações das pessoas que não estão em guarda”. Isso foi o que [Chengzi] disse⁶³¹”

Após este trecho, os jesuítas então contam como o budismo teria chegado na China, graças às ações do Imperador Mingdi, mesmo que por acidente. Esta história já era contada pelos jesuítas em vários de seus escritos, aparecendo nas memórias de Matteo

⁶³¹ Tradução livre: “*The grand secretary lists here four sects in China, or more exactly, heresies, since he himself and the other interpreters rightly condemn these sects in severe terms. It will be useful to explain here some of the reasons for their condemnations. Thus, he says: “The law and discipline which divert us from what the saints have taught is called heresy. The main heresies are Yang, Mo, and common today, Daoija and Fo. The name of the idol Fo was imported from India into China, but the Japanese worshipped it under a different name, Xaca [Shaka]. (...) Here, the interpreter, Chengzi, writes: “The fourth and most recent sect worships the idol Fo. More than the three prior sects, it teaches many things which agree with truth and reason. But, because of this, it is even more harmful, since its virus skillfully hides itself under the appearance of truth and thus spreads widely. If one pursues virtue and wisdom, he should reject and avoid these corrupt dogmas and speeches, these seductive and shameful appearances. Otherwise, this pestilence may quickly instill itself into the hearts of people who are not on their guard.” This is what he [Chengzi] said.*” In: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 133-134.

Ricci, no *Tianzhu Shiyi* e também em algumas cartas. Todavia, no *Lunyu* os missionários a contaram com mais detalhes. A história está contida em um dos apêndices da obra, chamado “*A vida de Confúcio, pai da filosofia chinesa*”, escrito pelos próprios jesuítas. Nela narra-se que, de acordo com “alguns chineses”, Confúcio sempre repetia que haveria um santo no Oeste. Muitos anos depois da morte de Confúcio, em 65d.C, os jesuítas apontam que Mingdi teria tido um sonho em que teria sido informado da aparição de um “herói sagrado do Oeste”. O Imperador relacionou seu sonho com a “profecia” de Confúcio e enviou Caiyin e Qinjing como seus embaixadores “na direção do pôr do sol” para procurar o herói sagrado do Oeste. Os jesuítas afirmam que os embaixadores chegaram a uma ilha não muito longe do Mar Vermelho e de lá trouxeram “*um certo ídolo e a figura de um homem chamado Fo, que vivera na Índia mais ou menos quinhentos anos antes de Confúcio, assim como seus ensinamentos detestáveis [de Fo]*”⁶³², e que estes embaixadores teriam sido lembrados para sempre, se tivessem apresentado à China as lições de Cristo que o apóstolo Tomás pregava na Índia, ao invés da “maldição” do budismo⁶³³. Os jesuítas então afirmam que a maldição do budismo foi ainda mais longe, degenerando os letrados e os levando ao ateísmo, embora complementem o trecho afirmando que

*“Não se pode duvidar que Confúcio era imune a essa maldição. Mesmo aqueles que veneram os ídolos nestes nossos tempos corruptos não ousam afirmar que Confúcio praticaria qualquer veneração de ídolos. Não apenas Confúcio foi preservado do ateísmo, mas toda a sua época também foi”*⁶³⁴.

Podemos considerar aqui o fato de Confúcio ter morrido muito antes de o budismo ter sido introduzido na China, porém, a intenção dos jesuítas era provavelmente

⁶³² Tradução livre: “*a certain idol and the figure of a man called Fo, who had lived in India some five hundred years before Confucius, as well as his detestable teaching*” in: *Ibid.*, p. 608.

⁶³³ Embora a história do sonho de Mingdi e a chegada do budismo na China a partir da viagem dos embaixadores do Imperador tenham sido difundidas por muitos séculos, a historiografia determina que o budismo chegou na China através da Rota da Seda, por viajantes ou monges peregrinos. Michael Loewe afirma que as primeiras referências ao budismo na China acontecem ainda no século I, mas elas incluem muitos elementos hagiográficos e não são completamente confiáveis ou precisas. In: LOEWE, Michael. **“The Religious and Intellectual Background”** in: **The Cambridge History of China: Volume I: the Ch’in and Han Empires, 221 BC. - AD. 220, 649 – 725.** Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge University Press, 1986. pp. 669-670.

⁶³⁴ Tradução livre: “*It cannot be doubted that Confucius was immune from this curse. Even those who worship the idols in this corrupted time of ours do not dare to affirm that Confucius practiced any worship of idols. Not only Confucius was preserved from atheism, but the whole epoch was also*” in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 609.

reforçar ao seu leitor europeu o fato de que Confúcio venerava apenas o céu, e ignorava qualquer tipo de idolatria, fosse ela daoista ou fruto das religiões locais. Ao debaterem sobre o budismo no *Lunyu*, os jesuítas escolheram como fonte os comentários do historiador Qiu Qionshan, também conhecido por Qiu Jun (1421-1495), a qual Meynard aponta ter sido um grande crítico do budismo. Seus comentários sobre os ensinamentos de Buda eram duros, considerado por alguns letrados na Dinastia Ming como duros até demais, o que provavelmente foi mais uma razão pelo qual os missionários decidiram utilizar estes comentários⁶³⁵. Qiu contestava o budismo não só a partir das bases morais e intelectuais (como o antes citado Chengzi), mas também a partir de um ponto de vista “nacionalista”, já que Qiu expressava o aspecto estrangeiro do budismo, que se espalhou pela China destruindo a ordem moral da sociedade chinesa⁶³⁶. Segundo os jesuítas, Qiu, referido pelos missionários como “intérprete dos Anais” e “guardião da ortodoxia confuciana”, condenava severamente a seita budista com suas palavras e julgamentos. Ele condenava ainda mais a “*estupidez e temeridade do Imperador Mingdi por ter permitido esta seita e seu monstro, o ídolo Fo, ser introduzido na China*”⁶³⁷. Segundo Qiu, as ações de Mingdi teriam aberto às portas da China para todo tipo de infortúnios e tragédias, que teriam sido tão profundas que “*desde o começo do mundo, até os dias de hoje, nada mais infeliz e triste aconteceu aos chineses*”⁶³⁸, e que mesmo que outros imperadores tenham sido tiranos abomináveis, todos eles poderiam ser considerados mais inocentes do que Mingdi. Os jesuítas então citam outro trecho dos comentários de Qiu, novamente expondo o quanto o budismo perturbaria a ordem social da China (o que, podemos lembrar, era o contrário do que os letrados defensores do cristianismo afirmavam, com a religião cristã sendo boa para a paz social na China, por sua aliança com o confucionismo), e não poupando nenhuma das palavras duras de Qiu:

“Ele [Qiu Jun] disse: “Há qualquer coisa mais remota da piedade e da reverência aos ancestrais do que convidar os dogmas vindos das terras dos bárbaros, um dogma que os nossos ancestrais não seguiam e nem desejavam seguir? Esse dogma é hostil à paz e à sociedade humana, perturba e

⁶³⁵ MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 135.

⁶³⁶ Ibid., p. 46.

⁶³⁷ Tradução livre: “*the stupidity and temerity of Emperor Mingdi for having allowed the sect and its monster, the idol Fo, to be introduced into China*”. In: Idem.

⁶³⁸ Tradução livre: “*from the beginning of the world until the present day, nothing more unfortunate and sad has ever happened to the Chinese*” in: Idem.

destrói toda ordem que a natureza estabeleceu entre pais e filhos, governantes e súditos, maridos e esposas, uma ordem que a natureza quer que seja celebrada e protegida através dos trabalhos mútuos. De fato, esse crime alcança o céu”. Essas são as palavras do intérprete dos Anais⁶³⁹”

No fim da intervenção, os jesuítas então apontam como o grande secretário e suas outras fontes condenavam fortemente o budismo e que se dedicavam ao único caminho e única lei, constantemente mantida pelos santos e comum a todas as terras e nações, que seria a lei dos letrados, que os jesuítas chamam de *rujiao* e que Confúcio teria recebido dos antigos reis e filósofos. Os missionários então afirmam que se os letrados de sua época professassem e servissem essa lei, “*então não seria difícil para que a lei da natureza fosse aperfeiçoada por outra lei, e aqui está a porta para os chineses em direção a salvífica lei da verdade e graça cristã⁶⁴⁰”*. Podemos ver aqui os jesuítas reforçando, dessa vez para a Europa, como a união do confucionismo (lei natural) poderia ser aperfeiçoada por outra lei (cristianismo) e assim levar a China ao caminho da conversão cristã. A estratégia jesuíta combina com a descrição de alguns processos de hibridismo, mais precisamente àqueles processos que Burke analisou como uma reação a alguma tendência – no caso aqui, a influência do budismo na sociedade chinesa – com a tentativa de um retorno para um estado anterior das coisas⁶⁴¹, ou seja, no estado das coisas antes da chegada do budismo na China, e o cristianismo seria a solução para esse retorno, por meio da sua utilidade espiritual e harmonia social. A posição dos missionários sobre o budismo no *Lunyu* estava mais centrada em mostrar o quanto os “verdadeiros letrados” (como o grande secretário Zhang, por exemplo) condenavam o budismo como uma religião estrangeira, causadora de perturbação social e de todos os infortúnios que acometeram a China. Enquanto Ricci focou seu diálogo fictício em convencer os chineses de que os dogmas budistas estariam errados no âmbito cosmológico e teológico, esse tipo

⁶³⁹ “Tradução livre: “He [Qiu Jun] said: “Is there anything more remote from piety and reverence due to the ancestors than inviting a teaching from the lands of the barbarians, a teaching that our ancestors did not follow or did not want to follow? This teaching is hostile to peace and to human society, disturbs and destroys every order that nature has established between parents and sons, rulers and subjects, husbands and wives, an order that nature wants to be cherished and protected through mutual duties. Indeed, this crime reaches heaven”. These are the words of the interpreter of the Annals” in: Ibid., p. 135.

⁶⁴⁰ Tradução livre: “then it would not be difficult for the law of nature to be perfected by another law, and there is a door for the Chinese toward the salvific law of the Christian truth and grace” in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 135.

⁶⁴¹ BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Language, Architecture**. Budapest – New York. Central European University Press, 2016. p. 4.

de ação não se fazia necessária frente a um leitor europeu que não precisava ser convencido de que o budismo era teologicamente e moralmente errado.

3.5 – A interpretação jesuíta dos ritos chineses

A interpretação jesuíta dos ritos chineses sempre foi uma questão delicada, que em múltiplas oportunidades causou problemas aos missionários residentes na China. Todavia, a problemática envolvendo a interpretação dos rituais não tinha origem (na maioria) no ultraje ou na surpresa dos chineses frente à interpretação jesuíta de sua cultura, e sim da Europa, na forma de outros grupos religiosos, como os franciscanos e até mesmo dentro da própria Companhia de Jesus (principalmente na figura dos missionários atuando no Japão). A questão dos ritos e termos eclodiu duas vezes durante o curso da missão e na segunda culminou na expulsão da maioria dos missionários da China e no fim da missão tal qual foi inaugurada por Valignano. No capítulo I, vimos os desdobramentos destas questões, a discussão e os acordos entre os missionários, tentando equilibrar a interpretação jesuíta dos rituais e dos termos com as críticas que recebiam e as consequências da última Querela dos Ritos, porém, propositalmente deixamos para fazer aqui uma análise mais profunda sobre como estes rituais se adequavam à interpretação jesuíta do confucionismo. Entende-se que a maneira pela qual os missionários viam estes rituais estava intrinsecamente ligada à interpretação jesuíta do confucionismo como um sistema filosófico-social, com raízes em um monoteísmo antigo e perdido e que poderia ser complementado através da teologia cristã.

3.5.1 – A interpretação dos ritos chineses por Ricci

Os primeiros focos de tensão envolvendo os rituais, na verdade, iniciam-se ainda no primeiro período da missão, conhecida como a “Questão dos Termos”, que envolvia a forma que os jesuítas usavam para se referir ao Deus cristão (*tian*, *tianzhu*, *shangdi*) que debatemos anteriormente. Apesar de a questão não ter sido tão séria, considerada por Rule como um “problema secundário” (embora Rule atente, de forma importante, que a questão dos termos era, logo de início, um estandarte conveniente para que as outras ordens religiosas julgassem a forma como os jesuítas na China escolheram para se acomodarem aos chineses, considerando que para muitos religiosos, a mudança no “nome” de Deus já era prova de que os missionários seriam coniventes com a idolatria

chinesa ou, na melhor das hipóteses, eram permissivos demais com sua acomodação⁶⁴²), ela já dava mostras de que a interpretação jesuíta do confucionismo não era - e de fato nunca seria - uma unanimidade nos círculos internos da Igreja. De qualquer forma, independente da maneira com que os missionários se referiam ao seu Deus na China, no momento em que um confuciano se convertesse, ele estaria se atrelando a este monoteísmo. Ele iria rezar para *tianzhu* e o reconhecer como o único “governador” do céu (e devemos atentar que ele o faria, em grande parte, através dos conhecimentos sobre o céu desenvolvido por Confúcio e outros filósofos, a partir da orientação de um jesuíta). Rule aponta que o converso não era obrigado a abandonar a sua herança cultural. Em público, este cristão-confuciano se comportaria da mesma maneira que antes, e embora sua monogamia pudesse ser considerada estranha pelos seus pares⁶⁴³, ele ainda era considerado um *ru*, um letrado confuciano. Dessa forma, a questão dos termos para um converso não era tão problemática. Porém, os ritos e rituais eram questões muito mais delicadas.

Havia alguns tipos de rituais que receberam maior atenção por parte dos jesuítas e de seus opositores, e a interpretação destes rituais diz muito sobre como os missionários enxergavam o confucionismo. Estes ritos eram: as honrarias dedicadas a Confúcio e o culto doméstico aos ancestrais. Havia também outros ritos importantes na sociedade chinesa, como os ritos funerários e os ritos das cidades, que embora não tenham recebido uma atenção tão grande dos jesuítas como os dois primeiros, também foram observados, interpretados e relatados. Enquanto os rituais para os ancestrais eram comuns para toda a sociedade chinesa, de diferentes maneiras, as honrarias para Confúcio eram, obviamente, muito importantes para os letrados chineses e, dessa forma, um bom ponto de partida para nós. É preciso atentar que embora a discussão sobre os ritos esteja presente na versão jesuíta do *Lunyu*, ela está, em grande parte, ausente no *Tianzhu Shiyi* de Ricci. Para Rule, isto significava uma aceitação de Ricci quanto ao *status quo* destes rituais na sociedade chinesa (considerando o público-alvo do *Tianzhu Shiyi*, não haveria necessidade de Ricci explicar o significado de seus rituais para os próprios chineses). Todavia, em suas diversas

⁶⁴² RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucionism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. p. 153.

⁶⁴³ A poligamia entre os letrados confucianos era um dos maiores obstáculos para a conversão dos mesmos ao cristianismo, e algo que os jesuítas eram irredutíveis. O batismo só poderia ser confirmado caso o interessado na conversão dispensasse todas as suas concubinas. Para muitos letrados, isto simplesmente impediu que se convertessem, pois a manutenção da hereditariedade era vital numa cultura tão centrada na reverência a ancestralidade. Ter um herdeiro masculino era um dos objetivos de um letrado confuciano e quanto mais concubinas ele tivesse, maior seriam as chances de atingir este objetivo.

cartas e publicações destinadas para a Europa, Ricci comenta sobre os mesmos, portanto, ainda temos como saber a opinião de Ricci sobre os rituais chineses.

Em seus diários, Ricci afirma que em cada cidade havia um “templo” dedicado ao filósofo, sempre atrelado a uma academia. Dentro do templo haveria uma estátua de Confúcio e/ou tabuletas de madeira com seu nome e os de seus principais discípulos (referidos por Ricci como “santos”, tal qual seu mestre). Em cada lua nova e cheia, os oficiais e os letrados confucianos reverenciavam Confúcio acendendo velas e incensos, além de gestos de respeito. No aniversário de Confúcio e em outras datas especiais, havia também a oferenda de comida e animais mortos. O jesuíta afirma que os objetivos destes rituais seriam de agradecer a Confúcio pelos ensinamentos deixados em seus livros, pois graças a eles os letrados tinham seus cargos de governo e seu *status* social. Ricci também aponta que tudo isso era feito sem qualquer tipo de reza e que os letrados não pediam nenhum tipo de favor a Confúcio⁶⁴⁴, algo que seria repetido à exaustão na maioria das vezes que os missionários tocavam no assunto. Os jesuítas sempre reforçavam que, para os chineses, Confúcio não era considerado uma divindade.

Uma exceção neste caso, relatada por Ricci, acontece quando o missionário assiste a um ensaio aos sacrifícios oferecidos para Confúcio no “Templo do Céu”, a respeito de que Rule afirma que o jesuíta descreve a roupa dos sacerdotes daoistas, o templo, a música e os procedimentos, contexto em que Ricci utiliza a palavra “sacrifício” para descrevê-los. Ao editar as memórias de seu companheiro jesuíta, Nicolas Trigault acrescenta uma passagem onde descreve que Ricci estivera ali apenas para ver o ensaio (ou seja, não tomaria parte na cerimônia de fato) e reforça mais uma vez que os chineses não louvavam Confúcio como um deus, e que a palavra “sacrifício” era utilizada na China para designar uma gama grande de ações⁶⁴⁵. Trigault também reforça que naquele templo era cultuado apenas o deus que havia criado todas as coisas (uma referência à descrição de Ricci da presença de altares simbolizando o sol, a lua e as estrelas, embora o

⁶⁴⁴ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. p. 156.

⁶⁴⁵ Este também foi um argumento utilizado pelo cristão convertido Yan Mo (batizado de Paulo) nos momentos mais delicados da Questão dos Ritos, na década de 1670. Yan Mo produziu um documento chamado “*Distinguindo as diferentes formas de sacrifício*”, onde defendia a prática do culto aos ancestrais e dos rituais para Confúcio por conversos, utilizando como argumento que a palavra para sacrifício (*ji*) era ambígua e que poderia ter significados diferentes, quando associadas aos ancestrais, professores, sábios antigos e até mesmo o Deus cristão. Mungello aponta que Yan enfatizava neste documento a necessidade de se distinguir o verdadeiro propósito de um ritual ou prática que fosse associado a palavra “sacrifício” na China. In: MUNGELLO, David. **The Great Encounter of China and the West, 1500-1800** (Critical Issues History) Rowman & Littlefield Productions, Lanham, Maryland. 1999. p. 30.

missionário italiano não tenha afirmado que os chineses dedicavam qualquer adoração a elas). Rule afirma que Trigault parecia bem preocupado em esclarecer qualquer ambiguidade no relato de Ricci⁶⁴⁶. Considerando que o trabalho de edição de Trigault e sua viagem para a Europa aconteceram depois da morte de Ricci, e com algumas críticas vindas dos missionários do Japão começando a aparecer, fazia sentido que os jesuítas começassem a se preocupar em esclarecer sua visão destes rituais. Entretanto, quando Ricci escrevia, estas preocupações não eram tão recorrentes, o que explica o uso de algumas palavras mais “arriscadas”, como sacrifício. Para Rule, a interpretação de Ricci sobre estes rituais estava atrelada à sua própria visão da função do confucionismo na sociedade chinesa: um sistema de éticas atrelado a uma filosofia social, cujo objetivo seria garantir a paz e a governabilidade do reino. Dessa forma, Ricci reforça sua interpretação de que o confucionismo seria um tipo de academia (ao invés de uma “seita”, como o budismo e o daoismo) de aprendizado que existia para o bem da sociedade, e que seus conselhos no que diz respeito à moralidade e ao bom governo estariam “*em conformidade com a luz da natureza e a verdade católica*”⁶⁴⁷. Baseado nessa concepção, o missionário exalta a posição destes rituais como costumes sociais, que auxiliavam a manutenção da ordem na sociedade, lembrando e agradecendo aos mestres do passado. Conseqüentemente, para Ricci, os rituais confucianos não eram um ato de devoção, mas sim uma celebração da ordem natural e moral do universo⁶⁴⁸.

3.5.2 – A interpretação dos ritos chineses no *Confucius Sinarum Philosophus*

Todavia, como mencionado anteriormente, as críticas direcionadas aos jesuítas obrigaram os missionários a elaborarem melhor suas descrições destes rituais, evitando o uso de algumas palavras e sendo mais claro na descrição de rituais. No caso das palavras, no *Lunyu*, os jesuítas substituíram a palavra “templo” por “salão” em diversas ocasiões⁶⁴⁹, ou então escolhendo usar a palavra “oferenda” ou “devoção” ao invés de “sacrifício”

⁶⁴⁶ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. pp. 156-158.

⁶⁴⁷ Tradução livre: “*in conformity with the light of nature and Catholic truth*” in: RICCI, Matteo Apud: *Ibid.*, p. 154.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁴⁹ Como em uma passagem onde os jesuítas demonstram o respeito de Confúcio aos costumes, afirmando que sempre que o filósofo visitava os “salões dos clãs reais”, ele sempre se portava com atenção e humildade. Nessa frase, os jesuítas decidiram retirar qualquer conotação religiosa do templo dos ancestrais reais, traduzindo-o como “salões”, algo que se repete em diversas passagens. In: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 311.

(diferente do que Ricci fez em sua carta). No caso dos ritos dedicados ao filósofo, os jesuítas foram diretos, ao descrever sua natureza (e sua importância) na biografia de Confúcio presente no *Lunyu*:

“Por mais de dois mil anos, agradecidos chineses tem concedido muitas honras ao seu Mestre, e mais ainda aos seus trabalhos e ensinamentos. Os cargos públicos são preenchidos pelos letrados. Não sou eu que falo desta forma, mas todo o país, até as suas elites, que clamam ser da escola de Confúcio. Eles examinam seus livros para conseguir promoções, obter riqueza, honras e títulos. Em cada vila e cidade, academias são construídas e dedicadas à Confúcio⁶⁵⁰”

Aqui vemos os jesuítas ressaltando o aspecto de mestre e professor de Confúcio, e mesmo com o exagero de afirmarem que “todo o país” dizia pertencer à escola de Confúcio⁶⁵¹, a passagem demonstra o quanto o filósofo era considerado o maior patrono dos letrados. Os jesuítas seguem relatando que o fundador da Dinastia Ming proibira a presença de estátuas de Confúcio nas academias, pois afirmava que as estátuas incentivavam um tipo de culto em que:

“os espíritos dos mortos eram cultuados como ídolos. Ele (o Imperador) ordenou que apenas tabletes nos quais os nomes e títulos dos indivíduos estivesse escrito poderiam ser expostos. Estes tabletes funerários eram certamente, sinais puramente comemorativos, de seus professores (essa é a razão para os tabletes ancestrais), para que, durante a vida daqueles que serviram bem a literatura, e entre seus descendentes, a fiel memória da família ancestral não acabasse⁶⁵²”

⁶⁵⁰ Tradução livre: “For more than two thousand years, a grateful Chinese posterity has bestowed much honor on its Master, and even more on his works and his teachings. Public offices are arranged by the literati. It is not me who talks like this, but the whole country, up to its elites, who profess themselves to be from the school of Confucius. They are examined on his books in order to win promotions, obtain wealth, honors and titles. In every town and city, academies are erected and dedicated to Confucius” in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 610.

⁶⁵¹ Considerando que os ensinamentos de Confúcio e outros filósofos necessitavam de um aporte literário muito grande, e considerando que havia uma grande parte da população chinesa que não era alfabetizada, podemos encarar a frase dos jesuítas no *Lunyu* como um tanto exagerada.

⁶⁵² Tradução livre: “the spirits of the dead are worshipped like idols. He ordered that only tablets on which the titles and names of the individuals were written could be exposed. The funeral tablets are indeed signs, purely commemorative, of their teachers (this is the reason for ancestor tablets), so that during the lifetime of those who served literature well, and among their descendants, the faithful memory of the ancestral

Ao analisarmos este trecho, podemos ver claramente que os jesuítas não interpretavam estas honrarias concedidas aos tabletes de Confúcio e seus discípulos como algum tipo de culto. Mais ainda, podemos até sentir que há uma aprovação por parte dos missionários, que as honras fossem concedidas aos tabletes ao invés de estátuas, que estariam mais próximas do culto aos ídolos, considerando que os monastérios e templos budistas possuíam um grande número de estátuas em seu interior. Couplet e seus companheiros foram ainda mais incisivos, ao comparar favoravelmente o uso dos tabletes nas honrarias para Confúcio do que alguns costumes de cortesia europeus, como nas linhas que seguem:

“Estes tabletes são mais corretos do que os nossos realistas e graciosamente pintados retratos dos nossos ancestrais europeus, para ser exibido aos amigos e convidados, porque podemos dizer sem nenhuma dúvida que nosso Professor é mais digno de honra. Nós podemos observar, sem ofensa, a prática comum entre os chineses de se ajoelhar perante estes (tabletes). Nós não deveríamos ficar mais ofendidos por isso do que por ver um europeu passando em frente ao retrato de seu pai ou rei e descobrindo a cabeça. Nós recentemente vimos os embaixadores do rei de Sião agindo de forma similar. Todas as vezes em que eles passavam em frente à pintura de Luís, o Grande, eles imediatamente paravam de caminhar e, com suas mãos juntas no alto, as abaixavam enquanto curvavam todo o corpo, como se tivessem sido atingidos por tamanha majestade⁶⁵³”

Logo após esse trecho, os missionários decidem não dar margem para qualquer dúvida, sobre a sua interpretação dos ritos confucianos, da maneira mais clara e direta possível:

family should not perish” in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 610.

⁶⁵³ Tradução livre: *“These tablets are more correct than our lively, gracefully painted European portraits of ancestors, to be shown to friends and guests, because we can say without any doubt that our Teacher is more worthy of honor. We can observe without offense the common practice among the Chinese of kneeling in front of these. We should be no more offended by this than by seeing a European passing in front of a portrait of his father or king and uncovering his head. We recently saw the ambassadors of the king of Siam acting in a similar way. Whenever they passed in front of a painting of Louis the Great, they immediately stopped walking and, with their hands joined in high position, lowered them with a bending of the whole body, as if they were struck by such majesty”* in: Ibid., p. 611.

“Decididamente, as honras e rituais para Confúcio são claramente civis. Elas são conduzidas, não em um templo ou em um santuário de ídolos (algo proibido pela lei imperial), mas em uma academia, um lugar completamente aberto aos letrados. Ali, os rituais são realizados pelos chefes dos departamentos de literatura, alguns deles muçulmanos, que não sentem quaisquer escrúpulos religiosos (com o rito), muito embora odeiem as superstições e ídolos dos pagãos. (...) Todavia, se formos comentar sobre os letrados que tenham bebido, desde sua juventude, do veneno da idolatria – tais homens pertencem a um grupo muito pequeno – quando chega a hora de tentarem passar nos exames para obter seus títulos acadêmicos, eles consultam seus deuses domésticos e imploram por sua divindade e poder, ou, esperando por ajuda para conseguir sucesso (...) Eles não pensam em ir (pedir algo) na academia de Confúcio, mas eles vão ao templo de Pusa, um ídolo popular. Certamente, não se houve falar e nem é uma ideia usual entre os chineses clamar, pedir ou esperar alguma coisa de Confúcio. Isto confirma que os ritos para Confúcio são puramente políticos⁶⁵⁴”

Ricci, nas primeiras décadas da missão, descrevia os rituais e apenas comentava não ver qualquer tipo de idolatria à figura de Confúcio, Couplet e seus companheiros decidiram não dar qualquer margem para dúvida no *Confucius Sinarum Philosophus*, provavelmente numa tentativa de esclarecer de uma vez por todas o crescente confronto que havia entre as ordens religiosas sobre a natureza destes rituais, o que prejudicava a empreitada missionária na China, além de deixar claro ao seu público europeu que Confúcio era um filósofo e professor, um mestre cujo ensinamento antigo (e claro, sua crença no céu)

⁶⁵⁴ Tradução livre: *“Indeed, the honors and rites to Confucius are clearly civil. They are carried out, not in a temple or in the sanctuary of some idols (something forbidden by imperial law), but in a academy, a place very much open to the literati. There, the rites are performed by the prefects of the literature department, among whom there are some Muslims, who do not feel any religious scruples, even though they hate the superstitions and idols of the pagans. (...) But, if we talk about the literati who have sucked from their youth the poison of idolatry – such men belong to a very small group – when the time has come for them to pass the examination and obtain an academic grade, either they first consult their domestic gods and implore their divinity and power, or, hoping for some help for their success (...) They do not think of going to the academy of Confucius, but they do go to the temple of Pusa, a popular idol. Indeed, it is unheard of and an unfamiliar idea among the Chinese to call, ask or hope for something from Confucius”* in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 611.

poderia e deveria ser apreciado de forma atemporal. Os rituais seriam uma forma de agradecimento, que envolviam apenas os letrados, de forma puramente civil e política. Confúcio não era um deus, assim como os ancestrais, e este é o próximo ritual que vamos examinar.

Enquanto os rituais dedicados a Confúcio eram realizados apenas pelos letrados e funcionários de Estado, os ritos para os ancestrais eram praticados por praticamente toda a sociedade chinesa, independente do *status* e da classe social. O culto aos ancestrais é uma das formas de devoção mais antiga presente e enraizada na cultura chinesa. A prática coexistiu com todas as formas de religião presentes na história da China e demonstrava a importância da linhagem e da ancestralidade entre os chineses. Estes rituais também eram divididos em dois tipos, de forma geral. Um era ligado com o culto aos ancestrais de uma linhagem hereditária e eram realizados de forma metódica, muito ligada ao estilo confuciano (é destacado em várias passagens do *Lunyu* o respeito e o cuidado do próprio Confúcio com estes rituais), com atenção especial dedicada ao tipo de vestimenta usada, os gestos e a postura dos envolvidos e a exclusão das mulheres destas cerimônias. Havia também o culto aos ancestrais praticados na esfera doméstica, direcionado aos membros falecidos mais recentemente, com um caráter mais pessoal com o indivíduo falecido do que com uma linhagem inteira de ancestrais⁶⁵⁵. Com relação a estes ritos, os jesuítas também foram bem específicos em suas observações.

Ricci descreveu em detalhes como eram realizados e sua interpretação do mesmo, em seus diários e cartas, de forma muito mais clara do que descrevera os ritos confucianos, com o objetivo de esclarecer que não havia idolatria presente numa cerimônia tão importante e tão presente na cultura chinesa. Ricci, em seus diários explica sua interpretação do costume:

“A razão pelo qual eles dizem fazer esta observância para seus ancestrais é esta ‘para servir aos mortos como se eles estivessem vivos’. Eles não acham que os mortos voltem para comer estas coisas, ou que precisem delas; mas eles dizem fazer isso porque não sabem de nenhuma outra forma de mostrar o amor e gratidão que sentem por eles. Alguns dizem que esta cerimônia foi instituída mais para os vivos do que para

⁶⁵⁵ HARDACRE, Helen. **Ancestors: Ancestors worship** in: **Encyclopedia of Religion**, edited by Lindsay Jones. 2nd ed., Detroit: Macmillan, 2005. p. 323.

os mortos, para ensinar as crianças e os ignorantes a aprender a servir seus pais enquanto vivos, visto que pessoas importantes, quando seus pais morrem, fazem para elas os serviços que estavam acostumados a fazer enquanto estavam vivos. E como eles não reconhecem nenhuma forma de divindade nestes mortos, não pedem nada para eles, nem esperam nada deles, a prática é completamente livre de qualquer idolatria, e talvez pode até mesmo ser dito que não envolve nenhuma superstição. De qualquer forma, seria melhor substituir este costume com o oferecimento de esmolas aos pobres, pelas almas dos mortos, quando virarem cristãos⁶⁵⁶”

Rule aponta que as palavras de Ricci, embora tenham sido alvo de críticas na época, não poderiam ser mais claras. O missionário conclui que os chineses não acreditavam que os mortos estivessem presentes, muito menos que fossem cultuados como uma divindade, já que (como no caso de Confúcio) os membros da família não pediam favores nem esperavam qualquer tipo de graça que pudesse ser concedida pelos seus ancestrais. A interpretação de Ricci de que os rituais tinham uma função maior para os vivos do que para os mortos foi delineada de forma similar por Arthur P. Wolf em seu livro “*God, Ghosts and Ancestors*”, de 1974. Nele, Wolf afirma que a concepção dos ancestrais na cultura chinesa replicaria a percepção dos pais e parentes. Todavia, isso não quer dizer que os vivos e os mortos fossem indistinguíveis, mas que as mesmas relações de autoridade e obediência existentes nas relações entre um filho e seus pais em vida eram encontradas nos rituais para os ancestrais⁶⁵⁷.

A geração de jesuítas que escreveu o *Confucius Sinarum Philosophus* enfrentou ainda mais críticas de outras ordens missionárias, com a questão dos ritos alcançando

⁶⁵⁶ Tradução livre: “*The reason they give for this observance on behalf of their ancestors is this, ‘to serve the dead as if they were living’. Nor do they think that the dead come to eat these things, or have need of them; but they say they do it because they know of no other way of showing the love and gratitude they have for them. Some say that this ceremony was instituted more for the living than the dead, that is to teach the children and ignorant to know and serve their parents while alive, seeing that important people, once they are dead, perform for them the services they were accustomed to perform when they were alive. And since they neither recognize any divinity in these dead, nor ask anything of them, nor hope for anything from them, the practice is completely free from any idolatry, and perhaps could even be said to involve no superstition. Nevertheless, it would be better to replace this custom with giving alms to the poor for the souls of these dead, when they become Christians*” in: RICCI, Matteo. Apud: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra. 1972. p. 160.

⁶⁵⁷ HARDACRE, Helen. **Ancestors: Ancestors worship** in: **Encyclopedia of Religion**, edited by Lindsay Jones. 2nd ed., Detroit: Macmillan, 2005. p. 322.

altos níveis de debates. Um dos mais vocais nestas críticas era o dominicano Juan Baptista de Morales, que era contra a permanência dos tabletes ancestrais na casa de conversos, e considerava estes rituais (e os rituais de honraria a Confúcio por parte dos letrados) como “*intoleráveis manifestações de idolatria*”⁶⁵⁸ e não um costume político e social, como interpretavam os jesuítas. Dessa forma, na escrita do *Confucius Sinarum Philosophus*, embora não existam descrições precisas do ritual, como fez Ricci, os missionários sempre enfatizam a importância social e política destes costumes, principalmente na figura de Confúcio, cujo respeito por estas práticas beirava o perfeccionismo. Em uma de suas passagens, um príncipe pergunta a Confúcio sobre o significado de um ritual conhecido como *Di*, o ritual aos ancestrais mais solene praticado no Reino de Lu. Confúcio diz não saber, pois esse ritual seria praticado apenas pelos antigos reis, que possuíam uma enorme virtude, e Confúcio julgava que este príncipe estaria incorrendo em arrogância, por estar interessado em um ritual que seria apenas praticado pelos reis. De qualquer forma, o filósofo revela ao príncipe que qualquer homem que entendesse de maneira correta as razões para aquele ritual poderia compreender imediatamente tudo no que concerne à governabilidade do reino, como se ele pudesse ver tudo na palma de sua mão. O texto então explica as palavras de Confúcio dizendo que: “*Sem dúvida, o homem que sabe como oferecer os devidos rituais aos seus ancestrais pode facilmente governar as pessoas*”⁶⁵⁹. Com esta e outras passagens, Confúcio demonstra que a manutenção destes rituais e a execução deles pelas pessoas corretas traziam equilíbrio e ordem, ajudando na manutenção do bom governo e corroborando com a interpretação jesuíta destes rituais como sendo civis e\ou políticos.

Ricci interpretou que o ritual dedicado aos ancestrais estava ligado ao profundo respeito nas relações entre pais e filhos. A geração de Couplet teoriza que o ritual estaria ligado não só à piedade filial, mas também estaria associada com a manutenção de um bom governo. Tal instância pode ser observada nas palavras do discípulo Youzi, que diz: “*É certamente muito raro e incomum para alguém que estando em casa, obedece a seus pais e cumpre suas obrigações para os seus irmãos mais velhos, ser inclinado a*

⁶⁵⁸ Tradução livre: “*intolerable manifestations of idolatry*” in: BROCKEY, Liam Matthew, **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p.105

⁶⁵⁹ Tradução livre: “*Without a doubt, the man who knows how to offer the proper rituals to the deceased ancestors could easily rules the people*” in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 163.

*confrontar os oficiais legítimos fora de casa*⁶⁶⁰”. Em outro momento do texto, uma passagem extremamente similar à descrita por Ricci aparece no *Lunyu*, demonstrando não só a fidelidade de Confúcio por seus ancestrais, mas como a “prova” dos jesuítas de que os chineses não acreditavam que os mortos estivessem de fato presentes durante a cerimônia. A passagem diz:

*“Como informado pelos seus discípulos, sempre que Confúcio lembrava de seus ancestrais e dos presentes recebidos deles, ‘ele praticava os rituais apropriados com um sentimento e expressão de piedade e gratidão, como se seus antepassados estivessem realmente presentes. (Disso, pode se deduzir que os chineses não acreditavam que os fantasmas de seus ancestrais falecidos aparecessem para eles nestes rituais)*⁶⁶¹”

O trecho entre parêntesis foi acrescentado de próprio punho pelos jesuítas, com uma explicação praticamente idêntica a de Ricci, mostrando que Couplet e seus companheiros mantiveram a mesma interpretação do missionário italiano sobre a natureza e a função destes rituais. Em uma outra passagem, um dos trechos parece corroborar a interpretação dos jesuítas de que os rituais eram feitos mais para os vivos do que para os mortos. Nela, o imperador Wu Wang comenta sobre as três coisas mais importantes que descobrira enquanto governava: a produção anual dos súditos deveria cobrir as necessidades básicas de vida do reino, os funerais deveriam ser praticados conforme seus devidos métodos e rituais e finalmente os festivais e banquetes oferecidos em diferentes períodos do ano para homenagear os pais e os ancestrais. O último tinha especial importância pois quando os filhos observavam os rituais sendo praticados com tanto cuidado e precisão para ancestrais que já haviam morrido há tanto tempo eles *“eram lembrados da piedade e obediência que devem demonstrar aos seus pais enquanto ainda*

⁶⁶⁰ Tradução livre: *“It is indeed very rare and unusual for someone, who at home obeys his parents and fulfills his duties toward elder brothers, to rejoice at going against legitimate officers outside”* in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 99.

⁶⁶¹ Tradução livre: *“As reported by his disciples, whenever Confucius was remembering his ancestors and the gifts received from them, ‘he practiced the proper rites with a feeling and expression of piety and gratitude, as if the ancestors themselves were presenting and standing. (From this, it can be deduced that the Chinese were not of the belief that the ghosts of their deceased ancestors would appear to them through these rituals)”* in: Ibid., p. 164.

*estão vivos*⁶⁶²”. Neste trecho, além de termos uma conclusão muito parecida com a de Ricci sobre a importância destes rituais para os vivos, o trecho também destaca um outro tipo de ritual que, embora não tenha sido alvo de tanta polêmica quanto os dois tipos que comentamos anteriormente, também era parte constante da cultura chinesa e que não passou despercebido pelos missionários: os rituais funerários.

Matteo Ricci descreve os ritos funerários em sua *Storia* e, diferente do culto aos ancestrais, o jesuíta não minimiza os aspectos religiosos destes ritos, notando a presença de budistas e daoistas (que normalmente eram responsáveis pelas cerimônias) e que havia oferendas de comidas e roupas, comentando que as oferendas eram feitas como se os mortos realmente fossem precisar delas, mas Ricci não elaborara muito seu comentário sobre isso⁶⁶³. Contudo, diferente dos outros rituais, é possível perceber uma certa opinião comum dos missionários de que muitos rituais funerários na China eram luxuosos e dispendiosos (algumas famílias mais pobres chegavam a contrair inúmeras dívidas só para poder realizar um funeral luxuoso para um parente⁶⁶⁴), principalmente considerando o voto de pobreza feito pelos missionários. No próprio *Lunyu*, há uma adição jesuíta condenando funerais que são feitos mais por vaidade do que por piedade⁶⁶⁵. Porém, como em várias situações na China, às vezes era preciso que os jesuítas se adaptassem à cultura local, fazendo “sacrifícios” para o bem da missão. Foi o que aconteceu, por exemplo, quando Gabriel de Magalhães faleceu em 1677 e os missionários receberam doações para serem usadas no funeral de seu companheiro. Mesmo a contragosto, os jesuítas usaram o dinheiro para fazer um funeral luxuoso para Magalhães, com o objetivo de evitar a insatisfação de seus amigos letrados e os comentários suspeitos de adversários como eunucos e budistas⁶⁶⁶.

Ainda assim, os missionários tentavam formas alternativas de certos procedimentos religiosos em seu grupo de conversos. Pedro Duan Gun, um convertido e aprendiz de Alfonso Vagnone, residente de Jiangzhou organizou, de própria iniciativa, um grupo para frequentar os funerais de outros convertidos (talvez para “combater” a

⁶⁶² Tradução livre: “*they were reminded of the piety and obedience they should show towards their own parents who were still alive*” in: **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West**. Leiden, Boston: Brill, 2015. p. 592.

⁶⁶³ RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. p. 161.

⁶⁶⁴ BROCKEY, Liam Matthew, **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 344.

⁶⁶⁵ MEYNARD, *Thierry*. Op cit., p. 560.

⁶⁶⁶ BROCKEY, Liam Matthew. Op.cit., pp. 137-138.

grande presença de budistas e daoistas nestes eventos). Duan Gun forneceu roupas de luto ao grupo, que frequentava os funerais com rosários e velas em mão. Embora os jesuítas afirmassem que Duan Gun tivesse tido esta ideia baseada em conversas que teve com os jesuítas sobre sociedades benevolentes como as Misericórdias portuguesas, Brockey nota que Duan provavelmente se inspirou nos grupos budistas e daoistas que frequentavam os funerais. Como este grupo de cristãos chineses tiveram de renunciar a outras práticas religiosas (provavelmente ligadas às práticas de religiões locais), era preciso inventar novas formas de piedade e solidariedade que correspondessem aos valores culturais da China, como a importância dada aos rituais funerários, gerando o que Brockey chama de “*uma mistura de práticas sociais chinesas e práticas religiosas cristãs*”⁶⁶⁷. Isto era, provavelmente, o que Ricci e os outros jesuítas pretendiam fazer sobre o culto aos ancestrais, o que poderia resultar de uma prática híbrida de valores religiosos cristãos num contexto cultural chinês.

No *Lunyu*, existem diversas passagens sobre os ritos funerários, onde é descrito que Confúcio encarava tais ritos com o mesmo perfeccionismo e respeito com que encarava todos os outros rituais. Vemos descrito no *Lunyu* também o incômodo com funerais luxuosos. Dessa forma, os clássicos confucianos poderiam ajudar os jesuítas a tentar modificar este tipo de prática, com a seleção deliberada de trechos que corroborassem sua interpretação do acontecimento, como os jesuítas normalmente faziam. Um dos trechos menciona que Lin Fang, do reino de Lu, observava que as pessoas de sua era organizavam banquetes e funerais de forma extravagante e Lin duvidava se era dessa forma que os antigos realizavam seus rituais. Ele então decide perguntar a Confúcio, que admirado pela importante pergunta, admite que muito embora uma cerimônia possa ser simples ou extravagante, e mesmo considerando que uma cerimônia extravagante pode ser linda, Confúcio responde:

“Por exemplo, nas cerimônias geralmente realizadas durante banquetes e funerais, ao invés das suntuosas festas que são preparadas hoje em dia, eu pessoalmente prefiro algo sóbrio, e não me oponho a antiga simplicidade e temperança de nossos ancestrais. Deve haver especialmente confiança mútua, reverência e amor entre os convidados.

⁶⁶⁷ Tradução livre: “*the meshing of Chinese social and Christian religious practices*” in: BROCKEY, Liam Matthew, **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 81.

Novamente, na questão dos serviços funerários, ao invés de uma cara, pomposa e luxuriosa cerimonia, feita apenas em razão de convenções sociais, eu pessoalmente prefiro a verdadeira dor, as lágrimas sinceras e o luto eterno por aquele para quem o funeral é conduzido'. A extravagância dos rituais e cerimônias, que estariam crescendo além da medida no tempo da Dinastia Zhou, ofendeu o filósofo. Ele gostaria que as pessoas voltassem com as práticas dos tempos antigos, que eram focados na própria alma (internamente) ao invés das expressões externas da alma⁶⁶⁸

Por fim, o último ritual que recebeu certa atenção (e polêmica, claro) dos jesuítas e seus opositores eram os chamados rituais das cidades e os oferecidos aos espíritos das montanhas e dos rios e espíritos protetores em geral. Normalmente estes ritos eram executados por funcionários de estado confucianos, e Ricci aponta em seus diários que os chineses atribuíam certos poderes para estes espíritos, como os de punir e recompensar, mas o missionário não os classifica como deuses, ironicamente, algo que Trigault faz ao editar as memórias de Ricci. O problema com estes rituais, é que eles eram designados como parte das funções de alguns magistrados ao assumir seu cargo, o que causaria um problema, caso um convertido cristão se recusasse a conduzi-lo. Isto obrigava os jesuítas a abordar este tipo de questão com mais cuidado (não que isso impedisse estes rituais de serem mencionados como críticas aos jesuítas pelas outras ordens missionárias). Alguns jesuítas interpretaram estes “espíritos protetores” das cidades como anjos da guarda, o que poderia legitimar a prática destes rituais⁶⁶⁹.

Ricci, no *Tianzhu Shiyi*, defendeu a existência dos espíritos (na tentativa de combater a noção de que os confucianos seriam ateus) e reconheceu a existência de tais rituais, como por exemplo, em um trecho no início do capítulo 4, Ricci diz: “*Eu examinei*

⁶⁶⁸ Tradução livre: “*For example, in the ceremonies usually performed during banquets and funerals, instead of the sumptuous and lavish parties which are being prepared now, I myself prefer something sober, and I am not opposed to the ancient simplicity and temperance of our ancestors. There should especially be mutual trust, reverence, and love among the guests. Again, in the matter of funeral service, instead of a costly, pompous and luxurious ceremony, given purely because of social conventions, I myself prefer true grief, sincere tears, and eternal bereavement for the one whom the funeral is conducted'. The extravagance of the rituals and ceremonies, which were growing beyond measure at the time of the Zhou dynasty, offended the Philosopher. He wanted to call people back to the practice of the ancient age, which focused on the soul itself rather than on the external expressions of the soul*” in: MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015. pp. 155-156.

⁶⁶⁹ RULE, Paul A. **K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism.** 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972. p. 159.

os antigos escritos canônicos chineses em grande detalhe, e todos eles consideram o oferecimento de sacrifícios aos fantasmas e espíritos como uma das mais importantes funções do Filho Celestial (Imperador) e os lordes feudais⁶⁷⁰”. Os argumentos de Ricci conduzem seu leitor chinês a tentar perceber que todos estes sacrifícios feitos para os espíritos (protetores, das montanhas e rios etc) seriam, no fim, todos direcionados ao Lorde Celestial, que teria uma essência espiritual muito maior do que qualquer espírito ou fantasma⁶⁷¹. Mais do que isso, Ricci também se refere ao Lorde Celestial como um “espírito”, no trecho em que o letrado chinês pergunta qual seria a diferença o vazio, o vácuo e o Lorde Celestial. Sua contraparte ocidental então responde: *“Esta é uma forma muito imprópria de falar; por favor, não compare o Lorde Celestial com estes termos. Este espírito tem uma natureza, talento e virtude. Ele profundamente excede todas as coisas que possuem forma, e sua razão é mais suficiente⁶⁷²”*.

Considerando as explicações que deu aos seus leitores chineses e sua interpretação dos clássicos antigos de que, no fim, todos estes sacrifícios seriam dedicados ao Lorde Celestial, é possível que Ricci aceitasse este ritual como resquício do monoteísmo que ele acreditava que o confucionismo antigo possuía. Mesmo que pensasse o contrário, os jesuítas sabiam que deviam ser cuidadosos ao condenar certas práticas chinesas, principalmente aquelas que afetariam a vida social dos conversos letrados. Neste contexto, os missionários sempre tentaram evitar qualquer tipo de ambiguidade, como por exemplo, reforçando em praticamente todos os seus comentários sobre o culto aos ancestrais que os chineses não acreditavam que seus parentes residiam nos tabletes. Brockey afirma que no contexto da interpretação dos rituais, os jesuítas adaptaram a prática de sua própria religião ao contexto cultural da China, dando novos significados para antigas práticas (algumas destas teriam, claramente sua contraparte europeia, algo que podemos perceber no exemplo da comparação entre as pinturas realistas e os tabletes, citado anteriormente) ao invés de forçar os conversos a se separarem de vez dos costumes

⁶⁷⁰ Tradução livre: *“I have examined the ancient Chinese canonical writings in great detail, and all regard the offering of sacrifices to ghosts and spirits as one of the most important functions of the Son of Heaven and the feudal lords”* in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016. p. 143.

⁶⁷¹ Ibid., p. 69.

⁶⁷² Tradução livre: *“This is a most unseemly way of speaking; kindly do not equate these terms with the Lord of Heaven. This spirit has a nature, talent, and virtue. He profoundly excels all things possessed of form, and his reason is more sufficient”* in: Ibid., p.79.

mais arraigados de sua sociedade⁶⁷³, o que obviamente traria prejuízos para a missão, vindos do lado chinês.

Considerando a parte europeia das tensões, segundo Lionel Jensen, os jesuítas enfrentavam uma situação delicada, navegando um caminho estreito entre o que eles observavam dos rituais e o que acreditavam que estes rituais significavam, sempre medindo os riscos de sua interpretação dos fatos ser considerada imprópria pela Igreja⁶⁷⁴, e foi por esta razão que, por exemplo, as descrições de alguns rituais feitas por Ricci foram modificadas por Trigault, ou que o momento mais delicado de tensões entre os jesuítas da China e seus críticos direcionaram os missionários a serem claros e objetivos em suas descrições de rituais no *Confucius Sinarum Philosophus*, onde várias passagens também foram alteradas por Couplet em comparação com os trabalhos de tradução anteriores, o *Sapientia Sinica* e o *Politico-Moralis*, para que a defesa dos jesuítas sobre sua visão e interpretação dos ritos confucianos (e do confucionismo como um todo) fosse mais bem protegida de críticas. Todavia, mesmo a interpretação dos jesuítas sobre estes ritos pode ser inconsistente, afinal os jesuítas “traduziram” Confúcio como um filósofo que possuía uma forte devoção ao céu e que respeitava os espíritos com um zelo religioso, ao mesmo tempo que viam os rituais oferecidos para Confúcio (e para os ancestrais) como algo puramente civil⁶⁷⁵, o que só demonstrava o quanto os missionários tinham que examinar cuidadosamente cada linha que escreviam, tentando equilibrar a paz que deveriam manter com os chineses e seus costumes, apresentando o cristianismo como algo quase nativo, ao mesmo tempo em que deveriam atentar para o olhar minucioso da Igreja e de seus próprios companheiros missionários de que seus convertidos, um híbrido

⁶⁷³ BROCKEY, Liam Matthew, **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. p. 107

⁶⁷⁴ JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997. p. 67

⁶⁷⁵ Curiosamente, a historiografia hoje possui algumas visões sobre os rituais chineses que chegam a mesma conclusão que os jesuítas, porém através de uma linha de pensamento diferente. O historiador Thomas A. Wilson, especialista de estudos chineses da Universidade de Taiwan, nota que a chave para entender a importância religiosa e social dos rituais chineses reside na reflexão de que o indivíduo que realizava o ritual não agia em benefício próprio, mas sim o de toda a comunidade que ele era responsável (e pensamos aqui que podemos estender essa noção a comunidade familiar, nos ritos ancestrais). Wilson aponta que um culto imperial conduzido formalmente por autoridades de estado (como funcionários confucianos que tinham como parte de sua função cuidar da realização de certos rituais, como os de honraria para Confúcio) seria, por definição, público. Poderíamos considera-lo cívico ao invés de privado. Nestes casos, o indivíduo agiria em prol do bem comum, ao invés de buscar a salvação, iluminação ou transformação espiritual, que como vimos no capítulo II, era um tema comum nas religiões chinesas. WILSON, Thomas A. **Confucianism: The Imperial Cult**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005. p.1914.

parte cristão e parte letrado chinês, não estivessem incorrendo em qualquer tipo de paganismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, pudemos observar o quanto a posição jesuíta na China era delicada. Sua permanência no Império do Meio estava atrelada ao fato de que deveriam causar o mínimo de perturbação social possível, em uma época conturbada na China, que passou pela invasão da Coreia pelo Japão, a decadência da Dinastia Ming e o nascimento da Dinastia Qing. Os missionários entendiam sua posição, mas sabiam que sua tarefa era converter o máximo de pessoas possíveis. Quando analisamos outras experiências religiosas de origem estrangeira na China, como o cristianismo nestoriano e até mesmo o budismo chinês, podemos notar que qualquer chance de permanência no Império do Meio dependia de um profundo processo de adaptação destas religiões ao cenário cultural e intelectual da China. Embora tanto nestorianos quanto budistas não tivessem o objetivo direto de conversão e praticassem a vida monástica, os nestorianos se isolaram, apenas traduzindo alguns de seus termos importantes usando conceitos budistas, enquanto o budismo chinês passou por um longo processo de adaptação e hibridização na China, aproximando-se do daoísmo e das práticas religiosas locais e oferecendo seus conceitos metafísicos como um complemento ao confucionismo, como vimos no segundo capítulo. Não era à toa que o budismo se colocava como um adversário para os missionários e seus desejos de conversão da China.

Dessa forma, restava aos jesuítas tentar estas conversões com o uso de táticas de convencimento. Para os humildes moradores das vilas locais, para os doentes e os que consideravam estarem sendo importunados por espíritos, a posição austera, os robes similares aos adotados por letrados, as práticas e exorcismos (por vezes teatrais, como os de Longobardo) foram suficientes para conseguir algumas conversões. Entretanto, estas pessoas humildes não eram capazes de garantir a proteção dos jesuítas na China, ou ajudar os missionários a conseguir documentos necessários para as mudanças de províncias. Portanto, os jesuítas deveriam conseguir a amizade dos letrados chineses, se portando como um deles e tentando convencer estes homens de que sua religião seria não apenas compatível com a deles, mas que seria o complemento perfeito para ajudar a filosofia letrada a combater a instabilidade social pelo qual passava a China. Foi nesse momento que os jesuítas perceberam, como Županov e Xavier apontam, que o “espelho do outro” agora estava voltado para eles, na rara posição de minoria religiosa. Dessa forma, os

jesuítas também passaram a interpretar a cultura e a religião como conceitos diferentes⁶⁷⁶, o que futuramente faria com que considerassem alguns dos rituais chineses como civis.

Para isso, os jesuítas foram procurar nos clássicos chineses maneiras de se conectar com esses letrados, e também maneiras de refutar aquilo que consideravam incompatíveis com suas crenças, de uma forma que não fosse afrontosa, de preferência pela lógica ao invés da fé. No estudo dos clássicos de Confúcio, os jesuítas julgaram ter encontrado a resposta que precisavam. Ao analisarem os escritos de Confúcio, os jesuítas interpretaram a relação que o filósofo possuía com *tian*, como análoga a um monoteísmo antigo e esquecido, concluindo assim que os chineses da época de Confúcio também eram monoteístas. Com Confúcio e o seu suposto monoteísmo temos os dois primeiros tópicos que fundamentam a interpretação jesuíta do confucionismo. Os missionários interpretaram Confúcio como uma contraparte chinesa dos próprios jesuítas. Monoteísta, temente ao céu, erudito, portador de um senso de moralidade que julgaram similar ao modelo cristão de moralidade. Nestes termos, a interpretação jesuíta de Confúcio já poderia ser analisada como um produto híbrido do encontro entre a cultura letrada chinesa e o cristianismo. Os jesuítas traduziram Confúcio à sua imagem e o re-contextualizaram de forma que pudessem justificar a aliança entre o cristianismo e a cultura letrada chinesa, algo necessário para a manutenção da missão.

No que concerne Confúcio, a interpretação das duas gerações de jesuítas foram similares, embora isto não se reflita nas duas fontes analisadas aqui. A geração de Couplet ecoou o sentimento de Ricci ao analisar o papel do filósofo chinês e sua importância para a missão. Todavia, as duas obras analisadas nesta pesquisa tinham um público alvo diferente, e esse fator fez com que certos aspectos do confucionismo e da cultura chinesa fossem abordados de forma diferente em cada obra. Ricci cita Confúcio como um âncora no qual ele pode escorar seus argumentos, baseados na interpretação da filosofia confuciana como análoga ao cristianismo e passível de serem complementares, utilizando os argumentos do filósofo para convencer seu interlocutor chinês. A vida e a figura de

⁶⁷⁶ Segundo as autoras, no início do século XVI, a cultura seria inseparável das crenças religiosas, baseado na premissa de que a lei natural e a lei divina seriam a mesma coisa. Os jesuítas, ao terem contato com civilizações pagãs com altos níveis de complexidade social e cultural então propuseram a distinção entre civilidade, que abarcava os costumes, hábitos e rituais civis da religião, que ficava a cargo apenas das crenças religiosas. Isso ajudava os jesuítas a defender seu método de acomodação frente aos seus adversários na Europa, como também, em teoria, ajudaria a manter e preservar a estrutura social de um território enquanto os missionários suplantavam as religiões locais com o cristianismo. In: XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.153.

Confúcio em si não foi abordada, sendo algo desnecessário num trabalho voltado para os letrados chineses. Já no *Confucius Sinarum Philosophus*, que tinha um público-alvo europeu que deveria ser convencido de que a aliança entre confucionismo e cristianismo não possuía traços de idolatria, os jesuítas precisaram focar não só na filosofia e nos argumentos de Confúcio, mas na vida do filósofo em si. Destacando o modo de vida de Confúcio, sua devoção ao céu e suas qualidades morais, Couplet tinha como objetivo afastar do seu público alvo a noção de que Confúcio estaria ligado às noções ocidentais comumente associadas à China na época, como o budismo, os ídolos e o paganismo em geral. Essa diferença de abordagem aparece em outros aspectos, ao compararmos as duas fontes, considerando que muitos aspectos do que Ricci considerava o *status quo* na China (ou seja, coisas que não precisariam ser explicadas aos chineses, como os rituais) eram abordados com mais detalhes, com a ajuda de anedotas e lendas no *Confucius Sinarum Philosophus*.

Da figura de Confúcio também veio a crença de que os antigos chineses eram monoteístas. Contudo, a razão pela qual os chineses não possuíam mais essa crença se dava em função da influência do budismo. Tomando inspiração nos trabalhos de letrados mais ortodoxos, como vimos no *Confucius Sinarum Philosophus*, os jesuítas concluíram que a solução para um retorno aos ensinamentos de Confúcio pela China passava pela rejeição do budismo, que seria pernicioso ao bem-estar social do Império. Na interpretação jesuíta, o confucionismo deveria, por natureza, rejeitar o budismo, como Ricci tentara demonstrar no *Tianzhu Shiyi* e como Couplet decide destacar no *Lunyu* ao contar a história de Mingdi, que em sua forma original, havia sido escrito muito antes de o budismo chegar na China, o que prova o quanto esse antagonismo ao budismo era uma das facetas mais importantes da interpretação jesuíta do confucionismo. Parte dessa rejeição se dava não só pela leitura destes letrados ortodoxos, mas também pelas próprias concepções cristãs dos missionários, que consideravam o budismo moral e teologicamente errado, adicionando assim estas concepções cristãs na “tradução” jesuíta da filosofia letrada chinesa.

Em relação ao budismo, a abordagem das duas fontes também é diferente, algo que novamente pode ser explicado na necessidade de convencer seu público-alvo. No *Tianzhu Shiyi*, Ricci aborda vários conceitos do budismo em detalhes, com múltiplos capítulos dedicados a discutir diversos aspectos da crença budista, inclusive aqueles que eram similares ao cristianismo. Ricci sabia que o budismo era um adversário do

cristianismo, e que embora alguns letrados confucianos desprezassem os monges e as práticas budistas, eles estavam longe de serem a maioria. Inspirado nos seus debates com amigos e até mesmo com adversários budistas, Ricci usou de diferentes argumentos para tentar convencer seu interlocutor de que, não apenas o budismo seria nocivo para a sociedade chinesa, mas de que o verdadeiro letrado confuciano deveria desprezá-lo, segundo suas próprias crenças. O *Confucius Sinarum Philosophus*, por outro lado, dá menos destaque ao budismo. O budismo não havia chegado na China na época de Confúcio, e talvez os jesuítas julgassem que não havia necessidade de repetir os argumentos já conhecidos pelos europeus sobre o budismo, considerando a popularidade dos livros de Trigault e Semedo na época. Couplet associou o budismo a uma interpretação errônea de Mingdi em um sonho que deveria ter levado o cristianismo para a China e destacou o quanto o budismo foi nocivo para o império chinês ao contar algumas histórias sobre imperadores abertamente budistas, mostrando o quanto o confucionismo era muito mais útil do ponto de vista social.

Por fim, a conclusão dos missionários de que os ritos chineses seriam políticos e culturais, ao invés de religiosos, reforçaria a crença jesuíta de que a aliança entre o cristianismo e a cultura letrada chinesa estaria livre de idolatrias. Confúcio era celebrado como um “santo” e como patrono dos letrados, enquanto os rituais ancestrais seriam apenas uma forma de os chineses agradecerem aos seus antepassados, sem qualquer conotação religiosa. Este foi o ponto em que os jesuítas mais foram criticados, tanto dentro de sua própria Companhia, como por outros religiosos, não obstante, a defesa e interpretação destes rituais como políticos era parte importante da permanência jesuíta na China, pois estas práticas já estavam enraizadas no cotidiano cultural chinês e proibir seus conversos de praticá-las causaria todo o distúrbio social que os inacianos gostariam de evitar. A prova desse ponto se deu com a expulsão dos jesuítas na China, pela interferência de vigários apostólicos na manutenção destes rituais chineses, ignorando o estilo híbrido de cristianismo que os conversos chineses praticavam, ao impedir a realização de cerimônias com um papel cultural e social extremamente forte na China. Aqui, concordamos com Xavier e Županov acerca de que a Questão dos Ritos chineses foi provavelmente um dos momentos fundadores daquilo que as autoras chamam de “*Orientalismo Católico como uma ‘ciência’ do outro*”⁶⁷⁷, considerando o quanto a

⁶⁷⁷ Tradução livre: “*Catholic Orientalism as a ‘science’ of the other*” in: XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.149.

questão de ritos chineses foi discutida na Europa, entre as diversas ordens religiosas e universidades francesas, enquanto a opinião do Imperador Kangxi foi sumariamente ignorada pelo Papa e por aqueles que acusavam os jesuítas.

Isto também coloca os jesuítas em uma posição de destaque nos primórdios da sinologia europeia, ao se debruçarem sobre o estudo dos clássicos confucianos. Mais do que isso, a noção de orientalismo católico de Županov e Xavier poder ser aplicada aqui. Embora as autoras mantenham o foco nos portugueses e na Índia, a jornada dos inacianos na China possui características similares que colocam estes jesuítas como praticantes deste orientalismo católico, por meio das diversas obras literárias que produziram, desde mapas geográficos, atlas regionais, descrições culturais, religiosas, de flora e fauna, comidas e costumes, como pioneiros em um processo de produção de conteúdo sobre a China (no nosso caso) e da Ásia em geral. Considerando o quanto obras jesuítas como o *De Christiana expeditione apud Sinas* de Trigault e Ricci, o *Império de la China: I cultura evangelica en èl, por los religiosos de la Compañia de Iesus* de Álvaro Semedo, o *De Bello Tartarico Historia* e o *Novus Atlas Sinensis* de Martino Martini e o *Confucius Sinarum Philosophus* foram difundidas na Europa, os jesuítas acabavam por liderar esse movimento de orientalismo católico no que concerne à China, ou até mesmo de uma sinologia católica, considerando o tema das obras jesuítas.

Além disso, como as autoras notam, os jesuítas investiam grande parte de sua energia intelectual e experiência de campo tentando entender as práticas religiosas que pretendiam suplantar. O mundo das religiões pagãs era como se fosse um enigma a ser completado. É neste contexto que os jesuítas praticavam a leitura de textos antigos da cultura onde se encontravam e colaboravam com locais em diversos projetos, mesmo que essa experiência tivesse no fundo, o objetivo de conversão. Todavia, Županov e Xavier apontam que esse projeto adquiriu “vida própria” e os jesuítas acabaram aprendendo e sendo afetados por esse aprendizado em termos maiores do que eles esperavam⁶⁷⁸, principalmente ao associar o conceito de luz natural às experiências religiosas pagãs, como fizeram na China, ajudando os jesuítas a interpretar Confúcio, por exemplo, como um monoteísta.

⁶⁷⁸ XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015.p.119.

Dessa forma, ao analisar a interpretação jesuíta do confucionismo sob a ótica do hibridismo cultural, tentamos fazer uma ponte que ligue a história, a história das religiões e a cultura de forma satisfatória, pois podemos pensar a missão jesuíta, a interpretação jesuíta do confucionismo e obras como o *Tianzhu Shiyi* e o *Confucius Sinarum Philosophus* não apenas como objetos híbridos mas como fruto da interação entre as culturas europeia e chinesa, em que as trocas aconteciam entre as duas partes, com os jesuítas adaptando e traduzindo ao contexto cristão as vestes letradas, o paraíso e até mesmo Confúcio, ao mesmo tempo em que conversos integravam características do cristianismo ao seu cotidiano, mas sem substituírem aspectos de sua própria cultura, como o culto aos ancestrais, praticando sua própria forma de cristianismo e confucionismo. Além disso, no segundo capítulo, demonstramos que a própria história religiosa da China contou com vários episódios de hibridismo, acomodação e adaptação das religiões nativas (como o daoísmo) e estrangeiras (como o budismo) ao cenário cultural e religioso da China, na figura das religiões locais e do confucionismo, o que faz com que a estratégia de acomodação jesuíta, embora vista como um marco do hibridismo cultural na Europa, não tenha sido encarada como uma grande novidade na China.

Com a ajuda desta forma de análise, a partir do conceito de hibridismo cultural, esperamos poder contribuir para uma nova forma de pensar a interpretação jesuíta do confucionismo, com todas as suas nuances particulares como mais que um ato de puro proselitismo religioso, uma manufatura deliberada, um puro ato de sincretismo ou até mesmo um ato de enganação, mas sim como um encontro cultural. Neste sentido, consideramos aqui a descrição de encontro cultural proposta por Paul Rule, quando diz que em um encontro: “*a necessidade faz nascer algo novo, fruto da troca a nível pessoal entre indivíduos e a nível sistemático entre culturas*⁶⁷⁹”. O encontro permite a troca de experiências, na medida do possível, e o desenvolvimento de uma nova linguagem, que é fruto das duas culturas expressando essa experiência em comum. Podemos somar a descrição de Rule com os conceitos de Peter Burke, o que nos permite complementar a observação do filósofo australiano ao apontar que, mais do que uma nova linguagem, a experiência jesuíta e a interpretação deles sobre o confucionismo fizeram nascer não só uma interpretação híbrida do confucionismo, com seus próprios objetos (considerados

⁶⁷⁹ Tradução livre: “*of necessity something new comes into being, born of the exchange at the personal level between individuals, and at a systematic level between cultures*” in: RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra. 1972. p.172.

aqui o *Tianzhu Shiyi* e o *Confucius Sinarum Philosophus* como objetos híbridos⁶⁸⁰), mas também um tipo de cristianismo chinês, influenciado pela leitura feita pelos letrados dos trabalhos jesuítas e de sua própria experiência religiosa, resultando numa prática singular, como vimos no caso de Xu Guangqi, Li Zizhao e outros. Essa interpretação híbrida de Confúcio e do confucionismo feita pelos jesuítas apresentaria Kongzi e sua filosofia para a Europa como Confúcio, o patrono da filosofia Chinesa. As obras jesuítas ajudariam então a moldar a visão europeia da cultura letrada chinesa na Era Moderna, colocando os jesuítas pertencentes ao primeiro esforço missionário da Companhia de Jesus na China como pioneiros da sinologia católica.

⁶⁸⁰ BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003. p.27.

Fontes

DE ROUGEMONT, François. **Relaçam do Estado Politico e Espiritual do Imperio da China, pellos anos de 1659 até o de 1666. Escrita em Latim pello P. Francisco Rogemont da Cõpanhia de Iefus, Flamengo, Miffionario no mefmo Imperio da China. Traduzida por hum religioso da mefma Companhia de Iefus! Lisboa na officina de Ioam da Costa.** Biblioteca Bodleiana, Oxford. 1672.

MEYNARD, Thierry. **The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.** Leiden, Boston: Brill, 2015.

PANTOJA, Diego de. **Relacion de la entrada de algunos padres de la Cõpañia de Iesus en la China y particulares sucessos q tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reyno – Em Sevilla: por Alonso Rodriguez Gamarra, 1605,** Biblioteca Nacional de Portugal.

RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. **Istoria de la China I Cristiana empresa hecha en ella por la Compañia de Iesus.** Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621. Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid.

RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven.** Revised Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources, Boston College. 2016.

SEMEDO, Alvaro. **Império de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS / compuesto por Alvaro Semmedo ; publicado por Manuel de Faria i Sousa – En Madrid: por Iuan Sanchez: a costa de Pedro Coello mercader de libros, 1642.** Biblioteca Nacional de Portugal.

VALIGNANO, Alessandro. **Historia del principio y progreso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales divida en dos partes. (1524-1564)** Ed. J. Wicki, Rome. 1944.

Bibliografia

ADLER, Joseph A. OVERMYER, Daniel L. “**Chinese Religion: An Overview**” in: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

AGNOLIN, ADONE. **O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto de Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII): ortopráticas rituais às margens dos impérios políticos, entre a religião ou política, cultos idolátricos ou ritos civis.** 2017. 576f. Tese (Tese de Livre Docência) Universidade de São Paulo, São Paulo. 2017.

ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750.** Stanford: Stanford University Press, 1996.

AQUINAS, Thomas. **Summa Theologica.** Christian Classics Ethereal Library. Public Domain. 1274.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Abrir as Porta de Pequim: Diego de Pantoja e a relação da entrada de alguns padres jesuítas na China.** São Paulo. Clube dos Autores, 2015.

BALDWIN, Geoffrey P. “**The translation of political theory**” in: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe.** Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

BARRETO, Luís Filipe. **Da China Ming na Cultura Européia: Os Pólos Português e Italiano (1499-1550).** *Anais de História de Além-Mar, Vol. III*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002,

BAYS, Daniel H. **A New History of Christianity in China.** Malden, Oxford. Wiley-Blackwell. 2012.

BOKENKAMP, Stephen. **Daoism: An Overview.** In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

BOLTZ, Judith Magee. **Daoism: Daoist Literature.** In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

BROCKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China. 1579-1724.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

- BRODERICK, John F. “**Jesuits**” in: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: Macmillan, 2005.
- BURKE, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- BURKE, Peter. “**Cultures of translation in early modern Europe**” in: BURKE, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- BURKE, Peter. **Hybrid Renaissance: Culture, Languages, Architecture**. Budapest-New York, Central European University Press, 2016.
- BURKE, Peter, **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003.
- CARVALHO, Adriana de Souza. **Territorialidades e práticas de missionação a serviço da cristianização da China: aspectos da presença jesuítica nos séculos XVI e XVII. (c.1580 – 1695)**. 2021, 265f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.
- CASS, Victoria. **Gender and Religion: Gender and Chinese Religions**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.
- CERVERA JIMENEZ, José Antonio. **La Interpretación ricciana del confucionismo**. *Estudios de Asia y África*. 2002, XXXVII (Maio-Agosto).
- CHAN, Alan K.L. **The Dao de Jing and its Traditions**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000.
- CHEONG, Fok Kai. **Estudos Sobre a Instalação dos Portugueses em Macau**. Lisboa, Gradiva, 1997
- CHING, Julia. **Confucius**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.
- CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China**. London, Harvill Press, 1999.
- CRUZ, Manuel Braga da. **O Padroado Português no Oriente**. *Didaskalia XXXIII* (2003).

CSIKSZENTMIHALYI, Mark. “**Confucianism: An Overview**”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

CSIKSZENTMIHALYI, Mark. **Confucianism: The Classical Canon**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

Daoism Handbook. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000.

DE GROOT, J.J.M. **The Religion of the Chinese**. New York. The MacMillan Company. 1910.

DIFFIE, Bailey W. ; WINIUS, George D. **Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977.

DISNEY, A.R. **A History of Portugal and the Portuguese Empire – Volume Two – The Portuguese Empire**. Cambridge University Press, New York. 2009.

EISENBERG, José. **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. **A History of Religious Ideas: Volume 2: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity**. Translated by Willard R. Trask. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1982.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

Encyclopedia of Religion, edited by Lindsay Jones. 2nd ed., Detroit: Macmillan, 2005.

ENGELHARDT, Ute. **Longevity Techniques and Chinese Medicine**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000.

FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court**. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011.

GERNET, Jacques. **A History of Chinese Civilization**. 2nd Edition. Translated by J.R. Foster and Charles Hartman. Cambridge. Cambridge University Press. 1999.

Handbook on Religion in China. Edited by Stephan Feuchtwang. Cheltenham: Edward Elgar. 2020.

HARDACRE, Helen. **Ancestors: Ancestors worship** In: **Encyclopedia of Religion**, edited by Lindsay Jones. 2nd ed., Detroit: Macmillan, 2005.

HARRELL, Steven. “**Domestic Observances: Chinese Practices**”. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

HEIM, Maria. **Buddhist Ethics**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

HSIA, Ronnie Po-chia. “**The Catholic Missions and translations in China, 1583-1700**” in: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

IVANHOE, Phillip J. **Mencius**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

JENSEN, Lionel M. **Confucianism: History of Study**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

JENSEN, Lionel M. **Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization**. Durham: Duke University Press, 1997.

KOHN, Livia. KIRKLAND, Russell. “**Daoism in the Tang (618-907)**”. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000.

KOON SAN, Tan. **Dynastic China: Na Elementary History**. Malaysia: The Other Press Sdn. Bhd. 2014.

LACH, Donald F. **Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery. Book One**. University of Chicago Press, Chicago and London. 1994.

LACH, Donald. **Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance. Book Two**. Chicago/ London. University of Chicago Press. 1993.

LAGERWEY, John. **Daoism: The Daoist Religious Community**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

LANCASHIRE, Douglas; HU KUO-CHEN, Peter; MEYNARD, Thierry. “**Introduction**” in: RICCI, Matteo. **The True Meaning of the Lord of Heaven**. Revised

Edition by Thierry Meynard, S.J. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Boston. Institute of Jesuit Sources. Boston College. 2016.

LAVEN, Mary. **Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East.** London. Faber and Faber Ltd, 2011.

LEGGÉ, James. **Christianity in China. Nestorianism, Roman Catholicism, Protestantism.** Trubner & Co. 57 and 59. Ludgate Hill, London. 1888.

LEVENSON, Joseph R. **Confucian China and its Modern Fate: a Trilogy.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

LIU, Yu. **Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and his Closest Chinese Friends.** New York. Peter Lang Publishing, Inc. 2015.

LIU, Yu. **The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci.** In: *Journal of World History*, no 4 (2008).

LOEWE, Michael. “**The Religious and Intellectual Background**” in: **The Cambridge History of China: Volume I: the Ch’in and Han Empires, 221 BC. - AD. 220, 649 – 725.** Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge University Press, 1986.

MAKEHAM, John. **Dao Companion to Neo-Confucianism Philosophy.** Dordrecht and New York. Springer. 2010.

MAIR, Victor. **The Zhuangzi and its Impact.** In: **Daoism Handbook.** Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln. Brill. 2000.

MATTHEWS, Williams. “**Fate, Destiny, and Divination**” in: **Handbook on Religion in China.** Edited by Stephan Feuchtwang. Cheltenham: Edward Elgar. 2020.

MASSIMI, Marina. **Um incendio desejo das Índias...**, São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

MCRAE, John R. **Buddhism, Schools of: Chinese Buddhism.** In: **Encyclopedia of Religion,** Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

MENEGON, Eugenio. **Shooting for the stars: The Jesuit at the Qing Court.** The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco. 2011.

MOTE, Frederick W. **Imperial China, 900-1800.** Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1999.

MUNGELLO, David. **The Great Encounter of China and the West, 1500-1800** (Critical Issues History) Rowman & Littlefield Productions, Lanham, Maryland. 1999.

NEEDHAM, Joseph. **Science and Civilisation in China: Volume 3: Mathematics and The Sciences of the Heavens and The Earth.** Cambridge. Cambridge University Press. 1959

O'MALLEY, John. **The Jesuits: A History from Ignatius to the Present.** Laham, MD: Rowman & Littlefield, 2014.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **“The Spectator, or the metamorphoses of the periodical.”** In: Burke, Peter. HSIA R, Po-chia. (org.) **Cultural Translation in Early Modern Europe.** Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

PALAZZO, Carmen Licia. **De Matteo Ricci à missão francesa: o encontro entre jesuítas europeus e o Império do Meio (séculos XVI a XVIII).** In: **Mais Orientes.** Org: André Bueno, Dulceli Estacheski. Everton Carlos Crema e José Maria Neto. Rio de Janeiro \ União da Vitória; Edição Sobre Ontens\ LAPHIS, 2017

PALAZZO, Carmen Lícia. **Os jesuítas como atores privilegiados na comunicação de imagens da China para a Europa: século XVI a XVIII.** *Tuiuti: Ciência e Cultura*, n.48, Curitiba. 2014.

PALAZZO, Carmen Licia. **Os relatos dos jesuítas e as tapeçarias de Beauvais: Aportes para a construção da sinofilia europeia.** In: **Mundos em Movimento: Extremo Oriente.** André Bueno [org]. Rio de Janeiro. Projeto Orientalismo\ UERJ. 2021.

PENNY, Benjamin. **Immortality and Transcendence.** In: **Daoism Handbook.** Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000.

POO, Mu-chou. **“Afterlife: Chinese Concepts”.** In: **Encyclopedia of Religion,** Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

PROSPERI, Adriano. **“O Missionário”** In: VILLARI, Rosário. **O homem barroco.** Lisboa: Editorial Presença, 1995.

REGO, Luiz Felipe Urbietta. **A China dos Jesuítas: O Tratado da Amizade de Matteo Ricci e sua contribuição para o diálogo cultural entre Oriente e Ocidente.** Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. 2012.

Religions of China in Practice. Ed. Donald S. Lopez Jr. Princeton, Princeton University Press, 1996.

ROBINET, Isabelle. “**Shangqing – Highest Clarity**”. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln. Brill. 2000.

RULE, Paul A. **K’ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism**. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Canberra, 1972.

São Francisco Xavier: Obras Completas. Organização: Francisco de Sales Baptista, S.J. Edições Loyola, São Paulo, 2006.

SEABRA, Leonor Diaz de. **Macau e os Jesuítas na China (séculos XVI e XVII)**. *História Unisinos*. Vol. 15, N 3 – Setembro\Dezembro 2011.

SCHIROKAUER, Conrad. “**Zhu Xi**” in: **Encyclopedia of Religion**, edited by Lindsey Jones, 2nd Edition. Detroit: Macmillan, 2005.

SHIN, Junhyoung Michael. **The Jesuits and the Portrait of God in Late Ming China**. *Harvard Theological Review*, Volume 107, Issue 02, April 2014.

SKINNER, Quentin. **Significado y comprensión en la historia de las ideas**. In: *Prismas: revista de historia intelectual*, n.4, 2000.

SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem: Da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming**. Trad.port. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

The Cambridge History of China: Volume I: the Ch’in and Han Empires, 221 BC. - AD. 220, 649 – 725. Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge University Press, 1986.

TEISER, Stephen. **Buddhism: Buddhism in China**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.

TEISER, Stephen F. “**Introduction**” in: **Religions of China in Practice**. Ed. Donald S. Lopez Jr. Princeton, Princeton University Press, 1996.

- THOMAS, A.Wilson. **“Confucianism: The Imperial Cult”**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.
- TOSHIAKI, Yamada. **“The Lingbao School”**. In: **Daoism Handbook**. Edited by Livia Kohn. Leiden, Boston, Koln. Brill. 2000.
- VALE, A.M. Martins do. **Entre a Cruz e o Dragão. O Padroado Português na China no Século XVIII**. Lisboa: Fundação Oriente. 2002.
- VENN, Henry. **The Missionary Life and Labours of Francis Xavier Taken from His own Correspondence: With a Sketch of the General Results of Roman Catholic Missions among the Heathen**. Cambridge University Press, New York. 2009.
- VILLARI, Rosário. **O homem barroco**. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- WAKEMAN JR, Frederic. **The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth China – Volume I**, Berkeley: University of California Press, 1985.
- WANG, Chang. MADSON, Nathan H. **Inside China’s Legal System**. Elsevier Ltd. Chandos Publishing. 2013.
- WANG, Chang. **“Philosophical Underpinnings of the Chinese Legal System”** in: WANG, Chang. MADSON, Nathan H. **Inside China’s Legal System**. Elsevier Ltd. Chandos Publishing. 2013.
- WANG, Xiaochan. **Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent**. Leiden. Brill. 1998.
- WEI-MING, Tu. **“Soul: Chinese Concepts”**. In: **Encyclopedia of Religion**, Edited by Lindsey Jones, 2nd ed., Detroit: MacMillan, 2005.
- XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford, Oxford University Press. 2015
- YAO, Xinzhong. **“An Introduction to Confucianism”**. Cambridge, New York. Cambridge University Press. 2000.

ZHANG, Qiong. **About God, Demons, and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China.** *Early Science and Medicine*, Vol. 4, No. 1 (1999). Brill.

ZURCHER, Erik. **Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China.** *The Catholic Historical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1997).

