

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE**

**JANEIRO**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISSERTAÇÃO**

**A descoberta de Confúcio pela Europa: a interpretação do  
confucionismo clássico pelos jesuítas na missão da China  
(século XVII)**

**Renan Morim Pastor**

**2019**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE  
JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A descoberta de Confúcio pela Europa: a interpretação  
do confucionismo clássico pelos jesuítas na missão da China  
(século XVII)**

**Renan Morim Pastor**

*Sob a orientação da professora*  
**Dr.<sup>a</sup> Patrícia Souza de Faria**

Dissertação submetida como  
requisito parcial para a obtenção  
do grau **Mestre em História**, no  
curso de pós-graduação em  
História, área de concentração  
Relações de Poder e Cultura

Seropédica, RJ

Janeiro, 2019

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

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

P293d  
Pastor, Renan Morin, 1989-  
A descoberta de Confúcio pela Europa: a interpretação do confucionismo clássico pelos jesuitas na missão da China (século XVII) / Renan Morin Pastor. - 2019.  
166 f.

Orientadora: Patrícia Souza de Faria.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História - PPGH, 2019.

1. Jesuitas. 2. Confucionismo. 3. Dinastia Ming. 4. História Moderna. 5. História Cultural. I. Faria, Patrícia Souza de, 1979-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-graduação em História - PPGH III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – Mestrado e  
Doutorado

**RENAN MORIM PASTOR**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 27/02/2019

Banca Examinadora:

*Patricia Souza de Faria*

Professor(a) Doutor(a) PATRICIA SOUZA DE FARIA  
(Presidente e orientadora)

*Margareth de Almeida Gonçalves*

Professor(a) Doutor(a) MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES - UFRRJ

*Célia Cristina da Silva Tavares*

Professor(a) Doutor (a) CÉLIA CRISTINA DA SILVA TAVARES - UERJ

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente a minha família, principalmente meus pais, Verônica e Renato, pelo apoio incondicional e suporte emocional durante toda a minha jornada acadêmica.

Agradeço profundamente aos professores que fizeram parte dessa jornada durante o mestrado e mesmo nos dias de graduação. Agradecimento especial às professoras doutoras Célia Cristina da Silva Tavares e Margareth de Almeida Gonçalves por terem feito parte da minha banca de avaliação e por cada sugestão e conselho que certamente enriqueceu este trabalho. Um agradecimento ainda mais do que especial a minha orientadora, professora doutora Patrícia Souza de Faria, pelos inestimáveis conselhos, paciência, suporte, generosidade e por acreditar no meu potencial, me estimulando sempre a seguir em frente em minha vida acadêmica.

Por fim, agradeço aos amigos, todos eles, que irei levar da UFRRJ para a vida e que tornaram esse tempo ainda mais especial. A todos vocês, meu mais sincero “muito obrigado”.

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

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001*

## Resumo

PASTOR, Renan Morim. A descoberta de Confúcio pela Europa: a interpretação do confucionismo clássico pelos jesuítas na missão da China (Século XVII). (Mestrado em História; Relações de poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

A presente dissertação busca analisar a interpretação jesuíta de Confúcio e sua filosofia como complementar ao cristianismo, durante a fase de estabelecimento e formação da missão da China, entre 1595 e 1645. Através da análise de cartas e obras escritas por estes jesuítas, pretendemos determinar as bases desta interpretação, buscando entender as razões que determinaram a aproximação dos missionários com o confucionismo, o antagonismo frente ao budismo e de que forma os jesuítas acreditavam serem capazes de convencer os chineses de que o cristianismo era a única religião compatível com os ensinamentos de Confúcio.

Palavras-chave: jesuítas, confucionismo, Dinastia Ming, História Moderna, História Cultural

## Abstract

PASTOR, Renan Morim. *The European Discovery of Confucius: the Interpretation of Classic Confucianism by the Jesuits of the China Mission (16th Century)* (Master in History, Power Relations, Language and Intellectual History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História e Relações Internacionais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

This dissertation seeks to analyze the Jesuit interpretation of Confucius and his philosophy as a complement to Christianity during the establishment and formation period of the China mission, between 1595 and 1645. Through the analysis of letters and works written by these Jesuits, we intend to determine the basis of this interpretation, seeking to understand the reasons that guided the Jesuits alliance with Confucianism, the antagonism towards Buddhism, and how the Jesuits believed to be able to convince the Chinese that Christianity was the only religion fully compatible with Confucius teaching.

Keywords: Jesuits, Confucianism, Ming Dynasty, Modern History, Cultural History.



# Sumário

## Sumário

Agradecimentos .....	v
Resumo .....	vi
Abstract.....	vii
Sumário.....	viii
Introdução .....	1
CAPÍTULO I.....	8
<b>Os primeiros contatos entre Europa e China e a missão jesuíta no Império do Meio .....</b>	<b>8</b>
A Igreja Nestoriana na China .....	8
Contatos posteriores entre China e Europa, de Marco Polo aos portugueses.....	14
Macau.....	20
O início da missão jesuíta na China.....	25
A Política de Acomodação Cultural e a primeira década da missão da China.....	31
De <i>bonzos</i> para letrados, a mudança no método de acomodação.....	38
Para Pequim! A viagem em direção à capital e a consolidação da missão jesuíta na China .....	47
CAPÍTULO 2.....	58
<b>A Companhia de Jesus e os principais jesuítas que atuaram na missão da China.....</b>	<b>58</b>
Inácio de Loyola e a fundação da Companhia de Jesus .....	58
A consolidação da Companhia de Jesus no cenário religioso mundial .....	66
Os colégios jesuítas e a importância do aprendizado .....	71
O <i>Ratio Studiorum</i> e a sua influência no modelo de evangelização utilizado na China.....	76
Os mais importantes jesuítas do período de fundação da missão da China.....	88
CAPÍTULO 3.....	106
<b>A interpretação jesuíta do confucionismo clássico .....</b>	<b>106</b>
Ruísmo, Confucionismo e o conceito de religião na China .....	106
Quando Kongzi se transforma em Confúcio .....	113
Apresentando Confúcio e sua filosofia à Europa.....	116
O <i>Tianzhu Shiyi</i> .....	122
As bases da interpretação jesuíta do confucionismo .....	126
Considerações finais .....	149
<b>Fontes e Bibliografia .....</b>	<b>153</b>
<b>Fontes Impressas.....</b>	<b>153</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>153</b>

## Introdução

No período de expansão marítima das potências ibéricas, em meados do século XVI, os contatos entre Europa e China se tornaram mais frequentes por meio da interação entre os comerciantes portugueses, que passaram a navegar o território marítimo chinês procurando por oportunidades de negócio e as populações litorâneas da área da China. Algum tempo depois, uma grande rede comercial se forma no Extremo Oriente, com navios que comerciavam produtos europeus buscando fazer trocas e vender seda e prata entre a China e o Japão. Foi nesta época que as autoridades chinesas concedem aos portugueses a permissão de instalar um entreposto comercial no território chinês de Macau, na década de 1560.

Com a chegada dos portugueses em Macau, vieram também missionários de diversas ordens, como franciscanos, dominicanos e jesuítas, todos eles tentando alguma forma de penetrar no Império chinês para além de Macau, um objetivo que durante muitos anos permaneceu inatingível. A situação mudou apenas com a chegada do jesuíta italiano Alessandro Valignano, comandante das ações da Companhia de Jesus nos territórios asiáticos. Valignano percebeu que seus missionários apenas conseguiriam permissão para residir na China após um estudo cuidadoso da língua, dos costumes, da cultura e da religião local, a fim de buscar não só a compreensão dos chineses, mas algum tipo de conexão entre a religião e cultura europeia com a China.

Os jesuítas conseguem atingir este objetivo, primeiramente, a partir de uma aproximação com os costumes e a aparência dos monges budistas, uma experiência que havia sido empreendida anos antes na missão do Japão, sob a supervisão do próprio Valignano, que acreditava haver algumas semelhanças entre o budismo e o cristianismo que poderiam ser exploradas, como os votos de pobreza e castidade, além da semelhança entre os processos de meditação e oração. Graças aos estudos do também italiano Michele Ruggieri, que em um período de três anos consegue aprender a língua chinesa o bastante para conversar com os nativos sem a ajuda de intérpretes, os jesuítas conseguem permissão para residir na cidade de Zhaoqing, na província de Guandong em 1582.

Começando em Guandong, os jesuítas iriam, pouco a pouco, expandindo seu número de residências e integrando novos missionários para pregar sua fé no território

chinês, conseguindo contatos influentes e até mesmo a amizade e a proteção de alguns mandarins, importantes funcionários de Estado. Porém, o número de conversões era baixo, principalmente se comparado com a missão japonesa. Um dos jesuítas da missão chinesa, Matteo Ricci, teoriza que o número baixo de conversos estava relacionado com a identificação dos jesuítas com os monges budistas. Ricci, através de conversas e debates com amigos mandarins, acaba por descobrir que embora o budismo fosse uma religião com muitos adeptos entre as camadas mais populares da China, não era muito cultuado entre os funcionários do governo. Os mandarins eram homens letrados que seguiam diferentes tipos de antigas escolas de pensamento filosófico, que apesar de possuírem origens e pensadores distintos, cultuavam a figura do filósofo Confúcio como um de seus patronos mais importantes.

Matteo Ricci então passa a estudar o conteúdo dos livros de Confúcio, e após anos de leitura, decide então deixar as vestimentas e a associação budista de lado, passando a emular a cultura dos letrados chineses. Enquanto estudava as obras de Confúcio, Ricci desenvolveu sua própria interpretação da filosofia e da doutrina confuciana, concluindo que existiam ali semelhanças que poderiam ser exploradas em favor da cristandade e que aquele método iria ajudar a missão a crescer ainda mais e atingir seu objetivo de conversão. Foi neste momento de estudo que ocorreu, de certa forma, a descoberta de Confúcio pela Europa, representada por Ricci e os outros missionários europeus que enxergaram em Confúcio e sua filosofia valores que poderiam ser de grande valia para a expansão do cristianismo na China. O objeto de estudo deste trabalho é o processo de interpretação do confucionismo clássico e a maneira como ele foi relatado pelos jesuítas para a Europa. Ricci acreditava ter encontrado na filosofia de Confúcio traços de uma religião monoteísta, que cultuava o paraíso e que poderia ser complementada com o cristianismo por meio da lógica e da razão.

Nossa problemática está centrada na interpretação que os jesuítas da primeira geração da missão chinesa fizeram da filosofia confuciana. Quais as características em comum Ricci e seus companheiros acreditaram encontrar entre o confucionismo e o cristianismo? Quais são as bases da interpretação jesuíta da figura de Confúcio e sua filosofia? De que forma os missionários acreditavam poderem convencer os chineses de que o cristianismo era a única religião compatível com os ensinamentos de Confúcio e de que forma isso iria beneficiar a sociedade chinesa?

Para elucidar estas questões, nosso método de análise irá focar nas palavras dos próprios missionários atuando na China, ao escreverem para seus superiores na Europa, em conjunto com os estudos da historiografia especializada sobre o tema. As fontes impressas escritas pelos jesuítas que iremos utilizar neste trabalho incluem o *De Christiana Expeditione apud Sinas*<sup>1</sup>, escrita por Matteo Ricci e editada por Nicolas Trigault; a *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*, do jesuíta espanhol Diego de Pantoja e o *Imperio de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS*, escrita pelo português Álvaro Semedo.

O livro editado por Trigault é feito a partir dos manuscritos deixados por Matteo Ricci durante seus 27 anos vivendo na China, e contém um relato detalhado do progresso da missão da China até a época de sua escrita, em 1615 (cinco anos depois da morte de Ricci), contando a história da ação dos missionários, seus feitos, a localização de suas residências e as situações que enfrentaram enquanto tentavam difundir sua fé na China. O livro também contém muitas informações sobre a China Ming, que vão desde observações geográficas, descrições das cidades e províncias, relatos sobre o sistema político e imperial, os concursos necessários para a obtenção de cargos de governo, descrições sobre a fauna, a flora, a culinária e os costumes chineses e mais importante, as visões jesuítas sobre a filosofia e as religiões chinesas, em que encontramos vários aspectos não só da interpretação jesuíta da filosofia e da religião de Confúcio, mas também relatos sobre o budismo e o taoísmo. A obra foi utilizada como propaganda da missão jesuíta na China, editada por Trigault enquanto viajava para a Europa com o objetivo de promover a missão entre as cortes europeias e despertar o desejo de jovens jesuítas em atuar na China.

O relato de Diego de Pantoja descreve a sua viagem, junto de Matteo Ricci, à capital da China, Pequim, em 1602. A impressão que utilizamos foi produzida em 1605, e é dedicada a Duquesa de Arcos, Teresa de Zuñiga, em função dos benefícios concedidos para a Companhia de Jesus pela Província de Andaluzia. A carta de Pantoja tinha como destinatário o padre jesuíta Luiz de Guzmán, provincial da Província de Toledo. O relato de Pantoja continha informações sobre a cultura e o dia-a-dia da sociedade chinesa, além do relato da viagem para Pequim, detalhando principalmente as interações entre os

---

<sup>1</sup>Esta pesquisa utiliza a tradução espanhola da obra, intitulada *Istoria de la China I Cristiana empresa hecha en ella por la Compañia de Iesus*.

missionários e os mandarins e eunucos da corte. Antes do surgimento da obra de Ricci e Trigault, o relato de Pantoja foi considerado um dos documentos mais importantes sobre a China na época, sendo traduzida em diversas línguas, facilitando seu acesso aos jesuítas na Europa<sup>2</sup>.

A obra de Semedo foi escrita em 1642, apenas dois anos antes do fim da Dinastia Ming e do período de fundação da missão da China e sua origem tem semelhanças com o livro de Trigault, já que Semedo produziu a obra enquanto voltava para a Europa, a fim de divulgar a missão, depois de atuar por 22 anos na China. O livro divide-se em duas partes, a primeira contém informações geográficas, sociais, culturais e religiosas sobre o Império da China, e a segunda é um relato da presença dos jesuítas na China, que vai desde as tentativas de entrada por Francisco Xavier até a época do próprio Semedo. A importância do relato de Semedo está contida na época de sua publicação, visto que podemos comparar a interpretação jesuíta do confucionismo em seu início, com Ricci e Trigault e no fim do período de formação da missão, com Semedo.

Em paralelo com a análise das fontes impressas, esta pesquisa também é auxiliada pelos estudos de especialistas no tema, como o sinólogo australiano Paul Rule, que em sua tese de Doutorado em Filosofia<sup>3</sup> analisa a interpretação jesuíta do confucionismo. Apesar do nome, a obra de Rule foca apenas na interpretação de Matteo Ricci sobre a filosofia de Confúcio, além de propor a interpretação confuciana dos jesuítas na segunda metade do trabalho, onde inverte a análise para tentar descobrir como os letrados chineses do século XVI compreenderam a mensagem de Ricci e como reagiram a ela. O livro de Rule é vital por ser um dos primeiros a trabalhar a especificidade deste tema, em 1972, abrindo o caminho para uma série de trabalhos posteriores sobre o tema na área da História, como as pesquisas de Lionel M. Jensen<sup>4</sup> sobre a “fabricação” jesuíta de Confúcio e sua filosofia e de Cervera Jimenez<sup>5</sup> sobre a interpretação “ricciana” do confucionismo. Este trabalho pretende continuar a discussão do tema, integrando a interpretação do confucionismo contida em outros jesuítas, para além de Matteo Ricci

---

<sup>2</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Abrir as portas de Pequim: Diego de Pantoja e a relação da entrada de alguns padres jesuítas na China*. São Paulo: Clube dos Autores, 2015. pp.9-12.

<sup>3</sup> RULE, Paul A. *K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972.

<sup>4</sup> JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997.

<sup>5</sup> CERVERA JIMENEZ, José Antonio. *La interpretación ricciana del confucionismo*; Estudios de Asia y África (on-line), 2002, XXXVII (maio-agosto).

(foco dos trabalhos de Rule e Jimenez, por exemplo, assim como alvo de várias análises biográficas específicas, contidas nos livros de Jonathan Spence<sup>6</sup>, Michela Fontana<sup>7</sup> e Ronnie Hsia<sup>8</sup>), como Trigault, Pantoja e Semedo.

A dissertação foi dividida em três capítulos. O capítulo 1 ressalta os primeiros encontros entre China e a Europa, começando pelo estabelecimento da Igreja Nestoriana na China, que começou no século VII e que durou de maneira intermitente até o século XIII, seguindo com as visitas esporádicas de europeus ao Império da China, como Marco Polo, cujo relato se tornaria uma das primeiras fontes de informação sobre a China a circular na Europa. Após estas interações esporádicas, a época de expansão marítima das potências ibéricas resulta nos primeiros encontros entre portugueses e chineses nos mares do Oriente, que conseqüentemente levariam ao estabelecimento de tratados comerciais e o início da estadia de portugueses no território chinês de Macau, que futuramente se tornaria o quartel general das missões jesuítas da Japão e da China.

O primeiro capítulo também traz uma síntese do período de formação da missão jesuíta da China, começando com o estabelecimento de Macau e as tentativas de entrada dos missionários no Império chinês. Este objetivo seria atingido graças ao jesuíta Alessandro Valignano e sua estratégia de conversão, que incluía o estudo da língua, da cultura, dos costumes e da religião nativa. A estratégia de Valignano nos possibilita debater sobre a prática da acomodação cultural, suas origens e seu uso durante o século XVI, além de definir a posição desta prática como conceito historiográfico, tal como é concebido hoje. O capítulo então aborda o estabelecimento e a expansão da missão da China durante seu período de formação, através das ações de figuras como Matteo Ricci, Adam Schall e Ferdinand Verbiest, até os eventos que levaram ao fim da Dinastia Ming, quando o nosso recorte se encerra e a missão da China entraria em um novo período missionário na Dinastia Qing.

O primeiro capítulo estabelece o contexto no qual se formaram as relações entre Europa e China que possibilitaram o estabelecimento da missão em um momento posterior, enfatizando o pouco conhecimento que as nações europeias tinham da China

---

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court. Maryland*. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011.

<sup>8</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

até o século XVI e a dificuldade de estabelecer contato com um Império tão fechado e desinteressado em relação ao resto do mundo fora de seus portões. A melhora nas relações entre Portugal e China e a trajetória dos missionários jesuítas no Império espalhando sua fé nos dão uma ideia do porque foi necessária uma aproximação cultural e religiosa com os chineses para que a missão pudesse sobreviver. Nesse sentido, os jesuítas conseguiram sucesso onde franciscanos e dominicanos haviam falhado, já que nunca conseguiram passar dos portões de Macau de maneira permanente.

No segundo capítulo, buscamos elucidar porque os jesuítas conseguiram sucesso em seu objetivo de entrar na China. Para isso, voltamos ao período de fundação da Companhia por Inácio de Loyola, delineando a importância de seus textos fundadores, como os Exercícios Espirituais e a *Formula Vivendi*. Pouco tempo após sua fundação, os jesuítas já haviam se espalhado pelo mundo, atuando em missões na própria Europa, África, América e Ásia, e a eficiência dos jesuítas em se adaptar aos diferentes cenários e situações em que se encontravam muito se devia ao treinamento que recebiam nos colégios da Companhia. Nesta parte do capítulo, abordamos o papel do ensino no método de evangelização jesuíta, apoiado no *Ratio Studiorum*, o plano de estudos que uniformizava o ensino de disciplinas entre todos os colégios jesuítas.

O ensino de diferentes disciplinas produziu jesuítas com diversos talentos. Uns tinham mais habilidade com o aprendizado das línguas, outros eram hábeis matemáticos e astrólogos, alguns eram excelentes músicos, dentre os mais diversos talentos. A partir da experiência do *Ratio Studiorum*, a parte final deste capítulo foca nas diferentes habilidades desenvolvidas pelos jesuítas durante seus anos de formação acadêmica e que foram utilizadas na missão da China. Para isto, tomamos como referência as figuras mais importantes da primeira geração de jesuítas atuando na China e a maneira como seus diferentes talentos contribuíram para a manutenção da missão.

Após termos delineado a trajetória dos jesuítas na China e as razões pelos quais estes missionários conseguiram manter sua missão no Império chinês, o capítulo 3 aborda a interpretação jesuíta do confucionismo clássico, iniciando com uma pequena síntese do que seria a cultura dos letrados chineses, que acabaria conhecida como confucionismo posteriormente na Europa. Procuramos estabelecer o conceito de religião na China do século XVI e como ele se diferenciava do modelo que era encontrado na Europa (e que era a base do que constituía a ideia de religião para os jesuítas). Abordamos também a interpretação dos missionários da figura de Confúcio e o papel que os jesuítas enxergaram

no filósofo em relação à cultura dos letrados chineses, o que influenciou a forma com que a figura de Confúcio foi descrita e apresentada na Europa.

Estabelecida a figura de Confúcio e sua importância na interpretação jesuíta da cultura chinesa, abordamos a obra principal do período de formação da missão, o *Tianzhu Shiyi* de Matteo Ricci, que tinha como objetivo aproximar o cristianismo do confucionismo, através do diálogo fictício de um sábio do Ocidente e um do Oriente. A partir de Ricci, a última parte do capítulo explora as bases da interpretação jesuíta do confucionismo clássico, dividido em tópicos específicos e adicionando as vozes de outros jesuítas junto com Ricci, como Nicolas Trigault, Diego de Pantoja e Álvaro Semedo.



## CAPÍTULO I

### Os primeiros contatos entre Europa e China e a missão jesuíta no Império do Meio

#### - A Igreja Nestoriana na China

Embora o Império da China ainda fosse uma terra relativamente misteriosa para os europeus na época do estabelecimento da missão jesuíta, ela não era totalmente desconhecida. De fato, no *Almagesto* de Ptolomeu a China era conhecida como Sinai, referente ao termo greco-romano *Serica*, que na Antiguidade se referia à região de onde vinha a seda. O nome China ou Cina era utilizado em várias regiões da Ásia e derivavam da Dinastia Chin, ou Qin (221-206 a.C), a primeira Dinastia Imperial da China. Os jesuítas viriam a descobrir, anos depois, que os chineses não reconheciam nenhuma dessas designações e se referiam ao seu reino como *Zhong-guo*, ou o “Reino (Império) do Meio.”<sup>9</sup>

De qualquer forma, não há dúvidas sobre a fama da missão jesuíta na China, que popularizou toda a cultura do Império do Meio para a Europa graças aos missionários europeus que atuaram em solo chinês. Porém a missão jesuíta não foi a primeira estadia cristã na China, pois este posto pertence aos membros da Igreja do Oriente que viveram na China em dois momentos distintos: do século VII ao século X, durante a Dinastia Tang e nos séculos XIII e XIV durante a Dinastia Yuan.

Parte da história da permanência da Igreja do Oriente na China se deu após a descoberta da Estela Nestoriana (*Ta-Ch'in ching-chiao liu-hsing chung-kuo pei*, traduzido como Monumento da difusão pela China da Brilhante Religião de *Ta-Ch'in*<sup>10</sup>) em 1625 em Xian, na província de Shaanxi, que foi a capital da Dinastia Tang, seguido da descoberta de outros documentos que comprovavam a presença da Igreja do Oriente na China.

---

<sup>9</sup>FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court. Maryland*. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p.34.

<sup>10</sup>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.4.

No que diz respeito à efetiva presença destes primeiros cristãos em solo chinês, é possível perceber nas dificuldades que enfrentaram uma certa semelhança com a trajetória dos missionários jesuítas muitos séculos depois. Alguns autores, incluindo Paul Rule apontam que a maior destas dificuldades foi o fator “estrangeiro” da religião em si, em confronto com a xenofobia e o sino-centrismo da China na época (em certa medida, características que persistiram e se manifestaram durante a missão jesuíta, como veremos posteriormente). A estratégia dos membros da Igreja do Oriente para permanecerem no território chinês consistiu em tentar demonstrar a importância de sua terra natal, em comparação com a China e buscar a proteção do Imperador.

Estes cristãos descreviam a si mesmos como naturais da terra de *Ta-Ch'in*, que havia sido mencionada em documentos chineses desde a Dinastia Han (206 a.C – 220 d.C), em especial o *Hou Hanshu (História de Han Posterior)*, em que é descrito que as pessoas de *Ta-Ch'in* eram comparáveis aos chineses em sua grandeza. Rule ressalta que o *Hou Hanshu* provavelmente fazia menção ao Império Romano. De *Ta-Ch'in* teria vindo o monge Alopen, que segundo a Estela Nestoriana chegou ao Sião em 635 d.C. junto de outros monges, trazendo livros de sua terra natal. A historiografia ainda não consegue apontar com certeza o local de nascimento de Alopen, mas é provável que tenha vindo da Pérsia, e não de Roma, algo reforçado por alguns documentos da Dinastia Tang que descreviam Alopen como o “monge persa”<sup>11</sup>. De qualquer forma, a Estela Nestoriana foi produzida um século depois da chegada de Alopen a China, e Rule teoriza que os cristãos do Oriente tenham relacionado Alopen à Roma para melhor incrementar as narrativas sobre sua terra, considerando a fama do monge persa cem anos antes.

Na Estela, a terra de *Ta-Ch'in* é descrita como:

*“De acordo com os “Registros Ilustrados das terras do Oeste” (Hsi-yu t'u-chi) e os registros históricos das Dinastias Han e Wei, a terra de Ta-Ch'in é rodeada ao sul pelo Mar de Coral; no Norte, se estende até a Montanha das Pedras Preciosas; no Oeste, encara a Fronteira dos Imortais e a Floresta Florida; no Leste rodeia os Longos Ventos e as Águas Fracas. Esta terra produz tecidos à prova de fogo<sup>12</sup>, incensos que revitalizam a alma, pérolas com a luz da lua e*

<sup>11</sup> 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.6-7.

<sup>12</sup> Provavelmente o texto se refere à tecidos com asbestos.

*gemas que brilham como a noite. Roubo são desconhecidos entre as pessoas comuns, e os homens vivem felizes em paz. Nenhuma outra lei a não ser a do Rei Iluminado<sup>13</sup> é observada, nenhum governante, a não ser os virtuosos, são indicados. A terra é vasta e sua literatura floresce<sup>14</sup>.”*

Rule aponta que a menção ao Mar de Coral refere-se ao Mar Vermelho e que a Montanha das Pedras Preciosas provavelmente estaria referenciando à cadeia de montanhas do Cáucaso e atenta que as descrições fantasiosas das características da Europa derivam de adereços tradicionais do folclore chinês e foram usados apenas como floreios para o texto. De qualquer forma, é possível perceber a estima que havia por parte dos chineses pela terra de *Ta-Ch'in*, ou ao menos as poucas informações que os chineses reuniram da Europa ao longo dos séculos passavam uma imagem positiva, que foi claramente transposta na Estela<sup>15</sup>.

O grosso do texto contido na Estela retrata uma série de favores e concessões dos Imperadores aos religiosos da Igreja do Oriente. O primeiro deles descrevia a chegada de Alopen a China e sua recepção e a aprovação de seus ensinamentos pelo Imperador Taizong:

*“Quando o realizado Imperador Taizong (627-649 d.C) começou seu glorioso reinado sobre a (recentemente) estabilizada Dinastia Tang, presidindo sobre homens com inteligência e sabedoria, no reino de Ta Ts'in havia um homem de grande virtude chamado Alopen. Guiando-se pelas nuvens azuis, ele carregava consigo as Verdadeiras Escrituras. (...) No nono ano do período Chang-kwan (635 d.C) ele chegou a Ch'ang. O*

---

<sup>13</sup> Cristianismo.

<sup>14</sup> Tradução livre: “According to the Hsi-yu-t'u-chi and the historical records of the Han and Wei dynasties, the country of Ta-ts'in begins in the south at the Coral Sea, and extends in the north to the Chung-pau-shan [ Montanha das Pedras Preciosas]; it looks in the west to “the region of the immortals” and the “flowery groves”; in the east it bounds on “the long winds” and “the long winds” and “the weak water”. This country produces fire-proof cloth; the life-restoring incense; the ming-yueh-chu [moon shine pearl] and the yeh-kuang-pi [jewel that shines at night]. Robberies are unknown there, and the people enjoy peace and happiness. Only the king [“luminous” = Christian] religion is practised, only virtuous rules occupy the throne. This country is vast in extent, its literature is flourishing.” In: HIRTH, F. *China and the Roman Orient, Researches into Their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*. Leipzig, Munich, Shanghai and Hong Kong. 1885. pp.61-62.

<sup>15</sup> 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.7.

*Imperador mandou seu ministro (...) receber o visitante e conduzi-lo ao palácio. As Escrituras foram traduzidas na biblioteca. (Sua Majestade) o questionou sobre seu sistema (religioso) (...) ficando profundamente convencido de sua exatidão e verdade, e deu ordens especiais para sua propagação. No décimo segundo ano de Chang-kwan (638 d.C), no outono, no sétimo mês, esta proclamação foi lançada: (...) O grande e virtuoso Alopen do reino de Ta-Ch'in, trazendo suas Escrituras e imagens de longe, as apresentou em nossa Grande Capital. Tendo cuidadosamente examinado o escopo de suas doutrinas, nós concluímos serem misteriosas, admiráveis e não requerendo que nada de especial seja feito; tendo examinado seus pontos principais e mais honrados, (percebemos) que estabelecem o que é mais importante (uma vida de perfeição). Sua linguagem é livre de qualquer verbosidade problemática; (...) (seu sistema) é benéfico a (todas as) criaturas e muito útil ao homem: -- deixe que tenham caminho livre por todo o Império<sup>16</sup>.”*

Além do édito, o Imperador também autorizou a construção de um monastério com capacidade para 21 monges na capital. Apesar do tom favorável do édito, Rule ressalta que o mesmo é vago sobre a doutrina de Alopen, a julgando apenas pela sua

---

<sup>16</sup> Tradução livre: “*When the Accomplished Emperor T'ai Tsung (A.D. 627-649) commenced his glorious reign over the (recently) established dynasty (of T'ang), presiding over men with intelligence and sagehood, in the kingdom of Tâ Ts'in there was a man of the highest virtue called Olopun. Guiding himself by the azure clouds, he carried with him the True Scriptures (...) In the ninth year of the period Chang-kwan (A.D. 635), he arrived at Ch'ang-ân. The emperor sent his minister (...) there to receive the visitor, and conduct him to the palace. The Scriptures were translated in the Library. (His Majesty) questioned him about his system (...) became deeply convinced of its correctness and truth, and gave special orders for its propagation. In the twelfth Chang-kwan year (638), in autumn, in the seventh month the following proclamation was issued: (...) The greatly virtuous Olopun of the Kingdom of Tâ Ts'in, bringing his scriptures and images from afar, has come and presented them at our High Capital. Having carefully examined the scope of his doctrines, we find them to be mysterious, admirable, and requiring nothing (special) to be done; having looked at the principal and most honoured points in them, they are intended for the establishment of what is most important. Their language is free from troublesome verbosity; (...) (the system) is helpful to (all) creatures, and profitable to men: -- let it have free course throughout the empire*”. In: LEGGE, James. *Christianity in China. Nestorianism, Roman Catholicism, Protestantism*. Trubner & Co., 57 and 59, Ludgate Hill, London. 1888. pp.9-11.

utilidade social e o fato de ser inofensiva politicamente. Muito embora a nova religião tivesse a autorização de figurar entre as religiões do reino, seu *status* ainda era de uma religião estrangeira e monástica, indicando que os seus membros não teriam tanto contato social com os chineses. Séculos depois, quando o édito referente às religiões estrangeiras foi suspenso, os monastérios foram tomados e os monges perseguidos pelo Imperador Wuzong, perseguição essa que afetou também budistas, maniqueístas e zoroastristas, atingindo seu auge em 845 d.C. Rule aponta que a experiência nestoriana demonstra a importância da assimilação aos costumes e à cultura chinesa, no tocante à sobrevivência de qualquer religião<sup>17</sup>, algo que os jesuítas iriam entender muitos séculos depois.

Rule também chama a atenção para a questão da tradução e interpretação de sua doutrina, que seria muito importante para a missão da China. Para começar, os nestorianos eram chamados de “*seng*”, um termo usado para designar monges budistas. A Bíblia por sua vez, recebeu o título de “*ching*”, que também era usado para designar livros clássicos do taoísmo e do confucionismo, assim como os sutras budistas. Até mesmo a maneira como os chineses se referiam à doutrina de Alopen, “*ching-chiao*” (A Ilustre Religião), era explicada por uma analogia taoísta, assim como o édito Imperial é iniciado com referências ao “*tao*” (o caminho da perfeição, objetivo do taoísmo), seguido de referências explícitas a outros textos do taoísmo, inclusive no que toca à descrição dos atributos de Deus. Dessa forma, Rule conclui que o “*problema da tradução – ou até mesmo a possibilidade de tradução – está presente em quase todas as linhas da Estela Nestoriana, e em todos os outros documentos nestorianos sobreviventes em chinês*”<sup>18</sup>.

Nestes termos, não é surpreendente futuramente encontrarmos a tentativa de tradução e representação da teologia católica em termos chineses. Os nestorianos tinham em suas mãos uma questão que os próprios jesuítas teriam posteriormente, que acabavam por representar duas opções: representação fonética dos termos de uma língua estrangeira utilizando sílabas chinesas apenas pelo efeito de som aproximado, ou o uso de termos chineses, o que acabava por incluir palavras associadas aos diferentes sistemas religiosos e filosóficos da China. Assim como os nestorianos, os jesuítas escolheram a segunda opção, todavia, o caso da missão da China com este tipo de tradução é mais específico, e

---

<sup>17</sup> 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.10.

<sup>18</sup> Tradução livre: “*The problem of translation – one might even say of the very possibility of translation – is raised by nearly every line of the Sian monument, and in the other surviving Nestorian documents in Chinese*”. In: Idem.

o abordaremos posteriormente neste trabalho, com mais detalhes. Os nestorianos, por sua vez, escolheram utilizar termos relacionados às religiões dominantes da época, o budismo e principalmente o taoísmo. Porém, a historiografia não tem como dizer se essa decisão foi baseada na praticidade, já que seriam termos familiares para a maioria da população, e dessa forma seria mais fácil aos chineses estabelecer uma conexão com a teologia cristã, ou se a decisão foi baseada em uma afinidade de doutrinas, que viria do estudo dos nestorianos da filosofia taoísta e budista<sup>19</sup>, como os jesuítas fariam com o confucionismo posteriormente.

A historiografia parece concordar que a Igreja do Oriente provavelmente teve sua doutrina diluída no processo de tradução, atrelada à utilização de termos budistas e taoístas, que provavelmente levaram a doutrina dos nestorianos a sucumbir ao que Rule chama de “*tendência chinesa ao sincretismo*”. Todavia, esse não foi o único motivo para o desaparecimento da Igreja do Oriente na China. Fica claro, desde a chegada de Alopen, a dependência dos nestorianos da proteção do Imperador. Quando essa proteção é retirada em 845 d.C. a presença da Igreja do Oriente na China vai diminuindo até praticamente desaparecer no século X. Mesmo com o seu ressurgimento durante a Dinastia Yuan, no século XIII, eles são claramente classificados como estrangeiros, dependentes da proteção, dessa vez dos mongóis. Também é importante citar que a Igreja do Oriente não fez muitas conversões durante sua estadia na China, ou ao menos não sobreviveram documentos que atestem o contrário, e podemos supor que a natureza monástica dos nestorianos na China provavelmente foi um fator importante no que concerne ao número baixíssimo de conversos.

Citando A.C Moule, Rule ressalta que a experiência da Igreja do Oriente na China não pode ser classificada como o início de uma efetiva e estável presença cristã no Império chinês, sendo mais propriamente o “*registro de residência na China por longos ou curtos períodos de tempo de um número variado de estrangeiros que eram cristãos*”<sup>20</sup>. Ressaltemos que embora as situações (e de certa forma as ações em resposta a estas situações) enfrentadas pelos nestorianos fossem similares aquelas enfrentadas pelos jesuítas (xenofobia, a tendência chinesa ao sincretismo, o problema da inteligibilidade da doutrina e conseqüentemente da tradução e adaptação desta doutrina aos moldes

---

<sup>19</sup> 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.12.

<sup>20</sup> Tradução livre: “*record of the residence in China for longer or shorter periods of larger or smaller numbers of foreigners who were in name or in fact Christians*”. In: *Ibid.*, p.16.

chineses), não houve qualquer tipo de influência da experiência da Igreja do Oriente na missão da Companhia de Jesus, já que a Estela Nestoriana foi descoberta apenas em 1625, quando a missão da China e o método de acomodação jesuíta delineado por Matteo Ricci já estava em voga por quase cinquenta anos.

#### - Contatos posteriores entre China e Europa, de Marco Polo aos portugueses

Em 1245 o franciscano italiano Giovanni de Pián del Carpine, sob as ordens do Papa Inocência IV, parte de Lyon para chegar, um ano depois, à região de Karakorum, na Mongólia, onde assiste à coroação do Imperador Güyük e produz um relato de viagem intitulado *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros apellamus (História dos mongóis, que nós chamamos de tártaros)*, que foi o primeiro relato de um europeu sobre os mongóis. Nele, Giovanni conta não só o seu relato de viagem, mas tenta também estabelecer uma crônica histórica dos mongóis, descrever as características da terra e finalmente diferenciar os mongóis dos tártaros, que na Europa acreditavam se tratar do mesmo povo. Outro franciscano, o flamenco William de Rubruck, também visita Karakorum em 1253, permanecendo na cidade durante alguns meses e produzindo relatos geográficos e de viagem<sup>21</sup>.

Em 1260 dois comerciantes italianos, Niccolò Polo e seu irmão Matteo Polo navegam pela Ásia central, em uma viagem que os levaria até Bucara (que hoje faz parte do Uzbequistão) e finalmente até a China. Durante sua viagem, Niccolò e Matteo são apresentados ao Imperador mongol Kublai Kahn, neto de Gengis Kahn. Em 1269 os irmãos Polo chegam à cidade de Acre, com uma carta de Kublai Kahn ao Papa, em que o Imperador pedia o envio de cem missionários cristãos que pudessem apresentar o cristianismo para seu povo, talvez em função da ligação nestoriana que corria na família de Kublai (sua mãe era nestoriana). O pedido do Kahn não foi atendido pela Igreja, mas os irmãos Polo viajam novamente de Veneza para o Oriente em 1271, levando dois frades e o filho de Niccolò, Marco Polo, então com dezessete anos. O Imperador Kublai Kahn ficou impressionado com a inteligência e a facilidade de Marco em conhecer novas línguas e assim contratou seus serviços<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Abrir as portas de Pequim: Diego de Pantoja e a relação da entrada de alguns padres jesuítas na China*. São Paulo: Clube dos Autores, 2015. p.15.

<sup>22</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. p.19.

Marco Polo ficou à serviço de Kublai Kahn durante dezessete anos, de 1275 até 1292. Suas viagens o levaram ao norte e sul da China, além de Burma (hoje Myanmar) e Índia, como representante comercial do Kahn. Marco fazia relatórios a respeito do comércio chinês, acompanhando o trajeto da seda e porcelana para Java, Malaia, Ceilão, Índia e Pérsia. Quando Polo retorna para a Itália em 1295, o ambiente conturbado de guerra tomava conta dos territórios cristãos na África, graças ao avanço dos turcos otomanos, com a queda de Trípoli em 1289 e de Acre em 1291. Veneza decide tentar um tratado com os otomanos, mas acabam por entrar em confronto com Gênova. Durante a guerra que se seguiu, Polo foi capturado enquanto atuava a serviço de Veneza<sup>23</sup>. No seu tempo de prisão, conta suas aventuras na Ásia ao seu companheiro de cela Rustichello de Pisa, que acaba por transformar a história de Polo em um livro.

O livro de Polo, intitulado *Livres des merveilles du monde* (*Livro das maravilhas do mundo*<sup>24</sup>) relata a viagem do mercador por diversos territórios, incluindo as províncias chinesas de Xinjiang e Gansu, além das cidades Kashgar, Hotan, Yutian, Qiemo, Dunhuang e Lanzhou. O relato também conta suas impressões sobre a cultura dos lugares que visitou, com descrições detalhadas não só da arquitetura e geografia, mas também de diversos rituais e cerimônias, civis e religiosas. De Polo vieram também os primeiros registros da filosofia de Confúcio, nos quais o mercador descreve o confucionismo como indubitavelmente uma religião, ressaltando que em cada cidade havia um templo dedicado à Confúcio<sup>25</sup>. Veremos posteriormente que os templos dedicados a Confúcio tinham uma função muito mais política e social do que religiosa (algo que seria sempre ressaltado pelos jesuítas), mas considerando que o domínio de Polo da língua mongol era melhor que da língua chinesa de fato e baseado apenas em suas observações e coleta

---

<sup>23</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. p.20.

<sup>24</sup> É importante ressaltar que a obra de Marco Polo é alvo de estudos e controvérsias por parte da historiografia, em função de sua natureza, que Jonathan Spence chama de “evasiva e problemática”. Segundo Spence, o livro de Polo é uma combinação de fatos verificáveis, informações desconexas relatadas como estatísticas, exageros, ingenuidade e aceitação de relatos não confiáveis e até mesmo de faz-de-conta e invenções. Mesmo que estas características estivessem presentes nas crônicas de viagem que a precederam, o livro de Polo teve um grande impacto na Europa da época, o que fez com que fosse alvo do trabalho minucioso de historiadores nas gerações futuras. Spence resalta que uma das dificuldades em precisar a história de Polo está na mistura entre a precisão na descrição de alguns eventos, batalhas e características da China, com a omissão estranha de algumas informações, como por Polo nunca mencionar o chá, por exemplo, uma bebida extremamente comum na China, desde a época de Polo até os dias de hoje. Além disso, Spence comenta que edições posteriores ao século XIV poderiam ter mudanças ou intervenções por parte de editores e copistas. Controvérsias a parte, a obra de Marco Polo teve grande circulação pela Europa, através de diversas cópias, edições e traduções. In: SPENCE, Jonathan D. *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*. Penguin, London, 1999. pp.1-19.

<sup>25</sup> ASSUNÇÃO. Paulo de. *Abrir as portas de Pequim: Diego de Pantoja e a relação da entrada de alguns padres jesuítas na China*. São Paulo: Clube dos Autores, 2015. pp.18-20



superficial de informações, podemos considerar natural que o italiano relacionasse os templos de Confúcio em todas as cidades a uma religião.

De Polo também vieram descrições sobre o budismo. Embora o viajante italiano caracterizasse o budismo como a “*religião dos idólatras*”, é possível notar uma certa simpatia do mercador ao descrever Buda. Polo conta que o Buda fugiu do palácio de seu pai para as montanhas, onde viveu uma vida de trabalho duro e santidade, mantendo grande abstinência, como se fosse um cristão. Nas palavras do próprio Pólo: “*Certamente, se ele fosse realmente (cristão), ele teria sido um grande santo para o nosso Senhor Jesus Cristo, de tão boa e pura a vida que levou*<sup>26</sup>”.

Os membros da família Polo não eram a única presença cristã no Império de Kublai Kahn, que contava também com a já citada Igreja do Oriente, cujos membros haviam chegado à região cerca de cem anos antes. Embora fosse permitido aos nestorianos praticar sua religião nas terras do Kahn, e o casamento entre mongóis e nestorianos fosse aceito, a religião oficial do Império era o budismo. Contando com a aprovação do Patriarcado Nestoriano de Bagdá e permissão de Kublai Kahn, um arcebispo foi indicado para atuar em Pequim e vistoriar a construção de igrejas na cidade. Em 1287, o embaixador nestoriano Rabban Bar Sauma entra em contato com o Papa Nicolás IV, durante uma visita diplomática à Europa, em que ambos debatem sobre futuras interações entre a Igreja de Roma e a nestoriana, com o prospecto de visitas e peregrinações de um território para o outro.

Em 1294, João de Montecorvino, um padre franciscano nascido na Itália chega até Khanbalik e funda, com a devida permissão, a primeira igreja romana na China, que teria atingido o suposto número de cinco mil conversos. João estudou a língua tártara<sup>27</sup> e em suas cartas diz ter traduzido o *Novo Testamento* nesta língua. Rule aponta algumas semelhanças importantes entre a estadia de João e a dos nestorianos, no fato de que ambas dependiam inteiramente do apoio do Imperador, possuíam uma forte característica monástica e que os supostos cinco mil conversos seriam praticamente todos estrangeiros que viviam na região. Em 1307, o Papa Clemente V autoriza o envio de bispos franciscanos e consagra João como o Arcebispo de Khanbalik. A viagem de religiosos

---

<sup>26</sup> Tradução livre: “*Indeed, an he had but been so, he would have been a great saint of Our Lord Jesus Christ, so good and pure was the life he led*”. In: YULE-CORDIER, *The Book of Ser Marco Polo*, II, p.318. Apud 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.19.

<sup>27</sup> Segundo Rule, a língua “tártara” não é muito bem especificada, podendo ser ongüt ou mongol, embora provavelmente não fosse chinês.

européus para a cidade prossegue até 1342, quando a ascensão da Dinastia Ming ao poder suspende as tentativas de expansão do cristianismo na China e expulsa os religiosos junto com os seus protetores mongóis<sup>28</sup>.

Estes primeiros contatos entre Europa e China acabam também por gerar problemas de identificação que só seriam resolvidos durante a missão jesuíta na China. Todos os relatos da época descreviam a região da China pelo nome de Catai (em referência ao povo Kitai), o que causou confusão na interpretação dos primeiros jesuítas sobre o mapa da China e suas fronteiras. Depois de muitas pesquisas e análises geográficas e cartográficas, os jesuítas determinaram que a região descrita como Catai era na verdade a parte da China em que se encontravam. Essa teoria foi confirmada em 1602, com a viagem do jesuíta Benedito de Góis, que partiu de Agra, então capital do Império Mogol até Pequim, viajando pela rota da seda e comparando mapas e informações, acabou por confirmar que o Catai seria o norte da China e que Khanbalik de fato era Pequim<sup>29</sup>.

A expansão marítima europeia acaba por aproximar novamente a China e os viajantes do Velho Mundo. Os contatos entre Europa e o Extremo Oriente nesta época possuíam um caráter comercial muito forte, começando com a conquista do território de Malaca pelos portugueses em 1511. A conquista deste território permitiu aos navegadores avançar pelo mar do Oriente até as bordas do Império chinês. Na época o Rei D. Manuel encarregou Diego Lopes de Sequeira de vasculhar a área ao redor de Malaca em busca de informações sobre os chineses, que viajavam até a região para realizar trocas com os mercadores locais e indianos da área. O primeiro contato entre portugueses e os barcos (juncos) chineses vindos de Cantão foi tão amigável que o capitão chinês empresta uma de suas embarcações para auxiliar o capitão Antônio de Abreu a capturar um território<sup>30</sup>.

Os avanços continuaram com as viagens de Jorge Álvares, Afonso de Albuquerque e Rafael Perestrello, que foram os primeiros navegadores portugueses a atingirem o território chinês, viajando pela ilha de Lintin e atravessando o Rio das Pérolas até atracarem em Guandong, em 1513. Um ano depois o trio chega a Tuen Mun (hoje Hong Kong), estabelecendo negócios com os comerciantes locais. Em 1516, Tomé Pires é selecionado para liderar uma embaixada portuguesa com destino a Cantão. O objetivo

---

<sup>28</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. pp.19-20.

<sup>29</sup> 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.17-18.

<sup>30</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D, op cit., p.381.

da embaixada era uma reunião com o Imperador Zhengde, porém, a empreitada falha miseravelmente, muito em função da presença de Simão Peres de Andrade. Conhecido por sua arrogância e egoísmo, suas ações durante o período acabaram por exacerbar ainda mais o preconceito chinês com os estrangeiros, já muito presente durante a Dinastia Ming, além de atravancar as relações entre China e Portugal durante vários anos. Tais ações incluem construir um forte em Tuen Mun sem a autorização do Imperador Zhengde, utilizando o serviço de chineses da região (e inclusive punindo os mesmos com brutalidade, o que incluiu o enforcamento de um marinheiro), prejudicar o comércio da região ao forçar a prioridade dos produtos portugueses sobre os locais e finalmente aceitar a compra de crianças chinesas, oferecidas a ele como escravos.

Graças à fama de Simão Peres, a chegada de Tomé Pires em Pequim foi encarada com extrema hostilidade. A audiência da embaixada com o Imperador foi naturalmente negada, e embora Pires tenha tentado voltar para Cantão, toda a comitiva acabou presa, em função de um édito Imperial não respeitado, que ordenava que todos os portugueses deveriam deixar a China, o que acarretou também na prisão de diversos portugueses que comerciavam em Tuen Mun e resolveram simplesmente ignorar o édito imperial. Tomé

Pires foi libertado algum tempo depois, mas foi obrigado a permanecer na China até o ano de sua morte, muito embora de que forma ainda seja debatido pela historiografia. Algumas fontes indicam que Pires teria morrido em decorrência de uma doença em 1524, enquanto outras apontam sua morte muitos anos depois, em 1540, na cidade de Jangsu<sup>31</sup>.

Na mesma época, houve um confronto naval entre os portugueses, liderados por Martim Afonso de Mello Coutinho e chineses. A missão de Coutinho tinha objetivo diplomático, de tentar conseguir desta vez permissão para a construção de um forte em Tuen Mun ou Sanchão. A esquadra soube da delicada situação de Malaca envolvendo Simão Peres, mas decidiu continuar assim mesmo. A missão terminou em um grande conflito naval que culminou com a perda de dois navios e a captura de quarenta e dois portugueses, metade deles executados na hora. Temendo uma retaliação portuguesa, os chineses fortaleceram mais ainda a sua marinha e fecharam o porto de Cantão, dificultando ainda mais qualquer chance de comércio com os europeus por alguns anos. Diffie e Winius teorizam que o fracasso do primeiro contato entre portugueses e chineses se deu em razão do pouco conhecimento que os europeus tinham do tamanho e da força militar chinesa, além do fato de que os governantes portugueses tinham muito pouco

---

<sup>31</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. pp.383-385.

controle sobre indivíduos problemáticos como Simão Peres, já que atuavam muito longe para que seus atos fossem devidamente supervisionados<sup>32</sup>.

O fracasso da embaixada de Tomé Pires e os primeiros contatos problemáticos entre Portugal e China culminaram em alguns relatos interessantes, feitos por homens que estiveram de fato em solo chinês, ajudando a atualizar as informações sobre a China. As cartas de Cristovão Vieira e Vasco Calvo, membros da comitiva de Tomé Pires, contavam suas experiências como prisioneiros em cárceres chineses. Já Galeote Pereira, um português que atuou em Fujian e Guangxi como mercenário, escreve suas memórias anos depois de ter sido feito prisioneiro em Fuzhou. O manuscrito de Pereira foi bem popular na época, sendo traduzido para o italiano e para o inglês. A escrita era detalhada e provavelmente foi uma das primeiras descrições ocidentais da China Ming. No que concerne à religião chinesa, Pereira não parece distinguir muito bem entre as três, descrevendo todas como se fossem uma só:

*“Os habitantes da China, apesar de serem muito idólatras, geralmente reverenciam o paraíso. (...) Alguns reverenciam o sol, outros a lua, mas eles sabem bem que um não é mais importante que o outro. Nos seus templos, que eles chamam de meani, eles têm um grande altar, do mesmo jeito que os nossos (...) ali colocam a imagem de um certo Loutea daquele país, do qual eles tem muita reverência pelas coisas notáveis que ele fez. (...) Se você perguntar a eles o que acham da alma dos que morrem, eles vão responder que elas são imortais, e que no momento que uma pessoa morre, ela vira um demônio se ela tiver vivido boa vida nesse mundo, se não, esses mesmo demônio vira um búfalo, um boi ou um cachorro. Por isso, a esse demônio eles dão muitas honras e sacrifícios, rezando para que fiquem como ele, e não como as outras bestas. Eles também têm outros tipos de templos com muitos altares onde ficam várias ídolos muito proporcionais, mas com a cabeça raspada: eles têm o nome de Omithofon (buda), acompanhado de espíritos, (...) que não fazem nem mal, nem bem, e eram como homens e mulheres, que viveram em*

---

<sup>32</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. pp.386-387.

*castidade e abstinência de peixe e carne, comendo apenas arroz e saladas*<sup>33</sup>.”

Existiram outros importantes relatos sobre a China na época, como o já famoso *Décadas da Ásia, Terceira Década*, de João de Barros, publicado em 1563, e o de Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses* ou o *Discurso* de Bernardino de Escalante, mas todos estes relatos estavam muito mais preocupados em contar a história de glória e expansão do Império português, e acrescentaram muito pouco ao conhecimento da China que se sabia na época. Todavia, em 1557 os portugueses faziam um acordo com as autoridades chinesas para estabelecer um entreposto comercial em Macau, naquele que foi o primeiro passo para a possibilidade de existência de uma missão jesuíta na China.

#### - Macau

Antes de Macau, os portugueses faziam seu comércio com a China por meio de contatos feitos nas ilhas de Sanchão e Lang-pai-kao, em barracas improvisadas, algo que não era exatamente o ideal para os comerciantes. Apesar das ilhas darem acesso ao Rio das Pérolas, na China, elas ficavam distantes umas das outras, e não havia forma de estabelecer armazéns ou qualquer tipo de estrutura permanente ali. Por anos, os portugueses pressionaram as autoridades chinesas para que fosse concedido algum tipo de terra onde pudessem estabelecer um centro de comércio permanente e oficial. Em 1557, as autoridades chinesas cederam, concedendo aos europeus a permissão de ocupar uma área perto da ilha de Lintin. Os chineses conheciam essa área como *Ao-Men* (Portal

---

<sup>33</sup> Tradução livre (inglês do século XVI): “*The inhabitants of China, be very great idolaters, all generally do worshype the heavens (...) Some do worshippe the Sonne, and some the Moone, as they thynke good, for none are bounde more to one then to an other. In their temples, the which they do cal Meani, they have a great altar in ye same place as we have (...) There they set up the image of a certayne Loutea of that country, whom they have in great reverence for certayne notable things he dyd. (...) If you aske them what they do think of the soules departed, they will answeare, that they be immortall, and that as soone as any one departeth out of this life, he becometh a devyl if he have lived well in this worlde, if otherwise that same devyl chaungeth hym into a bufle, oxe or dogge. Wherefore to this devyl do they muche honour, to hym do they sacrifice, praying hym that he wyll make them lyke unto hym self, and not lyke other beastes. They have moreover an other sorte of temples, wherein both upon altars and also the walles do stande many Idoles well proportionated, but bare headed: these beare name Omithofon, accompted of them spirites (...) do neither good nor evyll, thought to be such men and women, as have chastlye lyved in this worlde in abstinence from fyshe and fleshe, fedde only with ryse and salates*”. In: PEREIRA, Galeote in EDEN, Richard. *The History of Travayale in the West and East Indies*, London. 1577, 241f *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. pp.41-42

da Baía), enquanto os europeus acabaram por chamar *A-ma-ngao* (Baía da Deusa Ama), que algum tempo depois ficou conhecida como *Amacao*, e finalmente Macau, embora o nome oficial fosse “*Povoação do Nome de Deus na China*”.

Winius e Diffey apontam que os termos acordados entre chineses e portugueses são obscuros, afirmando que historiadores lusitanos como José M. Braga acreditam que a permissão foi concedida após os portugueses eliminarem os piratas da região. Porém os autores argumentam de que seria difícil imaginar que a guarda militar chinesa, os *Wei*, tivessem grandes problemas com os piratas da região, principalmente em uma área de pouca importância. Os autores acreditam que a permissão foi concedida pensando nos lucros que poderiam ser obtidos caso os *fo-lang-chi* (francos, que era como os chineses se referiam aos europeus em geral) possuíssem um local onde pudessem armazenar e comercializar uma quantidade maior de produtos, atraindo uma rede de trocas ainda mais significativa. Apesar do mistério envolvendo os termos e condições, alguns deles apareceram em cartas, como a de Leonel de Sousa, Capitão-mor da nau do Japão, que relatava o seu avanço no contato com oficiais chineses. Sousa afirma que o acordo parecia firme, mas os chineses exigiam que os portugueses cobrissem todo o custo relacionado à terra, que pagassem o imposto exigido e que não fortificassem Macau<sup>34</sup>.

As autoridades portuguesas em Macau incluíam um capitão da terra, um ouvidor (que seria um tipo de juiz), ambos subordinados ao capitão-mor da nau do Japão, que era eleito anualmente e que passava alguns meses em Macau, antes de seguir para o Japão e Malaca. Na década de 1580, Macau já havia conseguido o *status* oficial de cidade, contando com um “senado da câmara” e seus oficiais e a partir do século XVII também com um capitão geral, que comandava a cidade em tempo integral, tirando esta responsabilidade do capitão-mor. Apesar disso, os chineses só reconheceram oficialmente a presença portuguesa em Macau no ano de 1582, após uma reunião do vice-rei das províncias de Cantão e Kwangsi, acompanhado por um juiz e um jesuíta.

A península de Macau era anexada ao distrito de Xiangshan e subordinada à jurisdição do magistrado do distrito citado. Macau era separado da China por uma muralha fortificada (que os portugueses chamavam de “*Porta do Cêrco*”) com os dizeres “*Tema nossa grandeza e respeite nossa virtude*”, e aos moradores que fossem chineses, era permitido atravessar esta muralha apenas duas vezes por semana, de porte dos devidos

---

<sup>34</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977.pp.388-389.

passes oficiais. Aos estrangeiros, as condições de entrada eram ainda mais limitadas, envolvendo certos períodos onde era permitido que atravessassem apenas para que fizessem comércio. O único português com autorização para lidar com as autoridades chinesas era o “procurador da câmara”. Os chineses eram representados em Macau por funcionários do governo, provavelmente mandarins. No começo da década de 1580, a população de Macau contava com cerca de dez mil habitantes, entre os quais aproximadamente novecentos eram portugueses. O resto era composto dos cônjuges hindus destes portugueses, seus filhos mestiços, alguns escravos negros, membros de ordens religiosas de diferentes nacionalidades e cerca de trezentas famílias de residentes chineses que serviam como intérpretes, artesãos ou desempenhavam outras funções braçais. Estrangeiros normalmente tinham a função de servos ou escravos, e incluíam malaios, indianos, japoneses, africanos<sup>35</sup>. Macau também contava com um hospital e três igrejas, uma delas fundada pelos jesuítas.

O comércio na área de Macau dependia dos navios portugueses, que partiam de Goa e iam até o Japão, com passagem por Macau. O direito de comandar esses navios era muito disputado na Europa, e normalmente atribuído a nobres ou importantes figuras do mundo financeiro e comercial de Portugal. O motivo disso eram as trocas extremamente lucrativas feitas durante esta viagem. Na China, o interesse pela prata era enorme, já que era o metal de câmbio predominante, o que exigia uma demanda constante, ao passo que no Japão a prata não só era extraída em uma quantidade decente, mas não era muito utilizada como moeda. Desta forma, os portugueses compravam a seda na China com a prata extraída do Japão e depois vendiam esta seda aos japoneses, o que garantia a esses comerciantes um lucro de 30% a 40% de seus investimentos. Ainda havia a possibilidade de conseguirem algum ouro na China, que usariam para trocar por prata no Japão, praticamente dobrando a possibilidade de lucro. Um outro fator importante nesta rede de comércio era a proibição, por parte da China, de comércio direto com o Japão, imposta pela Dinastia Ming em função dos incessantes ataques de piratas japoneses aos juncos chineses nas cidades costeiras. Com isso, os comerciantes portugueses acabavam agindo como intermediários entre a China e o Japão, negociando produtos com ambas, e melhor ainda: sem ter qualquer tipo de concorrência ao seu negócio. Apesar do lucro, as taxas cobradas pelo trânsito por Macau chegavam aos 50.000 ducados, garantindo aos chineses um bom negócio.

---

<sup>35</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. p.389.

Winius e Diffey chamam a atenção para o fato de que Macau era uma das poucas cidades do mundo português onde os negociantes (e os negócios) mandavam. A maioria dos membros do governo municipal de Macau (a câmara) era formada por comerciantes ou pessoas ligadas aos interesses dos mesmos. Goa e outras cidades indianas sob o controle da coroa, eram comandadas por fidalgos que trabalhavam conforme o interesse da Coroa lusa. Em Macau, porém, apesar do controle do capitão-mor, havia forte predominância dos “*casados*”, normalmente ex-funcionários (casados, de fato, com mulheres nativas) da coroa, que acabavam migrando para o mundo do comércio asiático e que segundo Winuius e Difey nunca foram oficialmente integrados no comércio intercontinental que havia entre Europa e a Índia. Os autores ressaltam que quando a coroa portuguesa finalmente percebeu a real quantidade de lucro feita pelos casados, já era tarde demais para tentar impor qualquer tipo de regulamentação e arriscar o descontentamento não só dos comerciantes da área, mas dos chineses também. Dessa forma, a coroa se contentou em coletar sua concessão anual sobre as viagens e os impostos, taxas e licenças as quais tinha direito<sup>36</sup>. A fiscalização do comércio em Macau não era totalmente eficiente, ocorrendo comércio clandestino (fora de época) com comerciantes japoneses e trocas comerciais clandestinas com Manila. Apesar de tudo, a fiscalização era em grande parte exercida pelos próprios *casados*, já que as autoridades chinesas não se envolviam muito no que acontecia dentro de Macau.

De fato, era notório o desprezo que a China Ming tinha pelo território de Macau em si, o que incluía os próprios nativos da ilha. Em uma de suas cartas, endereçada ao Geral da Companhia de Jesus, Claudia Acquaviva, o jesuíta Matteo Ricci relata que:

*“Como Macau está na fronteira mais exterior da China, todos os que vêm de lá são considerados como estrangeiros e pessoas prejudiciais à China, e são vistos com suspeita. E qualquer um que tenha negócios com o lugar é considerado como pessoa mesquinha, suspeita em todos os lugares. Tanto é assim que nas acusações que podem fazer uns aos outros, os chineses, ao quererem falar mal de seus adversários dirão: ‘Ele é um homem que tem o hábito de ir a Macau’. E isso vi por mim mesmo.”*<sup>37</sup>

<sup>36</sup> DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977. p.391.

<sup>37</sup> RICCI, Matteo. *Opere Storiche*. p.287 *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.208.



Da citação de Ricci é possível perceber que os próprios chineses consideravam Macau um lugar desprezível e até potencialmente perigoso, pois a presença de estrangeiros entre os próprios chineses da ilha poderia facilitar a ação de espões, por isso o controle de pessoas que entravam e saíam de Macau para dentro da China era estritamente controlado. Os comerciantes de Macau montaram um sistema de supervisão da compra da seda, em que três homens, normalmente um deles sendo um jesuíta, viajavam até Cantão e asseguravam que os lucros da compra da seda fossem divididos entre todos os cidadãos aptos. Após o início das missões, os jesuítas atuavam também como tradutores, auxiliando as negociações entre europeus e chineses. Também existiam sanções que proibiam a compra da seda fora do período (bienal) permitido em Cantão e o embarque clandestino da prata, com a pena que incluía não só o confisco do produto, mas também a excomunhão, denotando uma forte presença da Igreja não só na vida social de Macau, mas estando presente também na vida comercial da península.

Uma figura se destacou durante esta época em Macau e estreitou ainda mais a ligação entre o comércio da seda e os jesuítas. O cirurgião Luís de Almeida fez fortuna com o comércio com o Japão e ajudou a fundar um abrigo para órfãos e um hospital de ajuda à leprosos. Em 1556, Almeida ingressa na ordem jesuíta, doando uma grande quantia em dinheiro que os missionários rapidamente investem no comércio da seda. Anos depois, Alessandro Valignano elabora um tratado comercial de maneira oficial, onde a missão jesuíta (do Japão) receberia parte dos rendimentos deste comércio. Colocando em números, os jesuítas recebiam 50 fardos em cada carregamento anual de 1600 fardos de seda chinesa; os missionários também compravam seda de negociantes chineses, normalmente a um preço aproximado de 90 ducados o fardo, e o revendiam no Japão por 140 ducados, conseguindo um lucro considerável. Melhor ainda, o acordo de Valignano ainda incluía uma cláusula afirmando que se a seda não fosse totalmente vendida aos japoneses, os jesuítas não participariam de nenhuma perda de lucro, pois os primeiros 50 fardos vendidos seriam sempre dedicados aos missionários<sup>38</sup>.

O envolvimento da Companhia de Jesus em atividades comerciais não era algo visto com bons olhos por uma boa parte da cúpula eclesiástica em Roma. No Concílio de Trento, alguns membros do conselho eclesiástico defenderam a expulsão ou a excomunhão para membros da Igreja que participassem de tais atividades. Porém, a

---

<sup>38</sup> 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.191.

situação nas missões era diferente do que acontecia na Europa. Os missionários podiam contar apenas com a ajuda de custo que era enviada de Goa, pela Igreja, e qualquer naufrágio ou atraso na chegada do navio causava graves problemas comerciais, principalmente se os navios afundassem antes de chegar à Malaca, território dominado pelos portugueses onde os comerciantes pagavam tarifas de trânsito que acabavam por retornar aos jesuítas como forma de pagamento executado pela coroa portuguesa. A perda de cargas ou navios, de fato, não era apenas um problema jesuíta, mas sim de toda Macau, pois os navios de seda sustentavam a cidade, e quando Macau passava por problemas financeiros, isso agravava a situação dos missionários em dobro, pois havia um número menor de pessoas dispostas a doar ou ajudar os missionários financeiramente. Desta forma, os jesuítas da missão da China e do Japão acabavam por participar dos negócios de Macau como forma de sustentar a própria missão. Jonathan Spence chama atenção para os subterfúgios que os jesuítas usavam para a prática, como por exemplo: “*aquilo não podia ser chamado de comércio se a pessoa não tocasse literalmente na seda embarcada, ou ainda, a pessoa não se envolvia num negócio se não pisasse pessoalmente num mercado chinês*”<sup>39</sup> (no caso dos jesuítas do Japão). Apesar das discussões na cúpula da igreja, os missionários sob o comando de Valignano tinham a permissão para o comércio, concedida pelo papa Gregório XIII, a pedido do geral da Companhia de Jesus, Everard Mercurian.

#### - O início da missão jesuíta na China

Os planos de uma missão jesuíta na China começam com os desejos de um dos fundadores da ordem, Francisco Xavier. Depois de muitos anos atuando e espalhando sua fé em diversos territórios da Índia, Xavier decide rumar para o Extremo Oriente. O seu método peculiar de difundir a fé católica seria adotado como *modus operandi* padrão da maioria das missões, não só na Ásia, como nas Américas. Ao se estabelecer em uma comunidade, Xavier tratava de encontrar alguém que tivesse um bom conhecimento da língua (tâmil, malaio, japonês, etc) e pedia que esta pessoa traduzisse algumas orações e o credo. Xavier então memorizava as palavras e a pronúncia, e depois repetia para aqueles que queria converter. Apesar de pioneiro, este método acabou por dar origem a algumas gafes e problemas de tradução, principalmente no Japão, algo que discutiremos

---

<sup>39</sup> 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.192.

posteriormente com mais detalhes. Todavia, tais problemas fizeram Xavier perceber o quanto seria importante para o missionário jesuíta estudar a língua nativa de quem desejasse converter, e mais, Xavier percebeu que missionários formados em teologia e filosofia também seriam indispensáveis, na tentativa de se entender as religiões gentias que iriam encarar (no caso particular de Xavier, missionários que pudessem argumentar contra os monges budistas do Japão), algo que também seria uma marca das missões jesuítas.

Enquanto escrevia de Cochim, em 1552, Xavier contava suas esperanças para com a futura missão da China, de forma otimista:

*“Os chineses são pessoas muito inteligentes, desejosos de conhecimento e muito acostumadas ao estudo, especialmente das leis humanas pelo qual este Império é governado. (...) Eu tenho grandes esperanças de que pelos trabalhos da Sociedade, em nome de Jesus, tanto chineses quanto japoneses irão abandonar suas idolatrias e adorar Deus e Jesus Cristo, salvador de todas as pessoas<sup>40</sup>”.*

Apesar do otimismo, os planos de Xavier eram extremamente simples e até mesmo ingênuos. Na mesma carta, endereçada ao amigo e jesuíta Inácio de Loyola, ele revela que acredita ser possível chegar até a China, atracar em Cantão e pedir uma audiência com o “Rei da China”. Xavier também menciona a importância de não apenas estudar a língua chinesa, mas se possível publicar livros nela, sobre a fé católica<sup>41</sup>. Os planos do missionário não se concretizaram, devido à sua morte, antes mesmo de chegar às terras do Império chinês. Francisco Xavier morre na ilha de Sanchão, no final de 1552.

Depois da morte de Xavier, outros missionários visitaram as áreas costeiras da China, tentando conseguir permissão para entrar, de fato, no território chinês. O primeiro deles foi o jesuíta Melchior Nunes Barreto. Depois de conseguir informações sobre a China Ming com um mercador português da área de Malaca, Barreto escreveu para a

---

<sup>40</sup> Tradução livre: *“The Chinese are a very clever people, desirous of knowledge, and much given to study, especially of the human laws by which the empire is governed. (...) I am in great hope that by the labours of the Society of the name of Jesus both Chinese and Japanese will abandon their idolatries and adore God and Jesus Christ, the Savior of all peoples”.* In: *Epistolae* ep.97, II, pp.291-2 in BRODRICK, James, *St. Francis Xavier* apud 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.51.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

Europa relatando sobre as riquezas das cidades chinesas, o intenso comércio com as áreas costeiras, o poder dos mandarins e a onipotência do Imperador, ressaltando o quanto a sociedade chinesa era estável e de certa forma comparável à europeia. Barreto conseguiu acesso até Cantão, acompanhado de uma embaixada portuguesa e conseguiu permanecer na cidade por dez meses, até que o período de comércio terminou e ele foi forçado a deixar Cantão, junto dos outros estrangeiros. Frustrado com as regras que proibiam estrangeiros de conseguir residência fixa na China, o jesuíta voltou suas atenções para a missão do Japão. Caso similar ao de Barreto ocorreu com Juan Bautista Ribeira, que também foi forçado a deixar Cantão depois do período de comércio<sup>42</sup>.

O estabelecimento português em Macau provou ser útil não só a missão da China, mas para a do Japão também. Além dos aspectos comerciais mencionados anteriormente, o estabelecimento permanente dos jesuítas em Macau possibilitava que os missionários participassem regularmente das incursões permitidas aos estrangeiros todos os anos, podendo assim aprender, mesmo que pouco a pouco, sobre como a China Ming funcionava de fato, além de consolidar a posição dos missionários no Japão, uma missão que crescia rapidamente, enquanto a China, talvez por todas as dificuldades de entrada, permanecia negligenciada.

Todavia, a situação mudou com a chegada do italiano Alessandro Valignano, apontado por Everard Mercurian como o visitador<sup>43</sup> das missões da Ásia em 1573. Depois de atuar como o diretor do noviciado jesuíta em Roma, Valignano é mandado para a Ásia com o objetivo de supervisionar as missões que lá aconteciam, além de “*reinfundir ardor espiritual às missões asiáticas, levar recursos humanos adicionais (...) e renovação das fontes espirituais*”<sup>44</sup>. Spence caracteriza Valignano como um homem de vigor e talentos notáveis, cujas concepções acerca das raças estrangeiras e procedimentos missionários iria influenciar grandes figuras no futuro, como Matteo Ricci. Além disso, Brockey destaca o grande talento de Valignano para lidar com questões políticas e de organização. Alessandro Valignano era formado em Direito, além de ter estudado matemática, física, filosofia e teologia no Colégio Jesuíta de Roma<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. pp.28-29.

<sup>43</sup> O visitador era o encarregado superior dos jesuítas na Ásia, agindo sob as ordens do Superior Geral da Companhia de Jesus e com ele mantendo constante contato enquanto viajava pelos territórios asiáticos de tempos em tempos.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> BROCKEY, op cit., p30.

Valignano chega na Ásia em 1574 e passa alguns anos em Goa e um período no Japão e pode-se dizer que o visitador, depois de um tempo de convivência acabou por se decepcionar tanto com indianos como com japoneses. Aos primeiros ressaltava a “*falta de distinção e talento. Como diria Aristóteles, nasceram antes para servir que para comandar*”, e aos japoneses relatava serem a “*gente mais fingida e hipócrita que se pode encontrar em qualquer parte do mundo*”<sup>46</sup>. Com os entraves que encontrara na Índia e no

Japão, Valignano voltou-se para a China, onde os missionários continuavam, sem sucesso, a tentar a tão esperada permanência dentro do Império. Em um relatório para o novo Superior Geral da Companhia, Claudio Acquaviva, Valignano comenta o gosto dos chineses pelo aprendizado, a proibição de armas em locais públicos e o bom governo baseado na moral, o que de certa forma ecoava as palavras de Francisco Xavier anos atrás.

O relatório parece impressionar Acquaviva o bastante para que o Superior da Companhia encorajasse Valignano a levar mais missionários para a China, a fim de finalmente estabelecer uma missão permanente lá. O primeiro passo de Valignano foi de acentuar o estudo da língua, baseado no fato de que se os portugueses, mal vistos como eram, conseguiram um acordo com os chineses para ocupar um pedaço de terra que efetivamente fazia parte da China, então seria razoável pensar que deixariam homens educados na língua e nos costumes chineses avançarem para além de Macau. O pensamento de Valignano não levava em conta os aspectos de ganho comercial que fizeram os chineses entregarem permissão aos europeus para permanecer em Macau, mas não estava totalmente longe da verdade, como logo veremos. Valignano então escreve para o Superior da Província da Índia, em Goa, pedindo que enviassem um missionário habilidoso e inteligente para começar os estudos da língua chinesa. Na própria carta, o Visitador sugere o nome de Michele Ruggieri, italiano formado em direito canônico e civil e um dos noviços de Valignano em Roma<sup>47</sup>.

O apelo de Valignano foi atendido, e Ruggieri, então com trinta e cinco anos (uma média de idade alta, se comparado aos seus companheiros missionários) parte para Cochim, para então tomar um navio até Macau. As instruções de Valignano passadas a Ruggieri era de que dedicasse todo o seu foco no estudo da língua e da cultura chinesa.

---

<sup>46</sup> SCHUTTE, J.F. *Valignano's Mission*. pp. 117-120. 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.58-59.

<sup>47</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.31.

Para isso, ele foi hospedado em um aposento especial na sede jesuíta em Macau, afastado dos outros missionários, para garantir que não fosse perturbado durante seus estudos. As instruções de Valignano também ressaltavam que Ruggieri deveria aprender o dialeto chinês usado em Nanquim, pelos funcionários de governo da China (os mandarins), ao invés do dialeto coloquial das populações de Macau e Guandong, que era chamado de cantonês<sup>48</sup>. Apesar do dialeto formal (que também recebeu a alcunha de “mandarim”) ser normalmente falado pelos funcionários de governo, ele também era entendido pela maioria da população. O plano era que os jesuítas se apresentassem aos mandarins falando um idioma elegante e que não causaria problemas na eventual evangelização das pessoas mais simples.

A tarefa de Ruggieri, porém, não era fácil. Durante três anos, o missionário estudou o idioma e a escrita chinesa como as crianças na escola, em processo de alfabetização. Pode parecer pouco, mas é preciso lembrar que na China Ming, a alfabetização das crianças e jovens durava entre quinze e vinte anos, dependendo das aspirações do indivíduo, já que os grandes concursos para cargos públicos no governo exigiam o domínio impecável da leitura e escrita. Para dificultar mais ainda a tarefa de Ruggieri, o missionário não contou com nenhum tipo de tradutor durante seus três primeiros anos de estudo, pois era difícil encontrar um chinês propriamente letrado em Macau, já que a maioria falava apenas o dialeto local e entendiam muito pouco de português. O que Ruggieri conseguiu foi um pintor, que desenhava os caracteres chineses que correspondiam aos objetos ou animais que Ruggieri mostrava para ele<sup>49</sup>.

Apesar da difícil tarefa, o empenho do jesuíta rendeu frutos. Assim como outros missionários anteriormente, Ruggieri passa a viajar com os portugueses para Cantão, no período de comércio. Diferente dos outros, porém, a capacidade de Ruggieri de se comunicar com os oficiais de governo na língua chinesa causou uma boa impressão e até mesmo algumas mordomias. Durante o período de trocas comerciais, os europeus eram obrigados a voltar para seus navios durante a noite. Ao missionário, porém, foi concedido a permissão de se instalar em uma casa no porto, a qual o jesuíta rapidamente converteu em uma pequena capela, onde os portugueses poderiam assistir à missa ou receber algum auxílio espiritual. Brockey chama atenção para o fato de que durante o tempo que

---

<sup>48</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.31.

<sup>49</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p.30.

permaneceu em Cantão, Ruggieri se transformou em uma pequena celebridade, atraindo a atenção de curiosos por toda a cidade, que iam até a casa que o missionário ocupava conhecer o estrangeiro que conseguia falar chinês<sup>50</sup>.

Algumas das pessoas curiosas que procuraram o jesuíta incluíam o governador da província de Guandong, o mandarim responsável pelo serviço naval da cidade e vários funcionários de Estado aposentados. Ruggieri tratou logo de estabelecer uma boa relação com estas figuras poderosas, algo que também marcaria a missão da China nos anos que se seguiriam, e que de fato salvou a missão da extinção em mais de uma ocasião. Ruggieri era visitado não só pelo seu (ainda limitado) domínio da língua chinesa, mas também por causa dos objetos que trouxe consigo, como relógios e prismas. Todavia, nem toda atenção que o missionário recebeu foi positiva: um homem chegou a agredir o jesuíta com uma pedrada na cabeça<sup>51</sup>.

A boa relação de Ruggieri com o governador da província garantiu, basicamente, a fundação da missão jesuíta na China, quando é concedida aos missionários em 1582, a permissão para residir na província de Guandong. A permissão também incluía o direito de ocupar um velho templo na capital da província, Zhaoqing e a entrada de mais dois missionários para acompanhar Ruggieri. Pela escolha de Valignano, mais dois italianos foram chamados da Índia. Um deles era Francesco Pasio, que serviu como procurador da missão no Estado da Índia e o outro seria a figura mais conhecida e importante da missão jesuíta na China, Matteo Ricci, que havia viajado com Ruggieri no navio *São Luís* anos antes e que já havia sido requisitado pelo próprio Ruggieri em mais de uma ocasião<sup>52</sup>.

Enquanto Francesco Pasio não passou muito tempo na residência, Ruggieri e Ricci viveram os próximos seis anos em Zhaoqing. O primeiro passo dos missionários foi conseguir alguma forma de se integrar culturalmente na China, através de algum tipo de acomodação ou adaptação.

---

<sup>50</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.32.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp.32-33.

<sup>52</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p.30.

- A Política de Acomodação Cultural e a primeira década da missão da China.

A política de acomodação cultural proposta por Alessandro Valignano e posteriormente aperfeiçoada por Matteo Ricci foi uma das características da missão jesuíta na China, e aquela que possivelmente permitiu que a mesma se mantivesse firme por tantos anos. Este tipo de política não foi criada por Valignano, tendo precedentes mais antigos, que datavam até a *Epístola aos Coríntios* de Paulo, onde se lia que deveria haver uma “simulação” ou “adaptação” aos interlocutores para conduzir as pessoas para Cristo, mencionando que seria a obrigação dos fortes na fé, respeitar as exigências dos fracos. Embora a epístola paulina tenha servido como inspiração para missionários e teólogos da Igreja ao longo dos séculos, a aplicação deste tipo de “simulação” ou “adaptação” variava conforme os diferentes contextos históricos e culturais<sup>53</sup>.

Durante o tempo da Reforma religiosa da Igreja na Era Moderna, o debate sobre a validade do ato de adaptação a ideias religiosas diferentes ressurgiu, concentrando nos possíveis traços culturais e religiosos dos gentios que poderiam ser deixados de lado, pelo menos até que se conseguisse a conversão completa do indivíduo. A este respeito, Adriano Prosperi ao comentar sobre o papel do missionário no livro “*O homem barroco*”, destaca um diálogo imaginário elaborado pelo padre italiano Paolo Rosello em 1549. No diálogo, o próprio Rosello debatia a questão da acomodação com o Cardeal Gaspare Contarini, um defensor da “adaptação”, e em um dos trechos o Cardeal ressalta:

*“Se tem de ensinar a penitência entre os gentios (...) deverá ensinar-se de acordo com as obras da lei que lhes estão gravadas no coração e de acordo com sua consciência, que é a testemunha fiel de cada um. Daí que essas pessoas que não reconhecem a lei de Moisés nem o Evangelho de Cristo, só devem ser obrigadas pela iluminação do verbo, que refulge e resplandece nas suas trevas (...) isto é, pelos dotes da criação e da nossa condição, em alguns dos quais reluz a imagem e a semelhança de Deus e dos quais, - embora*

---

<sup>53</sup> *Discorso di penitenza raccolto per Messer Paolo Rosello da un ragionamento del Reverendissimo Cardinal Contarini, in Vinegia, 1549, pp.13v-15 Apud PROSPERI, Adriano. “O Missionário” In: Villari, Rosário. O homem barroco. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p.154.*



*corrompidos pelo pecado de Adão – nos ficaram alguns vestígios<sup>54</sup>”.*

Conhecido também era o escrito *Industrie*, do jesuíta Juan Alfonso de Polanco, que enfatizava a necessidade do missionário de se adaptar aos outros povos, para que pudesse os trazer para o cristianismo, mesmo tendo em sua consciência de que para isso deveria aprovar o que fosse digno de aprovação e dissimulasse o resto, “*em suma, tratava-se de um fingimento, de uma astúcia, para ganhar o jogo<sup>55</sup>”*. Outro jesuíta com a visão semelhante a de Juan Alfonso foi José de Acosta, que em seu escrito *De Procuranda Indorum Salute*, dizia que os costumes dos índios sul-americanos que não repugnassem o Evangelho deveriam ser mantidos<sup>56</sup>.

Segundo Proserpi, é muito provável que Valignano conhecesse os dois textos citados, lidos durante seus anos de estudo em Roma e que desenvolvera seu próprio modelo de acomodação observando a atuação dos missionários enquanto esteve no Japão. Nas terras nipônicas, assim como seria na China, o objetivo era conquistar as autoridades, adaptando-se ao modelo social que fosse bem aceito pelos locais, através de comportamentos, código de conduta e vestimentas. Era importante também que este modelo tivesse pelo menos algum paralelo com o modelo religioso europeu. Valignano encontrou sua resposta no budismo *zen*<sup>57</sup>. Após examinar essa forma de budismo, o Visitador acabou por enxergar alguns paralelos com o cristianismo, como a seriedade e o foco dos praticantes, a relação com os inferiores, as etiquetas de visitação e a meditação recolhida, que Valignano aproximou do sermão cristão. O processo também não estava ligado apenas aos aspectos religiosos do budismo, mas incluía comer comidas japonesas, beber chá e construir suas casas e igrejas ao estilo arquitet nico japonês. Em suma, deveriam “*se tornar japoneses<sup>58</sup>”*.

É importante lembrar que embora hoje em dia a historiografia trate da acomodac o cultural como um conceito, tal qual faz Peter Burke em seu *Hibridismo Cultural*, quando classifica a acomodac o e a negociação como “termos” usados para

<sup>54</sup> PROSPERI, Adriano. “*O Missionário*” In: Villari, Rosário. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p., p.155.

<sup>55</sup> Ibid., .157.

<sup>56</sup> 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.53.

<sup>57</sup> Escola de budismo japonesa, derivada do budismo *Mahayana* e importada da China, com duas variantes: o *Rinzai* e o *S t *. In: ELIADE, Mircea. Couliano, Ioan P. *Dicionário das Religiões*, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p.342.

<sup>58</sup> Traduc o livre: “*they must ‘become japanese’*”. In: RULE, op cit., p.70.

descrever o processo de interação cultural e suas consequências, utilizando inclusive o exemplo de Matteo Ricci e os jesuítas da China para descrever como este processo funciona<sup>59</sup>, a acomodação era vista na Era Moderna como os fins para um meio, como um procedimento que ajudaria a facilitar a conversão dos gentios e cuja utilização teve origem delineada no século XVI, em debates iniciados por figuras como Paolo Roselli, Gaspare Contarini, Juan Alfonso de Polanco e o próprio Alessandro Valignano<sup>60</sup>. A maneira como a acomodação acontecia, porém, dependia da vontade e da necessidade do missionário de se adaptar a outras culturas no processo de facilitar a conversão.

Ao ponderar sobre a mesma questão envolvendo a China, Valignano decide por uma ação semelhante, começando obviamente com o estudo da língua e dos costumes, para depois atingir aquilo que Cervera Jimenez classifica como “sinização”, um processo de reinvenção que deveria, assim como no Japão, fazer com que os jesuítas “*se tornassem praticamente chineses*”<sup>61</sup>. O próprio Ricci relata isso, em carta endereçada a Fuligatti, um amigo de escola, onde diz: “*Quisera que você pudesse me ver como estou agora: tornei-me um homem da China. Em nossas vestes, em nossas maneiras e em todos os aspectos exteriores, fizemo-nos chineses*”<sup>62</sup>.

Este tipo de “sinização”, como apontara Jimenez e o próprio Ricci em carta, começara pela aparência e o vestuário. Os missionários raspavam a cabeça e a barba, assim como passaram a utilizar os robes budistas. Da mesma forma que Valignano enxergou no budismo japonês semelhanças com o cristianismo, o mesmo aconteceu com o budismo chinês, em que se pode destacar algumas manifestações exteriores similares ao cristianismo, como o foco nas orações e a meditação, as vestes dos padres que lembravam os robes budistas, o cantochão<sup>63</sup>, o celibato, os votos de pobreza, o uso de sinos, seus templos, estátuas e torres. Analisando a decisão do ponto de vista exterior, ela parecia acertada, da mesma forma que no Japão e os missionários pareciam confiantes na abordagem. Todavia, a experiência na China foi diferente do Japão, e cerca de dez anos depois os missionários mudariam de tática, desta vez buscando inspiração no modelo

---

<sup>59</sup> BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. pp.45-48.

<sup>60</sup> PROSPERI, Adriano. “*O Missionário*” In: Villari, Rosário. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. pp.154-157.

<sup>61</sup> CERVERA JIMENEZ, José Antonio. *La Interpretación ricciana del confucionismo. Estudios de Asia y África* 2002, XXXVII (Maio-Agosto), p.220.

<sup>62</sup> RICCI, Matteo. *Opere Storiche*, p.72 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.

<sup>63</sup> Canto tradicional da liturgia cristã-católica ocidental, monódico, diatônico e de ritmo livre, composto sobre textos litúrgicos latinos e baseado na acentuação e nas divisões do fraseado.

social do letrado confuciano. Abordaremos essa mudança de tática e seus motivos em breve. Por enquanto, devemos voltar nossas atenções para este início da missão, de volta para Ruggieri e Ricci vivendo em Zhaoqing.

Os objetivos dos missionários nos primeiros dois anos de missão eram relativamente modestos, com Ruggieri indicando que deveriam “*aprender sua escrita com toda possível diligência para poder ler bem os seus livros e confrontar seus erros*”<sup>64</sup>, assim como aprender a língua falada para que pudessem explicar sua fé e os conceitos de sua religião sem risco de confusões ou mal-entendidos. Ricci teve mais facilidade do que Ruggieri em aprender a língua chinesa, mas mesmo assim admitiu o tamanho do desafio, como escreve em carta para o seu antigo professor de retórica na Itália:

*“Recentemente me entreguei ao estudo da língua chinesa e posso assegurar-lhe que é algo completamente diferente do grego ou do alemão. Na língua falada, há tanta ambiguidade que existem muitas palavras que podem significar mais de mil coisas, e muitas vezes a única diferença entre uma palavra e a outra é a forma como você dá a entonação alta ou baixa, em quatro diferentes sons. (...) Eles tem tantas letras quantas são as palavras e as coisas, de modo que existem mais de setenta mil delas, cada uma totalmente diferente e complexa*”<sup>65</sup>.

Embora os jesuítas tenham decidido por permanecer discretos em sua residência em Zhaoqing, os europeus recebiam inúmeras visitas, principalmente de letrados e mandarins, onde discutiam sobre filosofia europeia e chinesa, os conceitos de moral, matemática (principalmente a geometria de Euclides, que impressionou os chineses), tecnologia e geografia, onde Ricci indicava o lugar da China em seu mapa do mundo, mostravam suas pinturas à óleo que assombravam os chineses com o realismo das telas, além de explicar o funcionamento dos relógios e dos prismas<sup>66</sup>. Graças à esses debates, a

---

<sup>64</sup> Tradução livre: “*to learn characters with all possible diligence in order to read their books well and confound their errors*”. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.34.

<sup>65</sup> Ricci, Matteo. *Opere Storiche*, p.27. *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.152.

<sup>66</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Abrir as Portas de Pequim: Diego de Pantoja e a relação da entrada de alguns padres jesuítas na China*. São Paulo: Clube dos Autores, 2015. p.62.

fama dos estrangeiros começa a aumentar aos poucos, desenvolvendo lentamente o *guanxi* (algo como o conjunto de conexões e relações pessoais entre indivíduos, que era entendido na China Ming como um tipo de “capital social<sup>67</sup>”) dos jesuítas. Depois que os missionários finalmente conseguiam a atenção, a curiosidade e por vezes a admiração de seus visitantes, tocavam no assunto religioso, normalmente associando a perfeição dos conceitos matemáticos com as ações de Deus. Os jesuítas também possuíam versões impressas e traduzidas do Padre Nosso, dos Dez Mandamentos e da Ave Maria, para ler ou mostrar para os que ficassem ainda mais curiosos sobre a religião que seguiam.

Já em 1585, na mesma época em que Ruggieri e Ricci lentamente tentavam conquistar os chineses de Zhaoqing, as primeiras reclamações vindas da Europa sobre a falta de conversos começaram a aparecer, algo que iria perseguir a missão da China até a sua dissolução no século XVIII. Valignano defendia a missão com argumentos de que os missionários precisavam ser bem reconhecidos antes de iniciar as conversões, para evitar que fossem expulsos do Império, já que os casos de xenofobia chinesa, na época, eram muito maiores que no Japão, onde os missionários que lá operavam já haviam conseguido centenas de conversos. A comparação com a missão japonesa, principalmente no número de conversões também seria um desafio da missão chinesa, pelo menos até o período da perseguição aos jesuítas no Japão, quando a missão da China, mesmo com seu número baixo de conversos, passa a ser a menina dos olhos da Companhia de Jesus no Extremo Oriente.

Mesmo os próprios missionários atuando na China já esperavam o número baixo de conversões, pelo menos no princípio. Embora nos primeiros meses em Zhaoqing Ricci e Ruggieri tenham conseguido a conversão e o batismo de um letrado que estava para assumir o posto de mandarim, e que de fato os contatos e amizades dos missionários com a elite nobre e letrada da China fossem resultar na conversão de importantes funcionários de governo, letrados e acadêmicos, as primeiras conversões vieram das camadas mais baixas da população, normalmente incluindo pessoas com doenças terminais, analfabetos, rústicos, destituídos e pobres artesãos, que entravam em contato com os missionários através do trabalho de caridade que os mesmos faziam pela cidade, ao invés das elegantes visitas e debates científicos e teológicos que descrevemos anteriormente. Apesar disso,

---

<sup>67</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.34.

os missionários continuavam otimistas, com Ricci citando em carta que Deus claramente queria que um grande projeto como esse tivesse um começo humilde<sup>68</sup>.

Naturalmente, a presença dos jesuítas em Zhaoqing não trouxe apenas a curiosidade dos chineses, mas a suspeita de alguns, uma outra característica que iria perseguir os missionários em cada nova cidade que fundassem uma residência, pelo menos nas primeiras décadas da missão. O fato de os jesuítas estarem estacionados em Zhaoqing também piorava mais ainda a situação neste sentido, pois a província de Guandong era a parte da China que mais lidava com estrangeiros, graças ao porto e ao período de trocas comerciais, e dessa forma também era a mais exposta à pirataria e ao contrabando, muitas vezes frutos de ações de estrangeiros. Mais delicada ainda era a ligação dos missionários com Macau, que como já relatamos anteriormente, não era bem vista pelos chineses, e acusações de espionagem ou de associação com os portugueses era um insulto comum. Em mais de uma oportunidade a residência missionária foi apedrejada e embora os jesuítas dependessem dos mandarins amigáveis para manter a paz, mesmo essa ligação não era garantia de tranquilidade, pois funcionários de governo na China viajavam constantemente e algumas posições administrativas nas cidades tinham caráter temporário, não havendo garantias de que os missionários iriam conseguir a amizade do mandarim recém-chegado.

Mesmo com a hostilidade ocasional, a missão continuava a expandir, com a chegada de novos missionários em Zhaoqing na forma de António de Almeida e Duarte de Sande. Em 1588, a pedido de Valignano, Ruggieri parte para a Europa com uma petição para que fosse indicado o embaixador papal do Imperador Wanli, baseado no fato de Ruggieri ser o mais experiente dos jesuítas atuando em solo chinês. O objetivo desta petição era fortalecer os laços entre a Companhia de Jesus e o Império da China. Valignano acreditava que o título de embaixador papal seria recebido como uma honraria e daria a oportunidade aos missionários de finalmente chegarem na capital, Pequim. Todavia a rápida e sucessiva morte de quatro papas<sup>69</sup> pôs fim aos planos de designar Ruggieri (que nunca mais voltaria a China, em função não só da situação papal, mas também de problemas de saúde) como embaixador. O missionário italiano então rumou

---

<sup>68</sup> RICCI, Matteo. *Fonti Ricciani*. 1:195-196 *Apud* BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.35.

<sup>69</sup> A saber, Sisto V falece em 1590, no mesmo ano que Urbano VII, cujo período como Papa durou apenas treze dias. Em 1591 acabam por falecer o sucessor de Urbano VII, Gregório XIV e Inocêncio IX, cerca de dois meses depois de assumir seu posto. A situação foi estabilizada com Clemente VIII, que assumiu em 1592 e faleceu apenas em 1605.

para Salerno na Itália, onde trabalha com traduções de obras e poemas chineses até o ano de sua morte, em 1607<sup>70</sup>.

Em 1589, a situação em Zhaoqing atinge tons delicados e os mandarins enviados para substituir aqueles com os quais os jesuítas desenvolveram amizade estariam mais inclinados a pedir que os missionários deixassem a cidade, em função da inquietação crescente que parte da população tinha com a relação entre os jesuítas e os portugueses de Macau. Ao se encontrar com estes mandarins, Ricci pede permissão para que ele e seus companheiros residissem em outra cidade dentro da província de Guandong, ao invés de voltarem para Macau. A proposta de Ricci é bem recebida pelos mandarins, que oferecem até mesmo a possibilidade de escolha aos missionários, com exceção de Zhaoqing, onde já estavam, e Cantão. Ricci escolhe a cidade de Shaozhou (hoje Shaoguan), na parte norte da província. Segundo os relatos de Ricci, os missionários foram bem recebidos pela elite de lá, e quando perguntavam de onde vinham, indicavam Zhaoqing, cortando assim a necessidade de mencionar Macau. Todavia, casos de vandalismo contra a residência jesuíta continuou durante a década de 1590.

Neste momento da missão, acaba sendo destacado outro problema que se fez presente durante as primeiras décadas da presença jesuíta na China: a pouca quantidade de missionários em campo. Na mudança para Shaozhou, seguiram apenas Ricci e Almeida, ao passo que Sande retorna para Macau, assumindo o posto de Reitor do Colégio jesuíta. Para complicar ainda mais a situação, Almeida vem a falecer em 1591, e seu substituto Francesco de Petris também, apenas dois anos depois. Brockey ressalta que não era nenhuma surpresa a dificuldade de enviar homens da Europa para a China. A viagem marítima era o primeiro grande empecilho, e ali acabavam por falecer, às vezes por naufrágio ou doença quase a metade dos missionários que embarcavam em Lisboa. E mesmo quando chegavam a Ásia, primeiro eram mandados para Índia, e dali apenas uma parte muito pequena era destacada para a China. Assim que chegavam na Índia, a maioria dos missionários primeiro passava por um período de treinamento ou terminavam seus estudos acadêmicos em Goa, o que podia levar entre um ou dois anos. E mesmo quando eram enviados para Macau, o sucesso da missão do Japão fazia com que o Superior jesuíta enviasse a maioria dos recém-chegados para Nagasaki. Fechando o ciclo de dificuldades, ainda havia a tensa relação entre os portugueses e os chineses em Macau (e até mesmo portugueses e japoneses, já que as autoridades chinesas por vezes desconfiavam que

---

<sup>70</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Abrir as Portas de Pequim: Diego de Pantoja e a relação da entrada de alguns padres jesuítas na China*. São Paulo: Clube dos Autores, 2015. p.62.

européus poderiam ser espiões a mando dos japoneses), o que dificultava a entrada de novos missionários no Império da China<sup>71</sup>.

Por vezes, os jesuítas contornavam o último empecilho de forma ilegal, buscando evitar as patrulhas e atravessando o Rio das Pérolas, através de Cantão para chegar em Shaozhou. Durante a década de 1590, mais quatro missionários se juntaram a Matteo Ricci na nova residência, o italiano Lazzaro Cattaneo, os portugueses João Soeiro e João da Rocha e o espanhol Diego de Pantoja. Na mesma época, os jesuítas passaram a incorporar no quadro da missão o auxílio de católicos nativos de Macau, e os dois primeiros a serem enviados para Shaozhou em treinamento foram Francisco Martins e Sebastião Fernandez, e ambos seriam de muita ajuda para Ricci nos anos que seguiram. É preciso destacar que estes ajudantes nativos, embora fizessem os mesmos juramentos de pobreza, castidade e obediência que os jesuítas, não eram destinados ao sacerdócio, normalmente cuidando apenas de tarefas domésticas ou trabalhos simples de catequese. Estes cristãos de Macau eram chamados de coadjutores, assim como todos aqueles que se juntavam à Companhia de Jesus, todavia, aqueles destinados ao sacerdócio passavam a ser chamados de “escolásticos”, em função dos estudos do currículo jesuíta, que incluía gramática, retórica, filosofia, teologia moral e teologia especulativa, enquanto os cristãos de Macau raramente superavam a designação de coadjutores<sup>72</sup>.

Porém Brockey atenta que é preciso não diminuir o título e a importância dos coadjutores, que na China possuíam ainda mais funções que seus pares na Europa, pois sobre eles recaíam tarefas que incluíam o auxílio em trabalhos de tradução e catequese em um nível mais elevado que na Europa, além de um inestimável trabalho como “*couriers*”, já que a sua aparência chinesa fazia com que pudessem viajar pelas terras do Império sem grandes dificuldades.

- De *bonzos* para letrados, a mudança no método de acomodação

Com Ruggieri de volta à Europa, e Duarte de Sande em Macau, a liderança da missão jesuíta na China caiu sobre as mãos de Matteo Ricci, que havia avançado de maneira expressiva no estudo da língua chinesa, a ponto de começar a entender e analisar os escritos do filósofo Kongzi, que posteriormente os jesuítas iriam latinizar como

---

<sup>71</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. pp.37-40.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp.38-40.

Confúcio. Brockey afirma que a pouca quantidade de conversos e as constantes visitas que os jesuítas recebiam proporcionaram a Ricci a oportunidade de observar os chineses, mais precisamente os letrados chineses. Brockey ressalta que Ricci estaria focado em uma maneira de impedir que os jesuítas trocassem de residência cada vez que um mandarim não fosse amigável, pois isso tornaria o trabalho missionário muito mais complicado. Ricci procurava por uma forma da missão “criar raízes”<sup>73</sup>. Para isso, ele conclui que os jesuítas precisavam de uma proteção política mais forte e duradoura, pois não podiam contar com aliados mandarins todo o tempo, em função das viagens que faziam como funcionários de governo. O plano de Ricci era viajar para Pequim, e tentar conseguir diretamente a proteção Imperial. Para isso, os jesuítas precisavam de uma nova estratégia.

O primeiro passo de Ricci no sentido de criar um novo plano de evangelização que garantisse a sobrevivência da missão foi a elaboração de livros em chinês, que mostrariam o domínio da língua e a erudição dos jesuítas, começando pelo *Jiaoyun lun*, ou *Da Amizade*<sup>74</sup>. Após uma viagem para Nanquim, onde Ricci se sentiu bem recebido pelos mandarins da cidade, fazendo amizade com alguns deles, o missionário decide escrever uma obra que pudesse tentar encurtar a distância entre a cultura europeia e chinesa, sobre um assunto que, na visão de Ricci, ambas as culturas tinham em comum: a amizade. Escrito no final de 1595, o *Da Amizade* consistia em citações de vários autores clássicos, provavelmente inspirada pela obra de Andrea Eborensis (Andrea de Resende). Na introdução, Ricci faz uso de recursos retóricos para delinear sua obra, imaginando-se como o convidado de um banquete, e na ocasião, é perguntado pelo Príncipe Kang Yi sobre o conceito da amizade na Europa, momento em que Ricci, pela boca do príncipe, caracteriza-a como uma terra onde o discurso é baseado na razão. Na China Ming, a amizade era uma das relações pessoais mais valorizadas, e Ricci, a partir de 26 máximas selecionadas entre autores clássicos da Grécia e Roma Antiga, se propõe a mostrar que o mesmo também era verdadeiro na Europa, a fim de demonstrar a afinidade entre os princípios morais da Europa e da China.

Os autores selecionados por Ricci incluíam Horácio (“Meu amigo nada mais é do que minha outra metade, então devo tratá-lo como me trataria), Cícero (“O mundo sem amizade seria como o céu sem o sol), Santo Agostinho (“Ele, a quem abro meu coração

---

<sup>73</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.41.

<sup>74</sup> Para uma análise mais detalhada sobre o *Jiaoyun Lun*, ver: REGO, Luiz Felipe Urbieta. *A China dos Jesuítas: o Tratado da Amizade de Matteo Ricci e sua contribuição para o diálogo cultural entre Oriente e Ocidente*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. PUC-RIO, 2012.



completamente se faz meu amigo mais íntimo), Aristóteles (“Se não há amizade no mundo, não há felicidade), Marcial (“Se eu tenho poucos amigos, tenho pouca felicidade, mas também pouca tristeza”), Erasmo (“O constante elogio de amigos me prejudica mais do que o criticismo de meus inimigos”), Sêneca (“Se você não pode ser um amigo para si próprio, como espera ser amigo dos outros?”) e outros que incluíam reflexões sobre o afeto, afeição, solidariedade, lealdade e compreensão<sup>75</sup>. Tanto Michela Fontana quanto Jonathan Spence destacam que Ricci provavelmente não tinha consigo a compilação de Eborensis<sup>76</sup>, e que adaptou e traduziu as máximas fazendo uso de sua extraordinária memória<sup>77</sup>. Para enriquecer ainda mais seu trabalho, Ricci incluiu a pronúncia fonética, do original em latim, traduzidas para o chinês em algumas das máximas, para que seus convidados pudessem ler em voz alta e tivessem um primeiro contato com uma língua da Europa.

Antes de imprimir as cópias do *Jiaoyun lun*, Ricci distribuiu o manuscrito entre amigos seus, e tendo uma resposta extremamente positiva, seguiu em frente com a impressão. Fontana ressalta que o *Jiaoyun lun* foi o primeiro trabalho em chinês escrito por um Ocidental a ser impresso e circular na China. Antes de Ricci, Ruggieri já havia publicado um catecismo em chinês, o *Tianzhu Shilu* (que iremos abordar com mais detalhes no terceiro capítulo dessa dissertação), mas o catecismo de Ruggieri não foi tão bem difundido, como aconteceu com o trabalho de Ricci, publicado sob o nome de Li Madou, que foi a forma como o missionário resolveu “traduzir” seu nome para o chinês.

A publicação do livro de Ricci, porém, não seguiu os moldes da Igreja, pois toda obra escrita em chinês deveria ser enviada à Goa para revisão, acompanhada de uma tradução em latim. O processo levava muito tempo e o próprio Ricci escreve ao Geral Acquaviva, requisitando a dispensa deste tipo de processo, já que não fazia sentido que revisores que viviam na Índia, sem conhecimento da cultura chinesa, julgassem obras feitas diretamente para o público chinês. O apelo de Ricci não foi atendido, mas a impressão do *Jiaoyun lun* ocorreu sem a autorização da Igreja, com alguns mandarins encomendando a tiragem sem o consentimento de Ricci. Quando os revisores de Goa finalmente deram autorização para que o livro fosse impresso, Ricci já havia preparado

---

<sup>75</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court. Maryland*. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp.127-128.

<sup>76</sup> O livro de sentenças de Andreas Eborensis.

<sup>77</sup> 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.157.

uma versão expandida e melhorada do livro, que seguiu para ser impresso uma segunda vez, numa tiragem ainda maior<sup>78</sup>.

O sucesso do *Jiaoyun lun* superou até as mais otimistas expectativas de Ricci, se espalhando rapidamente pela China e atraindo ainda mais curiosos para a residência dos jesuítas, onde Ricci mantinha algumas cópias do livro, para que suas visitas pudessem ler ou copiar alguns trechos, além de ser o presente ideal para mandarins aliados, visto que a leitura era muito valorizada entre eles. A boa recepção em Nanchang e o sucesso do livro de Ricci, deu confiança aos jesuítas para se estabelecerem na cidade, e ele escreve para Sande, requisitando missionários que pudessem seguir com ele para Nanquim, enquanto Cattaneo permaneceria em Shaozhou cuidando da residência.

Já nessa época, Ricci lentamente se afastava da imagem de budista que ele e seus companheiros missionários haviam adotado anos antes. Em carta endereçada ao Geral Acquaviva, em 1592 (três anos antes de Ricci tomar a decisão de emular a figura do letrado confuciano), o jesuíta já começa a descrever a necessidade de mudarem sua estratégia, dizendo:

*“Para obter maior status, não andamos pelas ruas a pé, mas somos transportados em cadeirinhas nos ombros dos homens, tal como é costume entre os homens de nível. Pois temos necessidade desse tipo de prestígio nessa região, e sem isso não realizaríamos avanços entre esses gentios: pois o nome de estrangeiro e de padre é considerado tão vil na China que precisamos desses e de outros expedientes semelhantes para lhes mostrar que não somos padres tão vis como os deles (aqui Ricci se refere aos bonzos budistas)”<sup>79</sup>.*”

A mudança no método de acomodação jesuíta, e o estabelecimento na cidade de Nanchang começaram com uma viagem de Ricci para a província de Jiangxi, acompanhando um amigo mandarim, referido apenas como Scielou, a qual Ricci havia ensinado a seu filho as técnicas mnemônicas de memória, para ajudar o jovem a passar no concurso público para que pudesse seguir os passos do pai como oficial do governo.

---

<sup>78</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court. Maryland*. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp.128-129.

<sup>79</sup> RICCI, Matteo. *Opere Storiche*, p.104 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.

Scielou seguia para Jiangxi para receber uma condecoração de serviço<sup>80</sup> e foi nesta ocasião, pela primeira vez, que Ricci resolveu modificar os termos do método de acomodação que os jesuítas utilizavam na China. Aconselhado por um de seus amigos (que futuramente seria batizado por Ricci), Qu Taisu, o missionário descarta os robes budistas, vestindo-se a maneira dos mandarins, com roupas feitas com material mais caro e em cores como púrpura ou azul escuro. Segundo Taisu, a aparência budista dos missionários acabava gerando um contraste muito grande com a erudição dos mesmos, e considerando o fato de que o budismo foi especialmente desprezado pelas elites durante a Dinastia Ming, uma mudança se fazia necessária, principalmente se Ricci desejava chegar à capital. Como os jesuítas não podiam, de fato, atingir o *status* social dos mandarins, já que eram proibidos de prestar os exames públicos que garantiam os títulos de *shengyuan* (bacharel), *juren* (licenciado) ou *jinshi* (doutor)<sup>81</sup>, emular a aparência dos mesmos era uma forma de se apresentarem como letrados.

Junto da mudança nas roupas, Ricci passou a deixar o cabelo e a barba crescerem novamente, como faziam os letrados chineses. Aos seus superiores na Europa, Ricci justificou a escolha de roupas (um tom escuro de púrpura com detalhes azuis) dizendo que seriam semelhantes aos que os venezianos usam em Veneza. Nas palavras de Ricci:

*“Deixamos nossas barbas crescerem e o cabelo vai até as orelhas; ao mesmo tempo, adotamos os trajes especiais que os letrados usam em suas visitas sociais (ao invés dos bonzos que usávamos antes). Saí pela primeira vez com minha barba, e minhas vestes de seda púrpura que os mandarins usam 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 ao estilo usual em Veneza. Tem uma banda larga de seda púrpura que é enfeitada de azul, que é enrolada em torno da mesma roupa e deixa o manto confortavelmente amplo<sup>82</sup>”.*

<sup>80</sup> 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.106.

<sup>81</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.43.

<sup>82</sup> RICCI, Matteo. *Fonti Ricciane*, 2/11, 46, 112 *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.

Brockey explica que essa medida ajudou os jesuítas a atingirem um novo nível de *status* aos olhos dos chineses, pois quando passaram a emular a aparência de um letrado confuciano, os missionários misturaram a distinção visual entre os setores religiosos e secular da China:

*“Eles tentaram se beneficiar do prestígio social dos literati (e, conseqüentemente dos mandarins) falando e se vestindo como eles; ao mesmo tempo, eles traziam uma mensagem religiosa, algo que não era comumente associado aos ru (letrados). Embora ainda exista o debate sobre o quão dividida as esferas religiosa e secular eram no fim da China Ming, é inquestionável que com essa jogada, os jesuítas criaram um senso de ambigüidade sobre sua função social. Seu uso da filosofia confuciana como suporte para sua doutrina religiosa (como um valioso complemento moral para a Revelação cristã, nos moldes da filosofia grega e romana) serviu para confundir as categorias chineses ainda mais<sup>83</sup>”.*

Como mencionado por Brockey na frase citada, Ricci, com seu estudo dos clássicos de Confúcio, acabou por julgar que a filosofia confuciana fosse uma boa aliada na sua tarefa de espalhar a fé cristã, algo que ficaria claro no seu livro mais famoso, o *Tianzhu Shiyi (O verdadeiro Significado do Senhor do Céu)*. A “aliança” entre confucionismo e cristianismo por parte dos jesuítas, e a própria interpretação de Ricci e os outros missionários da filosofia de Confúcio é o foco do terceiro capítulo desta dissertação, onde discutiremos essa interpretação com mais detalhes, sob diferentes aspectos. Por enquanto, iremos nos concentrar na trajetória jesuíta pela China.

---

<sup>83</sup> Tradução livre: “*They attempted to benefit from the social prestige of the literati (and, ultimately, the mandarins) by talking and dressing like them; at the same time, they bore a religious message, something not ordinarily considered the province of ru (scholars). Although there is much debate over just how divided the religious and secular spheres were in late Ming China, it is undeniable that with this move the Jesuits created a sense of ambiguity about their social function. Their use of Confucian philosophy as an indigenous support for their religious teachings (that is, as a valuable moral complement to Christian revelation, in the mold of Greek and Roman thought) served to confuse established Chinese categories even more*”. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.44.

A viagem com seu amigo Scielou levou Ricci até Nanchang, e como mencionamos antes, foi bem recebido, com seu *Da Amizade* sendo comentado pela cidade e fazendo com que o missionário recebesse um grande influxo de visitas, e segundo o próprio Ricci, a maioria delas tinham três motivos principais, além da curiosidade natural dos chineses pelos objetos e a cultura estrangeira de Ricci. Os motivos citados eram a convicção de que os jesuítas seriam alquimistas e poderiam transformar mercúrio em prata, a vontade dos chineses de estudar a matemática europeia e a chance de aprenderem mais sobre o sistema mnemônico de memória que Ricci usava e demonstrava para impressionar suas visitas<sup>84</sup>. Dessa forma, Ricci decide permanecer em Nanchang, ao mesmo tempo que esperava uma oportunidade para tentar visitar a capital, Pequim, ou a antiga capital Nanquim, pois o missionário acreditava que estabelecer uma residência em uma cidade importante fortaleceria a missão da China. Em carta, Ricci discute com Valignano sobre arriscarem uma viagem para Nanquim, e o Superior da missão não apenas concorda com Ricci, mas envia para Nanchang vários presentes, para que os missionários pudessem distribuir aos mandarins de Nanquim. Na mesma época, em 1597, Ricci é oficialmente nomeado o Superior da missão da China.

Depois de quase um ano esperando, em 1598 Ricci finalmente consegue autorização para viajar até Nanquim. O missionário então aluga um barco, que o leva através do rio Yangzi até a cidade. Todavia, no momento da chegada de Ricci em Nanquim, a China estava em um sério confronto militar com o Japão, e em função disso, o Imperador lançou um édito que declarava prisão a todos os estrangeiros suspeitos, o que naturalmente impediu que os mandarins da cidade alugassem uma casa para Ricci, ou mesmo que o pudesse abrigar como convidado. Um fato que agravava ainda mais a situação do jesuíta era que as tropas japonesas, lideradas por Hideyoshi Toyotomi, contavam com mais de quinze mil japoneses cristãos, incluindo o renomado (e convertido) general Konishi Yukinaga. Sem opção, Ricci passa os próximos meses morando em um barco que ele mesmo descreve como “*estreito e sufocante, com o máximo desconforto (...) visto que o barco não era só pequeno, como oferecia poucas comodidades*”<sup>85</sup>.

A sorte mudou para o jesuíta com o fim das tensões entre China e Japão, quando um rico oficial chinês o convidou a passar alguns dias como hóspede em sua mansão de

---

<sup>84</sup> 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.34-35

<sup>85</sup> RICCI, Matteo. *Fonti Ricciani*. 2/11. *Apud* Ibid., pp.97-98.

campo. O fim da guerra também possibilitou finalmente aos jesuítas procurarem uma residência fixa em Nanquim. Na mesma época, Ricci e Cattaneo trabalham no primeiro dicionário chinês-português, cujo original foi perdido alguns anos depois, mas cópias sobreviveram e foram enviadas posteriormente para a Europa<sup>86</sup>.

Foi na antiga capital que os jesuítas experimentaram o maior sucesso até aquele momento, atraindo um grande número de curiosos, tanto letrados quanto pessoas mais simples, todos entusiasmados com os mapas, pinturas, o recém-chegado globo terrestre e as outras curiosidades europeias. Os ensinamentos dos jesuítas passaram a ser conhecidos na China como *Tianxue*<sup>87</sup>, ou Aprendizado do Paraíso (o que mostra a primeira conexão com a filosofia de Confúcio, pois *tian* é um termo encontrado em diversas passagens atribuídas ao antigo filósofo). Foi também nessa época que os missionários perceberam o quanto a ciência atraía a curiosidade dos chineses, o que foi refletido na quantidade de tratados e traduções de trabalhos científicos europeus para o chinês. O clima intelectual da província de Jiangsu facilitou o trabalho dos jesuítas, pois as ricas cidades da província concentravam uma grande quantidade de nobres e mandarins, incluindo alguns funcionários de governo aposentados que foram convertidos pelos missionários. Foi também nessa época que os jesuítas das residências de Shaozhou e Nanchang seguiram Ricci na mudança do método de acomodação, vestindo os robes púrpura dos letrados e dedicando foco em estudar a filosofia de Confúcio.

Os números da missão também começam a melhorar. Em Nanchang, o número de conversos havia estacionado em vinte durante os anos em que o jesuíta português João Soeiro estivera doente. Enquanto se recuperava, ele escreve um pequeno tratado, em forma de diálogo, sobre os conceitos básicos do cristianismo, intitulado *Tianzhu shengjiao yueyan* (*Breve introdução de Religião Sagrada do Senhor do Paraíso*). Quando a saúde de Soeiro melhora, nos primeiros anos do século XVII, sua relação com os mandarins da cidade se desenvolve e os números de conversos em Nanchang dispara para cerca de 300. Em Guandong, o recém-chegado italiano Niccolò Longobardo registra em seu relatório um número de cerca de 200 conversos, que incluíam a cidade de Shaozhou e as vilas ao redor. Longobardo também nota, com interesse, a quantidade de mulheres convertidas, normalmente as esposas dos homens que eram batizados. O missionário nota

---

<sup>86</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. *Abrir as Portas de Pequim: Diego de Pantoja e a relação da entrada de alguns padres jesuítas na China*. São Paulo: Clube dos Autores, 2015. p.65.

<sup>87</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.46.

que muitas delas tinham facilidade em decorar a doutrina cristã e se adaptavam muito bem aos novos ensinamentos<sup>88</sup>.

Brockey nota que apesar de grande parte da historiografia relatar que os jesuítas apenas buscavam a conversão de mandarins e nobres letrados, os números da missão não traduzem esta visão. Embora as cartas e os relatórios jesuítas fizessem sempre grandes menções a conversão de pessoas importantes, elas não eram comuns e a maioria delas era comemorada como uma grande vitória. De fato, Brockey ressalta que muito embora tenha existido um esforço em prol da conversão desta elite letrada, principalmente nos esforços de Matteo Ricci para tentar trazer para a cristandade mandarins e letrados que pudessem defender a missão e a permanência dos jesuítas na China, os missionários fizeram um bom número de conversos entre as camadas mais humildes da população, principalmente em residências mais distantes da capital, como as já citadas Shaozhou e Nanchang. De fato, o próprio Niccóló Longobardo reporta que a presença de indivíduos do alto escalão social era muito benéfica nas pequenas comunidades, e que toda vez que a missão era questionada por alguma autoridade, tanto os mandarins convertidos, quanto as pessoas mais simples ajudavam a dar credibilidade à missão<sup>89</sup>.

De fato, muitos mandarins que acabavam genuinamente interessados na religião cristã acabavam por não se converter por diversas razões de cunho social. A primeira dessas razões era a poligamia, pois na China era importante continuar a linhagem hereditária, e para isso, a maioria dos mandarins tinham várias concubinas, na tentativa de garantir seus herdeiros, e a mensagem jesuíta de que um cristão só poderia ter apenas uma esposa não era bem visto pela maioria deles. Não apenas isso, mas a adoção de uma religião estrangeira por parte de um oficial de governo nem sempre era bem aceita, principalmente se levarmos em conta que o mandarim era uma figura pública, e algumas práticas cristãs, como se ajoelhar perante um padre, acabaram por dissuadir alguns dos letrados interessados, pois o ato afetaria sua imagem pública. Certamente a mudança de Matteo Ricci com relação ao método de propagação do cristianismo com a ajuda da filosofia confuciana ajudou a diminuir um pouco do impacto social desta mudança de religião. Por essa razão, muitos dos mandarins convertidos neste primeiro período das

---

<sup>88</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.47.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp.47-48.

missões eram oficiais de governo aposentados, já velhos o bastante para dispensar suas concubinas e consolidados o bastante para não dependerem de sua imagem pública<sup>90</sup>.

- Para Pequim! A viagem em direção à capital e a consolidação da missão jesuíta na China

Com a virada do século XVI para o XVII, a figura de Ricci já era bem conhecida em muitas partes da China, e o jesuíta decide, mais uma vez, tentar permissão para viajar para a capital, Pequim, e se apresentar ao Imperador Wanli. Reunindo seus presentes mais valiosos, Ricci parte em direção à capital, acompanhado de Diego de Pantoja, os coadjutores Fernandes e Martins e um acompanhante nativo, na forma de um respeitado eunuco, que foi capaz de remover vários obstáculos no caminho dos missionários, graças à sua influência (e a fama de Ricci). Os jesuítas foram detidos momentaneamente, em Tianjin, mas surpreendentemente uma ordem direta do Imperador Wanli garantiu a soltura dos missionários, em troca de algumas pinturas a óleo e um relógio. O favorecimento Imperial garantido em Tianjin acabou ajudando os jesuítas no resto do caminho, e o grupo finalmente chega a Pequim em 1601.

Assim como aconteceu em Nanchang, Ricci rapidamente vira uma espécie de celebridade na cidade, recebendo uma série de mandarins, letrados e curiosos em geral na residência onde estavam hospedados, demonstrando seus itens exóticos da Europa da mesma forma que fizeram nas outras cidades, com uma interessante adição: os olhos azuis de Diego de Pantoja e o próprio missionário relata que: *“Os chineses acham eles bem misteriosos, e normalmente dizem que meus olhos sabem achar pedras preciosas e coisas do tipo...eles até dizem que há letras escritas dentro deles<sup>91</sup>”*. A presença de Ricci na capital foi benéfica também para os jesuítas estacionados em Nanjing, Nanchang e Shaozhou. Às vezes apenas a menção ao nome de Ricci (e o fato do mesmo estar vivendo em Pequim) já era suficiente para livrar os outros missionários de algum problema ou denúncia.

<sup>90</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.48.

<sup>91</sup> Tradução livre: *“The Chinese find them very mysterious, and normally say that my eyes spy where to find precious stones and the like...claiming even that they have characters written inside them”*. In: Pantoja, *Relacion de la Entrada de Algunos Padres de la Cōpañia de IESVS en la China* (Seville, 1605), 77v. *Apud* Ibid., p.50.



Brockey comenta que o estabelecimento de Ricci em Pequim foi benéfico para a missão de inúmeras formas, mas não necessariamente conseguiu um grande número de conversos, pelo menos não na capital. Geralmente, os missionários que atuavam em Pequim dedicavam a maior parte de seu tempo entreter visitas, debatendo com letrados, trabalhando em projetos científicos e astronômicos ou escrevendo tratados religiosos e acadêmicos, sobrando muito pouco tempo para tentar converter as pessoas fora de seu círculo social. Por mais importante que tenha sido a viagem de Ricci e seu estabelecimento na capital, que serviu para fortalecer e criar raízes para a missão, o grande número das conversões na época estava sendo feita por missionários como Cattaneo, Longobardo, Soeiro e da Rocha, nas outras residências jesuítas<sup>92</sup>.

Apesar do número baixo de conversões, o período em Pequim foi caracterizado por um momento de grande criatividade dos missionários na produção de livros, principalmente na figura de Ricci, que em 1603 termina sua *Magnum Opus*, o *Tianzhu Shiyi (O Verdadeiro Significado do Senhor do Céu)*, que era uma forma de catecismo, com o propósito de demonstrar uma alternativa de restauração da doutrina confuciana clássica com a ajuda da razão cristã, cujo conteúdo iremos tratar com mais detalhes no terceiro capítulo deste trabalho. Além do *Tianzhu Shiyi*, Ricci publica em 1605 um pequeno livro chamado *Ershiwu yan (Vinte e cinco Dizeres)*, que continha passagens relacionadas à filosofia moral baseada em uma adaptação do *Enchiridion*, de Epiteto. Em 1608 Ricci conclui o *Jiren shipian (Dez ensaios sobre o Homem Extraordinário)*, em que compila alguns de seus debates com letrados chineses. Foi também nessa época que o jesuíta conhece dois funcionários de governo do alto escalão, que no futuro se tornariam os cristãos chineses mais conhecidos da época, Xu Guanqi e Li Zhizao. Juntos, os três trabalham em uma série de ensaios e tratados matemáticos que incluía a tradução completa do *Elementa*, de Euclides, intitulado *Jihe yuanben*, publicada em 1607, além da tradução dos trabalhos de Cristóvão Clávio, *Geometria practica*, publicado em 1608 como *Celiang fayi*, o *Epitome arithmeticae practicae*, publicado como *Tongwen suanzhi* e o *In sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*, traduzido como *Yuanrong jiaoyi*, ambos publicados em 1614<sup>93</sup>, quatro anos após a morte de Ricci.

---

<sup>92</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.51.

<sup>93</sup> BURKE, Peter. Hsia R, Po-chia. *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. pp.41-42.

Com relação ao número baixo de conversos em Pequim, isso deu a Ricci e Pantoja a capacidade de dedicar (mesmo que pouco) tempo a um grupo pequeno de conversos, mas que demonstrava muita disciplina e fervor religioso, segundo os missionários. O resultado desta atenção concentrada num pequeno número de pessoas foi o surgimento da primeira fraternidade devocional da China, em Pequim. A iniciativa da criação da fraternidade veio de um converso chamado Lucas Li, e embora fosse inspirada nos grupos de estudo confucionistas, Brockey aponta que houve orientação de Ricci na criação da fraternidade, que também possuía influências e semelhanças com as Congregações Marianas, fundada pelo jesuíta belga Jean Leunis e muito populares na Europa durante o século XVI e XVII. A fraternidade chinesa foi inaugurada em 1609, no feriado da Natividade de Nossa Senhora, no dia oito de setembro e reuniu a maioria dos cristãos de Pequim. A notícia da fundação da primeira fraternidade foi muito bem recebida nas outras províncias, e um ano depois uma segunda já havia sido inaugurada, a Congregação da Abençoada Virgem Maria (*Shengmu hui*), em Nanquim<sup>94</sup>.

Em 1605 a missão da China atinge vinte anos de modestas realizações, se contarmos o número de conversos, que chegava a cerca de mil, um número muito menor do que observado no Japão ou na Índia, todavia, socialmente falando o progresso foi mais significativo. Os jesuítas possuíam residências em duas cidades Imperiais (Pequim e Nanquim) e mais duas em cidades provinciais (Nanchang e Shaozhou). Além disso, os missionários eram figuras renomadas e respeitadas, pelo menos entre o círculo dos mandarins, conseguindo a amizade de muitos funcionários de alto escalão, e até mesmo convertendo alguns poucos, porém valiosos oficiais de governo. Mesmo confrontado com a diferença dos números entre as missões da China e do Japão, Valignano continuou a apoiar a empreitada missionária no Império Ming, a partir de algumas ações, a mais importante delas foi a mudança de status da missão da China, que não mais se reportaria ao reitor do Colégio de Macau (como a do Japão) e sim diretamente ao Geral da Companhia responsável pela província da Índia, dando autonomia à missão da China em relação à missão japonesa. Valignano viria a falecer em 1606, mas sua liderança se provou inestimável para o crescimento e a sobrevivência da missão da China.

Com o estabelecimento em Pequim já consolidado e com a chegada de novos recrutas vindos da Europa, a missão da China continuou a expandir, principalmente com a ajuda dos já mencionados Xu Guangqi (batizado como Paulo) e Li Zizhao (batizado

---

<sup>94</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.53.

como Leão), que na época conseguiram atingir os níveis mais altos do serviço público, com Xu inclusive conseguindo o cargo de Grande Secretário Imperial. Juntamente com Yang Tingyum, outro importante mandarim, os três ficaram conhecidos como os “Três pilares do catolicismo chinês”, e atuaram como protetores e financiadores da missão, além de promoverem o cristianismo através da escrita de livros e tratados. Outro aspecto positivo, derivado da nomeação dos três mandarins, era a natureza de trabalho dos oficiais de governo, que eram instruídos a viajarem de tempos em tempos entre as províncias. Sabendo disso, em diversas ocasiões, jesuítas acompanhavam os mandarins cristãos, levando o cristianismo a lugares onde os jesuítas ainda não haviam visitado e até mesmo fundando novas residências quando possível. Foi desta forma que se estabeleceu a missão de Hangchow. Na ocasião, a morte do pai de Xu em 1608, fez com que o mandarim viajasse para sua cidade natal, Xangai, para lá permanecer durante o período de luto, que consistia em três anos. Sabendo que Ricci não poderia deixar Pequim, Xu viaja para Xangai acompanhado de Cattaneo, que converte algumas pessoas na área e causa boa impressão na cidade. Anos depois, Cattaneo e o recém-chegado flamenco Nicolas Trigault, com a ajuda de Yang, Li e dos conversos de Xangai, inauguram a residência de Hangchow, cidade vizinha de Xangai.

Matteo Ricci falece em maio de 1610, e a prova de sua popularidade é observada no relato dos missionários, que contavam sobre o grande número de pessoas que vieram até a residência de Pequim prestar condolências aos jesuítas. Na época do falecimento de Ricci, moravam com ele em Pequim Diego de Pantoja e Sabatino de Ursis. A dupla, com a ajuda de alguns amigos mandarins, enviaram uma petição ao Imperador Wanli, pedindo um espaço para que pudessem sepultar Ricci. O pedido é rapidamente atendido, acompanhado de uma grande cerimônia e proclamação. É possível entender o favor do Imperador não apenas como uma cortesia e sinal de respeito, mas também como uma consolidação da residência jesuíta na capital, inclusive com os missionários evocando a tradição confuciana de cuidar da tumba de seus ancestrais. Não apenas isso, mas com raríssimas exceções, estrangeiros eram proibidos de serem enterrados na China, principalmente perto de áreas habitadas<sup>95</sup>. A permissão do Imperador e a concessão de um pedaço de terra onde pudessem sepultar Ricci mostrava o quanto o missionário italiano se tornara uma figura importante na época.

---

<sup>95</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court. Maryland*. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp.272-273.

A morte de Matteo Ricci marca o fim do período de fundação da missão da China. Em 1610 os jesuítas já estavam estabilizados, com treze missionários em solo chinês, cinco residências, um número de conversos estimado de 2.500 pessoas, um método de evangelização baseado na emulação da cultura letrada chinesa e uma “aliança” com a filosofia de Confúcio como forma de ajudar a introduzir o cristianismo na China. Mesmo sem a sua figura mais proeminente, o momento era de expansão. Longobardo assumiu o comando da missão, e uma de suas primeiras medidas era conseguir uma forma de divulgar a missão da China para as cortes da Europa, em busca de patrocínio, por meio de livros sobre ciência e religião, obras de arte, artefatos científicos e inspirar novos recrutas para compor o quadro de missionários na China.

Para atingir esse objetivo, Longobardo envia Nicolas Trigault para a Europa como procurador da missão. Além dos propósitos citados acima, o jesuíta também deveria se reunir com Claudio Acquaviva em Roma, para debater sobre novas diretrizes políticas a respeito de questões administrativas, além de tentar pleitear um novo *status* para a missão da China, separando-a da província japonesa no que diz respeito ao gerenciamento da mesma, para completar o movimento de Valignano anos atrás, em busca de independência para a missão. Além disso, Longobardo ainda tentava a permissão de Roma para uma tradução da Bíblia para o chinês, a fim de facilitar a difusão do Evangelho e a ordenação dos padres nativos.

O jesuíta partiu de Macau para Goa em 1613, levando consigo os *Comentários*, que eram os diários de Matteo Ricci, escrito em italiano, contando a trajetória da missão da China até o momento, além de descrições sobre diversos aspectos geográficos, naturais, sociais, políticos e religiosos do Império Ming e as *Cartas Anuais da China e do Japão* de 1611 e 1612. De Goa, Trigault seguiu para Ormuz, Pérsia, Egito e de lá direto para Roma, onde chegou em 1614. Trigault passa os próximos quatro anos na Europa, no cumprimento de suas atividades. Durante esse tempo, o jesuíta adapta os *Comentários* de Matteo Ricci e acrescenta algumas coisas de sua própria autoria para criar o *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu (Sobre a missão Cristã entre os chineses pela Sociedade de Jesus*<sup>96</sup>). Trigault utilizou este livro como propaganda da missão, partindo em viagem para o norte da Itália, França, Alemanha e Países Baixos, apresentando-se em cortes e divulgando o trabalho dos jesuítas para príncipes, duques e

---

<sup>96</sup> A versão que utilizamos nesta pesquisa consiste em uma tradução espanhola, impressa em Sevilha, 1621, sob o título de *Istoria de la China I Cristiana empresa hecha em ella por la Compañia de Jesus*, por Gabriel Ramos Veiarano.

outros membros da nobreza, recebendo em geral, respostas muito positivas, na forma de ajuda financeira e mesmo uma promessa de subsídio anual para a missão da China, oferecida pelo rei Felipe III da Espanha<sup>97</sup>.

Embora a viagem de Trigault tenha rendido bons frutos, pelo menos no sentido financeiro e de propaganda, nem todos os pedidos direcionados à Roma foram atendidos. Longobardo não conseguiu permissão para uma tradução da Bíblia, nem para que o chinês fosse adotado como linguagem litúrgica pelos padres. Lach ressalta que os próprios jesuítas, principalmente os membros da missão japonesa, que seriam contrários aos planos de Longobardo de separar as missões do Japão e da China, tenham atravancado as duas medidas. O argumento para essa teoria era de que um clero nativo fracassaria, na medida em que os neófitos seriam *“culturalmente despreparados para a vida disciplinada e celibatária vivida pelos padres cristãos”*<sup>98</sup>. Apesar disso, alguns dos pedidos de Longobardo foram aceitos, como a permissão para que os padres pudessem cobrir a cabeça durante a celebração das missas, pois muitos chineses não-cristãos se ofendiam com as cabeças descobertas dos padres durante solenidades públicas. De qualquer forma, em 1618 Trigault partia de Lisboa com destino a Pequim com todo o dinheiro, livros e os vinte e dois novos missionários que conseguira durante seu *tour* na Europa. Destes vinte e dois padres, sete deles seriam responsáveis pelo progresso da missão durante as próximas quatro décadas. Estes missionários eram os alemães Johann Adam Schall von Bell e Johann Terrenz Schreck, o italiano Giacomo Rho e os portugueses João Fróis, Rodrigo de Figueiredo e Simão da Cunha<sup>99</sup>.

No período da viagem de Trigault, a missão da China continuou a crescer. Em Hangzhou, Lazzaro Cattaneo e Yang Tingyung eram destaques da cidade, com o recém convertido Yang se tornando rapidamente um grande defensor do cristianismo e um opositor ferrenho dos eunucos da corte. Em Pequim, Pantoja e De Ursis começaram a trabalhar em conjunto com a Junta de Rituais da Corte na reformulação do calendário chinês, graças à precisão demonstrada por De Ursis ao prever um eclipse, e muito embora o projeto não tenha sido terminado em função da oposição de astrônomos chineses, acabou por consolidar a eficiência e precisão da astronomia europeia. Em Nanquim, a

---

<sup>97</sup> LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. University of Chicago Press, Chicago. 2008.p.177-178.

<sup>98</sup> Tradução livre: *“culturally unprepared for the disciplined and celibate life followed by Christian priests”*. In: *Ibid.*, .p.179.

<sup>99</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.73.

residência comandada por Alfonso Vagnone e Alvaro Semedo era a mais ativa e suas congregações eram a maior da China até o momento<sup>100</sup>.

Mesmo com o período de relativo sucesso e crescimento da missão, alguns obstáculos continuavam a surgir frente aos jesuítas. Um deles se configurava na figura dos eunucos opositores (de fato, a maioria deles), incomodados pela influência crescente dos missionários e sua associação com os mandarins, alguns associados com a academia reformista Donglin<sup>101</sup>. Na Europa, o número de críticas ao método de evangelização adotado pelos jesuítas na China aumentava cada vez mais, principalmente depois da visita do missionário João Rodrigues, “O Intérprete”, que passou dezoito meses em Nanquim e escreveu para Roma relatando que a missão da China, embora fértil, estava sendo mal aproveitada pelos italianos no comando<sup>102</sup>. Rodrigues foi um dos ferrenhos opositores ao método de acomodação jesuíta, principalmente nas questões ligadas aos termos chineses designados para as palavras “Deus<sup>103</sup>” e “alma”.

Em 1615, a missão da China sofre um grave ataque, quando o Vice-Diretor da Comissão de Ritos de Nanquim<sup>104</sup>, Shen Ch’ueh, recorre ao Imperador Wanli acusando os jesuítas de seguirem uma religião “subversiva”. Ch’ueh acusava os missionários de desviarem os chineses de sua religião moral e natural, através do cristianismo. Além da questão religiosa, a denúncia do Ministro incluía alegações de um suposto fundo financeiro de origem desconhecida dos jesuítas, que era proveniente de Macau, associação dos missionários com os espanhóis, que haviam ocupado as Filipinas e maltratado os chineses de lá, além da prática de rituais mágicos, alquimia e a associação

---

<sup>100</sup> LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. University of Chicago Press, Chicago. 2008. p.181.

<sup>101</sup> A academia (ou movimento) Donglin foi um movimento ideológico e filosófico surgido no fim da Dinastia Ming, fundado pelo Grande Secretário Gu Xiancheng e os letrados Gao Panlong, Qian Yiben e Yu Kongjian. O movimento surgiu diante das dificuldades enfrentadas pelo governo do Imperador Wanli e propunha um retorno à antiga moral confuciana tradicional como meio de se obter um novo direcionamento para o governo. A este respeito, é possível que a proposta jesuíta de restaurar a filosofia clássica de Confúcio com a ajuda do cristianismo possa ter interessado alguns reformistas da Academia Donglin. In: WAKEMAN, Frederic E. *The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-century China*. Berkeley: University of California Press, California. 1990. pp.69-79.

<sup>102</sup> LACH, op cit., p.181.

<sup>103</sup> A questão dos termos, principalmente aqueles referidos à designação de “Deus” em chinês, será discutida com mais detalhes no terceiro capítulo.

<sup>104</sup> A Comissão (ou Ministério) de ritos era um dos seis ministérios de governo da China Imperial. A divisão dos ministérios começou na Dinastia Tang, no século VII e durou até 1911, sendo abolido durante a Revolução Xinhai. A função do ministro de Ritos era inspecionar as cerimônias de Estado, fossem elas sociais ou religiosas, supervisionar as provas dos concursos públicos, além de ter a função diplomática de lidar com assuntos envolvendo estrangeiros ou outras nações. In: HUCKER, Charles. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford University Press, California. 1985. pp.306-307.

com a sociedade secreta do Lótus Branco<sup>105</sup>. Mesmo sem ter recebido uma resposta afirmativa do Imperador Wanli, mas contando com o apoio da Comissão de Ritos de Pequim, Ch'ueh autoriza a prisão de Vagnone e Semedo e mais tarde, a partir de uma medida provisória do Imperador, autoriza a deportação dos jesuítas de Nanquim. Pantoja, De Ursis, Vagnone e Semedo (embora os dois últimos tenham retornado à China pouco tempo depois, com a suspensão da medida provisória) foram mandados de volta para Macau, enquanto os cinco criados chineses sob os cuidados dos jesuítas foram enviados para monastérios budistas e os cinco chineses conversos de Nanquim foram expulsos da cidade ou mandados para colônias militares<sup>106</sup>.

Todavia, mesmo com as perseguições e críticas, a missão continua, com a fundação da residência de Shaanxi por Giulio Aleni em 1620. Em 1625, a descoberta do Monumento Nestoriano, que mencionamos anteriormente, atraiu a atenção dos jesuítas para a província de Shensi. O monumento é hoje considerado uma relíquia genuína do cristianismo Tang (em referência à dinastia que dominava a China na época de produção do monumento, em 781 d.C.) e consistia em uma estela escrita nas línguas chinesa e siríaca, documentando um período de 150 anos de atividades dos cristãos nestorianos na China, além de documentar a autorização da construção da primeira igreja nestoriana na China, concedida pelo Imperador Taizong, como vimos no começo deste capítulo.

Os missionários também tiveram uma limitada participação militar durante a invasão holandesa à Macau, em 1622, quando ajudaram uma pequena guarnição portuguesa, completada com escravos, cafres e moradores locais a repelir um ataque de uma frota marítima holandesa com cerca de 300 homens. Johann Schall e Giacomo Rho ficaram encarregados de operar os canhões, que eram produzidos em Portugal e novidade na China. A vitória impressionou os chineses o bastante para permitirem aos portugueses autorização para fortificar a cidade de Guandong. A utilidade e o poder de fogo dos canhões também fizeram com que os chineses encomendassem algumas unidades com os portugueses de Macau, e os relutantes intermediários neste comércio foram os jesuítas. O uso destes canhões foi vital para a resistência chinesa contra as invasões manchus

---

<sup>105</sup> A Sociedade Secreta do Lótus Branco surgiu na Dinastia Yuan, no século XIII, como um movimento que juntava budismo e maniqueísmo, e é acusada de incitar rebeliões ao longo da história da China, como a Rebelião dos Turbantes Vermelhos no século XIV.

<sup>106</sup> WANG, Xiaochao. *Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Patristic Equivalents (Studies in Christian Mission)*. Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. 1998. p.143.

posteriormente, com alguns missionários agindo como conselheiros militares no processo<sup>107</sup>.

Após a tentativa de invasão holandesa e um período de interrupção no confronto entre chineses e manchus, a missão retomou suas atividades, com Johann, Schreck e Schall retornando a Pequim, focando seus estudos na língua chinesa e na astronomia, culminando em um livro em chinês escrito por Schall, descrevendo o telescópio e sua construção, impresso em 1626. Schall posteriormente se muda para Xian, continuando seus esforços de conversão e estudos geográficos, que acabaram por confirmar as teorias de Ricci e a viagem de Bento de Góis ao norte da China, que ambos acreditavam ser a terra do Cathay, mencionada em vários documentos europeus posteriores ao século XVI. Na mesma época, Giulio Aleni estabelece uma missão em Jiangzhou, que acabaria por se tornar uma das maiores comunidades cristãs da China, sob a liderança de Alfonso Vagnone, que retornara à China com um outro nome chinês. Depois da fundação da residência de Jiangzhou, Aleni parte para a província de Fujian na companhia do amigo e ex-Grande Secretário Ye Xianggao, que usa seu prestígio para ajudar Aleni a fundar mais uma residência, desta vez em Fuzhou. Ainda na década de 1620, Nicolas Trigault estabelece uma residência em Kaifeng, na província de Henan<sup>108</sup>.

Em 1629 a Comissão de Ritos, através das ações de seu vice-presidente, o cristão convertido Xu Guangqi, reabre o processo de reforma do calendário chinês. Guangqi propõe que a questão seja resolvida por meio de uma disputa entre astrônomos jesuítas, muçulmanos e chineses, sobre a previsão de um eclipse que aconteceria em junho. A apuração dos resultados deu a vitória aos europeus, e em setembro um édito imperial concedeu aos jesuítas Niccóló Longobardo e Johann Schreck a tarefa de reformar o calendário chinês. Os jesuítas foram nomeados oficiais remunerados do Departamento de Calendário, ganhando uma oficina equipada com os materiais e ferramentas que precisariam para construir os instrumentos necessários para a tarefa, como telescópios. Durante o processo, foram utilizadas obras escritas por jesuítas para auxiliar os chineses que trabalhavam com os novos oficiais do calendário, como o *Ts'e t'ien yüeh shuo*, ou *Teoria Abreviada Sobre as Medidas do Céu*, escrito por Scherck em 1628, dois anos antes de seu falecimento. O tratado lidava com astronomia, posicionamento orbital e instruções

---

<sup>107</sup> LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. University of Chicago Press, Chicago. 2008.p.187.

<sup>108</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.78.



para o uso do telescópio. Jeronimo Rho foi apontado pela Comissão de Ritos para ser o substituto de Shreck<sup>109</sup>.

As notícias do sucesso científico dos jesuítas em Pequim (junto com as descobertas de Galileu na Europa) se espalham não só por toda a China, mas chegam até o Japão e a Coréia. O que se seguiu foi um período de estabilidade e fertilidade para a missão, com a fundação das missões de Hukwang em 1637 e a de Sichuan em 1640, destacando na época as figuras do missionário italiano Francesco Brancati e da neta de Xu Guangqi, que recebeu o nome de batismo Candida.

As incertezas e atribulações retornaram aos jesuítas durante o processo que levou ao fim da Dinastia Ming. A China passava por um período delicado, com o retorno das invasões dos manchus e os surtos de fome em algumas regiões, que conseqüentemente levava ao aumento do número de ataques de bandidos às vilas. A situação crítica levou ao surgimento de uma resistência armada em Shaanxi, liderada por Zu Zicheng. Este movimento consegue avançar até Pequim, invadindo a cidade em 1644, com a ajuda de simpatizantes de dentro da capital e enfrentando pouca resistência. O Imperador Chogzhen, num ato de desespero ao ver a capital cair nas mãos de Zicheng, esconde seus filhos e se enforca nos jardins do Palácio Imperial. Zicheng então se auto proclama o fundador e primeiro Rei (Zicheng escolhe assumir o título de rei, ao invés de imperador, e também não adota um nome de governante como os imperadores anteriores) da Dinastia Shun. Todavia, seu governo dura pouco mais de um ano. Sem conseguir consolidar sua posição de poder e contando com uma intensa luta interna entre seus ministros, Zicheng é derrotado pela aliança entre os militares ainda leais à Dinastia Ming, centrado na figura do general Wu Sangui e os manchus liderados pelo príncipe Dorgon. Li Zicheng é derrotado em combate e morto em 1645, marcando o fim da curta Dinastia Shun. Os manchus, antes invasores e inimigos, são recebidos como libertadores pelos moradores de Pequim e por todos que ainda fossem leais à Dinastia Ming. A Dinastia Qing, que havia sido fundada pelos manchus em 1636 passa a governar a China, na figura do regente Dorgon, já que o Imperador Shunzhi possuía apenas cinco anos de idade na época<sup>110</sup>.

Embora Shunzhi tenha sido declarado como Imperador da China, existiam facções ainda leais aos Ming (e contra a aliança com os manchus) em várias outras

---

<sup>109</sup> LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. University of Chicago Press, Chicago. 2008.p.189.

<sup>110</sup> 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.

províncias, acarretando em uma série de batalhas e movimentos de resistência que iriam durar até 1659. Neste período, os jesuítas tiveram que tomar a delicada decisão de escolher um lado no conflito. Alguns poucos jesuítas forjaram aliança com a resistência Ming, principalmente no sul da China, onde a figura de Zhou Youlang (que se declarava como Imperador Yongli) se destacava. Os jesuítas do Sul conseguem a conversão de importantes figuras na corte de Youlang, inclusive com o envio do jesuíta polonês Michael Boym para a Europa com cartas da madrastra de Youlang, a convertida Helena Wang, pedindo ao papa Inocêncio X o envio de mais missionários e orações, mas a ajuda nunca chegou. Em Pequim, Schall rapidamente começa a cooperar com o novo regime e é nomeado diretor da nova Junta de Astronomia Imperial, e anos depois acabaria por se tornar um conselheiro e amigo do Imperador Shunzhi. De fato, a maioria dos jesuítas seguiu os passos de Schall, aliando-se aos manchus e garantindo a sobrevivência das atividades missionárias na China<sup>111</sup>.

A missão jesuíta na China continuaria a operar, se desenvolver, prosperar e ser alvo de polêmicas durante mais de um século depois do fim da Dinastia Ming, com a participação de conhecidos missionários como Philippe Couplet, Prospero Intorcetta e outros. Todavia, o mais importante para nossa pesquisa era delinear o caminho dos jesuítas e da missão durante o período de fundação e formação da missão, em que os jesuítas, principalmente na figura de Ricci, desenvolveram as primeiras interpretações do que seria a filosofia de Confúcio. Agora que já sabemos como os jesuítas conseguiram se estabelecer na China, o próximo capítulo vai nos ajudar a elucidar como o ensino jesuíta, aplicado na Europa, foi vital para que os missionários tivessem êxito em cativar a curiosidade dos chineses, além de conhecermos um pouco mais a fundo estes importantes missionários que tiveram destaque no primeiro período da missão chinesa, e como as habilidades que desenvolveram em seus anos de estudo foram vitais para a sobrevivência da missão na China.

---

<sup>111</sup>LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. University of Chicago Press, Chicago. 2008.pp.193-194.

## CAPÍTULO 2

### A Companhia de Jesus e os principais jesuítas que atuaram na missão da China

#### - Inácio de Loyola e a fundação da Companhia de Jesus

Para compreender a interpretação jesuíta da filosofia confuciana, não é necessário apenas conhecer os percalços e o caminho seguido pelos missionários na China. É necessário também delinear o perfil da Companhia de Jesus e o seu plano de estudos, pois foi graças a ele que os jesuítas conseguiram o seguinte êxito na China: penetrar em um lugar onde nenhuma outra instituição missionária havia conseguido antes. O que havia de diferente na Companhia de Jesus que fez com que seus missionários conseguissem o que outros não haviam conseguido? Para tentar chegar a essa resposta, vamos brevemente voltar a meados do século XVI, quando encontramos aquele que seria o futuro fundador da Companhia de Jesus, o espanhol Inácio de Loyola.

Inácio (Iñigo Lopez) nasceu em 1491 na Azpeitia, localizado no País Basco, um território no norte da Espanha. Quando completa sete anos, Iñigo deixa o castelo da família, em Loyola, para servir como pajem de Juan Velásquez de Cuéllar em Castilla, onde aprende a ler, escrever, dançar, cantar e principalmente duelar. Quando Velásquez morre, Iñigo então com dezoito anos, se alista no exército e participa de diversas batalhas, atuando sob as ordens de Antonio Manrique de Lara, Duque de Nájera. Em 1521, durante a Batalha de Pamplona, enquanto enfrentava um combinado do exército francês com o de Navarra, uma bala de canhão atinge suas pernas, machucando a direita e fraturando a esquerda em diversos locais. Mandado de volta para Loyola, Iñigo se recuperava devagar das múltiplas cirurgias que fora submetido para salvar sua perna esquerda, e enquanto descansava, começou a ler sobre a vida de Cristo e dos santos, principalmente as obras *Vita Christi*, de Ludolf da Saxônia e a *Lenda Dourada*, uma coleção de histórias sobre a vida dos santos reunida por Tiago de Voragine<sup>112</sup>. Impressionado com a leitura, decidiu que iria fazer uma peregrinação a Jerusalém quando se recuperasse. Em 1523, Iñigo, agora atendendo pelo nome de Inácio, consegue atingir o final da peregrinação e ao retornar para Espanha, um ano depois, começa seus estudos nas universidades de Alcalá e Salamanca, tendo aulas de latim, filosofia e teologia. Thomas Worcester ressalta que

---

<sup>112</sup>O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.6.

Inácio acreditava ter sido destinado a ajudar as pessoas a viver a vida cristã ideal e durante seus estudos elabora uma maneira de atingir seu objetivo, na forma dos exercícios espirituais, que nas palavras de Worcester eram “*exercícios de oração e discernimento que ajudariam as pessoas a conhecerem a si mesmas e a Cristo, as guiando a tomar as melhores decisões para como servir a Deus*”<sup>113</sup>. Estes exercícios foram aperfeiçoados durante anos por Inácio até serem publicados em 1540 e logo se tornariam parte da formação “espiritual” da futura Companhia de Jesus.

Segundo o próprio Inácio, a obra *Exercícios Espirituais* não era um livro para ser lido, pelo menos não em sua totalidade e em ordem, como se espera de um livro comum. Inácio acreditava que a pessoa praticando não deveria ter todo o texto em mãos, nem deveria saber o que vem a seguir. O livro deveria ser usado de maneira diferente para cada indivíduo, sempre respeitando a capacidade pessoal de cada um. Era por isso que Inácio deixava implícito que os exercícios deveriam ser iniciados com a ajuda de um instrutor a princípio, que iria analisar as necessidades de quem receberia o texto, utilizando o livro apenas como os fins para um meio, que seria conectar a história de vida do indivíduo com a história de Cristo. Segundo o próprio Inácio, o futuro jesuíta que quisesse utilizar os exercícios (não necessariamente o seu próprio livro, mas simplesmente praticar os exercícios, segundo Inácio) deveria:

*“fazer os exercícios espirituais por um mês ou um pouco mais ou menos; o que quer dizer que, ao examinar sua consciência, voltasse ao passado revendo sua própria vida para fazer uma confissão geral, meditando sobre seus pecados, e contemplando os passos e mistérios da vida, morte, ressurreição e ascensão de Cristo nosso Senhor, exercitando a si mesmo ao rezar vocalmente e mentalmente de acordo com a capacidade da pessoa*<sup>114</sup>...”

---

<sup>113</sup> Tradução livre: “*These exercises in prayer and discernment would help people to know themselves and to know Christ better, and help them to make good decisions about how best to serve God*”. In: WORCESTER, Thomas. *Introduction in: The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.3.

<sup>114</sup> “*making spiritual exercises for one month or a little more or less; that is to say, in examining his consciousness, turning over his whole past life and making a general confession, meditating upon his sins, and contemplating the steps and mysteries of the life, death, resurrection and ascension of Christ our Lord, exercising himself in praying vocally and mentally according to the capacity of the person*”. In: Tradução livre do autor in: ENDEAN, Phillip. *The Spiritual Exercises in: The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.53.

Apesar disso, a obra *Exercícios Espirituais* não era um texto obrigatório para os jesuítas, nem a prática dos mesmos, pelo menos por muitos anos, durante os quais sofreu diferentes interpretações. O próprio Inácio concebeu os exercícios como algo que deveria ser feito apenas uma vez na vida, considerando que a Companhia, no tempo de sua fundação era apenas composta por uma dúzia de membros. Porém, com o crescimento e a internacionalização da Companhia, era preciso que as instruções sobre os exercícios e a necessidade deles ficasse mais clara. Foi apenas durante o tempo do italiano Claudio Acquaviva como Geral da Companhia que os exercícios foram institucionalizados, por assim dizer, fazendo com que fossem parte da vida diária dos jesuítas. Uma vez por ano, os membros da Companhia ficavam em retiro por uma semana, analisando os exercícios junto de suas orações diárias. Para auxiliar ainda mais o processo, a Companhia também publica o “*Diretório Oficial*”, um livro para guiar aqueles que estivessem em retiro espiritual em como dosar as orações e as práticas dos exercícios<sup>115</sup>.

O ímpeto de Inácio em tentar ajudar as pessoas a viverem uma vida cristã que considerava ideal pode ter vindo de uma das características do catolicismo no início da era Moderna, quando – Lu Ann Homza aponta – as igrejas por vezes eram usadas como fontes de renda, e alguns religiosos, a fim de aumentar seus rendimentos, acabavam por acumular diversas funções dentro da cadeia eclesiástica, angariando os benefícios que vinham com cada função, que incluíam o pastorado paroquial, a função de diácono ou o trabalho nas grandes catedrais. Graças ao grande número de funções que exerciam, alguns religiosos raramente cuidavam das paróquias para as quais eles haviam sido originalmente designados. Para resolver o problema, empregavam os serviços de um “*mercenario*”, um padre de aluguel, que nem sempre tinha qualquer sentimento de dedicação para com a paróquia ou pior ainda, por vezes não possuíam nem mesmo o domínio necessário do latim e da teologia para executarem os sacramentos<sup>116</sup>.

Decidido a expandir ainda mais seus horizontes, Inácio viaja para França, iniciando os seus estudos na Universidade de Paris aos 37 anos. Durante seu período de estudos, Inácio divide moradia com dois jovens estudantes que viriam a se tornar seus amigos de longa data, Pierre Favre e Francisco Xavier. Pouco tempo depois, o grupo de amigos aumenta com a inclusão de Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla,

---

<sup>115</sup> ENDEAN, Phillip. *The Spiritual Exercises* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.64.

<sup>116</sup> HOMZA, Lu Ann. *The religious milieu of the young Ignatius* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.14.

Simão Rodriguez, Claude Jay, Paschase Broët e Jean Codure. Em 1537, os dez companheiros, agora portando diplomas de Mestrado em Artes pela Universidade de Paris chegam à Veneza, se auto intitulando membros de uma irmandade de Jesus, em italiano “*una compagnia di Gesù*”<sup>117</sup>, e dois anos depois o grupo se reúne em Roma, decididos a fundar uma companhia de fato, e depois de diversas reuniões os dez elaboram um documento com os preceitos básicos do seu grupo, a qual dão o nome de *Formula vivendi* (*Plano de vida*) e encaminham para a Santa Sé. Após um período de exames, questionários e correções por parte da Santa Sé, os dez companheiros finalmente conseguem a aprovação de seu projeto, na bula *Regimini militantis ecclesiae*, assinada pelo Papa Paulo III e em 27 de setembro de 1540 a Companhia de Jesus passa a existir oficialmente.

Os membros da Companhia de Jesus passam a ser conhecidos como jesuítas, e eram reconhecidos por meio de um *motto* e uma sigla. O primeiro era AMDG (*Ad maiorem Dei gloriam* ou Pela Grande Glória de Deus)<sup>118</sup> e sua sigla era IHS (*Jesus Hominum Salvator*, traduzido como Jesus Salvador dos Homens). Em 1541 Inácio é eleito pelos membros da Companhia como o primeiro Superior Geral, um cargo que iria exercer até a sua morte, em 1556. O recém-eleito Superior escolhe Juan Alfonso de Polanco como seu secretário, que demonstrou grande eficiência na criação de uma rede de comunicações entre a sede geral da Companhia, em Roma, e os outros jesuítas ao redor do mundo. Enquanto Inácio comandava a Companhia, escrevendo as constituições oficiais dos jesuítas, Francisco Xavier partia de Lisboa, sob o patrocínio de João III de Portugal, para a Índia, na primeira missão jesuíta na Ásia.

De Roma, Inácio não lidava apenas com os assuntos referentes à Companhia, pois por vezes o Geral era procurado por uma série de indivíduos influentes e nobres, como príncipes, bispos e cardeais (algo que continuaria acontecendo com os outros comandantes da Companhia ao longo dos anos) em busca de conselhos, e Inácio os recebia em um jantar, para uma conversa amigável. De fato, um terço das correspondências de Inácio eram cartas para indivíduos de fora da Companhia. Porém, ao mesmo tempo que Inácio construía uma reputação para os jesuítas junto destas autoridades, ele acabava por se opor a elas em várias instâncias. Um exemplo disto foi a

---

<sup>117</sup>O’MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.2.

<sup>118</sup>BRODERICK, John F. *Jesuits* in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsey Jones. 2<sup>nd</sup> ed., Vol 7, Detroit: Macmillan, 2005. p.4842.

forte oposição de Inácio para com a sugestão da Igreja de que fosse entregue posições de bispo para três membros da Companhia e que se nomeasse mais um como cardeal. A oposição de Inácio tinha por objetivo evitar que indivíduos se juntassem à Companhia de Jesus apenas com a ambição de conseguir um alto cargo eclesiástico<sup>119</sup>.

John O'Malley aponta que o número de membros da Companhia cresceu em ritmo acelerado. De dez membros fundadores em 1540, a Companhia já possuía cerca de 100 num período de quinze anos. Os jesuítas se espalharam e estabeleceram residências em praticamente todos os países europeus, com a exceção das ilhas britânicas. No ano da morte de Inácio já existiam 55 missionários em Goa e 25 no Brasil, e apenas dois anos depois Xavier atingiria o Japão, dando início à primeira missão no Extremo Oriente, denotando a extraordinária expansão da Companhia num espaço de tempo menor do que vinte anos<sup>120</sup>. No período que antecedeu a supressão da Companhia, em meados do século XVIII, os números da Companhia eram impressionantes, contando com 22.589 membros ao redor do mundo, 669 colégios, 176 seminários e 24 universidades<sup>121</sup>.

No que concernia a seus objetivos, a Companhia de Jesus não era totalmente diferente de outras ordens mendicantes, como os franciscanos e os dominicanos, com foco em espalhar a fé cristã e cuidar das confissões dos fiéis. Os jesuítas, assim como as outras ordens, também acreditavam que seu trabalho deveria ser itinerante e sem fronteiras territoriais, e foi por essa razão que os membros da Companhia, logo após sua fundação, viajaram para fora da Europa em atividade missionária, algo estipulado diretamente na *Formula vivendi*, onde destacavam que seus membros iriam se dedicar a missões em qualquer lugar do mundo, com uma cláusula que estipulava que um jesuíta deveria estar sempre apto a viajar em missões.

Com relação aos seus membros, muito embora a maioria deles fossem padres, a Companhia também possuía os “irmãos leigos” (adjutores temporários), que eram membros não-ordenados com diferentes funções, como cozinheiros, compradores, tesoureiros, pintores, arquitetos, artesãos e muitos outros, normalmente com tarefas práticas. O'Malley ressalta que o número de irmãos leigos chegava a compor um terço do número total de membros da Companhia. Apesar da similaridade com as outras ordens

---

<sup>119</sup> COUPEAU, Carlos J. *Five personae of Ignatius of Loyola* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.38.

<sup>120</sup> O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.3.

<sup>121</sup> BRODERICK, John F. *Jesuits* in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsey Jones. 2<sup>nd</sup> ed., Vol 7, Detroit: Macmillan, 2005. p.4842.

medicantes, os jesuítas possuíam algumas particularidades, a começar pela sua vestimenta, que não incluía as vestes religiosas comuns dos padres. Aos membros também era permitido a manutenção do nome de família e ao seu comandante, o Superior Geral, era concedida muito mais autoridade do que em outras ordens<sup>122</sup>.

Em princípio, Inácio não concebeu a Companhia como uma instituição responsável por escolas e colégios, já que os jesuítas deveriam estar sempre em peregrinação, vagando pelo mundo em suas missões. Porém, no final da década de 1540, Inácio acabou por compreender a importância da educação na formação dos futuros missionários, além de idealizar os colégios jesuítas como uma espécie de quartel general para as missões, principalmente se conseguissem fundar os ditos colégios fora da Europa. A Companhia não só fundou colégios, mas também assumiu a direção de alguns já existentes, normalmente a convite de príncipes, bispos ou outras autoridades. O primeiro destes colégios foi o de Messina, em 1548, quando Inácio manda sete jesuítas para a cidade, atendendo ao pedido do vice-rei da Sicília, que iria prover subsídios para a Companhia na cidade em troca da administração do colégio.

O colégio oferecia cursos simples de filosofia e teologia e apenas um ano foi suficiente para consolidar a fama dos jesuítas como educadores. Em pouco tempo o Colégio de Messina já possuía mais de 200 estudantes e oferecia mais opções de cursos, como gramática, humanidades e retórica em níveis simples e pelo menos sessenta estudantes matriculados em cursos avançados de dialética, filosofia, teologia escolástica, matemática, grego e hebreu. Foi com a fundação do colégio de Messina que apareceram também os primeiros tratados jesuítas sobre a educação, como o *Constitutiones Collegii Messanensis*, de Jeronimo Nadal e o *De Ratione Studiorum Messanae* de Annibal Coudret<sup>123</sup>. No início da década de 1570, os jesuítas já controlavam 30 escolas na Itália e outras na Alemanha, França e até mesmo no Leste Europeu, como na Polônia<sup>124</sup>. É importante notar que a posse destes colégios transformou os jesuítas em uma das companhias com mais propriedades em seu nome, com prédios que não eram apenas os da instituição de ensino, mas também observatórios, teatros, jardins e outros. Iremos abordar o papel da educação e do estudo dos missionários em seu método de

---

<sup>122</sup>O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. pp.4-5.

<sup>123</sup>MURPHY, Paul V. *Jesuit Rome and Italy* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. pp.72-73.

<sup>124</sup>O'MALLEY, op cit., p.11.



evangelização em breve, por enquanto, iremos focar um pouco mais no estabelecimento da Companhia, com a sua constituição de fundação.

Após a Companhia de Jesus ter sido declarada oficial pela Igreja, Inácio se reuniu com os outros nove membros fundadores e redigiu as *Constituições*, que seria um modelo aprimorado da *Formula vivendi*. As *Constituições* delineavam um sistema de comando, estabelecendo o Superior Geral como um cargo fruto de eleição, e vitalício. Depois de eleito, o Superior Geral poderia então indicar Superiores Provinciais, que comandariam internamente a ação jesuíta em diversos territórios, que correspondiam a áreas geográficas diversas, que poderiam ser às vezes uma cidade, um país ou até mesmo um conjunto de países.

Um dos tópicos das *Constituições* seria a progressão dos membros, já que atingir o status de jesuíta não seria um processo rápido. Tudo começava com um período de dois anos de noviciado, em que os novatos eram introduzidos no estilo de vida jesuíta, aprendendo a história da Companhia, interagindo com a comunidade de membros e participando das missas e sessões de oração, além de um período de um mês estudando e colocando em prática os *Exercícios Espirituais* de Inácio. Após o período de dois anos, em caso de aprovação, o noviço fazia os votos de castidade, pobreza e obediência. Se escolhessem a ordenação como padres, eles se tornavam o que Worcester caracteriza como “escolástico”, um estudante. Tais estudos normalmente envolviam uma introdução geral às humanidades e ciências, seguidas por dois anos de estudo em filosofia. Depois disso, o estudante atingia o período de regência, quando se ocupava de diversas tarefas para a Companhia enquanto ainda estudava, muitas vezes até mesmo fora de seu país de origem. Ainda eram necessários mais quatro anos de estudo em teologia antes que o escolástico possa ser ordenado como padre<sup>125</sup>.

Worcester afirma que alguns anos depois da ordenação, ainda havia um período conhecido como “Terceira Provação”, em que o indivíduo fazia um trabalho de reflexão interna sobre seus anos na Companhia, seus estudos e seus objetivos futuros. Normalmente na Terceira Provação era feita em uma espécie de retiro que durava um mês. Finalmente, era chegada a hora dos votos finais, que incluíam obediência ao Papa e a disposição em estar sempre preparado para viajar ao redor do mundo, se necessário<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> WORCESTER, Thomas. *Introduction in: The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.4.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp.5-6.

A Companhia de Jesus também se destacou pela sua imensa produção literária ao longo de sua existência. Embora os colégios jesuítas não cobrassem nenhuma taxa de tutoria ou admissão, era necessário que o estudante pudesse comprar os livros que fosse utilizar. Dessa forma, os jesuítas instalaram prensas nos colégios, para que pudessem diminuir o preço dos livros, imprimindo nos próprios colégios. Logo os jesuítas expandiram ainda mais sua capacidade de produção, com alguns colégios recebendo prensas com caracteres árabes na década de 1560 e hebreus na de 1570. Foram os jesuítas que levaram as primeiras prensas para Goa, em 1566 e o primeiro livro impresso nelas foi, naturalmente, o catecismo de Francisco Xavier<sup>127</sup>. Os livros produzidos pelos jesuítas variavam nos mais diversos assuntos; teologia, filosofia, astronomia, física e matemática são só alguns exemplos no campo acadêmico. Além disso, as prensas jesuítas por vezes produziam as obras que os próprios membros escreviam, com os livros do famoso matemático Cristóvão Clávio, professor de Matteo Ricci no Colégio de Roma.

Como uma Companhia de missionários, o principal objetivo dos jesuítas era propagar a fé de Cristo onde fosse necessário. Embora a Companhia seja conhecida pelo seu trabalho de evangelização fora da Europa, os missionários foram bem atuantes tanto em seu continente de origem, quanto no resto do mundo. Embora a concepção dos jesuítas como missionários seja algo que correlacionamos rapidamente hoje em dia, não era o caso na época. O'Malley aponta que durante os primeiros anos de formação da Companhia, os jesuítas, enquanto pregavam e espalhavam sua fé, muitas vezes tinham de corrigir aqueles que os associavam com monges. De qualquer forma, a pregação jesuíta não se dava apenas nas igrejas e nas missas. Considerando a natureza mendicante e missionária da Companhia, os jesuítas basicamente pregavam em qualquer lugar, podendo ser uma esquina, uma praça ou qualquer espaço em que conseguissem reunir alguma multidão, pelo menos na Europa<sup>128</sup> (no Extremo Oriente as situações de pregação eram bem diferentes, normalmente acontecendo apenas nas residências jesuítas).

Além da pregação, O'Malley ressalta que os missionários também ministravam leituras públicas, normalmente sobre algum tópico contido na Bíblia. Primeiramente os encontros eram feitos nos lugares descritos acima, porém, depois que a Companhia passou a ter igrejas próprias, essa prática se tornou ainda mais comum e organizada. Os

---

<sup>127</sup> WORCESTER, Thomas. *Introduction* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. pp.16-17.

<sup>128</sup> O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.18.

jesuítas se reuniam com uma multidão, liam algum trecho específico da Bíblia e explicavam seu significado. Muitas vezes estes pequenos “cursos” podiam durar uma ou duas tardes<sup>129</sup>.

Uma outra forma importante de evangelização por parte dos jesuítas era a catequese de adultos e principalmente de crianças. Muitas vezes, este tipo de prática era adaptada para que fosse mais simples de entender, ou mais palatável para o público, algumas vezes com os jesuítas cantando as lições ou as colocando em verso. Este tipo de atividade, na Europa, acontecia durante missões mais curtas, em que os missionários visitavam pequenos vilarejos e aldeias. Segundo O’Malley, essas pequenas missões eram feitas em grupos de três ou quatro jesuítas e duravam uma ou duas semanas, quando os missionários faziam a catequese, pregavam para a população, ouviam as confissões e principalmente tentavam selecionar um pequeno grupo entre as pessoas mais entusiasmadas para que continuassem a manter o “*entusiasmo vivo quando os missionários fossem embora*”<sup>130</sup>. Em outras instâncias, os jesuítas agiam como capelães em prisões e hospitais. Quando os missionários embarcavam em direção à Ásia ou às Américas, normalmente cabia a eles ouvir as confissões, rezar as missas, administrar a extrema unção e cuidar das necessidades religiosas dos marinheiros com quem dividiam a embarcação<sup>131</sup>.

#### - A consolidação da Companhia de Jesus no cenário religioso mundial

Após sua oficialização, a Companhia crescia de maneira rápida e eficiente. Em 1552, apenas doze anos após a fundação, os jesuítas já trabalhavam em diversas cidades da Europa, e já haviam atingido a Índia, o Japão e o Brasil. Para facilitar a administração, várias áreas se reportavam a uma província, que se comunicava diretamente com a sede principal da Companhia, em Roma. As primeiras províncias eram as de Aragão, a do Brasil, a de Castela, a da Índia, Itália, Portugal, Andalusia, França, Sicília e Alemanha, sendo as mais prósperas aquelas que tinham ligação com Portugal, graças ao suporte do rei João III. Apesar disso, a maior concentração de jesuítas ainda era na Itália, principalmente em função do Colégio de Roma, que era a instituição de ensino mais

---

<sup>129</sup> O’MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.18.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> WORCESTER, Thomas. *Introduction* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. pp.17-19.

prestigiada da cidade na época, inclusive superando a clássica Universidade “*La Sapienza*”, fundada em 1303. Era na Itália também que os jesuítas gozavam de maior liberdade e prosperidade, principalmente em razão dos colégios e da fama que seu ensino trouxe para a Companhia, já que os colégios italianos recebiam alunos de toda a Europa, e também tinham em suas salas de aula alguns dos professores mais talentosos do continente, como os alemães Cristóvão Clávio e Athanasius Kircher, o espanhol Francisco Suárez, o italiano Roberto Bellarmino, o português Manuel de Sá e o francês Pierre Perpinien<sup>132</sup>.

A Itália também foi palco de várias missões “internas” da Companhia, tanto nas grandes cidades quanto nas vilas mais afastadas dos centros urbanos. O Reino de Nápoles foi um dos primeiros a receber esse tipo de missão, com muito dos membros fundadores da Companhia trabalhando lá, como Bobadilla, Laínez e Salmerón. O trabalho consistia em ouvir confissões, pregar e administrar os exercícios espirituais a quem estivesse interessado, mudando de vila para vila após um tempo e agindo como padres itinerantes, com o objetivo da “*conversão dos pecadores e inculcação das virtudes sociais*”<sup>133</sup>. A forte presença dos jesuítas em Nápoles levou à fundação do Colégio de Nápoles em 1552.

As missões internas ganharam uma roupagem oficial durante o período de Cláudio Acquaviva como Geral da Companhia, que delineou as direções e uniformizou a maneira como estas missões internas deveriam ser realizadas pelos jesuítas, algo necessário, dado o crescimento da Companhia de Jesus comparado aos primeiros anos, onde os padres apenas caminhavam pelas vilas italianas sem um plano oficial e a seu bel prazer. No século XVII, o Geral Vincenzo Carafa determina que as províncias locais tivessem supervisão sobre as missões internas, para que a Companhia possuísse um controle ainda mais eficiente do trabalho de seus membros, que seriam ajudados com uma nova leva de impressão de manuais de missão para auxiliar os jesuítas que estivessem próximos de iniciarem sua primeira jornada como missionário. As missões internas também serviam como uma espécie de vitrine para alguns membros mais jovens, esperando que seu trabalho na Europa fosse reconhecido o bastante para que fossem mandados para a América ou Ásia. Normalmente este desejo era descrito nas cartas chamadas *indipetae*, correspondências escritas pelos jovens religiosos ao Superior Geral para que fossem enviados em missões. Apesar do nome sugerir que estas cartas se

---

<sup>132</sup> MURPHY, Paul V. *Jesuit Rome and Italy* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.74.

<sup>133</sup> Tradução livre: “*conversion of sinners and the inculcation of social virtues*”. In: *Ibid.*, p.78.

referiam apenas a Índia, muitas vezes eram expressos o desejo de seguir para o Brasil, as Filipinas, China, Japão, México ou Peru, ou seja, se tratava do desejo de partir para as Índias Orientais ou Ocidentais<sup>134</sup>.

Se nas primeiras décadas os jesuítas já haviam se espalhado por praticamente toda a Europa, aos poucos começavam a ganhar o mundo, seguindo com coerência uma das partes dos votos jesuítas em que se dizia “*o mundo é a nossa casa*”. Segundo O’Malley, os missionários acreditavam que:

*“(…) não era no relativo conforto de suas comunidades que os jesuítas deveriam se sentiam em casa, ele diz (se referindo a Nadal, autor do verso citado acima), mas ‘quando estão constantemente em movimento, quando viajam pela Terra...podendo dessa forma imitar, mesmo que um pouco, Jesus Cristo, que não possuía um teto sobre sua cabeça e que passou todos os seus anos pregando em jornada’<sup>135</sup>”.*

E em sua jornada ao redor do mundo, o lugar onde os jesuítas mais se destacaram durante os primeiros anos foi no Brasil, graças principalmente às ações do Superior da missão, o português Manuel da Nóbrega e do basco José de Anchieta, que acabou iniciando uma prática que se tornaria de praxe dos jesuítas durante as missões internacionais, inclusive na China. José de Anchieta tinha um talento notável no entendimento das línguas nativas e, em pouco tempo no Brasil, já havia composto um pequeno esboço de traduções de palavras entre o latim e o tupi. Todavia, nem todos os missionários tinham o talento de Anchieta, que observou que seus companheiros tinham muita dificuldade em entender as confissões dos nativos que haviam convertido. A solução de Anchieta foi começar a treinar meninos na língua latina, dessa forma, os nativos contavam as confissões aos meninos, que por sua vez as relatavam para os jesuítas. Esse tipo de abordagem foi muito utilizada nos primeiros anos da missão da China, com alguns dos meninos convertidos em Macau, normalmente chamados de

<sup>134</sup> MASSIMI, Marina. *Um incendiado desejo das Índias...*, São Paulo, Ed.Loyola, 2002. pp.13-15.

<sup>135</sup> Tradução livre: “*It was not in the relative comfort of their communities that the Jesuits should find themselves most at home, he said, but “when they are constantly on the move, when they travel throughout the earth...only let them strive in some small way to imitate Christ Jesus, who had nowhere on which to lay his head and who spent all his years of preaching in journey”.* In: O’MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.22.

“filhos de Macau”. Quando algumas dessas crianças cresciam, por vezes elas eram enviadas às residências para ajudar os padres na conversão, já que nem todos os missionários na China eram habilidosos no estudo da linguística quanto Matteo Ricci, principalmente nas primeiras décadas da missão chinesa.

Na África, os jesuítas concentraram suas ações em cinco áreas: no território da Etiópia, Moçambique, Angola, Cabo Verde e Congo. O grande objetivo dos jesuítas na África além de espalhar o cristianismo entre os gentios era uniformizar a Igreja Copta dentro dos mesmos termos da Igreja romana, mas O'Malley ressalta que os missionários fizeram muito pouco progresso nesta questão. De fato, o autor diz que as missões africanas no século XVI e XVII não conseguiram o sucesso das realizadas nas Américas e no Extremo Oriente, principalmente devido à falta de missionários disponíveis e porque os jesuítas entraram em território africano com poucas informações do que iriam encontrar, o que resultou em uma missão com uma preparação vacilante, que não foi suficientemente eficiente para lidar com as situações que surgiram<sup>136</sup>.

Na Índia, como antes relatado, Francisco Xavier foi o maior nome das missões jesuíta na época, pregando em Goa, Cabo Comorim e então viajando até para territórios mais distantes da influência portuguesa na época, como a Indonésia e o Japão. Porém para além de Xavier, podemos destacar a presença jesuíta no reino Mogol, nas cortes dos Imperadores Akbar e Jahangir. O'Malley aponta que na época o norte da Índia vivia um momento de grande “liberdade cultural”, com os imperadores enviando convites para religiosos e estudiosos para que pudessem debater sobre diversos assuntos na corte, incluindo religião, onde conversavam sobre hinduísmo, zoroastrismo, islã e cristianismo<sup>137</sup>. Em 1580, o Imperador Akbar requisita que dois padres inteligentes e instruídos sejam mandados de Goa para sua corte, para servir como representantes do catolicismo. Um trio de jesuítas sob o comando de Rodolfo Acquaviva (sobrinho do Geral Claudio Acquaviva) é recebido na corte Mogol um ano depois. Em 1598 uma missão permanente é fundada na região, que dura até 1773, com a supressão da Companhia.

Importante também na Índia foi a atuação do jesuíta italiano Roberto de Nobili, que na missão de Maduré, resolveu adotar as vestes, os modos e até mesmo a dieta dos brâmanes, de uma forma similar a Matteo Ricci e os missionários da China e do Japão. Nobili foi um dos primeiros europeus a dominar a língua tâmil e escrever sobre a teologia

---

<sup>136</sup> O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.43.

<sup>137</sup> Ibid., pp.44-45.

cristã no idioma mencionado. A visão de Nobili era de que um indivíduo não precisava agir como um europeu para se tornar um cristão<sup>138</sup>. Ele e seu sucessor João de Brito tiveram sucesso moderado em sua empreitada, mas assim como a decisão de Valignano e Ricci de adotar as vestes budistas e confucianas, Nobili também é lembrado como um dos pioneiros neste método de acomodação cultural.

Embora Francisco Xavier tenha sido um nome importante nas missões jesuíta na Índia, ele também inaugurou a missão do Japão. Xavier atraca em terras japonesas em 1549 e, depois de algumas tentativas frustradas de se estabelecer na área, acaba por convencer Ouchi Yoshitaka, *daimyo* (poderosos senhores de terra) da região de Yamagochi a permitir que os jesuítas professassem sua fé em seu território, impressionado não só com a eloquência de Xavier, mas com os vários presentes que trouxera: um relógio, um par de óculos, uma caixa de música e vinho. A prática dos presentes também seria muito utilizada na China, como vimos no capítulo 1, já que os missionários no Extremo Oriente não contavam com qualquer tipo de proteção militar, então era necessário conseguir a atenção das autoridades e despertar a curiosidade dos estrangeiros e finalmente os impressionar com seus modos e erudição. Assim como na missão da China, as ações de Alessandro Valignano foram vitais para a sobrevivência da missão japonesa, por meio do método de acomodação cultural pelo budismo, que ditaria a norma e a guia do método de evangelização jesuíta em terras nipônicas e chinesas. A missão do Japão teve um início excepcional (principalmente quando comparada com a China, situação que ocorreu diversas vezes nos debates dentro da Igreja e da própria Companhia de Jesus) e no início do século XVII já contava com pelo menos trezentos mil cristãos japoneses, porém, em menos de cinquenta anos, problemas sérios começaram a surgir na missão japonesa<sup>139</sup>.

Ainda no fim do século XVI, boatos de que os jesuítas seriam espiões dos espanhóis, que por sua vez estariam preparando uma invasão ao Japão vindo das Filipinas começaram a circular em algumas províncias japonesas. Problemas comerciais entre Portugal e Japão também acabaram por realçar as animosidades para com os jesuítas. A situação ficou insustentável com o início de perseguições abertas do shogunato Tokugawa aos cristãos japoneses e aos missionários, com o objetivo de suprimir totalmente o

---

<sup>138</sup> O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.52.

<sup>139</sup> ÜÇERLER, M.Antoni. *The Jesuit enterprise in sixteenth- and seventeenth- century Japan* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.158.

cristianismo do Japão. Em 1597, 26 cristãos japoneses foram crucificados em Nagasaki. As perseguições continuaram até 1614, quando todos os missionários europeus foram expulsos do Japão e os cristãos japoneses foram obrigados a renegar a fé cristã e voltar a praticar o budismo. Na época da expulsão, a Companhia contava com mais de cem jesuítas em campo<sup>140</sup>.

Das missões jesuítas no Extremo Oriente, a que teve mais sucesso em número de conversos e no prosseguimento geral das missões foi a das Filipinas, que graças às ações missionárias hoje é um país predominantemente católico, diferente da China ou do Japão, por exemplo, muito embora a missão das Filipinas não tenha experimentado as dificuldades relacionadas às autoridades, já que os missionários tinham total apoio do exército espanhol na área. A missão das Filipinas foi fundada por Antonio Sedeño, o mesmo que inaugurou a missão no México. Com apenas uma década de trabalho, já haviam mais de cem jesuítas na área, disputando as conversões com outras ordens missionárias. Alguns jesuítas, como Pedro Chirino elogiaram a capacidade de aprender dos nativos, e o entusiasmo com que recitavam o catecismo, fossem eles jovens ou velhos. Outros, como Juan Delgado foram defensores da instituição de um clero secular nas Filipinas, mas assim como na maior parte das outras missões, seus esforços acabaram não vingando<sup>141</sup>.

#### - Os colégios jesuítas e a importância do aprendizado

Em seus estudos sobre os jesuítas, John O'Malley ressalta que, como mestres graduados da Universidade de Paris, os membros fundadores da Companhia de Jesus estariam comprometidos com a guerra contra a ignorância e a superstição que se fazia presente na Europa da época, que afetava tanto católicos quanto protestantes. O'Malley aponta que a inspiração para Inácio foram as escolas humanísticas da época, que possuíam uma filosofia que derivava de autores da Antiguidade grega e romana, porém, ressuscitada e influenciada com propósitos cristãos, como as que apareciam nos escritos de Erasmo de Roterdã. Como foi mencionado anteriormente, os colégios jesuítas não cobravam taxas de admissão ou tutoria, e muito embora seus cursos não fossem

---

<sup>140</sup>O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.50.

<sup>141</sup>BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo, Companhia das Letras. 2007. pp.78-81.



exatamente atraentes para as classes mais baixas da população, ainda havia uma quantidade considerável de alunos de diversos estratos econômicos. O'Malley usa o exemplo do colégio jesuíta de Munique, onde entre 1601 e 1776, apenas 5% dos alunos eram membros de família nobre, enquanto outros 12% vinham de famílias com cargos civis, números similares ao colégio de Billom, na França, onde 7% dos estudantes vinham da nobreza, 9% da burguesia e 24% da classe de funcionários civis<sup>142</sup>.

As instituições de ensino jesuíta eram denominadas “colégios” e dessa forma ensinavam as disciplinas de Literatura, História e Teatro em suas formas mais básicas. O aluno se matriculava com sete ou oito anos de idade e permanecia nos colégios por mais sete anos, terminando seus estudos formais até os dezoito anos, quando já estaria preparado para tentar se tornar um jesuíta ou perseguir uma carreira acadêmica em outra instituição, já que os colégios jesuítas forneciam uma boa preparação para estudantes interessados nos cursos de humanidades. Alguns colégios jesuítas também ensinavam disciplinas de nível superior, que eram Teologia, Direito, Medicina e Filosofia, sendo classificados como universidades, como no exemplo do Colégio de Roma, que inclusive passou a conceder diplomas nestas disciplinas. Os colégios eram sempre as maiores estruturas em uma província jesuíta, com os menores podendo acomodar cem estudantes, e os maiores mais de mil. Só na província de Roma os jesuítas operavam cerca de 25 colégios, na Bélgica eram 18, em todas as províncias da França os números chegavam a 70, e na da Alemanha (que incluía a Boêmia e a Áustria) 90 colégios. No México, os jesuítas tinham 30 colégios, 11 no Peru, nove em Goa e um em Macau<sup>143</sup>.

O'Malley chama atenção para o fato de que a grande contribuição dos colégios jesuítas era a interação de seus membros com a cultura secular, com seus estudantes tendo um contato maior com outras disciplinas, que antes se restringia apenas ao ensino clerical de Filosofia e da Teologia. Os estudantes da Companhia eram apresentados a uma série de autores do mundo Antigo grego, como Demóstenes, Platão, Tucídides, Homero, Hesíodo, Píndaro e Aristóteles<sup>144</sup>. Entre os autores da antiguidade romana estudados pelos futuros jesuítas estavam Cícero, Salústio, Lívio, Cúrcio, Virgílio, Horácio entre outros<sup>145</sup>. Além dos clássicos da Antiguidade, os jesuítas tinham contato com diversos dramas

---

<sup>142</sup> O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.14.

<sup>143</sup> Ibid., pp.28-29.

<sup>144</sup> Ibid., p.15.

<sup>145</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.4.

teatrais, inclusive escrevendo e encenando peças, algo que O'Malley afirma ser inédito para uma ordem religiosa da época, além de ser considerado parte essencial do programa educacional jesuíta, pois ensinaria aos estudantes sobre equilíbrio e a eloquência com as palavras, duas características de liderança muito valorizadas. Além disso, as peças também serviam como um descanso para os alunos, uma oportunidade de saírem um pouco da sala de aula e da constante rotina de leituras e debates. As peças utilizavam músicos, muitas vezes os próprios estudantes da Companhia (dois dos missionários que atuaram na China, Lazzaro Cattaneo e Diego de Pantoja, eram excelentes músicos). As performances teatrais também por vezes incluíam danças (e a história da dança, com o jesuíta Claude-François Menestrier que é considerado o primeiro historiador do balé) conhecidas por serem grandes espetáculos, principalmente as encenadas no Colégio de Paris, que tinham como espectador ninguém menos que o próprio Luís XIV<sup>146</sup>.

Mesmo os colégios mais simples produziam pelo menos duas ou três peças por ano, ajudando a inserir o colégio e os próprios jesuítas na vida cultural de suas cidades. Não obstante, as performances teatrais e principalmente as de dança era muito criticadas pelos opositores da Companhia ao longo dos anos<sup>147</sup>. Alguns jesuítas ainda levavam a prática das peças teatrais para as missões fora da Europa, como por exemplo na missão do Japão. Mesmo não havendo um colégio jesuíta em terras nipônicas, a prática do teatro também foi utilizada como forma de propagar a fé cristã. Os missionários instruíam os recém convertidos a preparar peças de cunho religioso em certas datas festivas, como o Natal e a Páscoa. Charles Boxer afirma que os relatos descreviam que os japoneses se interessavam pelas performances, lotando as igrejas e que cenas consideradas complexas eram perfeitamente executadas, como por exemplo a abertura do mar Vermelho por Moisés ou o dilúvio descrito na história de Noé, além de um coro musical que acompanhava algumas cenas e entretinha o público durante os intervalos<sup>148</sup>.

Os colégios jesuítas também eram famosos pelo seu ensino de matemática (que ficava como uma disciplina dentro do currículo de filosofia), que incluía tópicos como geometria, ótica e astronomia. Uma boa parte da fama das disciplinas matemáticas vinha de seu professor principal, o alemão Cristóvão Clávio, que assumiu a função em 1563 e a exerceu até o ano de sua morte, 1612. A influência de Clávio não estava apenas em seu

---

<sup>146</sup>O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. p.15.

<sup>147</sup>Ibid., pp.15-16.

<sup>148</sup>BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo, Companhia das Letras. 2007. pp.76-77.

papel como educador, pois o jesuíta alemão foi um importante consultor do Papa Gregório XIII durante a reforma do calendário, que passaria a ser conhecido como gregoriano, o que aumentou ainda mais o prestígio da Companhia na época. Situação similar a que aconteceu na China, quando os missionários jesuítas, sob o comando de Ferdinand Verbiest, trabalharam na reforma do calendário chinês, a pedido do Imperador Kangxi. Outro famoso matemático (e físico, astrônomo, filósofo, teólogo, diplomata e poeta!) jesuíta a atuar como professor foi Roger Joseph Boscovich, nascido na extinta República da Ragusa (hoje parte da Croácia), que lecionava no Colégio de Nobres em Milão, um dos colégios jesuítas voltados para as elites nobres da Europa (mas que também não cobrava nenhum tipo de tutoria).

O papel da matemática no pensamento da Igreja veio de Tomás de Aquino, que a via como: *“um admirável tópico inicial de estudos para os jovens devido à sua metodologia, procedendo de uma coisa a suas propriedades, de forma direta, sendo assim a “mais fácil e exata” das ciências humanas<sup>149</sup>”*. A matemática também era importante nos treinamentos mnemônicos para a memória, pois a mente se acostumava com a ordenação prática dos cálculos matemáticos. A geometria tinha um papel importante, de mostrar a força e os limites do homem na ordem natural, pois alcançar o triunfo de dominar a arte da matemática, também seria uma fraqueza do homem, visto que Deus e os anjos, segundo Aquino, não tinham a necessidade de tabelas e cálculos matemáticos para ter uma visão única e unificada do universo, diferente dos homens. Dessa forma, a geometria seria um tipo de precisão intermediária entre a ciência natural e a divina<sup>150</sup>.

Uma área da vida dos estudantes muito ligada aos colégios foi o estabelecimento das confraternidades, também chamadas de confrarias, similares as que comentamos no capítulo I. Dentro destas confraternidades, os estudantes interagem entre si e os debates giravam mais em torno de assuntos espirituais, e eram também uma forma dos futuros jesuítas tirarem a mente do rigoroso plano de estudos de vez em quando. A este respeito, os exercícios espirituais de Inácio faziam parte das atividades das confraternidades, onde estudantes mais experientes ajudavam os recém-chegados nas práticas. Algumas confraternidades cresceram com o tempo, influenciando parte da sociedade onde eram inseridas e graças à ajuda de nobres, artesãos e outras figuras de fora dos colégios, as

---

<sup>149</sup> 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. p.160.

<sup>150</sup> Idem.

confraternidades conseguiam realizar eventos ou ações normalmente ligadas à caridade, sendo uma forma eficiente de introduzir a vizinhança nas atividades jesuíticas. Segundo Paul Murphy, a confraternidade mais bem-sucedida foi a Confraria da Abençoada Virgem Maria, fundada no Colégio de Roma em 1563 pelo jesuíta belga Jean de Leunis. A confraternidade começou apenas como um grupo de orações entre os estudantes, que juntos participavam de pequenas ações de caridade. Quando o grupo passou a crescer, Leunis estabeleceu algumas normas, como sessões de confissão semanais, comunhão mensal, presença diária nas missas e visitas a prisões e hospitais como ações de caridade<sup>151</sup>.

Havia também relação direta das disciplinas e cursos com as missões exercidas pelos jesuítas. O'Malley ressalta que os relatórios e cartas que os missionários mandavam com informações dos outros continentes ajudaram a avançar o estudo científico nos colégios nas áreas de geografia, cartografia, antropologia e botânica. Não apenas isso, mas estes relatórios eram posteriormente disponibilizados para a comunidade científica na Europa, com alguns pequenos ajustes. Isso era possível pelo fato de muitos jesuítas em missão já terem sido professores de alguma disciplina nos muitos colégios da Companhia, e dessa forma muitas vezes seus relatórios eram feitos pensando no tipo de divulgação que poderiam ter quando estas informações fossem passadas para o domínio público, o que ajudava a aumentar o prestígio da Companhia e de suas missões, o que por sua vez aumentava a chance de conseguirem patrocínio das cortes e despertar a curiosidade de jovens ao redor da Europa para que se juntassem a Companhia.

A este respeito, O'Malley e Boxer fornecem alguns exemplos interessantes, como os escritos de José de Acosta sobre as terras do Peru e do México, intitulado *Historia natural y moral de las Índias*. A obra de Acosta se espalhou rapidamente pela Europa, sendo reimpressa na língua espanhola em pelo menos quatro edições, além de traduzida para o alemão, holandês, francês, latim e inglês. Na Índia, o português Sebastião Gonçalves escreve, em 1615, a *História do Malabar*, descrita por Boxer como não sendo exatamente uma história, mas sim um manual para os futuros missionários, contendo descrições religiosas daquilo que Gonçalves interpretou do hinduísmo, junto com a exposição dos hábitos, costumes e tradições culturais dos povos que viviam naquela área da Índia. Seu relato do que seria o hinduísmo é um dos mais antigos que foi feito por um estrangeiro, inclusive contendo uma seção referente à refutação das crenças hinduístas,

---

<sup>151</sup>MURPHY, Paul V. *Jesuit Rome and Italy* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. pp.75-76.

não muito diferente dos escritos que vinham da China compilando aquilo que os missionários consideravam errôneo no budismo e no taoísmo. A obra de Gonçalves foi impressa apenas 300 anos depois de ter sido escrita, mas já circulava entre os membros da Companhia no século XVII<sup>152</sup>.

No campo da botânica, relatórios vindos do Ceilão, Paraguai e China continham descrições sobre espécimes de fauna e flora inéditas na Europa, para que fossem catalogadas. Amostras de solo e sementes enviadas das missões eram cultivadas e expostas em jardins botânicos e o conhecimento sobre ervas e plantas com propriedades medicinais culminou na criação de farmácias jesuítas, onde eram distribuídos remédios feitos com o conhecimento botânico acumulado das missões<sup>153</sup>. Um dos remédios mais famosos das farmácias jesuítas era o “súber jesuíta”, também conhecido como “súber de cinchona”, “súber peruano” ou “súber chinês”, que era extremamente eficiente no tratamento de diversas formas de malária e era extraído de uma planta chamada cinchona<sup>154</sup>.

#### - O *Ratio Studiorum* e a sua influência no modelo de evangelização utilizado na China

Traduzido como “Plano de estudos”, o *Ratio Studiorum* foi idealizado pelo Superior da Companhia Claudio Acquaviva, e foi produto de uma série de debates e reuniões entre os membros da Companhia, a fim de idealizar um plano de estudos que pudesse garantir não só um alto nível de ensino, mas também algum tipo de uniformidade nas disciplinas entre todos os colégios jesuítas, muito embora Brockey afirme que o *Ratio* também acabou contribuindo para a criação do clichês militares em relação à Companhia, em função do rigoroso estatuto do plano de estudos<sup>155</sup>. Em 1584, Acquaviva escolhe um grupo de seis jesuítas para cuidar da elaboração da primeira versão do documento, que

---

<sup>152</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo, Companhia das Letras. 2007. p.68.

<sup>153</sup> O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014. pp.30-32.

<sup>154</sup> “Cinchona”, *Encyclopedia Britannica*, 9th Edition., Vol.V, New York: Charles Scribner's Sons, 1878, pp.780-782.

<sup>155</sup> Um destes primeiros clichês se encontra na “*Crônica da Companhia de Jesus na Província de Portugal e Do Que Fizeram nas Conquistas deste Reino os Religiosos que na mesma Província entraram, nos anos em Que viveu Santo Inácio de Loiola*”, quando o historiador Baltasar Teles escreve, no século XVII, que os colégios jesuítas eram como “*cavalos de Tróia, cheio de soldados do paraíso, que a cada ano produzem uma imensa conquista de almas*”. In BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.212.

depois de pronto foi enviado para todas as províncias, para que fosse analisado e discutido entre os membros, que escreveram de volta para Roma com críticas e sugestões de como melhorar o plano inicial. Em 1591, os jesuítas iniciaram um “período de testes”, com a nova e revisada versão do *Ratio Studiorum*, que durou três anos. Graças às experiências neste tempo, a Companhia de Jesus finalmente torna oficial a versão final do *Ratio Studiorum*, em 1599.

Em relação ao seu conteúdo, o *Ratio Studiorum* consistia em uma série de tarefas que deveriam ser relegadas aos professores da Companhia. Nestas tarefas também estavam contidos os objetivos que deveriam ser alcançados pelos alunos, divididos em diversas etapas, cada uma com exercícios pedagógicos específicos. No primeiro ciclo, era ensinado aos estudantes dois anos de “humanidades”, que eram baseados em cursos sobre retórica e oratória. O começo do *Ratio Studiorum* na verdade era uma extensão do ensino básico, com os últimos dois anos de “humanidades” completando os nove anos prévios de latim que se ensinava para as crianças, normalmente na idade entre seis ou sete anos. As lições de latim eram acompanhadas de uma introdução à gramática grega e quando chegavam aos quatorze ou quinze anos, estariam prontos para começar o *Ratio Studiorum*. As lições de retórica e oratória eram acompanhadas por aulas de poesia e prosa da Roma e Grécia Antiga. Os autores estudados durante estes dois anos iniciais incluíam clássicos como Cícero, Homero, Virgílio e etc. Era também nesta época que o futuro jesuíta iniciava seu noviciado, alguns deles já reconhecidos pelo seu talento acadêmico e influenciado pelos seus tutores a continuar seus estudos, passando para os próximos ciclos.

Aqueles que começavam o terceiro e quarto ciclo eram chamados de “escolásticos” (isso inclui a maioria dos missionários jesuítas que atuaram na China), e diferente daqueles que completavam apenas os primeiros dois ciclos, poderiam aspirar a muito mais do que serem simples coadjutores. O terceiro ciclo começava com o curso de Artes, que era um programa de filosofia grega cujo primeiro ano abordava tópicos como lógica e observação crítica, seguido por aulas sobre a metafísica e a filosofia natural em Aristóteles, que era basicamente o norte do curso, mesmo antes da oficialização do *Ratio*. Nas primeira constituições da Companhia, um dos trechos já deixava clara a importância de Aristóteles: “*Em lógica, filosofia natural e moral e metafísica, a doutrina de Aristóteles deve ser seguida, junto com as outras artes liberais*”<sup>156</sup>. Em 1573, é

---

<sup>156</sup> Tradução livre: “*In logic, natural and moral philosophy, and metaphysics, the doctrine of Aristoteles should be followed, as also the other liberal arts*”. In: CARUANA, Louis. *The Jesuits and the quiet side*

acrescentado um adendo às Constituições afirmando que Aristóteles devia ser ensinado como um suporte para a teologia e os instrutores na disciplina teriam a palavra final para ensinar a filosofia aristotélica de forma que a mesma não fosse contra a doutrina cristã, assim como os textos apresentados aos estudantes poderiam ser editados pela Companhia para que exibisse apenas os conteúdos que fossem pertinentes ao suporte da doutrina cristã. No que concernia a teologia em si, o expoente mais estudado pelos jesuítas era Tomás de Aquino, que conseguira combinar a doutrina católica com um sistema de pensamento de cunho racional.

Aos alunos que não conseguissem êxito neste ciclo, Brockey afirma que eram enviados para o treinamento na função de coadjutores espirituais, ou seja, eram instruídos em teologia moral e poderiam realizar missas e ouvir confissões. Aos que obtivessem sucesso, iniciavam os estudos de matemática, principalmente com base nos *Elementos* de Euclides (obra importante o suficiente para receber uma tradução em chinês por Ricci durante a missão da China) e também de astronomia, com foco nos trabalhos de Johannes de Sacrobosco e sua análise de Aristóteles. O curso de matemática nos colégios jesuítas era longo. No primeiro ano, os estudantes liam os primeiros quatro livros de Euclides em quatro meses, tinham classes de aritmética prática por um mês e meio, depois seguiam para dois meses e meio tendo aulas sobre as esferas planetárias, dois meses de geografia e se tivessem algum tempo ou conseguissem adiantar seus estudos, poderiam ler o quinto e sexto livro de Euclides. No segundo ano, estudavam o astrolábio e o cálculo do movimento de planetas e estrelas por dois meses, tinham quatro meses de teoria planetária, três meses de perspectiva e o restante do ano era dedicado a teorias do cálculo do tempo e os cálculos eclesiásticos. Aos alunos que tivessem destaque no curso de matemática, era oferecido a oportunidade de um curso de leituras por conta própria por mais um ano, onde com a ajuda do professor (Cristovão Clávio era grande incentivador da prática) estudariam teorias mais avançadas sobre as esferas, a elaboração de calendários perpétuos, tabelas planetárias e o uso de quadrantes<sup>157</sup>.

O ciclo final de estudos do futuro jesuíta tinha maior foco na teologia e era dividido em duas partes. Na primeira, estudavam dois anos com aulas sobre teologia moral e casuística e terminavam o curso com mais dois anos de teologia especulativa,

---

*of the scientific revolution in: The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008. p.245.

<sup>157</sup> 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. p.159.

quando já estavam então com cerca de vinte anos. Neste ínterim, no último ciclo, os estudantes também aprendiam como ouvir confissões e a trabalhar com as questões de consciência dos fiéis. Após completarem o último ciclo, a maioria dos jesuítas eram designados como professores de latim ou filosofia por um período de dois a três anos, já que a experiência como educadores era parte integral do *Ratio Studiorum* e marca da Companhia, além de se aprofundarem no estudo da teologia tomística. A influência do tomismo e conseqüentemente da tese de “luz natural” das civilizações humanas por Tomás de Aquino está bem ligada à interpretação jesuíta da filosofia de Confúcio e iremos nos debruçar sobre ela no capítulo III.

Apesar do *Ratio Studiorum* ter sido um esforço em direção à uniformização das práticas educacionais da Companhia, ainda havia algum tipo de flexibilidade na duração de alguns cursos, que variava de país para país. Brockey afirma que na Bélgica, por exemplo, o curso de Artes tinha duração de dois anos, ao invés de três, mas estes casos eram muito mais a exceção do que a regra<sup>158</sup>. Também era possível para muitos missionários completarem os últimos ciclos já fora da Europa, podendo terminar os estudos de filosofia e teologia no Colégio de São Paulo, em Goa ou em Macau. Quando completado todo o ciclo de estudos e tarefas contidas no *Ratio Studiorum*, o jesuíta, agora perto dos trinta anos, estaria pronto para se dedicar totalmente às missões.

Quando pensamos nos quase dez anos de estudo jesuíta seguindo o *Ratio Studiorum*, podemos perceber que a formação baseada em filosofia clássica e retórica foi muito importante para os missionários enquanto atuavam na China, um reino onde também havia uma abundância de filósofos que eram estudados desde a antiguidade chinesa por uma classe inteira de letrados, que os jesuítas resolveram se aproximar e emular. Sem um exército para protegê-los, os missionários contavam apenas com a sua capacidade de convencer os chineses de que sua fé não apenas era verdadeira, mas também era compatível com alguns dos preceitos que os próprios chineses, principalmente os confucianos, acreditavam. No que concerne à retórica, o foco era no trabalho de Cícero, considerado um exemplo insuperável da retórica romana. Em Cícero os jesuítas também encontraram seu modelo de escrita, considerada elegante e eloquente<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. pp.211-214.

<sup>159</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp.7-8.



Na China, quanto mais Ricci e seus companheiros estudavam os clássicos de Confúcio, mais se deparavam com um sistema que lhes parecia mais filosófico do que religioso, percebendo também nos escritos de Confúcio ambiguidades que, com a interpretação correta, estariam de acordo com a filosofia cristã, e melhor ainda, a crença de que com bons argumentos, poderiam convencer os chineses disso. O aspecto filosófico do confucionismo e o hábito dos chineses pela leitura inspiraram então Ricci a compor seus primeiros escritos em um tom filosófico, que certamente foi beneficiado pelos seus anos de estudo nos Colégios da Companhia. Já comentamos no primeiro capítulo sobre o *Da Amizade*, de Matteo Ricci, que fora extremamente inspirado nos clássicos gregos e latinos, com um modelo de escrita similar ao *Laelius*, de Cícero, que consistia em um diálogo sobre a amizade e que inspirou Ricci em utilizar o recurso retórico do texto em forma de diálogo fictício, algo que o jesuíta iria repetir no seu *Tianzhu Shiyi*.

Na construção de seus textos, Ricci utilizou uma mistura de diversos aportes retóricos diferentes e como exemplo usaremos o *Da Amizade*, em que o jesuíta faz uso de um discurso similar ao epidítico, que tinha como objetivo louvar e enobrecer alguma coisa, perante um auditório fictício que deveria ser convencido. No caso de Ricci, o objetivo era enaltecer a amizade, que o jesuíta colocava acima até das relações familiares:

*“Os amigos superam a família em um aspecto apenas: é possível para familiares não amarem um ao outro, mas não é possível com amigos. Se um membro da família não ama o outro, o status de família continua válido. Mas se não houver amor entre amigos, pode existir o princípio essencial da amizade?”<sup>160</sup>*

Ainda dentro do tipo de discurso epidítico, as máximas do *Da Amizade* também serviam para censurar e demonstrar o quão vil poderiam ser as formas ruins de amizade, como os bajuladores: *“A intenção do médico é de usar o remédio amargo para curar a doença de*

---

<sup>160</sup> Tradução livre: *“Friends surpass family members in one point only: it is possible for family members not to love one another. But it is not so with friends. If one member of a family does not love another, the relationship of kinship still remains. But unless there is love between friends, does the essential principle of friendship exist?”* In: RICCI, Matteo, *On Friendship*, 111, maxim 50. *Apud* HOSNE, Caroline. *Friendship Among Literati, Matteo Ricci SJ (1552-1610) in Late Ming China*. *Transcultural Studies* No1, 2014. p.200.

*uma pessoa; o objetivo do amigo bajulador é de usar palavras doces para minar a riqueza de uma pessoa*<sup>161</sup>”.

Outro recurso da retórica que foi importante para os missionários na China (particularmente Ricci) foi a memória. Exercícios para a memória eram comuns durante o curso de retórica nos Colégios jesuítas, considerada um recurso indispensável do bom orador, como Cícero, que diziam ser capaz de falar durante dias no Senado romano sem consultar notas de qualquer natureza, e era capaz de armazenar grandes quantidades de informações em sua mente para usar em momentos oportunos, uma característica também marcante em Ricci, que treinava sua memória a partir de técnicas mnemônicas inventadas pelos gregos antigos, que haviam sido resgatadas durante a Idade Média e se tornaram populares no séculos XV e XVI, e que de acordo com Cícero, em seu *Do Orador*, foram inventadas pelo poeta grego Simónides de Ceos<sup>162</sup>, que viveu no século V a.C. A referência de Cícero a Simónides e a lenda contada a respeito das habilidades mnemônicas do mesmo foram apresentadas por Ricci em uma de suas obras em chinês, um tratado chamado *Xiguo jifa*, ou “*Tratado das artes mnemônicas*”.

Perto do fim da vida, Ricci também escreveu, em 1608, um curto tratado onde aborda verdades morais que seriam consideradas evidentes para um cristão, mas que poderiam não ser vistos dessa forma por um chinês. O objetivo deste “desafio amigável” ao senso comum da China era persuadir os leitores a se libertarem de algumas crenças enraizadas em sua cultura, para que pudessem aceitar sua mensagem espiritual com mais facilidade. Ricci tira inspiração de seus debates e conversas com amigos confucianos e de pensadores gregos e romanos para apresentar então dez diálogos fictícios utilizando a si mesmo e a outras pessoas de seu convívio como participantes, tal qual seus amigos Xu Guangqi e Li Zizhao e os ministros Li Dai e Feng Qi.

Para exemplificar o objetivo de Ricci na obra, um dos paradoxos tratados por ele é o da morte, considerada um forte tabu na China, ao ponto de a maioria das pessoas não mencioná-la, com medo de atrair má sorte. Também eram famosos os sábios que passavam a vida procurando poções ou outros meios de atingir a imortalidade. Em

---

<sup>161</sup> Tradução livre: “*The intention of the doctor is to use bitter medicine to cure a person’s sickness; the goal of the flattering friend is to use sweet words to seek a person’s wealth*”. In: RICCI, Matteo, *On Friendship*, 126, maxim 85. Apud HOSNE, Caroline. *Friendship Among Literati, Matteo Ricci SJ (1552-1610) in Late Ming China*. *Transcultural Studies* No1, 2014. p.198.

<sup>162</sup> SCATOLINI, Adriano. *A invenção no “Do Orador” de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares, 1, 9, 23*, Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. pp.259-260.

contraste com o medo do “nada” e do “vazio” que os chineses acreditavam existir ao chegar no fim da vida, Ricci expôs a visão paradoxal de que a morte não deveria ser temida, usando os argumentos de convencimento retórico e uma forma de discurso deliberativa, em que Ricci expunha os paradoxos e os instruía quanto à utilidade (ou normalmente a falta de) da manutenção de certas crenças chinesas, para aconselhar seus leitores a manter a serenidade em seus pensamentos, na esperança da vida eterna que aguardavam a todos. Além disso, Ricci defendia que, de acordo com a doutrina católica, todo o sofrimento da vida terrena acabaria e aqueles que tivessem vivido de forma justa e correta seriam recompensados no paraíso, um conceito que existia parcialmente no budismo e no confucionismo<sup>163</sup>.

Mas a retórica não foi a única lição do *Ratio Studiorum* que auxiliou os jesuítas durante sua jornada na China. Brockey chama atenção para o fato dos estudos terem ajudado os missionários a desenvolver uma “mente metódica”. O autor explica que uma das mais importantes habilidades que os missionários deveriam ter era a capacidade de aprender a escrever e falar o idioma nativo, uma tarefa complicada, como vimos pela experiência de Ruggieri e Ricci no capítulo 1. Porém, a experiência do *Ratio Studiorum* era vital, já que o programa de estudos começava basicamente com o estudo da gramática do latim, a partir da dissecação de frases e palavras, uma técnica que seria útil para os missionários na China, já que pequenas diferenças num mesmo ideograma poderiam significar sentidos completamente diferentes em uma palavra, fazendo com que essa rotina de dissecação das frases e palavras fosse útil novamente. Não apenas isso, mas a obrigação dos estudantes em falar apenas o latim nas aulas acabava por treinar a mente e condicionar os jesuítas a falarem em outra língua que não a de seu país. Além do latim, o *Ratio Studiorum* também continha lições de grego e hebreu no curso de humanidades, ampliando ainda mais o contato dos futuros jesuítas com diversos tipos de idiomas e escritas. Brockey afirma que:

*“O fato de eles (os jesuítas) passarem tanto tempo de seu estudo acadêmico destrinchando estruturas gramáticas e sintáticas, assim como memorizando declinações, conjugações e glossários deu a eles uma*

---

<sup>163</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp.261-262.

*vantagem inestimável de experiência quando tiveram que encarar a necessidade de aprender chinês<sup>164</sup>”.*

Um outro aspecto descrito no *Ratio Studiorum* e que foi parte importante da vida acadêmica de todo jesuíta era o clima de “competição amigável” que havia nos colégios, estimulada principalmente pelos professores, mesmo antes da oficialização do plano de estudos. Os alunos eram instigados a competir um com os outros em competições de erudição, retórica e debates. Dessa forma, os professores conseguiam delimitar os pontos fortes e fracos de um futuro jesuíta, selecionando os melhores de cada classe e incentivando estes alunos a revisar o conteúdo com os outros, como uma espécie de monitor da classe. Os melhores também eram selecionados para diferentes tipos de competições acadêmicas, realizadas entre os colégios da Companhia. Estas competições eram divididas em diferentes classes, onde estudantes de gramática disputavam o título de melhor texto em prosa; em retórica focavam na escrita do melhor epigrama e disputas de oratória; ao passo que os estudantes de filosofia e teologia tinham disputas em forma de debate. Os estudantes de filosofia e teologia avançada também elaboravam verdadeiras apresentações acadêmicas antes de seus debates, para uma audiência normalmente composta de juristas e autoridades eclesiásticas. Aos vencedores destas competições, eram oferecidos prêmios, como livros e objetos devocionais<sup>165</sup>. A experiência dos missionários neste tipo de debate competitivo foi inestimável durante a missão da China, onde era costume alguns mandarins importantes hospedar grandes banquetes, onde aconteciam diversos debates, por vezes de cunho teológico e onde Matteo Ricci e outros jesuítas ficaram famosos pelas suas disputas com diferentes sábios budistas.

Um exemplo é o caso narrado por Nicolas Trigault, de um debate entre Matteo Ricci e um budista mais velho, na casa dos setenta anos, que Trigault afirmava ter “*grande opinião de virtude e das letras*”, que possuía uma escola com mil discípulos. Este mestre budista, que Trigault não nomeia, rejeitava a “*seita dos letrados*” de Confúcio e venerava os “*vãos deuses*”. Um dia, este mestre demonstrou interesse em conhecer Matteo Ricci, e o encontro foi arranjado posteriormente, durante um jantar o

---

<sup>164</sup> Tradução livre: “*The fact that they spent so much of their academic training breaking down grammatical and syntactical structures, as well as memorizing declensions, conjugations, and glossaries, gave them the invaluable edge of experience when they were faced with the need to acquire Chinese*”. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007.p.215.

<sup>165</sup> Idem.

qual Trigault diz que Ricci aceitou pois “*com favor divino, teria esperança de o agregar a Lei de Cristo*”. Logo que todos os convidados estavam à mesa, começaram a conversar sobre religião, Ricci foi o primeiro a falar, questionando o monge sobre a existência de um único deus:

*“Antes de começarmos a batalha (debate), desejo saber de ti, o que sente sobre o primeiro princípio, o Criador do Céu e da Terra e de todas as demais coisas, a quem em uma palavra chamamos Senhor do Céu<sup>166</sup>. Respondeu o perguntado: não nego por certo que haja este Governador do Céu e da terra, o que nego é que tenha alguma coisa de majestade ou de deidade, pois eu ou qualquer outro somos iguais e em nada inferiores<sup>167</sup>”.*

O argumento do mestre budista era similar ao de alguns letrados confucianos (que posteriormente seriam designados neo-confucionistas pela historiografia) da época, que acreditavam que todo universo seria composto de uma substância comum e que o criador do universo seria um corpo contínuo do qual se deriva o céu, a terra, os animais e os homens e que todos seriam partes individuais deste corpo, e por isso poderiam se igualar ao criador, pois seriam feitos do mesmo material que ele e parte do mesmo corpo universal<sup>168</sup>. Prosseguindo o debate, desta vez é o mestre budista que dirige a palavra à Ricci:

*“Perguntou ao P. Matteo se sabia das ciências matemáticas (...) Respondeu o nosso que algo sabia delas. Então o Bonzo disse: quando estuda o sol e a lua, sobe ao céu para isso ou as traz para o planeta abaixo, onde estás? Nem um nem outro, respondeu o Padre, já que quando vemos algo, formamos em*

---

<sup>166</sup> Embora a tradução original em espanhol e a livre que fiz mostrem, obviamente, mais de uma palavra, Ricci se referia ao “Senhor do Céu” como *Tianzhu*, uma junção de palavras chinesas, mas que de fato, era apenas uma.

<sup>167</sup> Tradução livre: “*Antes que vengamos a la batalla deffeo faber de ti, que es lo que fientes, del primero principio, Criador del Cielo, i de la tierra, i de todas las demas cosas, a quien em una palabra llamamos Señor del Cielo. Refpondio el preguntado. No niego io por certo, q aia aquefte Governador del Cielo, i de la tierra. Lo que niego es, que tenga cofa alguna de Mageftad, o de diedad: porque io, i cualquiera outro, le fomos iguales, i en ninguna cofa inferiores*”. 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.184v.

<sup>168</sup> LIU, Yu. *The Intricacies of Accomodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci*, in: *Journal of World History*, no.4. (2008). p.473.

*nosso entendimento a espécie da coisa vista e se por ventura gostamos de falar ou pensar nela, buscamos interiormente em nosso entendimento as imagens destas espécies (memória). (...) o Bonzo se levantou e disse: vê aí como criastes um novo sol e uma nova lua e da mesma maneira pode criar qualquer outra coisa. (...) O Padre começou a declarar como aquela espécie não era o sol, nem a lua, mas sua imagem. E quem não vê tanta diferença existe entre um e outro? (...) e provou seu intento com o espelho, onde se via a imagem do sol e da lua, colocando-se de frente (e dizendo) quem seria tão rude de dizer que o espelho pode criar o sol e a lua<sup>169</sup>?”*

Trigault depois relata que o monge se irrita com os argumentos de Ricci e tem de ser retirado do recinto antes que uma confusão maior fosse criada. De qualquer forma, utilizamos este pequeno exemplo para mostrar os tipos de debates que por vezes aconteciam entre os missionários e os eruditos chineses, fossem eles confucianos ou budistas. A experiência dos jesuítas na arte da retórica, do convencimento e as disputas que aconteciam nos colégios foram importantes para que os missionários conseguissem dialogar filosoficamente e teologicamente com os chineses, que também valorizavam a arte do debate, conhecida como *shui* (ou persuasão), que era a parte principal da formação da oratória clássica chinesa<sup>170</sup>. Performances consideradas “vencedoras”, como a descrita anteriormente, angariava aos jesuítas o respeito dos letrados confucianos e mesmo de alguns adversários budistas, os fazendo mais amigáveis e receptivos à mensagem religiosa dos missionários.

Para além das disputas filosóficas e teológicas, o estudo das ciências contido no *Ratio Studiorum* também foi de grande valia para os missionários na China, ao ponto de

---

<sup>169</sup> Tradução livre: “*Pregunto al P.Mateo si habia las ciencias Matematicas (...) Respodio o nuestro q algo habia dellas. Entonces el Bozo dixo: cuando difputas del Sol, i de la Luna fubes al cielo a verlas, o baxa estos Planetas adonde tu estas? , Ni lo uno, ni lo outro respodio el Padre sino que quando vemos algo formamos en nuestro entendimiento la especie de la cosa vista, i fi por ventura nos da gusto hablar, o penfar en ella miramos interiormente nuestro entendimiento, i le pedimos las concebidas imagines i especies. (...) el Bonzo de contento, fe levantó en pie, i dixo, ves ai tu como as criado um nuevo Sol, i una nueva Luna, i de la misma manera fe puede criar cualquiera otra cosa. (...) El padre començò a declarar como aquella especie no era el Sol, ni la Luna, fino fu imagen. I quien no ve cuanta diferencia ai de lo uno a lo outro? (...) Probaba su intent con el espejo, adonde fe via la imagen del Sol, i de la Luna, poniendofele fronteiro, i quien fera tan rudo que diga, que el espejo puede criar el Sol, i la Luna?” 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.185v.*

<sup>170</sup> JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997. p.97.

Brockey ressaltar que nenhuma categoria de erudição do Ocidente é tão associada com os jesuítas da China quanto as filosofias naturais (astronomia e matemática)<sup>171</sup>. Nomes como Johann Schreck, Adam Schall von Bell, Ferdiand Verbiest, Niccóló Longobardo e outros (principalmente os que atuaram na residência de Pequim, onde os debates científicos eram mais comuns e importantes) foram extremamente importantes na divulgação da ciência europeia na China, com o ponto alto desta divulgação sendo a vitória dos jesuítas na disputa pela reforma do calendário chinês, em que os missionários ganharam esse direito ao precisar a data de um eclipse em 1629, derrotando astrônomos muçulmanos e chineses.

Precisamos atentar, porém, para não diminuirmos os conhecimentos astronômicos desenvolvidos pelos chineses na época, pois nem todos os missionários que atuaram na China tinham o conhecimento específico para debater o assunto. O próprio Ricci escrevera que os chineses sabiam:

*“(...) não apenas a filosofia moral, mas também alcançaram noções medianas da Astrologia, e de muitas das ciências matemáticas, mas é na Aritmética e na Geometria que falham, mas digo: eles veem todas elas no seu aprendizado, mas as ensinam confusamente. Repartem as constelações do céu de maneira diferente que nós, e ao número de estrelas, daquelas que nossos Astrólogos se referem, acrescentam mais quatrocentas, se referindo a algumas tão pequenas, que nem sempre aparecem. No entanto aqueles Astrólogos não se cansam muito em contar o número de celestiais e constelações. Por que na maior parte do tempo se ocupam em pronunciar os momentos dos eclipses e o movimento dos planetas e das estrelas. Mas tudo isso as vezes com mil erros. (...) Nestas ciências Matemáticas, tomaram alguma coisa dos mouros, que vieram do Ocidente, mas não confirmam coisa alguma com a autoridade de demonstrações, mas apenas com algumas tabuletas, no qual*

---

<sup>171</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.215.

*calculam seus calendários, seus eclipses do sol e da lua e o movimento de todos os planetas*<sup>172</sup>”.

Podemos perceber que embora Ricci considere os feitos astronômicos dos chineses diferentes e inferiores aos europeus, o missionário relata que o conhecimento chinês da astrologia, do posicionamento dos planetas e das estrelas era significativo, mesmo que às vezes errôneo em seus cálculos, dessa forma eram necessários alguns missionários que tivessem ao menos alguma especialização na disciplina para debater com os chineses sobre a astronomia europeia, enquanto os tentavam convencer de que a filosofia natural também era parte de tudo que o “Senhor do Paraíso” havia criado, e que uma coisa não poderia se dissociar da outra.

Portanto, quando Longobardo manda Trigault para a Europa, na década de 1610, o novo Geral da missão atenta para o alto nível de conhecimento científico necessário para os futuros recrutas, pedindo que Trigault trouxesse pelo menos dois matemáticos de talento, e que o resto dos novos recrutas fosse plenamente capaz de entender e explicar os livros científicos que os missionários já haviam traduzido para o chinês, como os *Elementos*, de Euclídes, ou as obras de Clávio traduzidas por Ricci, por exemplo. Para os recém-chegados que ainda não tivessem sido instruídos nas classes de matemática, mas que tivessem tido seu talento notado pelos instrutores, poderiam completar seus estudos no colégio de Macau, onde Francesco Sambiasi atuou como professor nesta disciplina, antes de se juntar aos seus companheiros na missão na China.

Destá forma, podemos perceber que as características peculiares da missão da China (como a falta de um exército de apoio) fazia com que os missionários tivessem de contar apenas com sua capacidade de aprender a língua local, estudar suas crenças e

---

<sup>172</sup> Tradução livre: “No folo de la moral Filofofia, fino tambien na alcançado mediana noticia de la Aftrologia, i de muchas de las ciências Matematicas; pero en la Aritmetica, i Geometria na falido mas dicholos: fi bien todas ellas las aprendido, i tambien las na enfenado confufamente. Reparten las confstelaciones del cielo con diferete modo, que nofotros, i al numero de las eftrellas, demas de las que nueftros Aftrologos refieren, ananden quatrocientas, poniendo en el algunas mas pequenas, que no fiempre aparecem. Empero aqueftos Aftrologos no fe fatigan mucho em reduzir a numero de cuenta los celestiales finos, i cofstelaciones. Por la mayor parte fe ocupan en pronofiticar los momentos de los eclipses, i en los movimientos de los Planetas, i de las eftrellas. Mas todo ello tambie efa lleno de mil errores. (...) Em eftas ciencias Matematicas na tomado algo de los Moros, que vinieron del Occidente, pero no confirman cofa alguna com la autoridad de las demonftraciones, mas folamente dexaron algunas tablas a cuya regla reduzen fus Calendarios, i los ecliplfes de Sol, i de la Luna, i los movimientos de todos los Planetas”. 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.15-15v.



filosofias para que assim pudessem persuadir toda uma classe letrada de chineses confucianos de que sua mensagem era verdadeira e compatível com a de Confúcio. A aproximação do confucionismo de um sistema filosófico e menos de um religioso possibilitou aos missionários fazer uso de todos os conhecimentos que seu currículo humanista tinha a oferecer. Neste ponto, o conhecimento da filosofia grega e latina, que tiveram graças ao estudo nos Colégios jesuítas e a institucionalização do *Ratio Studiorum*, se tornaram ferramentas indispensáveis na tarefa de conversão que os missionários tinham pela frente. A partir da retórica, da persuasão e do uso dos debates, fossem eles em pessoa ou fictícios em seus livros, os jesuítas conseguiram realizar a difícil tarefa de aproximar dois mundos tão diferentes quanto o europeu e o chinês e ainda conseguir fazer entender a sua mensagem religiosa.

Agora que já delineamos a fundação da Companhia, sua estrutura, plano educacional e a influência dos mesmos na evangelização dos jesuítas, e já tendo sintetizado a trajetória destes missionários em terras chinesas no capítulo I, iremos nos debruçar brevemente sobre a figura dos jesuítas mais importantes da primeira e segunda geração que atuaram na missão da China e seus trabalhos mais notáveis, com ênfase nas diversas habilidades que desenvolveram nos colégios jesuítas, que descrevemos neste capítulo, para então seguirmos para a interpretação do confucionismo clássico feita pelos jesuítas na China no próximo capítulo.

#### - Os mais importantes jesuítas do período de fundação da missão da China

Ao falar dos jesuítas mais importantes que atuaram na China, nada mais justo do que começar com o idealizador prático da missão, Alessandro Valignano, pois muito embora ele não tenha de fato visitado qualquer outra província além de Macau, sem ele toda a empreitada poderia ter tido um rumo totalmente diferente. Alessandro Valignano nasceu em 1539, filho de uma família rica de Chieti, na Itália. Seus pais eram amigos do bispo Gian Pietro Carafa, que mais tarde viria a se tornar o Papa Paulo IV. A amizade da família Valignano com Carafa influenciou desde cedo o jovem Alessandro, recém-formado em Direito, a quem Carafa, agora Paulo IV, entrega a supervisão de uma abadia. Todavia, após a morte de Paulo IV, em 1559 e a perda de seu patronato, Valignano perde o rumo, se metendo em brigas e confusões na cidade de Veneza, inclusive passando cerca de um ano na prisão, acusado de ferir uma pessoa com uma espada em função de uma

discussão amorosa<sup>173</sup>. Depois do incidente, Valignano decide se redimir, ingressando na Companhia de Jesus em 1566 e passa a estudar no Colégio de Roma. Valignano se destaca nos cursos, tendo aulas de matemática com Clávio, e obtendo boa performance em física, filosofia e teologia. O desempenho de Valignano foi bom o bastante para que fosse apontado superior dos noviços em 1571, e foi neste ano que conheceu o jovem Matteo Ricci, ainda em seu primeiro ciclo de estudos. Valignano continuou a subir nos postos da Companhia, sendo indicado como reitor do Colégio de Macerata e finalmente, em 1573, convidado pelo Geral Mercurian a assumir a função de visitador das missões na Índia, aos 34 anos de idade.

Depois de um ano em seus afazeres, Valignano não conseguiu esconder a decepção que encontrara na Índia em seu relatório, descrevendo um:

*“(...) sistema de governo tão mau que os jesuítas hesitavam em ouvir as confissões dos funcionários civis e militares, e pintou uma sociedade de soldados mal remunerados, fortalezas insuficientemente armadas, frotas miseráveis e um sistema judiciário mesquinamente injusto<sup>174</sup>”*

A avaliação desfavorável permaneceu quando Valignano menciona o povo indiano em um outro momento, considerando os mesmos como um pouco melhores que bestas selvagens, acrescentando que faltava a eles *“distinção e talento<sup>175</sup>”*. Apesar disso, Valignano continuava a cumprir com a sua missão, designando cursos de língua indiana para os jesuítas em campo e ordenando que a catequização fosse feita na língua local, muito embora Spence note que as ordens eram recebidas com resistência, pois muitos jesuítas não queriam aprender uma língua hindu e então serem obrigados a trabalhar o resto da vida com o povo indiano, sem ter a chance de serem transferidos para uma missão mais promissora, como a do Japão.

De fato, a influência de Valignano na missão do Japão (e conseqüentemente da China) foi muito maior do que na Índia. Já comentamos em detalhes sobre o método de acomodação designado por Valignano anteriormente e também da influência e liderança

---

<sup>173</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.23.

<sup>174</sup> 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. p.58.

<sup>175</sup> Idem.

do mesmo durante os primeiros anos da missão chinesa, mas não poderíamos deixá-lo de fora de um subcapítulo que trata dos mais importantes apoiadores e protetores da missão da China. Valignano faleceu na cidade de Macau, em 1606. O primeiro indicado de Valignano para a missão chinesa, Michele Ruggieri também merece especial atenção, pois de certa maneira, foi o primeiro jesuíta a ser admitido a residir dentro do Império da China.

Michele Ruggieri nasceu em 1543 como Pompilio Ruggieri em Apulia, que era parte do Reino de Nápoles. Foi na Universidade de Nápoles que Ruggieri conseguiu seus dois doutorados em Lei Canônica e Lei Civil e após se formar, trabalhou para o rei Felipe II da Espanha antes de entrar na Companhia de Jesus em 1572. Foi nessa época que mudou seu nome para Michele, enquanto completava sua formação acadêmica e espiritual no Colégio de Roma, sendo um dos noviços de Valignano. Ruggieri é mandado para a Índia em 1578, terminando os seus estudos de teologia no Colégio de Goa. Depois disso, o italiano foi mandado para a Costa da Pescaria, onde começara a aprender a língua tâmil. O progresso de Ruggieri é notável, e o jesuíta depois de apenas seis meses de estudo na língua, já era capaz de ouvir confissões<sup>176</sup>. O talento de Ruggieri no estudo de línguas estrangeiras atraiu a atenção de Valignano, que o designou para que viajasse para Macau, tentar algum progresso com o estudo da língua chinesa e o estabelecimento de uma missão na China. Aos 35 anos de idade, Ruggieri era bem mais velho que a maioria dos jesuítas atuando na Ásia, mas Valignano viu isso como uma vantagem, acreditando que os chineses receberiam melhor e respeitariam mais um jesuíta mais velho e experiente do que os mais jovens.

Vimos no capítulo I as dificuldades de Ruggieri para aprender a língua chinesa, num processo lento, mas que deu frutos, quando o jesuíta consegue permissão para residir dentro do Império da China, após algumas visitas acompanhando os portugueses durante as trocas comerciais em Cantão. Apesar de não ter a memória privilegiada de seu futuro companheiro Matteo Ricci, Ruggieri diz em carta ter sido capaz de aprender 15.000 caracteres chineses no espaço de apenas um ano. Foi Ruggieri que iniciou a cortesia de enviar presentes aos mandarins da cidade que visitavam, esperando que isso pudesse angariar a simpatia dos funcionários e facilitar a passagem ou estadia dos missionários. Ruggieri também foi o primeiro a assumir o manto dos bonzos budistas, a partir da estratégia de acomodação designada por Valignano. Rule aponta que diferente de Ricci

---

<sup>176</sup>HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.42.

posteriormente, Ruggieri não vinha objeções em ser classificado como um “*bonzo cristão*”, um monge e um “professor religioso” e que Ruggieri via na imagem do monge budista uma figura mais próxima do que realmente seria um missionário cristão<sup>177</sup>, diferente de Ricci, que em pouco tempo já havia desenvolvido dúvidas sobre a viabilidade de se acomodar aos chineses pela via budista.

Foi com Ruggieri que se iniciou a tradução de livros chineses pelos jesuítas na missão. Embora seu conhecimento da língua não fosse tão avançado quanto dos missionários de períodos posteriores, Ruggieri iniciou trabalhos muito importantes de tradução. Em 1581, o jesuíta envia um relatório para o Geral Mercurian e junto da carta, havia também uma tradução (feita de maneira apressada, segundo o próprio Ruggieri) de um livro em chinês sobre virtudes morais. Rule resalta que o nome do livro não é descrito na carta, mas que provavelmente era confuciano<sup>178</sup>. Nos seus últimos anos na China, Ruggieri também começa a fazer a tradução dos *Quatro Livros* do confucianismo, um trabalho que ele continua após sua volta para a Europa, em 1590. Três anos depois de sua volta, um outro jesuíta chamado Antonio Possevino publica um fragmento do prefácio do *Daxue*, traduzido por Ruggieri, todavia Valignano escreve para o Geral da Companhia, Mercurian, requisitando que as traduções de Ruggieri não fossem publicadas devido ao seu entendimento limitado da língua chinesa.

Thierry Meynard afirma que durante muito tempo, o “entendimento limitado” de Ruggieri para com a língua chinesa foi aceito pela historiografia, porém, estudos recentes mostram uma reviravolta neste fato em particular. Um destes estudos é o de Albert Chan, que analisa alguns dos poemas que Ruggieri compôs em chinês, ao voltar para a Europa, e conclui que estes escritos mostram que o jesuíta italiano possuía um bom domínio da língua, pelo menos naquele momento de sua vida, já mais velho e experiente. Os manuscritos traduzidos e não publicados de Ruggieri encontram-se hoje na Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II, em Roma, sob o nome do próprio Ruggieri (e segundo análise da historiografia, com a letra do mesmo) e contém as traduções do *Daxue*, *Zhongyong*, *Lunyu*, uma coletânea de textos de diferentes autores e a primeira parte do *Mencius*. A historiografia ainda discute se as traduções seriam mesmo de Ruggieri, mesmo sendo assinadas pelo próprio. Especialistas como Meynard, Chan e Pasquale D’Elia concordam que a habilidade de Ruggieri com a língua chinesa seria suficiente para

---

<sup>177</sup>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.83.

<sup>178</sup>Ibid., p.86.

uma tradução desse porte, enquanto outros, como Francesco D'Arelli acreditam que Ruggieri apenas teria compilado as traduções, que teriam sido enviadas por Matteo Ricci da China<sup>179</sup>.

Embora as traduções de Ruggieri nunca tenham sido publicadas, o resto de seus trabalhos foi. O primeiro deles inclui o *Tianzhu Shilu* (*Real exposição do Senhor do Paraíso*), impresso em 1584 com a autorização de Valignano. Esta obra consistia em uma espécie de catecismo, com um direcionamento voltado para o budismo, onde Ruggieri se apresenta como um monge da Índia e se utiliza de termos existentes no budismo para explicar princípios cristãos. Apesar disso, Ruggieri não deixa de condenar as práticas do budismo que considera nocivas, como a transmigração das almas e o ciclo de reencarnações. O livro também aborda, com certa simpatia, alguns princípios confucianos, como as “cinco relações morais<sup>180</sup>” e as “cinco virtudes confucianas” (a benevolência, a justiça, código adequado, conhecimento e a integridade). Com o novo direcionamento da missão e a proposta de Ricci de aliar o cristianismo com os princípios confucionistas, o *Tianzhu Shilu* passa a ser uma obra ultrapassada e que contradiz os objetivos da missão. Ricci então elabora um novo catecismo, o *Tianzhu Shiyi* e Valignano ordena a destruição das matrizes de impressão do *Tianzhu Shilu*<sup>181</sup>.

Ruggieri, junto de Ricci (e com o auxílio do chinês convertido Sebastião Fernandes) iniciou o trabalho do primeiro dicionário português-chinês do mundo, que seria concluído por Ricci e Lazzaro Cattaneo e que infelizmente acabou se perdendo nos arquivos jesuítas, sendo descoberto apenas no século XX por Pasquale D'Elia e finalmente publicado em 2001. Por fim, Ruggieri também foi autor de alguns dos primeiros mapas da China, feitos a mão e traduzidos diretamente de atlas chineses para o latim.

Após retornar à Europa, Ruggieri passa a morar na cidade de Salerno, Itália, onde continuou a trabalhar com a tradução dos *Quatro Livros*, seus poemas em chinês e também exerceu a função de guia espiritual e confessor no Colégio de Salerno. Ruggieri falece em 1607, com 64 anos, devido ao estado frágil em que sua saúde se encontrava desde que voltara para a Europa. Ruggieri era conhecido na China como Luo Mingjian.

---

<sup>179</sup> 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.

<sup>180</sup> As cinco relações mais importantes no confucionismo, que seriam do governante para o governado, do pai para o filho, do marido para a esposa, do irmão mais velho para o irmão mais novo e do amigo para o amigo.

<sup>181</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p.225.

O principal companheiro de Ruggieri é a figura mais conhecida, explorada e estudada pela historiografia das missões da China, ninguém menos que Matteo Ricci. Muito já foi falado sobre Ricci em diversas fontes e diferentes trabalhos, incluindo este aqui, mas seria injusto dedicar uma seção aos principais jesuítas que atuaram na China sem mencionar Ricci.

Matteo Ricci (que na China adotaria o nome de Li Madou) nasceu no dia 6 de outubro de 1552 na cidade italiana de Macerata, nascido de uma família abastada, com mais oito irmãos e quatro irmãs. Seu pai, Giovanni Battista Ricci possuía uma farmácia na principal praça da cidade e era integrante do conselho municipal de Macerata. Giovanni envia Matteo ainda criança para estudar latim com o padre e professor local Niccolò Bencivegni e quando o mesmo deixou a cidade para se juntar à Companhia de Jesus, o jovem Matteo continuou seus estudos em casa. Em 1561 o conselho da cidade convida os jesuítas a abrirem uma escola em Macerata e logo Matteo Ricci se junta a outros 140 meninos da cidade para começar seus estudos no Colégio de Macerata, incluindo dois de seus amigos mais próximos, Girolamo Costa, com quem Ricci iria manter correspondência durante seus anos na China e Giuliano Alaleoni<sup>182</sup>.

Como vimos anteriormente, não é difícil traçar as disciplinas estudadas por Ricci no colégio de Macerata, como latim, grego, humanidades e os autores clássicos da antiguidade grega e romana, de acordo com o plano de estudos da Companhia, às manhãs e tardes, seis vezes por semana (o *Ratio Studiorum* só seria estabelecido em 1599, quando Ricci já estava na China, mas o plano tinha o objetivo maior de uniformizar a grade dos Colégios jesuítas, portanto Ricci e os outros que estudaram antes da oficialização do *Ratio* aprenderam mais ou menos as mesmas coisas, apenas com uma chance maior na diferença entre alguns textos, autores e disciplinas que variavam entre os Colégios<sup>183</sup>).

Em 1568, o pai de Ricci o envia para Roma, almejando que seu filho se tornasse um distinto advogado. Ricci interrompe os estudos na Companhia e se matricula na *La Sapienza*, a mais antiga universidade de Roma, porém pouco tempo depois Ricci desiste e vai até o Colégio de Roma, pedindo para ser admitido lá e retomar seus estudos com a Companhia, dessa vez com a intenção de se tornar um jesuíta. A decisão irrita seu pai, que começa uma viagem para Roma a fim de dissuadir seu filho, porém Giovanni Ricci

---

<sup>182</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp.1-6.

<sup>183</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. pp.212-213.

é tomado por uma forte febre durante o caminho e interpreta isso como um sinal de Deus, aceitando então, mesmo que a contragosto, a decisão de Matteo. Ao retomar seus estudos no Colégio de Roma, Ricci conheceu logo de início, algumas figuras que seriam essenciais em sua futura jornada para a China, como o então Mestre dos noviços Alessandro Valignano e o futuro Geral da Ordem, Claudio Acquaviva. Na época dos estudos de Ricci, o Colégio de Roma abrigava dois professores com notável fama: o matemático Cristovão Clávio e o teólogo Roberto Bellarmino, que entre suas disciplinas ensinava a controversa “disputa teológica contra protestantes”, na qual Ricci fez parte da classe<sup>184</sup>.

No Colégio de Roma, Ricci completa seus estudos, focados na aprendizagem da retórica de Cícero, a filosofia aristotélica (e suas interpretações por teólogos jesuítas, como o português Pedro de Fonseca e o espanhol Francisco Toledo) e todo o resto da grade que comentamos anteriormente. Apesar disso, Hsia comenta que a influência aristotélica nos escritos de Ricci é menos observada que em outros jesuítas de sua geração, e que a disciplina que realmente chamou a atenção do jovem italiano fora a matemática de Clávio. Além de aprender a geometria de Euclides, que era o carro-chefe do ensino de matemática nos colégios da Companhia, Clávio ainda ensinou Ricci e seus outros alunos cálculos geográficos e astronômicos, previsão de eclipses e o posicionamento dos astros, além de introduzir o jesuíta no uso de alguns instrumentos que futuramente Ricci e seus companheiros levariam para a China, como quadrantes, esferas armilares, globos, astrolábios e sextantes. Ricci teve Clávio como professor de matemática durante quatro anos, inclusive tendo seus estudos de teologia atrasados pela dedicação à matemática, visto que Ricci apenas completaria os cursos teológicos em 1580, já em Goa. O jesuíta italiano sempre mantivera uma relação muito afetuosa com Clávio, e ambos trocaram várias correspondências e livros, e no seu tempo na China, ao introduzir matemática aos letrados, Ricci classificava Clávio como o maior matemático desde Euclides.

Segundo Spence, Clávio ressaltava que a exploração cuidadosa dos fenômenos naturais também contribuía para as reflexões pessoais sobre o mundo espiritual<sup>185</sup>, uma noção que Ricci acabou por incorporar no seu método de evangelização na China, utilizando a ciência como uma forma de integrar os chineses no “grande plano do Senhor

---

<sup>184</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.14.

<sup>185</sup> 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. p.158.

do Paraíso”, ao tentar convencer os confucianos de que o estudo da astronomia só era possível graças à presença de Deus, que criara os astros e as estrelas, estabelecendo uma conexão incomum para alguns dos chineses do século XVI, que atribuíam toda a criação a um único cosmo, sendo todo o universo, incluindo os seres humanos, parte deste cosmo, portanto mesmo o *tian* (paraíso) de Confúcio não seria necessariamente o criador de todas as coisas, mas apenas parte dela. Este tipo de noção estava presente tanto em budistas quanto em alguns confucionistas do século XVI e foi algo que Ricci tentou lutar e desconstruir durante o seu tempo na China.

Em 1577, Ricci é selecionado com outros sete jesuítas do Colégio de Roma (Rodolfo Acquaviva, Francesco Pasio, Michele Ruggieri, Nicolas Spinola, Giovanni Gerardino, Rutger Berwoutz e Pietro Berno) para integrar a missão da Índia. Na época da viagem, Ricci tinha vinte e quatro anos e já faziam nove que não via sua família. De fato, Ricci não os veria nunca mais, pois não retornaria para a Europa. Em 1578, depois de uma longa e árdua viagem, Ricci chega em Goa e passa os próximos dois anos terminando seus estudos no Colégio de São Paulo e ensinando grego e latim na escola jesuíta local, onde frequentavam cerca de 400 crianças e adolescentes<sup>186</sup>. O tempo de Ricci na Índia não foi fácil. Enfraquecido da longa viagem, o jesuíta nunca se acostumou com o clima da região, ficando doente em mais de uma ocasião e sendo inclusive transferido para Cochim, onde o clima era mais ameno e continuou a lecionar da mesma forma que faria em Goa até seu retorno, em 1580 para finalmente concluir seus estudos. Ricci sempre foi muito vocal sobre sua insatisfação em apenas ensinar grego e latim nos colégios locais, mencionando o fato em carta para Valignano em 1580. Dois anos depois, o desejo de Ricci é atendido e ele é designado para atuar na missão da China. No capítulo 1, vimos muito da trajetória de Ricci na China, o método de evangelização que ele aperfeiçoou de Valignano, sua amizade com os letrados chineses e sua importância vital na missão, então vamos utilizar este espaço para comentar brevemente sobre as obras produzidas por Ricci enquanto esteve em solo chinês.

Ricci foi o coautor, junto com Ruggieri, do já mencionado dicionário chinês-português em meados da década de 1580. A próxima obra de Ricci demorou mais, enquanto os jesuítas mudavam entre residências, mas quando a missão finalmente se estabilizou, ele escreve em 1595 o *Da Amizade (Jiaoyou lun)*, que continha vinte e seis máximas de autores da Antiguidade grega e romana sobre o tópico da amizade, uma

---

<sup>186</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p.24.



relação muito valorizada na China. No mesmo ano, Ricci escreve o *Tratado sobre a arte mnemônica (Xiguo jifa)*, onde o jesuíta descrevia o que eram as artes mnemônicas e o surgimento da mesma na Grécia antiga, além de incluir instruções para a manutenção de uma boa memória e a criação de um palácio da memória para que o leitor pudesse organizar suas ideias e delas dispor facilmente. Em 1599, a fim de facilitar o aprendizado de um grupo regular de chineses letrados que comparecia à residência jesuíta de Nanquim para conversar sobre matemática e astronomia, Ricci escreve o *Si yuanxing lun*, um pequeno tratado sobre os *Elementos* de Euclides<sup>187</sup>.

Em 1601, os jesuítas já haviam conseguido residência na capital Pequim e conheceram algumas partes do palácio real (embora nunca tenham encontrado o Imperador Wanli em pessoa). Os missionários trouxeram alguns presentes para o Imperador, dentre eles um cravo. Depois de alguns dias um funcionário Imperial foi até a residência com uma requisição do Imperador para que os jesuítas ensinassem alguns eunucos do palácio como tocar o instrumento, já que o cravo era totalmente desconhecido na China. Embora Ricci tivesse tido lições musicais no Colégio de Roma, não era muito habilidoso nesta área e a tarefa de ensinar aos eunucos recaiu sob Diego de Pantoja. Enquanto seu companheiro ensinava os eunucos a tocar o cravo, Ricci compôs algumas canções, baseadas em máximas morais dos livros que trouxera da Europa, cujo tema central era “ensinar a maneira certa de se viver”. A compilação foi intitulada *Xiqin quyì bazhang (Oito canções para o cravo do Oeste)* e foi apresentada ao Imperador Wanli. Embora as canções tenham sido escritas em chinês, Ricci utilizou caracteres que tivessem a sonoridade parecida com as palavras em italiano, para que os eunucos pudessem cantar e pronunciar as palavras em uma forma similar à original<sup>188</sup>.

Em 1602, Ricci, com a ajuda de Li Zizhao traduz para o chinês um de seus próprios escritos, denominado *Jiangtian gai (Tratado sobre as constelações)*, que consistia em um poema de 420 versos que descrevia as mais importantes constelações no céu da China<sup>189</sup>. Na mesma época, o jesuíta também guiou Li Zizhao no início de sua tradução dos livros de Euclides para o chinês, que só ficaria completa após a morte de Ricci, e seria impressa em 1613. Em 1603, Ricci finalmente publica sua obra mais importante, o *Tianzhu Shiyi (Verdadeiro significado do Senhor do Paraíso)*, uma forma

---

<sup>187</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p.164.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.196.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p.213.

de catecismo escrita em forma de diálogo, onde um sábio cristão conversa com um letrado confuciano. Nesta obra, Ricci expõe seu método de evangelização como uma aliança entre o confucionismo e o cristianismo com o objetivo de restaurar a sabedoria original de Confúcio, aliada ao cristianismo. Este livro é também a base da interpretação de Ricci sobre a filosofia de Confúcio e dessa forma, discutiremos melhor sobre ele no próximo capítulo. O *Tianzhu Shiyi* era um livro cujo público alvo eram os letrados chineses que ainda não haviam sido convertidos e tinha mais o objetivo de convencer seus leitores de que o cristianismo e o confucionismo eram complementares do que de efetivamente ensinar a doutrina cristã, dessa forma, pouco tempo depois Ricci escreve o *Tianzhu Jiaoyao (Ensinamentos cristãos fundamentais)*, que tinha como público alvo aqueles que já fossem convertidos e consistia em uma coletânea de orações e dogmas da fé católica, como traduções da Ave Maria, do Credo, dos Dez Mandamentos e dos Sete Sacramentos<sup>190</sup>.

Em 1605, aproveitando o relativo sucesso do *Tianzhu Shiyi*, Ricci decide publicar um trabalho que havia escrito em 1599 em Nanquim. O trabalho em questão era o *Ershiwu yan (Vinte e cinco discursos)*, que era uma adaptação do *Enquirídio* de Epiteto, cujo tema principal era a renúncia do desejo, da paixão e dos bens materiais, um assunto que combinava com os dogmas cristãos, e que também eram relevantes aos letrados confucianos, cujo grande objetivo era se tornar o melhor ser humano possível. O mais impressionante sobre este trabalho de Ricci é que, segundo grande parte da historiografia, era provável que Ricci não tivesse o *Enquirídio* original consigo na China, e tenha feito a adaptação diretamente da memória, a qual Fontana relata ser muito similar ao livro original<sup>191</sup>. Finalmente, em 1608 Ricci escreve um curto livro chamado *Dez ensaios sobre o Homem Extraordinário (Jiren Shipian, no chinês)*, onde o jesuíta comenta sobre algumas verdades morais que, embora evidentes e naturais para um cristão, causariam confusão entre os chineses. O objetivo era fazer com que os chineses se livrassem de algumas crenças culturais que ainda poderiam os impedir de aceitar a fé cristã<sup>192</sup>.

Perto do fim da vida, o último trabalho de Ricci foi a história da missão da China, chamado *Della entrata della Compagnia di Giesú e Christianità nella Cina (A entrada da Companhia de Jesus e do Cristianismo na China)*, escrito em sua língua natal e

---

<sup>190</sup> 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. p.110.

<sup>191</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p.235.

<sup>192</sup> Ibid., p.262.

relatando não só as experiências e os acontecimentos relativos à missão (em terceira pessoa), mas também contendo descrições da geografia, fauna, flora, cultura, religião e sociedade chinesas. Foi este livro, além dos diários de Ricci, que serviu como base para a compilação de Nicolas Trigault, embora com algumas adaptações.

Além de livros, Ricci também foi autor de um grande mapa-múndi, totalmente na língua chinesa, dividido em seis painéis separados, cada um com quase dois metros de largura e tendo a China no centro do mundo. O mapa era intitulado *Shanghai yudi quantu* (*Mapa completo das montanhas e dos oceanos*<sup>193</sup>). Este mapa foi apresentado ao Imperador Wanli e ficou em exibição no seu palácio. Além desta versão, uma outra menor foi alvo de diversas impressões não autorizadas em toda a China<sup>194</sup>.

A partir de 1609, então com 57 anos, a saúde de Ricci passa a ficar cada vez mais frágil. O regime de entreter visitas durante a maior parte do dia na residência dos jesuítas fica cada vez mais pesado e cansativo. Em maio de 1610, Ricci muda seu quarto para o primeiro andar, a fim de evitar subir escadas e facilitar o recebimento das visitas, mas mesmo assim seu estado de saúde piora e mesmo com seu fiel amigo Li Zizhao convocando os seis melhores médicos da China, nenhum deles consegue chegar a um consenso sobre a doença que afligia Ricci, receitando remédios e tratamentos diferentes. Finalmente, no dia 10 de maio, depois de conversar com todos os jesuítas da residência e dar a eles sua bênção, Ricci falece<sup>195</sup>. O jesuíta italiano foi enterrado em solo chinês, uma honraria apenas concedida a diplomatas que acabavam por falecer na China, e em sua sepultura recebeu uma homenagem do Imperador Wanli.

Depois de discutirmos as especialidades e obras de Valignano, Ruggieri e Ricci, os jesuítas mais importantes do período de formação da missão da China, agora iremos nos debruçar sobre outros nomes importantes, embora de forma mais breve, para determinar também suas habilidades e contribuições para a missão.

Iremos começar com Lazzaro Cattaneo, italiano nascido de uma nobre família da região de Sarzana em 1560, que se juntou à Companhia de Jesus em 1581, no Colégio de Roma. Cattaneo termina seu treinamento em Portugal e parte para Índia em 1589 e pouco tempo depois se torna o Superior da missão da Costa da Pescaria. Em 1593,

---

<sup>193</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p.175.

<sup>194</sup> 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. p.164.

<sup>195</sup> FONTANA, op cit., .272.

Cattaneo chega em Macau, para estudar a língua chinesa<sup>196</sup> e poder se juntar a Matteo Ricci na residência de Shaozhou e foi o primeiro jesuíta a adotar os robes confucianos depois de Ricci. De certa forma, Cattaneo era o braço-direito de Ricci, sendo o homem de confiança do então Superior da missão da China em tarefas importantes, como quando Ricci manda Cattaneo para Macau, na intenção de conseguir algum dinheiro e presentes para auxiliar na jornada que estavam planejando para Pequim<sup>197</sup>.

Cattaneo possuía um bom conhecimento matemático e durante o tempo dos jesuítas na cidade de Nanquim, ajudou Ricci com as explicações matemáticas durante as diversas visitas de curiosos à residência, consolidando a fama dos missionários na cidade como letrados “do Oeste”. Mais tarde, Cattaneo ajudou a fundar a missão de Hangzhou, junto do recém-chegado Nicolas Trigault. A missão de Hangzhou foi conhecida pelo seu rápido sucesso entre os mandarins nobres da cidade, que foram rapidamente cativados pelo carisma do italiano, fazendo com que a residência dos jesuítas na cidade fosse muito popular. Cattaneo recebeu não apenas o governador da cidade, mas também alguns importantes budistas e taoístas, conseguindo impressionar membros de ambas religiões com sua erudição<sup>198</sup>.

Uma das maiores contribuições de Cattaneo para a missão foi a habilidade do italiano em conseguir distinguir os diferentes tons de pronúncia da língua chinesa, possibilitando uma forma de os missionários conseguirem distinguir as palavras para poderem romanizá-las. Isso era necessário porque muitas palavras em chinês tem a mesma pronúncia, mas a variação dos tons significava uma palavra diferente. Ricci, com toda a sua espetacular memória, não tinha um ouvido muito bom e foi apenas com a chegada de Cattaneo que os jesuítas conseguiram um sistema definitivo para reconhecer estes tons, o que ajudou na produção revisada do dicionário chinês-português, cujo Cattaneo foi coautor com Matteo Ricci. Antes da chegada de Cattaneo, era comum aos missionários errarem a pronúncia das palavras, por não terem consciência de como articular estes diferentes tons. Após o desenvolvimento da técnica de Cattaneo, o aprendizado dos jesuítas ficou muito mais rápido. Graças à sua contribuição nessa área, Cattaneo ficou conhecido como o jesuíta que descobriu o “segredo da língua” chinesa<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> Mais precisamente o mandarim, que era o dialeto falado pelos funcionários de governo na China e entendido pela maioria da população. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. P.31.

<sup>197</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.p.201.

<sup>198</sup> BROCKEY, op cit., pp.294-295.

<sup>199</sup> Ibid., pp.249-250.

A facilidade de Cattaneo em reconhecer as diferentes entonações da língua chinesa provavelmente deveu-se ao fato de o italiano ser um excelente músico, o que também serviu como um legado, pois os Superiores da missão passaram a dar preferências a missionários que tivessem alguma experiência musical, para facilitar a compreensão da língua, ao selecionarem novos integrantes para a missão no século XVII. Lazzaro Cattaneo falece em 1640, na cidade de Hangzhou.

Diego de Pantoja (Didace de Pantoja em algumas fontes), conhecido na China como Pang Diwo nasceu em 1571 em Valdemoro, na Espanha. Em 1597 o jovem Pantoja chega em Macau vindo de Toledo, inicialmente com destino ao Japão, porém recebe ordens para ajudar na missão da China. Pouco tempo depois de entrar em solo chinês (Pantoja foi o primeiro jesuíta espanhol a participar da missão chinesa<sup>200</sup>), Pantoja acompanha Matteo Ricci em sua viagem para a capital Pequim. A dita viagem acabou por render frutos, na forma da primeira obra escrita de Pantoja na China, *a Relacion de la entrada de algunos padres de la Cōpañia de Iesus em la China y particulares sucessos q tuvieron, y de cosas muy notables que vieron em el mismo Reyno*, onde o jesuíta descreve de maneira breve suas impressões sobre o que havia visto da China até aquele momento e tem foco na viagem feita por ele e Ricci rumo a Pequim, detalhando o cenário das diversas províncias onde passaram e comentando a relação dos jesuítas com os mandarins e os eunucos que encontraram pelo caminho.

Após a viagem para Pequim, Diego de Pantoja continuou com Ricci até a morte do italiano em 1610, e embora a relação entre os dois nem sempre tenha sido totalmente cordial, foi Pantoja, juntamente com Sabatino de Ursis, que cuidou de todos os preparativos para o funeral de Ricci, inclusive escrevendo o memorial ao Imperador Wanli pedindo que Ricci pudesse ser enterrado na China. As divergências que Pantoja tinham com Ricci basicamente se focavam no fato de o jesuíta espanhol considerar que os debates que os missionários tinham com os letrados chineses, focados em astronomia, matemática, moral, filosofia e ciências em geral eram uma distração e que os jesuítas deveriam estar trabalhando nas conversões em massa, ao invés de se voltar para um estrato menor da população chinesa<sup>201</sup> (no caso, os letrados confucianos), denotando que embora a maioria dos jesuítas seguissem o método de evangelização proposto por Ricci,

---

<sup>200</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.p.202.

<sup>201</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.75.

ele não era unanimidade mesmo entre os jesuítas atuando na China. Por outro lado, Ricci também teceu duras críticas a Pantoja em uma carta endereçada ao Geral Acquaviva em 1606:

*“Eu tenho um outro companheiro, Diego de Pantoja, (...) que não tem dado muitos exemplos de edificação, nem para os irmãos, nem para os outros moradores da casa, que o consideram desprovido de virtude e prudência, e a mim em particular, mesmo eu o tendo comigo por cinco ou seis anos. Por isso, eu sinto que seja uma vergonha que ele (Pantoja) tenha sido professado<sup>202</sup>”.*

De fato, a personalidade de Pantoja foi descrita de maneira similar pelo letrado chinês Peng Duanwu, que descreveu o espanhol como alguém incapaz de cultivar amizade com os chineses, e que ele deveria entender *“o caráter dos chineses, e não abrir seu coração e seu peito, dizendo coisas que não deveriam ser ditas<sup>203</sup>”*. Ecoando as palavras de Ricci e Duanwu, Hsia descreve Pantoja como um homem franco, emocional e possivelmente até colérico em algumas oportunidades, deficiente na arte da diplomacia e na prudência<sup>204</sup>. Pode se ver, de fato, que Pantoja era quase o oposto de Ricci neste aspecto, porém o espanhol conseguiu um bom número de conversões nas missões rurais, em pequenas vilas, e mais ainda, Pantoja tinha um talento especial que contribuiu com a missão.

Diego de Pantoja também possuía uma ótima aptidão musical, chegando na China com algumas noções de música e se tornando um hábil tocador de cravo graças às lições de Lazzaro Cattaneo. Quando os jesuítas chegaram à capital e presentearam o Imperador Wanli com um cravo, Diego de Pantoja foi o escolhido de Ricci para ensinar

---

<sup>202</sup> Tradução livre: *“I have another companion, Diego de Pantoja (...) who has not given many examples of edification, neither to the brothers or other people of the house, who consider him lacking in virtue and prudence, or to anyone, and to me in particular, even though I have had him with me for five or six years. Thus I feel it is a shame that he has been professed”*. In: RICCI, Matteo. *Lettere* (Carta para Fabio de Fabii, 1608), p.498. *apud* HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.p.278.

<sup>203</sup> Tradução livre: *“the character of the Chinese, and not bare his heart and chest, saying things that should not be said”*. In: ZHANG, Kai. *Pang Diwo yu Zhong Guo*. p.183. *Apud* Idem.

<sup>204</sup> Idem.

os eunucos do palácio a tocar e afinar o instrumento, a pedido do Imperador<sup>205</sup>. Ainda na corte, Pantoja ajudou Ricci a responder algumas das questões mandadas pelo próprio Imperador Wanli para os jesuítas, através de seus eunucos, principalmente no que concernia os funerais reais na Europa (o Imperador tinha um interesse peculiar neste assunto e observou durante vinte anos a construção de sua própria tumba) e Pantoja escreveu ao Imperador contando os detalhes da morte e do enterro de Filipe II da Espanha. Spence conta que a descrição do funeral de Filipe II foi tão vívida que o Imperador Wanli mandou que os pintores da corte fizessem um quadro retratando o fato, a partir da carta dos jesuítas<sup>206</sup>. Nem Diego de Pantoja, nem Matteo Ricci chegaram a ver o Imperador cara a cara, mas tiveram seus retratos pintados por um artista da corte, que foi levado para Wanli, muito embora o jesuíta espanhol ressalte, com certa irreverência que as figuras no quadro “*não se pareciam nem comigo, nem com meu companheiro*”<sup>207</sup>.

Quando a Comissão de Ritos de Nanquim resolve atacar os jesuítas em 1617, acusando os missionários de vários crimes, incluindo espionagem para os portugueses, alguns missionários foram expulsos da China, incluindo Diego de Pantoja que foi mandado de volta para Macau e continuou na cidade até falecer, em 1618.

Nicolò Longobardo nasceu na Sicília, Itália, em 1559. Depois de completar seus estudos acadêmicos com os jesuítas, Longobardo atuou como professor de Humanidades nos Colégios da Companhia durante três anos<sup>208</sup>. Sua chegada na China aconteceu em 1591, na cidade de Shaozhou, para servir como assistente para Lazzaro Cattaneo. Longobardo causou uma boa impressão logo nos primeiros anos, conseguindo pelo menos 200 conversos na cidade durante os seus primeiros dez anos na China. Após a morte de Ricci, em 1610, Longobardo foi o escolhido para ser o Superior da missão. Brockey afirma que a mudança de liderança serviu para equilibrar um pouco a balança dos jesuítas entre os afazeres acadêmicos (produção de livros sobre ciência e filosofia, debates morais com letrados confucianos) e a atividade missionária, com a última recebendo um pouco mais de atenção durante o período de Longobardo como Superior da missão<sup>209</sup>. A questão inclusive teve ramificações maiores, com os jesuítas da residência de Pequim entrando

---

<sup>205</sup> 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. p.212.

<sup>206</sup> Ibid., pp.227-228.

<sup>207</sup> Tradução livre: “*resembled neither myself nor my companion*”. In: HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.208.

<sup>208</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.221.

<sup>209</sup> Ibid., p.62.

em conflito com os outros em função do uso da ciência e das atividades acadêmicas, já que a residência de Pequim era a mais produtiva neste aspecto. Longobardo então debateu o assunto com o Superior Claudio Acquaviva e ficou decidido que não haveria qualquer empecilho na produção acadêmica dos jesuítas, contanto que isso não atrapalhasse as atividades missionárias<sup>210</sup>. Apesar disso, a residência de Pequim continuaria a ser a mais produtiva, cientificamente e academicamente falando, contando inclusive com a participação do próprio Longobardo.

Foi Longobardo que manda Trigault para a Europa, a fim de conseguir patrocínio, novos recrutas e principalmente, tentar conseguir alguma autonomia para a missão da China em relação à do Japão. A decisão veio da frustração de Longobardo em lidar com o Visitador das missões da Ásia, do qual ele não conseguia respostas para suas cartas. Dessa forma, Longobardo decide apelar diretamente à Roma para tentar uma solução. Apesar de ser o Superior da missão da China, Longobardo não ficava apenas em sua residência em Pequim (hábito que trouxera da época que atuava na residência de Shaozhou e adjacências), viajando em várias oportunidades para as vilas próximas da capital para realizar o trabalho de conversão, o qual ele chamava de “caça espiritual”. Brockey afirma que o estilo de pregação de Longobardo, ao menos para as pessoas mais simples das vilas, era diferente do estilo usual dos jesuítas na China, já que o italiano não fazia nenhuma menção a Confúcio ou a sua filosofia, apenas enunciando a religião do “Senhor do Paraíso” e fazendo uso de objetos devocionais, incensos, gestos e uma pregação mais teatral<sup>211</sup>. Aos 70 anos de idade, decide deixar Pequim para inaugurar uma nova residência em outra província.

Longobardo foi o editor chefe de uma coletânea de traduções de textos religiosos, rezas e algumas discussões espirituais (adaptadas dos escritos do espanhol Luís de Granada) para o chinês. A obra foi um esforço conjunto de vários jesuítas atuantes na China e foi editada por Longobardo, com o título *Tianzhu shengjiao nianjing zongdu* (Coleção de rezas para os Ensinamentos Sagrados do Senhor do Paraíso) e impressa em 1628. Longobardo vem a falecer em 1654, com 95 anos, sendo 58 deles dedicados à missão da China. Ao saber de seu falecimento, o Imperador Shuzhi enviou oficiais de governo para o seu funeral e doou 300 *taels* de prata para arcar com os custos da cerimônia.

---

<sup>210</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. pp.75-76.

<sup>211</sup> *Ibid.*, pp.293-294.



Nicolas Trigault nasceu em Douai, na Holanda espanhola em 1577 e ingressa na Companhia em 1594 e durante seu período como aluno e professor no Colégio jesuíta local, se tornou um especialista em humanidades, acumulando oito anos de leitura e estudo antes mesmo de ser mandado para Ásia<sup>212</sup>. A primeira parada de Trigault na China foi em Jiangnan, enviado junto com um coadjutor chinês para auxiliar Cattaneo, posição que exerceu até ser escolhido pelo Superior da missão, Longobardo para ir até a Europa representar a missão jesuíta na China. Foi nesta época que Trigault editou (e alterou levemente em algumas instâncias) as memórias de Matteo Ricci, culminando no *De Christiana expeditione apud Sinas ab Societate Jesu (Da missão cristã entre os chineses pela Companhia de Jesus)*. A obra foi usada como propaganda da missão, relatando não só a história da presença jesuíta na China, como também diversos detalhes sobre o Império Ming. O livro foi impresso em 1614 e traduzido em mais de dezesseis línguas diferentes nos anos que seguiram.

Trigault retorna para a China em 1619 com dinheiro, recrutas, presentes e as novas diretrizes de Roma e após reportar tudo a Longobardo, retoma seu trabalho missionário, fundando a residência de Kaifeng em 1623. Graças ao seu enorme talento na língua latina e sua transição para o chinês, Trigault foi autor de três manuais voltados para os jesuítas recém-chegados na China. Intitulado *Xiru ermu zi (Auxílio para os olhos e ouvidos do letrado do Oeste)*, o texto continha um diagrama de caracteres chineses organizados de acordo com o alfabeto latino, com a forma fonética descrita ao lado, para ajudar na pronúncia<sup>213</sup>. Trigault foi um defensor ferrenho da estratégia de Ricci de utilizar múltiplas designações para o Deus cristão, como *Tianzhu* e *Shangdi*, o que posteriormente levou a uma grande discussão entre os jesuítas (de dentro e fora da China), em que ficou acordado na época que apenas *Tianzhu* deveria ser usado. Todavia, todo o desgaste das reuniões e as discussões com seus companheiros afetaram muito Trigault, que foi descrito por Hsia como sensível, delicado, ansioso e principalmente muito dedicado à visão e ao método de Ricci com relação à missão da China<sup>214</sup>.

Trigault acaba por se enforcar em 1628, o que causou uma grande investigação por parte da Companhia, envolvendo o Visitador André Palmeiro, que em conversa com Lazzaro Cattaneo, o confessor de Trigault, descobriu que o mesmo passou a sofrer de

---

<sup>212</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.221.

<sup>213</sup> Ibid., p.261.

<sup>214</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.p.295.

depressão e aparente instabilidade mental, depois de não conseguir defender propriamente o uso do termo *Shangdi*<sup>215</sup>. O sobrinho de Nicolas, Michel Trigault se juntou a Companhia e também participou da missão da China, começando em 1629.

Neste capítulo examinamos o surgimento da Companhia de Jesus, a importância dos Colégios jesuítas e principalmente no método de ensino e a influência que a erudição dos missionários teria na missão da China. Completamos o capítulo com exemplos práticos de como os diferentes talentos desenvolvidos nos colégios jesuítas ajudaram os missionários da China com algumas importantes figuras da missão. Agora, adentraremos o terceiro e último capítulo desta dissertação, onde a experiência dos missionários na China e todo o *know-how* da Companhia foram colocados em teste, com a interpretação jesuíta do confucionismo no período de formação da missão e a primeira idealização de Confúcio como um modelo da filosofia chinesa a ser apresentado na Europa.

---

<sup>215</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. p.87.

## CAPÍTULO 3

### A interpretação jesuíta do confucionismo clássico

- Ruísmo, Confucionismo e o conceito de religião na China.

Nos dias de hoje, é comum lermos sobre Confúcio e o confucionismo, que seria a doutrina dos letrados chineses e que teria seu expoente maior no filósofo que leva o seu nome. Mesmo em trabalhos de sinólogos e outros historiadores, o termo “confucionismo” é usado para descrever a religião ou seita a qual pertenciam a maioria dos mandarins encontrados por Ricci e os outros jesuítas durante a missão da China. De fato, “confucionismo” é um termo usado mundialmente, mas que não existia na China. Aqueles que os jesuítas definiram por confucianos eram conhecidos como *ru*, que embora possa ser traduzido como “*homem letrado*”, tem na verdade uma série de outros significados. A compreensão do que significava a cultura “*ru*” na China Antiga e na época dos jesuítas pode ser o primeiro passo para podermos chegar à interpretação jesuíta do confucionismo. Definindo a cultura “*ru*”, podemos ter uma ideia do tipo de sistema religioso\filosófico que os jesuítas encontraram quando chegaram à China e porque se identificaram com ele, enxergando ali um tipo de religião monoteísta que poderia ser facilmente completada pelo cristianismo.

Em sua obra *Manufacturing Confucianism*<sup>216</sup>, Lionel M. Jensen ressalta que por mais de dois mil anos, *ru* tem sido um termo comum utilizado em diversas práticas da cultura chinesa. Uma afirmação dessas faz parecer que o termo *ru* tem um significado amplo, e ao observarmos o glossário de Jensen, descobrimos que este é realmente o caso. Significados para *ru* incluem letrado, imersão, fraqueza e até mesmo o ato de molhar algo. Tais definições têm origens em glossários de diferentes épocas e embora todas elas soem de maneira similar durante a fala, os ideogramas que representam, por exemplo, letrado e fraqueza são ligeiramente diferentes. Jensen ressalta que o termo tem origem desconhecida, e que mesmo as primeiras obras etimológicas da China como o *Er Ya* (ou *erya*, a enciclopédia chinesa mais antiga que se tem notícia, tendo a maioria de seus verbetes compostos no século III a.C), o *Guang Ya* (dicionário chinês também do século

---

<sup>216</sup>JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997.

III a.C, editado durante o período dos Três Reinos<sup>217</sup>) e o *Shuowen jiezi* (dicionário do século II a.C., editado durante a Dinastia Han) não mencionam o termo *ru* ou possuem definições conflituosas sobre ele, como mencionamos acima. E mesmo textos importantes associados ao ruísmo, como o *Lunyu*, de Confúcio e o *Mencius*, embora utilizem a palavra, não a definem de maneira explicativa.

Na Dinastia Han (206 a.C – 220 d.C), alguns redatores passam a utilizar *ru* no sentido de “estudiosos” (*scholar*) e foi provavelmente daí que os jesuítas basearam sua tradução de *ru* como *literati* ou *homes letrados*<sup>218</sup>. O que devemos levar em conta ao examinarmos os diferentes significados do termo *ru* ao longo dos séculos é que ele foi o utilizado como título para uma série de tradições filosóficas distintas, nomeando diferentes escolas de pensamento ao mesmo tempo, ou em diferentes eras. Jensen aponta que essa característica do termo *ru* o fazia alvo de diferentes interpretações e foi essa característica que possibilitou aos jesuítas interpretarem o ruísmo à sua própria maneira, o que daria origem ao confucionismo apresentado pelos missionários em suas cartas e que seria conhecido no resto do mundo posteriormente.

A doutrina ruísta (que iremos nos referir como confucionismo, um termo já consolidado pela historiografia hoje em dia e de mais fácil associação) ainda provoca debates sobre a sua classificação como religião, principalmente quando é aplicada a ela os conceitos Ocidentais do que seria uma religião. Nestes termos, Mircea Eliade e Ioan Couliano, em seu *Dicionário das Religiões*<sup>219</sup> apontam que a principal função do confucionismo seria “desmitologizar” as crenças chinesas, transformando os seres sobrenaturais em “virtudes” e vendo o céu\paraíso como um princípio que garante a ordem ao invés de um deus propriamente dito, com desígnios e vontade própria, definido pelos autores como um princípio universal onipresente, oculto e sem definição específica, cujas operações “*não fazem barulho e não tem cheiro*<sup>220</sup>”. No confucionismo, não há preocupação com a salvação do indivíduo (como no cristianismo ou no budismo), pois não há nada na vida social que deva ser salvo<sup>221</sup>. O legado de um indivíduo estaria contido

---

<sup>217</sup> Os Três Reinos (220-280 a.C) foi um período de conflitos onde o Império da China foi dividido entre os estados de Wei, Shu e Wu, que começou no desmantelamento da Dinastia Han e termina com o início da Dinastia Jin.

<sup>218</sup> JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997, p. 159.

<sup>219</sup> ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p.97.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p.96.

no legado do seu nome de família, pois a partir da hereditariedade o indivíduo “viveria para sempre”, não havendo preocupações com a alma ou o pós vida. Todavia, a necessidade da hereditariedade fazia com que muitos confucianos fossem extremamente preocupados com a obrigação de gerar um filho homem que pudesse carregar o legado de seus ancestrais. Este era um dos motivos pelo qual um homem poderia ter várias esposas e um dos principais obstáculos dos jesuítas na conversão de letrados confucianos.

O confucionismo se distancia mais ainda das outras religiões por não possuir hierarquia sacerdotal (diferente, por exemplo, do budismo com sua hierarquia de leigos, monges, sacerdotes e mestres). A função ritualística é exercida pelos *jus*, oficiais de ritual que exercem sua função mediante um exame oficial sancionado pelo Império. A função ritualística no confucionismo é literalmente um cargo de Estado, e compreende não apenas a execução dos poucos rituais confucianos, como os dedicados aos espíritos protetores das cidades e os dedicados a Confúcio, mas a supervisão de rituais de outras naturezas, como budistas ou taoístas, o que faz com que Eliade e Couliano ironicamente ressaltem que é *“difícil chamar de “religião” a esse culto formal executado mecanicamente por não-sacerdotes para não-divindades que eles não crêem<sup>222!</sup>”* De fato, a comparação de Eliade e Couliano do confucionismo com as outras religiões é peculiar e interessante. Os autores afirmam que:

*“o confuciano não tem uma concepção negativa do mundo, como o budista ou o cristão; ele não entende a imortalidade, a exemplo do taoísta, como algo que pode ser adquirido individualmente, mas como um objetivo já alcançado pela sucessão natural de 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 ao ser humano outra finalidade além daquela de tornar perfeita a sua humanidade (jen) cumprindo seus deveres segundo o que é correto e apropriado<sup>223</sup>”.*

---

<sup>222</sup> ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 2003. p.96.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p.97.

É necessário lembrar, porém, que a análise de Couliano e principalmente Eliade é tratada de maneira peculiar, talvez em virtude de sua abordagem no estudo das religiões, de viés fenomenológico e de sua própria fé cristã. Os autores dão a entender que o confucionismo praticamente não possui um lado metafísico, mas não mencionam propriamente a relação e a crença dos letrados confucianos nos espíritos protetores das cidades, rios e montanhas (que os jesuítas depois classificariam como “anjos da guarda”) e principalmente não tratam da função do paraíso na filosofia de Confúcio, que é considerado capaz de recompensar os bons na virtude e punir os maus, além de ser um princípio que poderia e deveria ser temido e respeitado, muito embora os autores acertem ao destacar o aspecto misterioso do paraíso e a forma como suas “ações” não são explicadas, nem por Confúcio.

Todavia, como dissemos antes, a análise de Eliade e Couliano está pautada em conceitos Ocidentais (e fenomenológicos) do que poderia se considerar uma religião, porém na China esse conceito é encarado de maneira diferente, pois lá não existia nenhuma palavra pré-moderna que denotasse o conceito de religião como conhecemos hoje no Ocidente. A palavra que foi designada para suprir essa função foi escolhida apenas no século XIX, e consistia no composto *zongjiao*, em que *zong* tem um significado aproximado de seita, enquanto *jiao* é traduzido como aprendizado. O composto deriva do budismo e significa basicamente os ensinamentos de uma seita em particular. A palavra passou a ser usada para designar religião em traduções de textos cristãos nos anos de 1800 e se interpretada literalmente possa estar de acordo com os termos Ocidentais para religião, o significado não fica tão claro na China, onde religiões não exigiam exclusividade na prática de suas doutrinas, o que por vezes culminava em indivíduos que incorporavam aspectos das três doutrinas ao mesmo tempo, de acordo com a sua conveniência, ainda que seguissem predominantemente a uma só<sup>224</sup>.

Antes do estabelecimento “oficial” de *zongjiao*, apenas o sufixo era usado para fins de definição, o que acabava por englobar em *jiao* os ensinamentos de um filósofo qualquer ou de uma academia específica, o que encaixa perfeitamente no confucionismo. Ainda havia também na China as religiões populares (*folk religions*), que incluíam em suas práticas um comportamento muito mais religioso (no sentido Ocidental do termo)

---

<sup>224</sup> ADLER, Joseph A. *Chinese Religion: An Overview* in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsay Jones, 2nd ed., vol 3. Detroit: Macmillan, 2005. p.1580.

do que o confucionismo, o budismo ou o taoísmo. Todavia as *folk religions* chinesas eram orientadas apenas pelas ações e práticas religiosas, contendo praticamente nenhuma doutrina formal ou textos canônicos, sendo transmitida majoritariamente de maneira oral<sup>225</sup>.

Para especialistas do tema, como Joseph A. Adler, a cosmologia presente nas religiões chinesas possui em comum a busca por um meio de se obter a transformação absoluta do ser, que implica a superação de uma condição humana que é falha ou insatisfatória (a busca confucionista pela perfeição do ser, ou o fim do ciclo das reencarnações budistas ou a condição de ser mortal no taoísmo) por meio de um processo a ser percorrido até que a falha seja superada ou o objetivo alcançado. Adler aponta que esse conceito se aplica bem às três religiões da China, em que o conceito de transformação do indivíduo (*hua*) em algo superior ao que ele era antes possui um papel significativo, cujo ponto de partida, o caminho e o objetivo final são definidos a partir do que o indivíduo considera como absoluto, seja ele o *tao* confuciano ou o *Nirvana* budista<sup>226</sup>.

A cosmologia do confucionismo, em particular, busca suas raízes no taoísmo, que foi provavelmente a religião mais antiga da China e o objetivo de um letrado confuciano seria encontrar o Caminho do Meio, ou o *tao*, na sociedade humana e nas ações individuais de cada um. O *tao* garante o equilíbrio entre a vontade da terra e do paraíso e este equilíbrio estaria demonstrado em seu modelo de sociedade ideal, que seria paternalista, baseado naquilo que Confúcio definia como a sociedade do passado, dos antigos Reis da Dinastia Zhou, que deveria ser reestabelecida por meio do retorno de valores morais tradicionais. Por isso, Confúcio acreditava que a manutenção da sociedade dependia do nível moral dos seus governantes, já que a virtude do Imperador era passada aos súditos através de suas ações. Esta “virtude moral” era concedida ao Imperador pelo próprio paraíso, e a ele cabia a obrigação de criar uma sociedade moral e virtuosa, que ajudasse seus súditos a atingir o estado de *jen*, do ser humano perfeito, o que só pode ser obtido mediante um ambiente moral favorável, suporte familiar, o estudo incessante e um bom modelo de governante para seguir, pois neste contexto, o Imperador deveria ser o provedor do exemplo moral, ao governar com a virtude e bondade, que segundo Confúcio

---

<sup>225</sup> ADLER, Joseph A. *Chinese Religion: An Overview* in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsay Jones, 2nd ed., vol 3. Detroit: Macmillan, 2005. p.1580.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.1581.

seria mais efetivo a longo prazo do que um governo baseado na força ou na aplicação de leis e punições severas<sup>227</sup>.

O destaque do confucionismo à elevação da virtude e da utilização da mesma para o bom governo provavelmente é produto da época em que viveu Confúcio. Conhecida por Era da Filosofia Clássica da China, foi um momento em que o Império se encontrava em grande desordem administrativa, causada pela ganância dos grandes lordes locais e das famílias nobres, que em sua busca pelas posições de poder dentro da máquina burocrática do Império, acabaram por enfraquecer a economia e as defesas territoriais. Em consequência deste momento tenso, os filósofos da época davam especial atenção ao moralismo e à ética de governo ao ensinar sua doutrina aos seus pupilos, e Confúcio não foi uma exceção, juntamente com Mozi e Yang Zhu, os principais filósofos da Era da Filosofia Clássica. É preciso ressaltar que estes filósofos não eram revolucionários que pregavam contra o Império e seus governantes, e sim contra aquilo que entendiam por corrupção e abuso de poder<sup>228</sup>. Confúcio pregava que o fim da corrupção só aconteceria quando os Imperadores restaurassem o *tao*, assim como os antigos Reis da Dinastia Zhou fizeram, governando com reverência aos seus ancestrais, aprovação do paraíso e bondade para com seu povo<sup>229</sup>. Os Reis da Dinastia Zhou eram o modelo ideal de governo e sua sociedade era aquela, do passado, a qual Confúcio tanto almejava.

A doutrina filosófica de Confúcio necessitava de apoio literário, na forma de textos canônicos e da leitura de outros filósofos, e graças a isso, os ensinamentos de Confúcio nunca chegaram às massas, seja na época do filósofo, seja no século XVI, quando os jesuítas entraram na China, visto que parte da população não era alfabetizada, e mesmo quando o eram, a erudição dos escritos confucianos tornava difícil uma leitura casual. Todavia, para aqueles que decidissem prestar os exames necessários para se tornarem funcionários do governo (mandarins), o estudo do cânon confuciano era indispensável. O mencionado cânon é composto pelos Seis Clássicos: *I Ching (Livro das Mutações)*, *Shih Ching (Livro das Odes)*, *Shu Ching (Livro da História)*, *Yueh Ching (Livro da Música)* e o *Ch'um-ch'in (Anais da Primavera e do Outono)*. A autoria destes textos é múltipla e às vezes desconhecida, mas a maioria deles foi feita no Período dos

---

<sup>227</sup> NIVISON, David S. *Chinese Philosophy* in: *Encyclopedia or Religion*, edited by Lindsay Jones, 2nd ed., vol 3. Detroit: Macmillan, 2005. p.1572.

<sup>228</sup> Ibid., p.1571.

<sup>229</sup> ADLER, Joseph A. *Chinese Religion: An Overview* in: *Encyclopedia or Religion*, edited by Lindsay Jones, 2nd ed., vol 3. Detroit: Macmillan, 2005. p.1585.



Reinos Combatentes. Somado aos Seis Clássicos, acrescenta-se os livros atribuídos à sabedoria de Confúcio (denominado *Os Quatro Livros*), o *Lunyu (Analectos)*, o *Daxue (O Grande Aprendizado)*, o *Zhongyong (A Doutrina do Meio)* e o *Mencius* (coletânea de escritos do filósofo Mencius). Os três primeiros livros que compõem *Os Quatro Livros* foram interpretados e traduzidos pelos jesuítas da missão da China no século XVII, como parte da *Confucius Sinarum Philosophus*, juntamente com uma biografia do filósofo.

Na Dinastia Ming, as academias confucianas em voga seguiam uma ramificação do confucionismo conhecida como *daoxue*<sup>230</sup>, fundada por Zhu Xi no século XII. Esta ramificação do confucionismo era centrada na filosofia de seu criador, que embora ainda fosse largamente utilizada nos exames oficiais para posições de governo, começava a ter seu valor questionado no que dizia respeito ao seu sistema filosófico e utilidade no governo, principalmente com a crise que tomou conta da China nas últimas décadas da Dinastia Ming.<sup>231</sup> Um dos primeiros questionamentos à filosofia de Zhu Xi veio do general Wang Yangming, o mais proeminente filósofo confuciano da Dinastia Ming.

Os ensinamentos de Wang eram classificados como parte da Escola da Mente, focada na interpretação da filosofia de Mencius. Wang era conhecido por sua teoria da noção de “sabedoria inata”, cujo ponto central era a crença de que todos os seres humanos dividiam a faculdade da intuição mental, que era o único princípio que existia, e que deveria ser trabalhada sem a obscuridade, que seria a fonte do mal. Dessa forma, a mente seria o único princípio e a ética do ser humano seria situacional, relativa apenas àqueles que conseguissem trabalhar a mente sem a obscuridade<sup>232</sup>. Wang também prezava a investigação dos fenômenos naturais e sociais, na busca incessante pelo conhecimento, junto da cultivação da moralidade, que era ligada diretamente à formação de caráter do indivíduo<sup>233</sup>. A filosofia de Wang cresceu de maneira rápida e atingiu seu ápice algumas décadas após sua morte, no século XVI, forçando inclusive a repressão de um movimento

---

<sup>230</sup> Nos dias de hoje, a historiografia se refere ao *daoxue* como “neo confucionismo”, termo que deriva da tradução francesa de palavra e foi utilizada pela primeira vez no século XVIII. O uso deste termo para designar certas vertentes filosóficas do confucionismo que estavam em voga nas Dinastias Song e Ming foi popularizado pelo livro do filósofo chinês Feng Youlan, chamado “*A History of Chinese Philosophy*”, publicado em 1934. In: MAKEHAM, John. *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht and New York, Springer, 2010. p.11.

<sup>231</sup> PETERSON, Willard. *Confucian Learning in Late Ming Thought* in: TWITCHETT, D. Mote. *The Cambridge History of China, vol.8: the Ming Dynasty, 1368-1644, part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p.716.

<sup>232</sup> NIVISON, David S. *Chinese Philosophy* in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsey Jones, 2<sup>nd</sup> ed., vol 3, Detroit: Macmillan, 2005. p.1578.

<sup>233</sup> CSIKSZENTMIHALYI, Mark. *Confucianism: An Overview* in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsey Jones, 2<sup>nd</sup> ed., vol 3, Detroit: Macmillan, 2005.p.1904.

baseado em suas ideias revolucionárias, que durou alguns anos até sua filosofia ser finalmente reconhecida como benéfica. Em 1584 o Imperador Wanli passa a permitir honrarias a Wang Yangming nos templos de Confúcio, o que seria a maior honra possível de ser concedida a um letrado. Em alguns templos, Wang teve sua estátua erguida, ao lado de figuras como Confúcio, Mencius e Zhu Xi<sup>234</sup>.

O momento delicado em que o Império se encontrava na Dinastia Ming também deixou brechas para diversas outras interpretações do confucionismo, muitas delas tentando buscar soluções que pudessem ajudar o Império a florescer novamente. Algumas academias incentivavam o estudo e a análise de teorias budistas e taoístas, onde se destacou, por exemplo Lin Zhao, conhecido como o “Mestre das Três Doutrinas”, que tinha sua base filosófica confuciana mesclada e apoiada em teorias budistas e taoístas, conquistando seguidores em diversas partes da Ásia e é estudada e seguida até hoje em regiões da Malásia e Cingapura<sup>235</sup>. Algumas outras escolas de pensamento confuciano buscavam uma restauração das ideias originais de Confúcio, que acreditavam ser a única maneira de reinstaurar a moral nos Imperadores Ming para que então a crise pudesse ser superada. Os jesuítas, de certa forma, se encontravam neste grupo, considerando os seguidores desta vertente reformista do confucionismo como “*verdadeiros letrados*”, enquanto teciam leves críticas aos seguidores do *daoxue*, os “*letrados modernos*”<sup>236</sup>. Além disso, os jesuítas apoiavam a restauração da filosofia confuciana completada pelo cristianismo e isto se deu depois da leitura de Matteo Ricci dos clássicos de Confúcio. Foi mais ou menos nessa época que Kongzi, o lendário filósofo da China se tornaria Confúcio.

#### - Quando Kongzi se transforma em Confúcio

O próprio Confúcio, tal como concebemos, pode ser considerado uma “*adaptação*” dos missionários que atribuíram ao filósofo um papel ainda maior dentro da cultura *ru* do que ele já possuía, o elevando ao expoente máximo desta mesma cultura,

---

<sup>234</sup> HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.150.

<sup>235</sup> ADLER, Joseph A. *Chinese Religion: An Overview* in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsay Jones, 2nd ed., vol 3. Detroit: Macmillan, 2005. p.1608.

<sup>236</sup> 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.52.

inclusive latinizando seu nome não do original, “Kongzi”, mas de uma forma honorífica raríssima, Kong Fuzi, com a intenção de diferenciar Confúcio dos outros filósofos da China Antiga. 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 recontextualização para encaixá-los em seu novo ambiente<sup>237</sup>. Dessa forma, a figura e influência do filósofo nos trabalhos jesuítas também foi uma importante peça na interpretação jesuíta do confucionismo, visto que os missionários atribuíram ao seu nome todas as tradições dos *ru*, o elevando ao posto de uma figura simbólica, representante de toda uma tradição chinesa antiga, que havia se perdido graças à influência do budismo nas práticas dos *ru*, de modo que poderíamos considerar que Confúcio foi recontextualizado dentro do contexto em que os missionários interpretaram sua filosofia, e inserido em sua própria interpretação do que seria esta filosofia (confucionismo), como veremos abaixo por meio da análise do trabalho de Lionel M.Jensen.

Confúcio foi o alvo principal do estudo de Jensen, em que o autor aponta que:

*“Para os chineses do século XVI, a entidade nativa Kongzi era um homem-deus, um shengren<sup>238</sup>, que era objeto de um culto imperial, o antigo ancestral de uma celebrada tradição retórica, e símbolo de uma honrada fraternidade escolar (os ru, ou “confucianos”) representado pela falange de oficiais presentes em todos os níveis da burocracia imperial. Mas ante os olhos dos clérigos recém-chegados do Oeste ele apareceu como um profeta, homem sagrado e santo. (...) um colega espiritual que pregou sozinho entre os chineses – assim diz a versão deles (dos jesuítas) - a sabedoria antiga de um monoteísmo agora esquecido<sup>239</sup>”*

<sup>237</sup> BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 91.

<sup>238</sup> *Shengren*: “homem sagrado”, “sábio”. Termo chinês traduzido por Matteo Ricci como “santo”, com todas as conotações religiosas ocidentais do termo.

<sup>239</sup> 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 the clerics newly arrived from the West, he appeared as a prophet, holy man, and saint (santo). (...) a spiritual confrere who alone among the Chinese – so their version had it – had preached an ancient gospel of monotheism now forgotten*”. In: JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997, p. 33.

Para Jensen, foi baseado nessas premissas que os jesuítas propuseram, na China, uma restauração daquilo que interpretaram como seu “verdadeiro aprendizado” (*zhengxue*), ou seja, uma restauração do confucionismo clássico. O historiador aponta que desta maneira, através de uma relação direta com o monoteísmo, transformaram Kongzi em Confúcio e se reinventaram como os defensores de sua doutrina original (*xianru*)<sup>240</sup> e se auto denominaram “os mestres do caminho\meio”.

Provavelmente a primeira menção de Confúcio em um escrito jesuíta se deu no *Tianzhu Shilu*, o catecismo elaborado por Michele Ruggieri em 1584. O nome do filósofo aparece no diálogo entre os dois personagens do livro (a saber, um “filósofo ético”, fazendo alusão a um letrado confuciano e um padre cristão) sobre duas leis divinas – acreditar em apenas um Deus e “não fazer com os outros algo que você não queira que façam com você”. Quando o padre cristão expõe essas duas leis, o filósofo ético responde que: “*O segundo ponto eu reconheço de um dos livros do nosso Confúcio (confusii)*”. A resposta do padre é que essa lei pode ser reconhecida pela “*luz da natureza*”. Jensen teoriza que essa primeira aparição de Confúcio é completamente incidental e provavelmente fruto da colaboração de Ruggieri com chineses locais. A razão disso seria que entre 1579 e 1581, durante o processo de escrita do *Tianzhu Shilu*, seria improvável que Ruggieri entendesse o suficiente da língua para compreender o *Lunyu*, ao menos naquele momento. Dessa forma, Jensen conclui que a passagem que faz alusão a Confúcio veio de algum de seus ajudantes chineses<sup>241</sup>. Caberia a Matteo Ricci apresentar Confúcio à Europa, através da obra de Nicolas Trigault.

Antes de examinarmos a significância de Confúcio na missão da China, iremos focar brevemente na etimologia do nome que os jesuítas escolheram para Kongzi, ou seja, Confúcio. É consenso na historiografia que Confúcio é a latinização de Kong Fuzi, cuja tradução seria Mestre Kong. Todavia, a escolha de Kong Fuzi (ao invés de Kongzi) como termo a ser traduzido é curiosa, e para historiadores como Jensen e Cervera Jimenez, intencional. O motivo disto é que Kong Fuzi não era uma das formas habituais pelo qual o filósofo era referido e segundo Jensen, ela nunca foi comumente usada. No *Lunyu*, Confúcio é normalmente referido como Kongzi, *zi* (filho mais velho), ou *fuzi*. Porém a expressão *fuzi* era associada Zhongni (um dos nomes de Confúcio) e nunca com seu

---

<sup>240</sup> JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997, p.33.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p.72.

sobrenome, Kong. A nomenclatura Kong Fuzi não aparece na maioria dos clássicos e revisões pós Dinastia Han e Confúcio é referido nestes trabalhos como Zhongni, Kongzi e até mesmo Kong Qiu. A expressão também não aparece em nenhuma das obras estudadas pelos jesuítas no aprendizado da língua (uma compilação de trabalhos filosóficos da Dinastia Song e um resumo dos *Quatro Livros* de Confúcio escrito pelo Grande Secretário Zhang Juzheng, no século XVI)<sup>242</sup>.

Jensen conclui que Kong Fuzi foi provavelmente um termo inventado pelos próprios jesuítas, provavelmente Ricci. O motivo desta invenção seria distinguir Confúcio de outros grandes filósofos de tradição *ru*, como Guanzi, Laozi, Zengzi e etc. Todos esses filósofos também foram honrados com a designação “zi” em seus nomes, assim como Kongzi. Ao criarem Kong Fuzi, juntando duas honrarias ao nome de Kong, os missionários o estariam elevando acima dos demais filósofos da tradição *ru*. Esta foi a primeira etapa no processo que elevou Confúcio ao posto de expoente máximo da filosofia *ru* pelos jesuítas e como patrono do confucionismo.

#### - Apresentando Confúcio e sua filosofia à Europa

No processo de escrita de suas cartas, relatórios, livros (mesmo as publicações destinadas ao público chinês deveriam ter uma cópia em latim para ser enviada para avaliação dos censores da Igreja) e traduções destinadas à Europa, os jesuítas procuraram construir uma imagem de Confúcio que afirmasse a prerrogativa original do seu método de acomodação. Confúcio deveria ser o pilar de uma antiga religião monoteísta perdida na China antiga, símbolo máximo de uma escola fundada em seu nome, uma escola que embora tivesse algumas conotações religiosas, não era idólatra como o budismo ou o taoísmo. E principalmente, uma religião muito celebrada, como o próprio Trigault afirma:

*“Esta (seita) governa a república, tem muitos livros e é a mais celebrada de todas. Os chineses não escolhem as leis desta seita, sendo que a aprendem juntamente com o estudo das letras, e não há nenhum que*

---

<sup>242</sup>JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997, p.86.

*se dado ao estudo ou que por ele se alcance as honras que por ela se adquirem, que não a professe*<sup>243</sup>”.

Todavia, há um ponto do discurso de Trigault que deve ser encarado com cautela, já que ele diz que a seita dos letrados seria a mais celebrada de todas, mas não deixa claro se estaria se referindo à quantidade de pessoas que a praticavam – o que seria no mínimo uma distorção dos fatos, já que é consenso entre a historiografia que o budismo possuía mais seguidores na China Ming – ou se o jesuíta estaria se referindo à quantidade de pessoas importantes que seguiam os ensinamentos de Confúcio, como os mandarins, os príncipes e o próprio Imperador, o que daria crédito à sua frase.

Uma das maneiras que os jesuítas encontraram de demonstrar a importância de Confúcio e sua sabedoria era sempre reafirmar o status de “filósofo” de Confúcio. Como mencionado anteriormente, os jesuítas traduziram seu nome a partir da invenção do termo Kong Fuzi para demonstrar o quão superior Confúcio seria dos outros filósofos da tradição *ru*, como Mencius. Isto pode ser notado também na maneira como Confúcio é descrito pelos jesuítas. Trigault refere-se a ele como o príncipe dos filósofos de toda China<sup>244</sup>, e completando com: “*Neste reino não reinam filósofos, mas ao menos pode-se dizer que os filósofos governam os reis*”<sup>245</sup>. Já Ricci compara Confúcio a Sêneca, ressaltando que o chinês não seria inferior a nenhum dos filósofos europeus, e que provavelmente era superior a muitos deles<sup>246</sup>. Elogios similares podem ser observados nas cartas de Diego de Pantoja, Álvaro Semedo e muitos outros. Transmitir a imagem de Confúcio como um filósofo pode ter sido um passo natural para os missionários, em função de seus escritos, máximas e de seus ensinamentos de cunho moral. Porém, a alcunha de “filósofo” não foi a única que ele recebeu dos jesuítas. Os missionários, em mais de uma oportunidade, se referiram a Confúcio também como um santo (*sanctus*).

Nos escritos feitos sobre ele, é possível perceber que o comportamento de Confúcio é pautado por uma grande noção de moral, seja na sua vida pessoal ou nas suas

---

<sup>243</sup> Tradução livre: “*Esta gobierna Republica, tiene muchos libros, i es mas q todas celebrada. No eligen los Chinos la lei desta feyta fino que la aprenden juntamente com el estudio de las letras, i no ai alguno que fea dado a el, o que alcance las onras, que por ella fe adquieren, que no la professe*”. 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.51v.

<sup>244</sup> Ibid., p.13.

<sup>245</sup> Tradução livre: “*I aunque en este Reino no reinan Filofofos, puede ai menos dezife, que los Filofofos gobiernan a los Reyes*”. In: Idem.

<sup>246</sup> 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.

funções como conselheiro de estado ou mestre. A moralidade de Confúcio seria derivada do “princípio sagrado”, todavia, esse princípio sagrado não é tratado como a revelação cristã, mas como uma lei natural e universal. Meynard ressalta que para os missionários a moralidade estava conectada com a religião, pois a moral está associada não apenas ao reconhecimento das leis morais sobre as ações humanas, mas também a reconhecer que Deus seria a fonte destas leis morais. Este reconhecimento das leis morais e da presença do divino estaria presente em Confúcio, quando menciona o paraíso (*tian*), os mandamentos do paraíso (*tianming*) e o caminho do paraíso (*tiandao*)<sup>247</sup>.

As inúmeras referências de Confúcio ao paraíso (*tian*) levou os jesuítas a supor que o filósofo e seus discípulos acreditavam em um Deus único. O próprio Trigault afirma que: “*Esta seita não adora Deuses, nem os tem. Adoram a um Deus porque pensam que conserva e governa todas as coisas inferiores*”<sup>248</sup>. Meynard aponta que Confúcio foi considerado um santo pelos jesuítas porque ele reconheceu as leis do paraíso e seu autor e porque ele era capaz de respeitar e temer o paraíso, conseguindo compreender tudo isso através de sua virtude interior, sua inteligência e principalmente sua humildade, não tendo sido ele, Confúcio, alvo de nenhuma revelação divina<sup>249</sup>.

Previsivelmente, o reconhecimento dos jesuítas da missão da China de Confúcio como um santo foi problemática na Europa. Primeiramente porque sugeria que os missionários haviam canonizado Confúcio por contra própria, sem o aval da Igreja. Segundo porque esta ação sugeria que alguém de fora da Igreja e da história bíblica pudesse ter conhecimento, de fato, sobre Deus, muito embora os jesuítas tenham ressaltado que Confúcio teria conhecido Deus apenas pela luz da razão e a ajuda da lógica, por sua própria inteligência e suas virtudes naturais, em especial a sua humildade, não sendo mencionado em momento algum que Confúcio teria recebido qualquer tipo de revelação de Deus<sup>250</sup>.

Todavia, todas as biografias de Confúcio atribuem ao filósofo uma profecia. Nela, Confúcio diz que há “*um santo vindo do Oeste*” (*Xifang, you shengren*). Meynard

---

<sup>247</sup> MEYNARD, Thierry. *The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden, Boston: Brill, 2015, p.61.

<sup>248</sup> Tradução livre: “*Aquefta fefta no adora Diofes, ni los tiene. Adora a um Dios porque pienfa que conferva i governa todas eftas cofas inferiores*”. In: RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. *Istoria de la China I Cristiana empresa echa em ella por la Compañia de Iesus*. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621. Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid, p.51v.

<sup>249</sup> MEYNARD, Thierry. Op cit., p.62.

<sup>250</sup> Idem.

afirma que os jesuítas concluíram que Confúcio estaria esperando a chegada de Jesus Cristo. Porém, mesmo nesta dita profecia, não houvera relato algum de revelação, e assim como nos outros casos, Confúcio teria chegado a esta conclusão apenas pelo uso de sua razão natural<sup>251</sup>. Jesus nasceria quinhentos anos depois de Confúcio, e seu nascimento coincidiu com o sonho profético do Imperador Mingdi, da Dinastia Han. O Imperador, que tinha conhecimento da profecia de Confúcio, sonhara também com a vinda de um homem santo do Oeste. Mingdi até mesmo enviou uma delegação para achá-lo, mas segundo conta Trigault, a delegação se perdeu na Índia e trouxeram de lá o budismo:

*“E foi escrito que o mesmo Rei da China enviou seus embaixadores, induzido por um sonho que teve (e) deste reino trouxeram os embaixadores chineses os livros (sobre o budismo) e intérpretes, que os traduziram depois em sua língua (...) Disto se manifesta que esta seita entrou na China no tempo que o Evangelho predicado pelos apóstolos se descobria ao mundo (...) e o apóstolo São Tomé na Índia inferior ao sul descobria os raios de luz Evangélica de onde pode-se entender, que os chineses ansiosos com a fama de sua verdade a desejaram e a pediram do Ocidente. Mas que por erro dos embaixadores ou por má vontade dos lugares que passavam, receberam por verdade a falsidade, que trouxeram”<sup>252</sup>”.*

As “profecias” de Confúcio e Mingdi dariam crédito à crença dos jesuítas de que a revelação de Deus chegara até a China, através da luz natural.

Os primeiros debates acerca da capacidade de os gentios possuírem alguma fagulha da “luz natural” de Deus começaram como uma ramificação do discurso do dominicano Francisco de Vitória, durante o Concílio de Trento, no século XVI. O discurso de Francisco, feito durante a expansão colonial liderada pelas ibéricas,

---

<sup>251</sup> MEYNARD, Thierry. *The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden, Boston: Brill, 2015, pp.62-64.

<sup>252</sup> Tradução livre: “escrito que el mismo Rei de la China embio fus embaxadores, induzido a ello por un sueño que tuvo, deste reino truxeró los embaxadores Chinos los libros, i interpretes, que los traduxeffen despues en su lengua (...) Desto se manifiesta, que esta secta entró en la China, en el tempo que el Evangelio predicado por los Apóstoles se descubria al mundo (...) I el apóstol San Thomas en la India inferior al Sur descubria los raios de la luz Evangelica de donde puede entenderse, que los Chinos encicados de la fama de su verdade la deffearon, i la pidieró del Ocidente. Mas que o por ierro de los embaxadores, o por mal querencia de los lugares onde llegavan, recibieron or verdade la falfedad, que truxeron”. In: RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. *Istoria de la China I Cristiana empresa echa em ella por la Compañia de Iesus*. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621. Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid, p.54.



legitimava a formação das “nações” modernas e as colocava sob a égide do catolicismo. Na visão de Francisco, os nativos seriam racionais, capazes de distinguir entre o certo e o errado (a partir do momento que ambos são apresentados a ele), integrados à humanidade e passíveis de inserção no cristianismo. Leandro Magalhães aponta que esta foi a mesma visão que os jesuítas tiveram dos índios, como seres possuidores de almas, que foram corrompidas pelos pecados e que deveriam ser salvas a partir da condução destas pessoas ao cristianismo. Esta visão foi corroborada por outros jesuítas ao longo dos anos, como o Padre Manoel da Nóbrega, que afirmava que os índios possuíam as três faculdades escolásticas que definem o ser humano: memória, vontade e intelecto e que suas “abominações”, como colocava Magalhães<sup>253</sup>, decorriam da ignorância e poderiam ser corrigidas com a instrução dos jesuítas.

Dentro deste contexto, os jesuítas acreditavam que a catequese e a educação seriam elementos centrais para que o nativo pudesse conhecer o pecado original e que, abraçando o cristianismo, pudesse se arrepender dele. Esta teoria era sustentada pelo princípio de que o nativo só poderia escolher entre o bem e o mal se tivesse noção do mal, e que para isso seria necessário o reforço de discursos e práticas maniqueístas na realidade nativa. O nativo, por sua vez, seria capaz de reconhecer o bem (transmitido pelo jesuíta) através dos resquícios da Luz Natural da Graça Inata que todo ser humano possuía dentro de si, e que graças às ações dos jesuítas, por meio da catequese, retórica e educação, seria despertado para a graça natural, garantindo o arrependimento e a salvação de sua alma<sup>254</sup>, baseado no princípio de que toda a humanidade teria conhecimento dos desígnios divinos e que embora estes desígnios tenham sido afastados de algumas culturas, com o auxílio de pessoas com o conhecimento das leis de Deus (os jesuítas), poderiam voltar a reconhecer estes desígnios novamente.

Colocando isto sob o contexto da missão chinesa, a crença na Luz Natural da Graça Inata foi o que motivou Matteo Ricci e outros jesuítas a acreditarem que os chineses antigos, anteriores e contemporâneos a Confúcio, seguiam uma religião monoteísta, que cultuava o Senhor do Céu e que teriam incorrido em poucos erros de fé. Nicolas Trigault, ao comentar sobre a “seita dos letrados” escreve que não seriam poucos os chineses que teriam encontrado a salvação graças à bondade de Deus e à luz natural que possuíam

---

<sup>253</sup> MAGALHÃES, Leandro. *O tomisto tridentino como marca da ação evangelizadora jesuíta na América portuguesa* in: *Revista IHS, Antigos jesuítas in Iberoamerica*. Vol 2. N2. 2014. p.135.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p.138.

dentro de si<sup>255</sup>. Porém, os chineses antigos se afastaram da luz de Cristo com a chegada do budismo, que corrompeu uma boa parte da população e até mesmo influenciou negativamente a “seita dos letrados”, afastando a crença no Senhor do Céu de alguns, levando outras academias a desenvolver o ateísmo e algumas até mesmo a misturar os ensinamentos de Confúcio com o budismo e o taoísmo. Dessa forma, os jesuítas acreditavam que ao combinar a filosofia clássica de Confúcio com o cristianismo, estariam fornecendo aos chineses o método não só para sua salvação, mas também estariam restaurando os ensinamentos de Confúcio, trazendo de volta a ética e moral que o Reino da China necessitava no momento.

É baseado nestas premissas que Meynard aponta que para os jesuítas, mesmo em sua infância e muito antes do nascimento de Cristo, a humanidade teria preservado parte da revelação divina. Desta forma, os missionários concluíram que Confúcio sabia da chegada de Cristo por ter herdado a revelação que foi transmitida aos antigos chineses por Noé. Assim, Confúcio poderia ser considerado um santo pois teria preservado a fé autêntica graças à razão natural. Apesar disso, Meynard ressalta que os jesuítas sabiam das dificuldades que poderiam enfrentar ao se referirem a Confúcio como um santo, e este também fora um dos motivos para os missionários o destacarem principalmente como um filósofo. As alegações de que Confúcio seria um santo foram condenadas pela Sorbonne em 1700<sup>256</sup>.

Agora que definimos como os jesuítas interpretaram e relataram a seita dos letrados e a importância da figura de Confúcio na missão, iremos analisar a soma destes dois fatores, que resultou na obra mais importante da primeira fase da missão jesuíta na China e o grande expoente da interpretação jesuíta do confucionismo até aquele momento, o catecismo de Matteo Ricci, o *Tianzhu Shiyi*.

---

<sup>255</sup> RICCI, Matteo. TRIGAULT, Nicolas. *Istoria de la China I Cristiana empresa echa em ella por la Compañia de Jesus*. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621. Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid, p.51v.

<sup>256</sup> MEYNARD, Thierry. *The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden, Boston: Brill, 2015, pp. 60-64.

- O *Tianzhu Shiyi*

O *Tianzhu Shiyi*, ou o *Verdadeiro Significado do Senhor do Céu*, pode ser considerada a *Magnum Opus* de Ricci, produto de dez anos de estudo do missionário italiano da língua chinesa e dos livros de Confúcio, além de sua observação e reflexão sobre a cultura *ru*. O *Tianzhu Shiyi* também foi a principal ferramenta de evangelização de Ricci, proposta como uma obra de estudo para não-cristãos e feita sob os conformes da acomodação cultural proposta por Valignano anos antes. O *Tianzhu Shiyi* foi escrito durante os primeiros anos da década de 1590 e foi completado em 1596, mas impresso apenas em 1603. O motivo da demora foi o fato de os censores e revisores que concediam aval a esse tipo de publicação não conseguirem ler a língua chinesa, sendo necessário que Ricci preparasse uma versão em latim da obra, o que arrancou reclamações do missionário<sup>257</sup>. Apesar disso, o *Tianzhu Shiyi* já circulava na China pelo menos desde 1601, e até mesmo antes, com os manuscritos sendo lidos, analisados e comentados por amigos chineses do missionário, o que ajudou Ricci a melhorar mais ainda sua obra.

O *Tianzhu Shiyi* tinha o papel importante de substituir o primeiro catecismo escrito pelos jesuítas durante a missão da China, o *Tianzhu Shilu*, de Michele Ruggieri. Escrito em 1584, a obra de Ruggieri recorria a terminologias budistas para explicar conceitos cristãos, não continha nenhuma menção ao confucionismo e ainda se referia aos missionários como *bonzos* (denominação dos monges budistas), o que fazia do *Tianzhu Shilu* uma obra ultrapassada e dissonante da aparência e dos maneirismos confucianos que os jesuítas adotaram em 1595. Além disso, diferente do *Tianzhu Shilu*, que foi escrito em latim e depois traduzido para o chinês, a obra de Ricci foi feita com os letrados confucianos como público alvo, sendo escrito diretamente em chinês e apenas traduzido para o latim para que fosse examinado pelos revisores e censores jesuítas, a contragosto de Ricci.

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 pelo seu título em latim, *De Deo Vera Disputatio*<sup>258</sup>. Este tipo de texto em forma de “disputa”

---

<sup>257</sup> 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.

<sup>258</sup> Idem.

era comum na China desde o período dos Reinos Combatentes<sup>259</sup>, conhecido como *shui* (persuasão) e foi a parte principal da formação da oratória chinesa clássica<sup>260</sup>. Na Europa, os textos retóricos em forma de diálogo também eram muito populares, sendo parte do currículo humanista dos Colégios jesuítas, que consistiam em leituras como Marcial, Horácio, Virgílio, Cícero, Aristóteles dentre outros. Não apenas isso, mas a prática dos debates era estimulada nos Colégios jesuítas, que contavam com seminários e competições sobre o tema.

Em 1595, durante o processo de criação do *Tianzhu Shiyi*, Ricci produz seu primeiro texto em chinês nos moldes que posteriormente utilizaria em seu catecismo. O texto em questão foi o *Jiaoyoun Lun* (Tratados Sobre a Amizade), que comentamos anteriormente e pode ser considerado uma espécie de treinamento para Ricci durante a escrita do *Tianzhu Shiyi*, onde uma estrutura textual em forma de diálogo é utilizada de forma similar, com um debate entre dois sábios letrados, um ocidental, que expõe a doutrina cristã e as formas que ela interage e completa o confucionismo, e um oriental, que traz questões, objeções, observações e – em um movimento estratégico de Ricci – a maioria das críticas sobre o budismo e o taoísmo<sup>261</sup>. Embora tenha uma forma de diálogo, o discurso retórico utilizado por Ricci no *Tianzhu Shiyi* não segue um modelo totalmente único, possuindo características dos estilos deliberativo e forense<sup>262</sup>, com o sábio ocidental assumindo o papel de aconselhar ou desaconselhar o sábio oriental, o guiando através de suas respostas, com o objetivo final da persuasão de seu leitor.

O *Tianzhu Shiyi* tem por objetivo principal convencer o leitor chinês de que o cristianismo não é apenas a verdadeira religião, mas seria a única religião que refletia totalmente os ensinamentos de Confúcio antes que eles fossem contaminados pelo budismo e o taoísmo, o que acabou por gerar a interpretação Ming dos *daoxue*, considerada errônea por Ricci<sup>263</sup>. Com o *Tianzhu Shiyi*, Ricci almejava apresentar a “Religião do Senhor do Céu” e solidificar sua posição como a verdadeira religião. Para

---

<sup>259</sup> Do inglês “*Warring States*” foi um período de grande atividade bélica durante a China antiga, com diversas batalhas entre os Estados dominantes com o objetivo de criar um império unificado. (475 a.C – 221 a.C).

<sup>260</sup> JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997, p. 97.

<sup>261</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, p. 225.

<sup>262</sup> A explicação sobre os tipos de recursos retóricos pode ser encontrada em: REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. 2. Ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>263</sup> FONTANA, op cit., p.226.

chegar ao seu objetivo, Ricci centralizou seu foco de argumentos em características que percebeu como semelhantes entre o cristianismo e o confucionismo. O missionário utilizou diversas citações de textos clássicos do confucionismo para demonstrar que muitos aspectos do cristianismo, como a fé em um único Deus, as noções de céu e inferno, de recompensa ou castigo justo, a existência da alma imortal e Deus como o criador de todas as coisas não eram novidade na China, pois teriam sido mencionados por todos os sábios antigos, principalmente por Confúcio, porém, a influência do budismo na sociedade chinesa fez com que essas práticas fossem esquecidas ou modificadas, mas que o cristianismo poderia ser a chave para uma restauração dos ensinamentos de Confúcio<sup>264</sup>. Ricci também foi cuidadoso o bastante para expor apenas temas que pudessem ser discutidos pela razão, evitando assuntos que envolvessem atos de fé, além de suprimir detalhes que poderiam confundir ou desagradar seu público alvo, como o sofrimento e morte de Jesus.

Um dos principais temas tratados por Ricci no *Tianzhu Shiyi* é o da existência de um único Deus, criador de todas as coisas. O missionário refuta a noção do *taiji*, que seria uma forma de energia responsável pela origem do universo e queria seria incompatível com a visão cristã de Deus e se volta para os escritos dos antigos chineses, principalmente de Confúcio, a fim de lembrar a existência de *Shangdi* e *Tian*, ressaltando que ambos expressavam a ideia de um deus pessoal e que as alusões de Confúcio sobre respeitar, servir e temer *Tian* estariam se referindo a *Tianzhu*, o “eterno pai da cristandade”, que daria origem a todas as virtudes que os homens poderiam alcançar<sup>265</sup>.

Ricci também dedica parte do livro para discutir a existência da alma, que o missionário descreve como uma entidade de natureza espiritual separada do corpo. A alma seria uma prerrogativa exclusiva da humanidade, um ponto que ia contra as crenças chinesas de que as almas humana e animal fossem iguais (um conceito provavelmente introduzido na cultura chinesa através do budismo e do seu conceito de transmigração das almas. Sendo a alma humana e animal equivalentes, isso permitiria a um homem reencarnar como um animal, de acordo com a sua personalidade em vida) e para isso, Ricci resalta que a capacidade do raciocínio e do uso da lógica separa os homens dos animais, que agem apenas baseados nos instintos. Com este argumento, Ricci também

---

<sup>264</sup> 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.

<sup>265</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, p.226.

procurava refutar um costume comum de muitos chineses, que era a recusa de se matar animais por acreditarem que a alma de um de seus antepassados pudesse ter transmigrado para o animal em questão<sup>266</sup>.

Outras discussões contidas no *Tianzhu Shiyi* abordavam o Céu e o Inferno, um conceito que o missionário acreditava existir nas três religiões da China, embora via de regra fosse debatido apenas pelos budistas. Ricci usa o argumento do Céu e do Inferno para ressaltar a capacidade humana de escolher entre o bem e o mal a partir da razão e da lógica. Ricci também aborda rapidamente a questão do celibato e sua importância dentro do cristianismo, explicando que os padres deveriam se devotar inteiramente a sua missão religiosa e ao auto aperfeiçoamento<sup>267</sup>. O assunto foi abordado com cuidado, pois na China a descendência era de extrema importância, pois era a partir da sucessão natural das gerações que o nome da família alcançava a imortalidade<sup>268</sup>.

O *Tianzhu Shiyi* teve circulação ampla na China e foi lido por muitos letrados que se interessavam pelo seu conteúdo moral e filosófico. O tom anti-budista das críticas de Ricci também atraiu confucianos que possuíam uma forma semelhante de pensar, como o oficial Feng Ying-ching. Preso durante uma disputa com alguns eunucos, Feng leu o *Tianzhu Shiyi* na prisão e posteriormente foi um dos responsáveis pela impressão do livro. Rule resalta que Feng não entendia que Ricci estivesse pregando uma religião estrangeira, mas sim um retorno aos ensinamentos de Confúcio. Feng produziu o prefácio de uma das edições do *Tianzhu Shiyi*, onde dizia:

*“Quem é o Senhor do Paraíso? Ele é Shangdi.  
(...) O que ele (Ricci) diz é verdade. Os seis clássicos e os quatro  
filósofos de nossa terra são sagrados e honrados. Ele diz para  
reverenciar Shangdi, para ajudar Shangdi, para servir Shangdi,  
para investigar Shangdi. Quem poderia considerar isto como  
uma conversa vazia?”<sup>269</sup>*

<sup>266</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, p.227.

<sup>267</sup> CERVERA JIMENEZ, José Antonio. *La interpretación ricciana del confucionismo*; Estudios de Asia y África (on-line), 2002, XXXVII (maio-agosto), p. 227.

<sup>268</sup> ELIADE, Mircea; Couliano, Iona P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 97.

<sup>269</sup> 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?*” In: RICCI, Matteo. *T'ien-chu Shih-I*, prefácio 1a. Apud: RULE, Paul A. *K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit*

Apesar de depoimentos como o de Feng, o *Tianzhu Shiyi* também sofreu críticas, de alguns letrados neo-confucianos e principalmente de budistas e foi até mesmo considerada a ideia de um grupo budista de requisitar um memorial contra os jesuítas ao Imperador, depois da impressão do livro de Ricci, mas que não se concretizou. Entre elogios e críticas, o *Tianzhu Shiyi* se espalhou, principalmente durante os séculos XIX e XX em inúmeras edições e traduções em manchuriano, vietnamita, coreano, francês, japonês e inglês<sup>270</sup>.

Agora que definimos a interpretação dos missionários de Confúcio e conhecemos a obra de Ricci sobre o mesmo, iremos dividir o resto da interpretação jesuíta do confucionismo em seus pontos mais importantes.

#### - As bases da interpretação jesuíta do confucionismo

Um dos pontos referentes à interpretação jesuíta do confucionismo foi a atitude dos missionários, principalmente de Ricci, em relação à escolha de como deveriam designar Deus na língua chinesa e os problemas subsequentes dessa decisão. Ao se depararem com esta delicada questão de interpretação e tradução, os jesuítas tinham duas opções: utilizar uma palavra já existente no idioma local, que traria familiaridade aos chineses; ou inventar uma nova palavra. Todavia, ambas opções apresentavam problemas, visto que o uso de uma palavra já existente poderia causar não só mal-entendidos, mas fazer com que os chineses simplesmente não diferenciassem o cristianismo, do confucionismo, por exemplo, se a palavra escolhida fosse uma ligada à cosmologia confuciana. A segunda opção exigiria dos jesuítas um esforço muito maior para que a nova palavra tivesse algum significado na língua chinesa, principalmente uma palavra tão importante quanto Deus.

Analisando as suas opções, Ricci e Ruggieri, os primeiros a pensar nesta questão, tiveram o cuidado de não cometer o erro de Francisco Xavier no Japão, que ao escolher a palavra *Dainichi* para designar o Deus cristão, passou um ano se referindo à uma entidade budista. A solução de Xavier para este problema foi transcrever e criar todo um

---

*Interpretation of Confucianism*. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra, 1972, pp. 133-134.

<sup>270</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, p. 228.

novo vocabulário cristão a partir de sílabas fonéticas japonesas, como *supiritsu* (espírito), *sakramento* (sacramento), *morutaru* (mortal), *kirishtan* (cristão) e *Deusu* (Deus). No entanto, na China este tipo de prática não só criava palavra pouco funcionais e diluídas de sentido, como também era deselegante<sup>271</sup>. Dessa forma, Ricci e Ruggieri decidiram então tentar adaptar um termo já existente na cultura chinesa. Os dois logo descartaram termos budistas e taoístas (mesmo o *Tianzhu Shilu* de Ruggieri tendo uma forte ligação com o budismo) e decidiram utilizar termos da filosofia confuciana. O que causaria controvérsia posteriormente é que os jesuítas não utilizaram apenas um termo para designar Deus, mas sim três. O primeiro deles era *tian*, que significa céu ou paraíso (tanto o céu físico, onde estão as nuvens e as estrelas, quanto a manifestação metafísica que pode recompensar os bons e punir os maus) que aparece com frequência no *Lunyu* de Confúcio e em outros escritos relacionados à sua filosofia. O segundo termo foi *Shangdi* (*Shangti*), que significa o “*Senhor no alto\ do alto*”, um termo proveniente da China Antiga, utilizado para designar divindades na Dinastia Shang, e que teve o uso descontinuado em favor de *tian* durante a Dinastia Zhou.

Embora os jesuítas utilizassem ambos em seus escritos e na sua evangelização, havia um dilema em relação a esses nomes. *Tian* seria um termo vago e impreciso, capaz de confundir os letrados sobre a natureza do Deus cristão, enquanto *Shangdi* poderia fazer com que os chineses apenas considerassem que o cristianismo era só mais uma academia confuciana (por mais que os jesuítas buscassem a aproximação com o confucionismo, sua intenção era demonstrar que ambos eram complementares, e não que o cristianismo fosse apenas uma ramificação da filosofia de Confúcio)<sup>272</sup>. A solução que encontraram veio após receberem uma placa comemorativa com a expressão “*Tianzhu*” (*Senhor do Céu*) pintada nela, assim, após conversarem entre si, Ruggieri e Ricci decidiram por adotar esta expressão para se designar Deus (sem de fato saber que o termo já esteve associado ao taoísmo e ao budismo em outras épocas)<sup>273</sup>.

Ao comentar com seus superiores sobre a decisão, Ricci justificou o uso de *Tianzhu* afirmando acreditar que os chineses (baseado na interpretação de Ricci sobre a

---

<sup>271</sup> 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.73.

<sup>272</sup> CERVERA JIMENEZ, José Antonio. *La interpretación ricciana del confucionismo*; Estudios de Asia y África (on-line), 2002, XXXVII (maio-agosto), pp. 228-229.

<sup>273</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, pp.64 65.



crença de Confúcio e outros de sua época) idolatravam o céu como um deus supremo e, ao declarar que o Deus do cristianismo se chamava *Tianzhu*, estaria demonstrando o quão poderoso ele seria em relação ao que os chineses tomavam por divindade suprema. Se os confucianos idolatravam o céu, o Deus cristão era então o Senhor do Céu. Em conversa com letrados chineses, porém, Ricci argumenta de maneira diferente, tentando demonstrar que seu Deus, *Tianzhu*, era o mesmo que Confúcio acreditava quando mencionava *tian*, e mais ainda, aproveitando-se da característica de ética de governo para o qual o confucionismo era voltado, Ricci argumenta que ao olhar para o céu (*tian*), vê-se a necessidade de um governante para ele, e aí estaria o Senhor do Céu, o governador do Paraíso<sup>274</sup>.

Apesar do consenso pelo uso do termo *Tianzhu*, outros missionários, particularmente Ricci, continuaram a utilizar esporadicamente os termos *Shandgi* e *tian* para se referir ao Deus cristão, em trabalhos direcionados ao público chinês, com menções inclusive no *Tianzhu Shiyi* de Ricci, onde em um certo trecho, o sábio do Ocidente (Ricci) examina algumas passagens dos clássicos de Confúcio e então conclui, para a surpresa do sábio Oriental, que *Tianzhu* e *Shangdi* diferem apenas no nome<sup>275</sup>, mas estariam ambos se referindo ao Deus cristão, reforçando um dos pontos principais da interpretação jesuíta do confucionismo, de que Confúcio e os chineses de sua época acreditavam em um único deus, e que sua crença deveria ser restaurada e complementada com o cristianismo. O uso dos três termos foi alvo de críticas e polêmicas durante muitos anos, principalmente após a morte de Ricci.

Em 1627, alguns dos mais importantes jesuítas atuando na China se reuniram em um conselho, sob o comando do recém apontado Visitador, André Palmeiro, para decidir sobre a utilização dos termos, que estavam causando fervorosas discussões entre os próprios jesuítas da China. Brockey comenta que muito embora a maioria dos jesuítas considerassem que o termo *tian* não era adequado para referenciar o Deus cristão, *Shangdi* causou mais controvérsias. Ao conversar com os jesuítas que tinham mais experiência na língua chinesa e na leitura dos clássicos de Confúcio (ou lendo os escritos de jesuítas que já haviam falecido) – como Alfonso Vagnone, Giulio Aleni, Diego de Pantoja e Nicolas Trigault – Palmeiro constatou que a opinião deste grupo era de que *Shangdi* seria um

---

<sup>274</sup> 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.151-152.

<sup>275</sup> Ibid., p.152.

termo admissível e, como Ricci demonstrara anos antes no *Tianzhu Shiyi*, era equivalente à *Tianzhu*. Todavia, um outro grupo – que contava com a liderança do Superior da missão, Niccolo Longobardo, João Rodrigues e Pascoal Mendes – considerava que não só *Shangdi* era um termo inadequado, mas até mesmo *Tianzhu* seria considerado idólatra e deveria ser banido. Depois de conversas e discussões muito acaloradas com os dois grupos (em um dado momento o Visitador pensou em enviar Vagnone de volta para Macau por insubordinação e puniu João Rodrigues com um período de jejum), Palmeiro decidiu que apenas o termo *Tianzhu* deveria ser utilizado para designar Deus, enquanto as palavras *tian* (como significado de Deus) e *Shangdi* deveriam ser retiradas do vocábulo jesuíta de termos cristãos em chinês<sup>276</sup>, decisão que seria reforçada de maneira oficial pelo Papa Clemente XI, muitos anos depois, em 1704. Todavia, a controvérsia custou aos jesuítas a vida de Nicolas Trigault, que devido ao cansaço causado pelas discussões e ao fato de não ter conseguido defender a interpretação de Ricci sobre os termos, entrou em uma profunda depressão que culminou em seu suicídio em 1628.

No que concerne à decisão dos jesuítas (e principalmente a de Ricci, no começo da missão) na utilização dos diferentes termos para designar Deus, Paul Rule argumenta que os missionários não podiam se dar ao luxo de serem puristas e prejudicarem a transmissão de sua mensagem, principalmente porque seu objetivo era convencer os chineses de que a filosofia de Confúcio e o cristianismo eram conciliáveis, bem como *Tianzhu* não era apenas uma divindade estrangeira competindo por espaço na China (como as divindades budistas, por exemplo), mas sim o mesmo *tian* citado por Confúcio e vários outros famosos filósofos da China Antiga, e para isso, era necessário reforçar a associação com termos que seriam correspondentes e eram familiares aos letrados confucianos<sup>277</sup>.

Outro tópico importante na interpretação jesuíta do confucionismo foi a crença dos missionários de que na China antiga, até mesmo antes do tempo de Confúcio, havia uma religião monoteísta que, com a ajuda da luz natural e da razão, foi capaz de reconhecer e acreditar em Deus. Em sua obra, Trigault ressalta essa afirmação ao dizer:

---

<sup>276</sup> BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2007. pp.86-88.

<sup>277</sup> 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.153.

*“De todas as seitas dos gentios que se tem notícia em nossa Europa, não é sabido de nenhuma, até agora, que tenha caído em menos erros que a gente da China nos primeiros séculos de sua antiguidade. Porque em seus livros se lê que os chineses desde seu princípio adoravam a um, supremo Deus, que eles chamavam Rei do Céu, ou com outro nome, céu e terra. De onde se manifesta (Trigault se refere aos livros antigos), que os antigos daquele reino porventura pensaram que o céu, e a terra tinham almas, e que estas adoravam seu Deus supremo. (...) Em todas as suas ações diziam que havia de se obedecer à razão, no qual confessavam ter recebido do céu. (...) nunca lemos que tenham professado, os chineses, aqueles vícios que os nossos romanos, gregos e egípcios divulgaram, buscando em seus Deuses amparo e favor para si. Por essa razão, se pode esperar pela imensa bondade de Deus, que não pouco dos antigos chineses acharam sua salvação na lei da natureza, ajudados do particular auxílio e favor que Deus não pode negar aos que fazem de sua parte o que devem<sup>278</sup>.”*

Trigault continua citando que essas informações estão contidas nos anais da história chinesa e que teriam sido escritos há quatro mil anos atrás ou mais. Trigault também reforça que estes livros continham ótimos ensinamentos para a virtude, escritos por homens “sapiientísimos” que seriam homenageados até aquela época e que não deviam nada aos filósofos europeus. Alguns destes trabalhos eram escritos por filósofos como Zhu Xi, Cheng Yi, Qiun Jun e outros autores conhecidos dos *literati* confucianos,

---

<sup>278</sup> Tradução livre: “*De Todas las sectas de los gentiles, que anvenido a noticia de nuestra Europa, ninguna e leido hafta agora, q aya caído en menos errores, que la que figuro la gente de la China en los primeros siglos de fu antiguedad. Por que en fus libros leo que los Chinos desde fu principio adoraron a uno, supremo Dios, q ellos llamava Rei del cielo, o con outro nombre cielo, i terra. De onde fe manifesta, que los antiguos de aquel reino por ventura penfaron que el cielo, i la terra tenian almas, i que eftas adoravan por fu Dios supremo. (...) En todas su acciones dezian que fe avia de obedecer al dictamen de la razon, el cual confeffavan aver recebido del cielo. (...) nunca leemos aver publicado los Chinos aquellos moftros de vícios, que nueftros Romanos, Griegos i Egipcios divulgaron bufcando en fu Diofes el amparo i favor de los fuios. Por lo cual con razon fe puede efferar de la immenfa bondade de Dios, que no pocos de los antiguos Chinos hallaron fu falvacion en la lei de naturaliza, 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 em ella por la Compañia de Iesus*. Sevilla: por Gabriel Ramos Veierano, 1621. Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid. p.51.

inclusive alguns deles até mais antigos que Confúcio. Um dos autores lidos pelos jesuítas foi Gao Yao, Ministro da Lei do Imperador Shun e descendente de Zhuanxu<sup>279</sup>, e que teria vivido 1.600 anos antes do tempo de Confúcio. O escrito mais famoso de Gao Yao é intitulado “*Instruções de Gao Yao*”, encontrado no segundo livro do *Shujing* e parte de um dos cinco clássicos da literatura chinesa antiga<sup>280</sup>.

As instruções de Gao Yao incluem conselhos sobre a correta administração de pessoas, ensinamentos de como um governante deve se adaptar e se transformar para atender os desejos de seus súditos e principalmente levando o paraíso como exemplo e norma<sup>281</sup>. Na continuação deste trecho, Gao enfatiza a maneira como a religião dos chineses antigos tinha profunda relação com a governabilidade do Império (algo que os confucionistas contemporâneos aos jesuítas ainda partilhavam, o que sempre dava ao confucionismo um aspecto menos religioso, que os missionários procuravam sempre destacar nas suas cartas com destinadas a Europa e aos seus superiores). No momento em que o Imperador Shun recebeu o trono, o discurso de Gao Yao é uma combinação entre a religiosidade e fé no paraíso apoiada na governabilidade do Império e que encapsula basicamente a ideia de um confucionismo voltado para o governo do Império.

Ainda em suas constatações sobre a antiga filosofia de Confúcio, os jesuítas também destacam que os chineses tinham conhecimento sobre as recompensas e punições do paraíso, correspondentes ao comportamento das pessoas, como é descrito nos ensinamentos de Gao e em obras de Confúcio, embora estas recompensas e punições não fossem aplicadas na vida espiritual e sim na terrena, como descrito por Trigault:

*“Esta lei trata dos prêmios de bons e maus, mas pensam que normalmente se dá pelo que fizeram nesta vida eles mesmos, ou seus descendentes, conforme seus merecimentos. Da imortalidade da alma, parecem apenas ter duvidado os Antigos, porque tratam dos mortos, e dos que estão no céu, mesmo muito tempo depois de mortos, mas não há palavra para as penas dos*

---

<sup>279</sup>Essas figuras são ligadas aos mitos de origem do Império chinês.

<sup>280</sup>MEYNARD, Thierry. *The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden, Boston: Brill, 2015, p. 386.

<sup>281</sup>Idem.

*maus no inferno. Os letrados modernos ensinam que a alma morre juntamente com o corpo, ou pouco depois*<sup>282</sup>”.

O jesuíta Álvaro Semedo, que escreve perto do fim da Dinastia Ming, também não destoa muito das conclusões de Ricci e Trigault, mostrando o quanto a interpretação jesuíta do confucionismo se manteve, na maior parte do tempo, fiel a de seu primeiro idealizador. Sobre o assunto, Semedo diz que os letrados:

*“Não adoram Pagodes, e reconhecem uma Superioridade, o Senhor que pode castigar e favorecer; mas não tem templo algum que o adorem, nem ofícios que se façam, nem orações que se rezem, nem ministros que o sirvam. Falam e escrevem dele honorificamente e como coisa divina*<sup>283</sup>”.

As bênçãos ou punições do paraíso é um tema recorrente na filosofia de Confúcio expressando ideias similares em múltiplas passagens durante suas obras. Um dos trechos mais interessantes a ser destacado, que concerne a este tópico, é uma das frases atribuídas a Confúcio pelos seus discípulos no *Lunyu*: “*Ele que comete um crime contra o paraíso, não pode rezar a nenhum outro espírito maior pelo seu perdão*<sup>284</sup>. Que é expressado pela palavra “*Huozuiyutian*”, traduzida como “cometer um crime contra o paraíso” (*to commit a crime against heaven*). Esta sentença também é usada no *Tianzhu Shiyi* de Matteo Ricci, para comprovar que Confúcio acreditaria no Deus cristão<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> Tradução livre: “*esta lei se trata de prêmios de bienes, i de males, mas pienfan que de ordinario fe dá em esta vida, i que le tiene, o el que los hizo, o fus decendientes conforme a fus merecimientos. De la immortalidad del alma apenas parece aver dudado los Antiguos; porq tratã de los muertos, i de los q estã en el cielo, i aumucho tiepo despues de aver muerto, pero no ai palabra d las penas de los malos en el infierno, Los Letrados modernos enfeñan que las almas mueren juntamente con lo corpo, o poco despues*”. 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.52.

<sup>283</sup> Tradução livre: “*No adora Pagodes, i reconoce una Superioridad, o Señor, que puede castigar, i favorecer: màs no tienen Templo alguno en que le adoren, ni ofícios que le hagan, ni oraciones que le rezem, ni minifros que le firvan. Hablan, i efcriuen dèl honorificamente, i como de cofa divina*”. In: SEMEDO, Álvaro. *Império de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS / 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.118.*

<sup>284</sup> Tradução livre: “*He who sins against heaven does not have any higher spirit to which he may pray for for the forgiveness of his sin*”. 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.166.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p.166. (nota de rodapé).

Apesar da crença em um único deus, os jesuítas destacam que a seita dos letrados não o venera da maneira habitual, talvez para reforçar mais ainda o status filosófico do confucionismo, principalmente daquele praticado na Dinastia Ming. Trigault ressalta que:

*“Embora os letrados, como eu disse, conheçam um Deus supremo, contudo não levantam para ele templo algum, nem assinalam lugar para o venerar, nem tampouco tem sacerdotes ou ministros de sua religião, (...) não possuem solenidades, nem cerimônias estabelecidas que todos são obrigados a participar, nem preceitos (...) não cantam nem rezam coisa alguma em particular ou em público<sup>286</sup>”.*

É possível que Ricci, Trigault e os outros missionários tenham mencionado a falta de meios de veneração específicos do confucionismo como uma das razões pelos quais ele seria completado perfeitamente pelo cristianismo, que iria suprir a parte espiritual que falta ao confucionismo, que teria já em si a crença em Deus e todos os princípios morais necessários à sua salvação. Um outro motivo pelos quais Ricci e Trigault possam ter evitado mencionar os (poucos) rituais e cultos praticados pelos letrados confucianos seja em função das controvérsias que surgiram em relação a eles e a defesa dos jesuítas de que tanto os cultos funerários chineses quanto os ritos destinados aos ancestrais seriam puramente civis.

Não é novidade que a missão da China foi alvo de críticas dentro do próprio seio da Igreja, que provinham de outras ordens religiosas, como os franciscanos, ou até mesmo de outros jesuítas. O motivo destas críticas variou conforme os anos, mas um dos mais recorrentes seria a suposta leniência dos jesuítas com relação aos ritos funerários chineses e as honrarias oferecidas para Confúcio, principalmente quando praticadas por conversos.

É importante ressaltar que quando um *literati* se convertia ao cristianismo, não era necessariamente obrigado a abandonar certos traços de sua cultura, e principalmente, se os jesuítas apresentavam o cristianismo como um complemento ao confucionismo, então era esperado que os conversos se comportassem da mesma forma que faziam antes

---

<sup>286</sup> Tradução livre: “*Aunque los Letrados como dixen conocen un Dios, i supremo, con todo no le levantan templo alguno, ni le feñalan lugar para venerarle, ni tampoco tienen facerdotes, o ministros de su Religion (...) No folenes, i eftabelecidas ceremonias, que todos eften obligados aguardar, ningunos preceitos (...) no le cantan, o rezan particular o publicamente cofa alguna*”. 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.52-52v.

da conversão, principalmente em público. É claro que os conversos poderiam ter a sua monogamia vista como algo diferente pelos outros *literati*, e a devoção dos conversos a *Tianzhu* como único deus poderia gerar conversas e debates, mas essencialmente seus modos e sua rotina permaneciam a mesma de um letrado confuciano<sup>287</sup>.

A permanência dos ritos confucianos era uma questão delicada e pública, que envolvia não só o *status* social do converso, mas também as suas chances de ascender nos serviços públicos. Não apenas isso, mas os rituais confucianos definiam e confirmavam os *status* sociais dos letrados, e estavam intrinsecamente imbuídos nos códigos de conduta confucianos. Os principais rituais que se tornariam alvo de crítica foram os rituais públicos em honraria a Confúcio e os rituais funerários destinados aos ancestrais e feitos dentro da cúpula familiar. Embora a sociedade chinesa possuísse outros rituais associados a festivais ou outros eventos, sua importância era diminuta e eles não precisariam ser obrigatoriamente executados se os jesuítas considerassem os mesmos supersticiosos, diferentemente dos citados anteriormente.

Rule ressalta que Ricci sempre abordara as questões dos ritos com cuidado, e discussões sobre o assunto não eram mencionadas em nenhuma obra jesuíta dedicada ao público chinês, o que por si só já pode ser considerada uma aceitação do *status quo* destes rituais na sociedade chinesa. Em seus escritos destinados para leitores europeus, a visão de Ricci destes rituais está atrelada à sua própria visão do que o confucionismo era: um sistema de éticas e uma filosofia social, cujo objetivo, nas próprias palavras de Ricci seria “*a paz e a quietude do reino e um bom governo das famílias e seus membros individuais*”<sup>288</sup>. Dessa forma, Ricci reforça sua visão de que o confucionismo não seria uma seita, propriamente dita, mas uma academia de aprendizado que existe para o bem da sociedade, e que poderia até mesmo ser frequentada por cristãos, se assim desejassem. Baseado nestes pressupostos que Ricci exalta a figura dos rituais como costumes sociais que auxiliavam na manutenção da ordem na sociedade, lembrando os ensinamentos dos grandes mestres do passado (como Confúcio), ou honrando a sabedoria dos ancestrais.

---

<sup>287</sup> 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. 153-154.

<sup>288</sup> Tradução livre: “*the peace and quiet of the kingdom and the good government of households and their individual members*”. In: RICCI, Matteo. *Fonti Ricciane*, N180, I, p.220 Apud *Ibid.*, p. 154.

Para Ricci, os rituais confucianos não eram um ato de devoção para algum deus, mas simplesmente uma celebração da ordem natural e moral do universo<sup>289</sup>.

Com relação aos ritos dedicados a Confúcio, Ricci diz que eles são feitos em todas as cidades, onde nelas há um templo dedicado ao filósofo. Neste templo pode haver uma estátua de Confúcio ou uma tabuleta de madeira com seu nome, além da inscrição de seus mais importantes discípulos (que Ricci diz serem considerados “santos”). Nestes templos em todas as noites de lua cheia ou nova, os oficiais de governo e os letrados da cidade vem acender incensos em homenagem ao filósofo. No aniversário de Confúcio, dia 28 de setembro e em algumas épocas específicas do ano, são oferecidos animais mortos, comidas e músicas de celebração, todavia, o missionário ressalta que tudo isso é feito apenas para agradecer a Confúcio pelos ensinamentos, sem os quais estes oficiais não teriam seus cargos e o Império não teria seu bom governo. Rule aponta que Ricci não parecia ver qualquer tipo de problema nestes rituais, principalmente porque os *literati* e os oficiais de governo não rezavam para Confúcio ou pediam alguma coisa e para todos os fins, Confúcio não era considerado um deus na China.<sup>290</sup>

Ainda em seu *Storia*, Ricci comenta brevemente sobre outros pequenos rituais que ele observara, entre eles o sacrifício anual oferecido pelo Imperador para a Terra e ao paraíso e os rituais oferecidos por oficiais aos espíritos das montanhas e dos rios, além dos rituais dedicados aos “espíritos protetores” das cidades. Os chineses acreditavam que o Imperador, classificado como o “Filho do paraíso” tinha seu governo sancionado por um mandato divino, com a função de organizar a sociedade a fim de garantir a harmonia entre os mundos celestial e terrestre, e além do sacrifício anual mencionado por Ricci, o Imperador também tinha como função executar uma série de outros rituais menores, como por exemplo uma cerimônia mensal feita em um templo conhecido por “Palácio da Luz”, localizado dentro do Palácio Imperial, onde o governante seguia um caminho específico dentro do templo seguindo os movimentos do sol durante as estações do ano. Rituais como os dedicados aos espíritos protetores das cidades eram tarefa dos oficiais de governo, normalmente confucianos. Cada cidade era protegida por uma divindade local,

---

<sup>289</sup> 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.155.

<sup>290</sup> Idem.



a qual os novos oficiais de governo faziam uma cerimônia antes de assumirem seus postos<sup>291</sup>.

Rule ressalta que Ricci não faz qualquer comentário sobre os dois primeiros (o sacrifício anual oferecido pelo Imperador, e aquele direcionado aos espíritos das montanhas e dos rios), mas que em relação aos espíritos protetores, os chineses davam a ele o poder de recompensar ou punir (algo similar ao poder do paraíso, mencionado no *Lunyu*, porém em menor escala), mas não os classifica de forma alguma. Em sua versão editada dos escritos de Ricci, Nicolas Trigault classifica esses espíritos como “deuses das cidades”, algo que posteriormente causou debates e críticas com relação à leniência dos missionários sobre estes rituais. Alguns jesuítas, posteriores a Ricci se defenderam com o argumento de que estes “espíritos protetores” seriam na verdade anjos da guarda, o que validaria as cerimônias<sup>292</sup>.

Os rituais dedicados aos ancestrais eram provavelmente a forma de devoção mais antiga presente na China, tendo coexistido com todas as formas de religião e durante as mais diversas dinastias. Além disso, era praticada pela maioria da população, independente da religião ou do status social. Em cada casa havia um pequeno altar com tabuletas de madeira contendo o nome dos ancestrais. Nestes altares, os membros da família, com destaque para o filho mais velho, ofereciam comidas e incenso em datas especiais<sup>293</sup>. Com relação a estes rituais, Ricci é muito mais vocal em seus escritos. Em uma das passagens do seu *Storia*, sobre a oferenda de incensos e alimentos aos ancestrais, ele diz:

*“A razão pelo qual eles dão para essa observância em favor de seus ancestrais é esta, ‘para servirem os mortos como se estivessem em vida’. Não que eles acreditem que os mortos voltem para comer essas coisas, ou que precisassem dela; mas eles dizem que o fazem porque não sabem de nenhuma outra maneira de mostrar seu amor e gratidão por eles. Alguns dizem que essa cerimônia foi instituída mais para os vivos do que para os mortos, para ensinar as crianças e ignorantes como conhecer*

---

<sup>291</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, pp. 60-61.

<sup>292</sup> 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.

<sup>293</sup> FONTANA, Michela. op cit., p. 61.

*e servir os seus pais enquanto vivos (...) E como eles não reconhecem nenhuma divindade em seus mortos, nem pedem nada deles ou esperam coisa alguma, a prática é livre de qualquer idolatria e mesmo pode-se dizer que talvez não envolva nenhuma superstição*<sup>294</sup>. ”

Apesar da visão favorável ao costume, Ricci continua fiel à sua proposta de um cristianismo que poderia completar o confucionismo. Se os chineses não sabiam de nenhuma outra forma melhor de agradecer aos seus ancestrais, o missionário sugere que essa prática poderia ser substituída no futuro, pelo ato de dar esmolas aos pobres, pelas almas de seus antepassados<sup>295</sup>.

As descrições destas cerimônias feitas pelos jesuítas em suas cartas e livros normalmente tinham como base associar as mesmas a uma natureza filosófica, social ou mesmo política, minimizando quase sempre a presença de divindades ou motivações religiosas nestes rituais. Estas atitudes, juntamente com a proteção e aprovação de Valignano, ajudaram a manter sob controle a estabilidade da missão e do método de evangelização proposto pelos jesuítas naquele período, mesmo diante das incessantes críticas recebidas dos jesuítas da missão japonesa e dos dominicanos. Após as mortes de Valignano em 1606 e Ricci em 1610, os debates e o número de reclamações acerca da permanência dos rituais aumentaram ainda mais.

No ano de 1643, o missionário Juan Bautista de Morales, chegava à China com o primeiro grupo de dominicanos e no mesmo ano fez uma acusação formal contra os jesuítas da missão de Pequim, acusando a existência de práticas idólatras por chineses conversos. As acusações de Morales foram ignoradas pelo Visitador, o que fez com que o missionário apelasse para a Santa Sé. O Papa Inocêncio X decidiu em favor de Morales e a partir de 1645 a Igreja passou a considerar os rituais chineses incompatíveis com a fé católica. Todavia, os jesuítas ignoraram as ordens vindas de Roma e mandaram para a

---

<sup>294</sup> Tradução livre: “ *The reason their give for this observance in 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 (...) 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*”. In: RICCI, Matteo. *Fonti Ricciani*, N177, I, pp.117-118. Apud 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. 160.

<sup>295</sup> Idem.

Europa o italiano Martino Martini em 1651 para defender a manutenção dos ritos. Martini teve sucesso em convencer o sucessor de Inocêncio X, o Papa Alexandre VII em favor dos jesuítas, e voltou a Roma não só com o apoio papal, mas com trinta e cinco novos missionários. As discussões estavam longe de serem concluídas e, em 1665, já haviam sido organizadas mais de setenta conferências para tratar do assunto<sup>296</sup>.

Em 1693 Chales Maigrot o vicário apostólico da missão de Fujian lança um decreto proibindo novamente a manutenção dos ritos pelos conversos e apelando à autoridade papal para que reconsidere o assunto. Os jesuítas se defenderam indo até o Imperador Kangxi, que se pronunciou afirmando que Confúcio seria um sábio, e não um deus e que os rituais funerários aos antepassados não teriam conotação religiosa. Infelizmente o plano dos jesuítas se voltou contra eles mesmos, já que o Papa Clemente XI considerou um ultraje a intromissão de uma autoridade secular sobre questões religiosas, e assinou um édito que proibia os conversos de praticarem os rituais e ratificava apenas o uso de *Tianzhu* para designar o deus cristão, proibindo os usos de *Shangdi* e *Tian*, como mencionamos anteriormente e alguns anos depois acontece finalmente a condenação dos ritos chineses pelo Papa Clemente XI, aprovada na bula *Ex Illa die*, em 1715<sup>297</sup>.

A última característica da interpretação jesuíta do confucionismo que iremos abordar foi também uma das mais notáveis, que consiste na total oposição dos missionários ao budismo, considerada uma seita idólatra. Mas quando pensamos que os jesuítas começaram seu método de acomodação através do budismo na China e no Japão, podemos visualizar um panorama delicado e complexo. Se por um lado as críticas ao budismo aumentaram após a mudança no método de acomodação na China, após 1595 (também em consonância com os anseios de muitos letrados confucianos que possuíam um viés anti-budismo) ela já existia antes mesmo da consolidação da missão da China. Rule aponta que de certa forma, muito da posição dos jesuítas que atuaram na China com relação ao budismo veio como herança da missão japonesa e de Alessandro Valignano. Em 1583, ao escrever o *Sumario de las cosas de Japón*, o Visitador demonstra profunda hostilidade com relação à Buda e ao budismo:

---

<sup>296</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, pp. 291-293.

<sup>297</sup> LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. University of Chicago Press, Chicago, 2008, pp. 184-85.

*“Este Xaca<sup>298</sup> foi um perverso filósofo natural, ambicioso e astuto, que, desejoso de enobrecer e melhorar sua reputação neste mundo, como um dos que conhecem algo sobre o outro (mundo), fingiu uma vida sagrada e penitente, começou a pregar aos siameses, um grande e rico reino perto da China, sobre Amida, o exaltando e dando a ele honras e atributos divinos, fazendo dele o princípio de onde vem todas as coisas e para onde tudo retorna no fim, e dizendo que para ele, que era o verdadeiro e sagrado hotoke<sup>299</sup>, que está em todas as coisas dando à elas existência e vida, todos os homens devem adoração e reverência<sup>300</sup>”.*

O relato de Valignano é superficial sobre a doutrina budista e a relação descrita entre Xaca pregando sobre Amida (o principal buda da vertente do budismo conhecida como Terra Pura) é confusa, o que pode ser compreensível, perante o fato de que Valignano não se aprofundara sobre a história e as diferenças entre os diversos tipos de budismo existentes, mas é inegável o tom de hostilidade em relação a Buda e a sua doutrina. As críticas continuaram com Matteo Ricci, que desde o começo nunca escondeu seu desprezo pelo budismo e sua idolatria não só a Buda, mas a muitas outras divindades de menor porte, o que fez com que os jesuítas rapidamente se referissem aos budistas como a “seita dos idólatras”. Mas não apenas isso, a forte presença do budismo nas classes mais populares na China era um grande obstáculo para o crescimento do cristianismo<sup>301</sup>.

Na China Ming do século XVI e XVII, haviam cerca de três milhões de monges budistas, que em sua iniciação faziam votos de castidade, sinceridade, pobreza e não-violência, porém vários deles não cumpriam esses votos, com alguns possuindo esposa e

---

<sup>298</sup> Xaca ou Shaka foi um dos nomes pelo qual o Buda Gautama ficou conhecido. A designação vem de “Sábio dos Shakyas” que foi um antigo clã da Índia, o qual Gautama fazia parte.

<sup>299</sup> *Hotoke* é um termo originário do budismo e de etimologia desconhecida, que possui diversos significados, como um indivíduo que tenha atingido a iluminação e se tornado um buda, as leis do budismo, as estátuas de buda dentre outros. O sentido usado por Valignano provavelmente foi o primeiro deles.

<sup>300</sup> Tradução livre: “*This Xaca was a perverse natural philosopher, ambitious and shrewd, who, desirous of ennobling and improving his reputation in this world, as one who knows something of the other (world), feigning a holy and penitential life, began to preach to the Siamese, a great and rich kingdom near China, about Amida, extolling him and giving him divine attribute and honours, making him the principle from whence come all things and the end to which all return, and saying that to him, who is the true and holy hotoke, who is in all things giving them existence and life, all men owe adoration and reverence*”. In: VALIGNANO, Alessandro. *Sumario de Japón*, p.61cf. 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.74.

<sup>301</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, p.62.

filhos ou praticando até mesmo pequenos crimes. A maioria dos praticantes do budismo também vinham de famílias pobres e muitos se apresentavam aos monastérios como a única alternativa para não passarem fome. Muitos letrados confucianos na China também desprezavam o budismo e os seus monges e foi com estes que os missionários encontraram a maior chance de diálogo, embora esta posição não fosse unanimidade entre os confucianos. Diferente do que fez com o confucionismo, Ricci nunca estudou a fundo a complexa doutrina budista, e sua opinião sobre ela era principalmente baseada na condição de idólatras dos budistas. O jesuíta italiano descreve os budistas como como as pessoas mais baixas e depravadas de toda a China<sup>302</sup>, uma posição que foi claramente refletida nos escritos de Trigault:

*“A segunda seita dos chineses se chama Omitofe ou Xequia, mas entre os japoneses Xaca e Amidaba. Estas são a mesma coisa para um e para o outro. (...) Estes sacerdotes são, e são tidos como a gente mais vil e juntamente como os mais viciosos de todo o Reino: porque todos eles trazem uma origem da mais baixa ‘gentezinha plebeia’: porque desde criança são vendidos aos Oxamos (budistas) mais antigos. Fazem os discípulos de escravos e sucedem a seus mestres em seu ofício e benefício<sup>303</sup>, (...) e sua servil criança sai semelhantíssimos aos mestres: e segundo a natureza inclinada para o mal, cada dia saem piores. E assim eles não aprendem as cerimônias políticas, nem as letras, se por ventura alguns, mesmo que muito poucos, que sendo naturalmente mais inclinadas a elas, alcançam algo ali com seu próprio trabalho. Como carecem de mulheres próprias, contudo são tão inclinados ao vício de carne, que é apenas com gravíssimas penas que conseguem separá-los de seus ajuntamentos<sup>304</sup>”.*

---

<sup>302</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011, p.62.

<sup>303</sup> Trigault aqui comenta o benefício monetário que os monastérios budistas recebiam do Imperador durante a Dinastia Ming.

<sup>304</sup> Tradução livre: “La segunda seita de los Chinos es el lama Omitofe, o Xequia, mas entre los Japoneses Xaca e Amidaba. Las etras son una misma a los unos, e a los otros. (...) Estos facerdotes son, e los tienen por la gente mas vil, e juntamente por los mas viciosos de todo el reino: porque todos ellos traen su origen de las mas baxa gentezillaplebeia: porque desde niños siendo vendidos a los Oxamos mas antiguos. Fe hazen dicipulos de esclavos, e suceden a sus maestros em el oficio, e en el beneficio. (...) e de su servil crianca falen femejantissimos a sus maestros: e segun la naturaleza es inclinada al mal, cada dia falen peores. E assi ni ellos aprenden las ceremonias politicas, ni las letras, si no es por ventura algunos, aunque muy pocos, que siendo naturalmente mas inclinados a ellas, alcançan algo con su propia industria. Aunque carecen

Além desta descrição, Trigault usa termos como “*idiotismo*”, para designar as pessoas que acreditam que o budismo as levaria para uma “*vida santa*”, além de classificar os monges como “*impuríssimos*”. É importante notar que assim como Valignano, Trigault considera que o budismo japonês, de Amidaba (Budismo da Terra Pura), seria a mesma coisa que o budismo praticado na China, o que indicava que provavelmente a maioria dos missionários realmente não se dedicavam a qualquer tipo de estudo da doutrina budista. Diego de Pantoja, por exemplo, ecoa as mesmas descrições feitas por seus companheiros, revelando um padrão de hostilidade explícita:

*“(…) os bonzos (que são os dedicados para isso aos ídolos) são em comum conceito de todos os mais baixos, desestimados e ruins homens que há na China, os quais o menor cuidado que tem é exortar a mais que lhes deem alguma coisa; assim não somente não exortam a seguir ídolos, mas com seu ruim modo de vida persuadem (como ouvimos muitas vezes aos homens de boa consideração) que não é bom servi-los, pois seus ministros são tais, e assim nesta matéria de adorar ídolos, embora haja muito que os adoram e tem muitos, e usam de seus ministros para sepultamentos e outras coisas, mas com muito pouco afeto, e muito pouco aferrados a isso, e com facilidade lhe fazemos dizer que são ruins, e que não convêm adora-los<sup>305</sup>”.*

Podemos ver aqui uma leve diferença no discurso de Pantoja, que aparentemente relata conseguir convencer as pessoas (provavelmente das classes mais baixas, que era seu alvo de conversão) a desistir de adorar ídolos e de práticas budistas. De qualquer forma, a narrativa de que os budistas seriam pessoas vis e de influência perniciososa para a sociedade permaneceu a mesma de seus companheiros, desde Valignano. Mesmo em fins

---

*de mugeres proprias, com todo fon tan inclinados al vicio de la carne, que fino es con gravísimas penas no ai quien pueda apartarlos de fu aiuntamiento”.* 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.55-55v.

<sup>305</sup> Tradução livre: “(…) los bonzos (que fon los dedicados para effos a los ídolos) fon en comun concepto de todos los mas baxos, defestimados y ruynes hombres que ay en la China, los quales el menor cuydado q tienen es exortar a mas que a que les de alguna cofa; y alsí no folamente no exortan a feguir ídolos, mas cõ fu ruyn modo de vida perfuaden (como oyomos muchas vezes a los hombres de buena cõfideracion) que no es bueno feruirlos, pues fus ministros fon tales, y alsí en esta matéria de adorar ídolos, aunque ay muchos que los adoran, y tienen muchos, y ufan de fus ministros para los enterramientos, y otras cofas, mas con muy poco afecto, y muy poco aferrados a effo, y con facilidad les hazemos dezir que fon ruynes, y que no conuiene adorarlos”. 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 em el mismo Reyno – Em Sevilla: por Alonso Rodriguez Gamarra. 1605*, Biblioteca Nacional de Portugal. pp.46 46v.

da Dinastia Ming, praticamente nada mudou em relação ao discurso jesuíta sobre o budismo, e aqui traremos as palavras do jesuíta português Álvaro Semedo, que escreve em 1642, praticamente no fim da linha temporal que abordamos no capítulo 1. Semedo, ao se referir aos monges sem um monastério fixo diz: “*Nós os chamamos de vagamundos, ou pícaros (é melhor para isso a palavra vadio), e dentre eles saem muitas vezes alguns facínoras, singularmente por latrocínios*<sup>306</sup>”.

Apesar do constante tons de crítica e a hostilidade explícita dos jesuítas ao budismo e seus praticantes, os missionários conseguiam reconhecer algumas particularidades do budismo que julgavam ser corretas, inclusive relatando sobre certos paralelos entre o budismo e o cristianismo. Já comentamos sobre os paralelos que Valignano conseguiu delinear entre o budismo *zen* do Japão e o cristianismo, como a meditação, os votos de pobreza e os de castidade. Posteriormente, Trigault vai um pouco mais fundo, relatando que:

*“os autores desta seita alcançaram alguns preceitos de nossos filósofos: porque dizem que são quatro os elementos; se bem que os chineses acreditam em um quinto. Fogo, Água, Terra, Metais, Madeira. Dos quais pensam que se forma o mundo elemental, os homens, os brutos, as plantas e todos os demais compostos*<sup>307</sup>”.

Trigault (em um hábito que começara com Matteo Ricci) também comenta que os budistas tomaram emprestado a doutrina de Pitágoras, a transmigração das almas, mas que a modificaram com fábulas e falsidade. É provável que Trigault tenha relacionado a crença de reencarnação do budismo com a transmigração das almas de Pitágoras como uma forma de analogia<sup>308</sup>, a fim de fazer seus superiores e colegas jesuítas compreenderem melhor a crença da reencarnação budista com um conceito que teriam

---

<sup>306</sup> Tradução livre: “*Llamanlos, vagamundos, o pícaros (es mejor para esto la palabra, vadios) i de entre ellos falen muchas vezes algunos facinorosos, fíngularmente por latrocínios*”. In: SEMEDO, Álvaro. *Império de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS / 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.123.*

<sup>307</sup> Tradução livre: “*los autores desta secta alcançará algunos preceitos de nueftros filofos: porque dicen que fon quatro los elementos; fi bien los Chions harto neciamente componen cinco. Fuego, Agua, Tierra, Metales, Madera. De los cuales pienfan que fe engédra aquefte mundo elemental, los ombres, los brutos, las plantas, i todos los demas compueftos*”. 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.*

<sup>308</sup> O conceito de “analogia” como uma operação de escrita pode ser encontrado em: HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaios sobre a representação do outro.* Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999.

mais chance de relacionar com a sua cultura: a transmigração das almas de Pitágoras. Ricci ainda acreditava que as crenças chinesas de reencarnação eram a maior responsável pelo grande número de infanticídios na China, pois algumas famílias muito pobres matavam seus filhos ao nascer, na esperança que pudessem reencarnar em uma família rica<sup>309</sup>. Ainda no tema da reencarnação, Trigault comenta que os budistas, “*em princípio, com grande aplauso*<sup>310</sup>” acreditam em recompensas aos bons e tormentos aos maus no inferno, porém ressalta que os budistas estariam errados por não acreditar na imortalidade da alma, dizendo que então depois de passados alguns anos, o indivíduo renasceria de novo “*em alguns dos muitos mundos que fundam e então lhes concedem perdão de seus primeiros pecados*<sup>311</sup>”, se por ventura se redimiram.

Álvaro Semedo se aprofundou ainda mais no tema das recompensas e do inferno budista. Na interpretação do jesuíta, os budistas dividiam as pessoas em dez classificações. As quatro primeiras eram positivas e benignas, ligadas ao estágio de iluminação budista: principiantes, proficientes, provectoros e consumados, os últimos tendo atingido o estágio de iluminação através da:

*“contemplação do primeiro princípio, a mortificação das paixões que os inquietava com respeitos ou escrúpulos e uma quietude interior e paz na alma em que nada lhe dá pena ou remorso. Depois da morte não há prêmio que esperar ou castigo que temer, mas que o ciclo volte ao seu princípio, como antes era*<sup>312</sup>”.

Com relação às outras seis classes de pessoas, Semedo afirma que para elas, há seis diferentes tipos de infernos:

---

<sup>309</sup> 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. p.266.

<sup>310</sup> Tradução livre: “*al principio con grande aplaufo*”. 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.54v.

<sup>311</sup> Tradução livre: “*en alguno de los mundos de los muchos que fundan, i entonces les conceden perdon de fus primeros pecados*”. In: Idem.

<sup>312</sup> Tradução livre: “*contemplacion del primer principio, i por la mortificacio de las pafsiones que los inquietavá, con respetos, o efcrupulos; i una quietud interior, i paz de la Alma, que nada le dà pena, ni remordimiento alguno de cofas que pienfen, digan, obren, affegurando fu conciencia. Defpues de la muerte no ay premio que esperar, o castigo que temer: mas que todo buelue a fu principio, como antes era*”. In: SEMEDO, Álvaro. *Império de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS / 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.124.



*“O primeiro, mais brando, das crianças ignorantes das paixões, singularmente de ira e ganância. Segundo, dos políticos e desocupados do mundo, o terceiro dos que bestialmente sucumbem aos seus apetites desordenados. Quarto dos que roubam, ferem, matam. Quinto dos que padecem de fome, sede, misérias interiores do espírito e exteriores do corpo. Sexto dos que tiveram trabalhos voluntários, como os bonzos penitentes, ajudantes servindo nesta vida exterior, de disposição para a interior<sup>313</sup> (que nunca atingiram a iluminação)”.*

Sobre o ciclo das reencarnações, que os jesuítas associaram à natureza pitagórica da crença na transmigração da alma, Semedo interpreta que elas estão associadas aos atos que o indivíduo teria praticado na vida terrena:

*“Se um (homem) ama urbanidades e política, volta como homem, se é raivoso, como um leão, se é cruel, como um tigre, se é luxurioso, como um porco, se é ladrão, como uma ave de rapina” E é deste modo que resultou entre eles essa sentença: Tiyo Tbien Tbúm fi yeu sin vai, que quer dizer: A glória e o inferno estão dentro do coração<sup>314</sup>”.*

Além da noção da recompensa e punição e da crença na existência do céu e do inferno, os jesuítas também reconheciam que os budistas tinham algum conhecimento da Santíssima Trindade, inclusive mencionando que os budistas possam ter tido alguma “sombra da luz Evangélica” por reconhecer a Trindade de três deuses em um. A forma de Trindade mencionada por Trigault, em que três deidades separadas se fundiam em uma única provavelmente foi baseada no conceito proveniente do budismo *Mahayana*<sup>315</sup>, que

---

<sup>313</sup> Tradução livre: “*Primero, i más blando, de los niños ignorantes de pafsiones, fíngularmente de ira, i de codicia. Segundo, de los políticos i vanos del mundo. Tercero, de los que bestialméte figuen fus apetitos defordenados. Quatro, de los que roban, hieren, matan. Quinto, de los que padecen hambre, fed, miferias interiores de efpiritu, i exteriores de cuerpo. Sexto, de los que tienen trabajos voluntários, como los Bonzos penitentes, ayudantes, firviendole efa vida exterior, de difpoficion para la interior*”. In: SEMEDO, Álvaro. *Império de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS / 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. pp.124-125.*

<sup>314</sup> Tradução livre: “*fi uno ama urbanidades, i politica, buelvefe en hombre; fi es airado, en Leon; fi cruel, en Tigre; fi luxuriofo, en Puerco; fi ladron, en Ave rapante; i a efte modo: de donde refultò entre ellos efta fentencia. Tiyo Tbien fi yeu sin vai: efo vale. La gloria, i el infierno eftàn dentro del coraçon*”. In: *Ibid.*, p.125.

<sup>315</sup> Budismo *Mahayana*, o “*Grande Veículo*”, foi uma das ramificações que surgiram após a morte de Gautama Buda. O budismo *Mahayana* defendia que o caminho da salvação passava por muitas vidas e encarnações, culminando com a obtenção da iluminação, porém com a negação do Nirvana, para que o iluminado (*ahat*) pudesse permanecer no mundo terreno, com o objetivo de auxiliar e iluminar a

considerava que o Buda possuía três corpos: o *Nirmanakaya*, corpo físico, o *Sambhogakaya*, corpo que o Buda recebe como recompensa pela iluminação e o *Dharmakaya*, corpo transcendente entre os mundos físico e espiritual<sup>316</sup>. Um outro aspecto que Trigault consegue identificar de similar entre o budismo e o cristianismo foi o das cerimônias, onde o jesuíta escreve que:

*“As profanas cerimônias daquela seita tem grande parentesco com as nossas eclesiásticas. O canto de seus rezadores, pode-se dizer que não há diferença do nosso, que chamamos Gregoriano. Também põem em seus templos seus sacerdotes, vestem ornamentos, investiduras de todo semelhantíssimas a que com vocábulo eclesiástico chamados pluviales<sup>317</sup>”.*

Apesar de toda a hostilidade demonstrada em relação ao budismo e a seus praticantes, Ricci em seu *Tianzhu Shiyi* reforça que a melhor maneira de lidar com os budistas era a utilização do argumento e da razão:

*“É melhor tentar argumentar com eles, do que os odiar, e é melhor os convencer com a razão do que discutir com eles. Os seguidores das duas seitas foram todos feitos pelo Senhor do Paraíso e assim, são nossos irmãos. Se meu irmão mais novo fica louco e é desviado do caminho por histórias irracionais, eu agiria como um irmão e daria a ele minha simpatia ou o odiaria? Eu não deveria usar a razão para o convencer? Na minha extensa leitura dos livros confucianos eu encontrei expressões de ódio dos dois lados (...) Nós dizemos que eles estão errados e eles dizem que nós estamos errados, e a nossa disputa fica confusa e nenhum dos lados é convencido. (...)*

---

humanidade, passando então a ser conhecido como *Bodisatva* (pessoa que possui a iluminação necessária para se tornar um buda). In: HALLISEY, Charles. REYNOLDS, Franke E. *Buddhism: an Overview* in *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsey Jones, 2<sup>nd</sup> ed., vol2. Detroit: Macmillan. 2005. p.1088.

<sup>316</sup> HATTORI, Sho-on. *A Raft from the Other Shore: Honen and the Way of Pure Land Buddhism*. Jodo Shu Press. 2001. pp.25-27.

<sup>317</sup> Tradução livre: *“Las profanas ceremonias de aqueftra fecta tienen gran parentefco con las eclesiasticas nueftras. El canto de fus rezadores, puede dezirfe que no fe diferencia del nuefthro que llamamos Gregoriano. Tambien ponen imagines en fus templos fus facerdotes viften ornamentos, i vestiduras del todo femejantifsimas a las que con vocablo elefiatifco llamamos pluviales”.* 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.54v.

*Mas se usarmos da razão para conduzir nosso argumento, sem palavras duras, o certo e o errado vão aparecer e as três seitas irão retornar à unidade<sup>318</sup>”.*

Ainda se discute entre a historiografia o quanto a hostilidade dos jesuítas ao budismo seria estratégica ou realmente baseada em uma análise da doutrina budista. Estrategicamente falando, Spence afirma que os ataques ao budismo se deviam ao fato de que os mesmos eram adversários dos missionários no apelo ao bem ético e na realização de atos de caridade, já que organizações budistas frequentemente se envolviam em projetos para ajudar os pobres, prestando assistência em hospitais e oferecendo asilo para idosos em seus monastérios, além de oferecer alimentos de graça ou a preço muito baixo durante as épocas de plantio difícil, instalando casas de banho, plantando árvores, consertando pontes, doando remédios aos pobres e oferecendo ajuda nos rituais funerários, inclusive com o fornecimento de caixões<sup>319</sup>. Muitas dessas atividades eram prestadas pelos jesuítas na Europa, como vimos no capítulo 2, e dessa forma, os budistas seriam adversários com um comportamento similar, oferecendo competição aos jesuítas.

Além disso, os missionários sabiam que naquele momento, com todas as turbulências políticas que caracterizaram o fim da Dinastia Ming, que a crítica ao budismo e sua doutrina seria muito bem recebida pelos letrados confucianos que fossem simpáticos a um retorno da filosofia clássica de Confúcio ou que estivessem em conflito direto com os eunucos, que eram em sua maioria budistas. A crítica jesuíta ao budismo também era parte central da interpretação jesuíta do confucionismo, que na visão dos missionários teria sido corrompido pela chegada do budismo na China e que a sua própria presença era perniciosa ao bom governo, como escreve Trigault, afirmando que:

*“ (...) o Rei e os príncipes, que foram os primeiros a seguir seus preceitos (do budismo) morreram miseravelmente*

---

<sup>318</sup> Tradução livre: *“It is better to argue against them than to hate them, and better to convince them by reasoning than to argue against them; The followers of the two sects are all made by the Father of the Lord of Heaven, and so are our brothers. If my younger brother goes mad and is led astray by wild stories would I act as a brother ought and show sympathy, or would I hate him? Wouldn't I use reasoning to persuade him? In my extensive reading of Confucian books I have frequently come across expressions of hatred for the two sects (...) We say they are wrong, and they in turn say we are wrong, and so our disputation is confused, and neither is convinced. This has gone on for more than 1, 500 years and there can be no agreement. But if we both use reasoning in conducting our argument, then without harsh words the right and wrong will appear, and the three schools will return to unity”.* In: RICCI, Matteo. *T'ien-chu shih-i*, A.12b-13a. *Apud* 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.149-150.

<sup>319</sup> 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. p.264.

*com morte violenta, e que todas as demais coisas se sucederam de mal à pior, e que ao invés da boa fortuna que prometeram, caíram em várias mentiras, e em calamidades públicas*<sup>320</sup>”.

Todavia, não se deve creditar a atitude dos jesuítas apenas como uma medida estratégica, baseada apenas na rivalidade e em sua visão do confucionismo. Os missionários que se aprofundaram em críticas teológicas mais complexas, como Matteo Ricci, que debatia com sábios budistas em jantares nas casas de seus amigos letrados, viam fundamentalmente errada a visão budista sobre Deus, o homem e o mundo em geral, traduzido no seu monismo<sup>321</sup>, que reduziria todas as coisas, incluindo Deus, a uma única substância, e dessa forma “*todos os homens poderiam ser como Deus, por serem da mesma substância que Ele*<sup>322</sup>”. Além do monismo, os jesuítas também discordavam da cosmologia budista, sobre a falta da imortalidade da alma, de sua idolatria, superstições e sua visão “pitagórica” do ciclo de reencarnações.

Todavia, uma parte da historiografia vê os ataques jesuítas ao budismo além da estratégia e da teologia. Na visão de Michela Fontana, por exemplo, o julgamento negativo dos jesuítas ao budismo se devia a uma real falta de aprofundamento do conhecimento da doutrina budista, fruto da preconceção dos missionários e talvez até mesmo influenciado pelos amigos letrados que fizeram, a grande maioria deles opositores do budismo e dos eunucos da corte, que viam não apenas os budistas como incômodos políticos, mas literalmente como pessoas que estariam num degrau inferior da sociedade<sup>323</sup>. Cervera Jimenez vai ainda mais longe em sua crítica, classificando a oposição de Ricci ao budismo como irracional e sendo, em parte, fruto do preconceito do missionário em relação à Índia e a tudo que estivesse ligado ao território, em razão do período desagradável que passou na Índia, onde estivera doente, deprimido e em dado

---

<sup>320</sup> Tradução livre: “ (...) *el Rei, i los principes, que fueron los primeros en seguir fu preceitos murieron miserablemente con muerte violenta, i que todas las demas cosas les sucedieron de mal en peor, i que envez de la buena fortuna, que prometen a boca llena, caieron en varias defdichas, in en calamidades publicas*”. 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.55.

<sup>321</sup> Conceção que remonta do *eleatismo* grego, segundo a qual a realidade é constituída por um princípio único, um fundamento elementar a qual todos os múltiplos indivíduos estariam redutíveis em sua última instância, a essa unidade.

<sup>322</sup> Tradução livre: “*all men can come to be like God through being of one and the same substance with him*”. In: RICCI, Matteo. *Fonti Ricciani*, N 176, I, p.116 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.141.

<sup>323</sup> FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Maryland. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011. pp.62-63.

momento até mesmo à beira da morte<sup>324</sup>. Embora os outros missionários não tivessem partilhado das experiências ruins de Ricci na Índia, acabariam por ser influenciados pelos escritos do jesuíta italiano, perpetuando então as críticas que continuariam nos trabalhos das gerações posteriores.

Todavia, quaisquer que fossem as razões pessoais para Ricci confrontar o budismo, as razões práticas e de doutrina ainda são sugestivas o bastante para que fossem ignoradas. A crítica jesuíta ao budismo foi, desde Ricci, parte importante na interpretação dos missionários do confucionismo. A oposição ao budismo seria a única maneira de restaurar a doutrina original de Confúcio, aliada e complementada ao cristianismo para devolver a moral e a ética ao Império chinês, o que faz com que esse antagonismo seja peça chave da narrativa jesuíta de conversão.

---

<sup>324</sup> CERVERA JIMENEZ, José Antonio. *La interpretación ricciana del confucionismo*; Estudios de Asia y África (on-line), 2002, XXXVII (maio-agosto), pp.235.

## Considerações finais

Ao examinarmos a trajetória dos jesuítas na missão da China, logo nos fica clara a frágil posição em que os missionários se encontravam. Por um lado, teriam de se aventurar em um mundo praticamente desconhecido, inseridos em uma sociedade com muitas ressalvas (que muitas vezes beiravam a xenofobia) com relação a estrangeiros, uma situação que ficou ainda pior com o domínio espanhol nas Filipinas e os constantes boatos de uma hipotética invasão espanhola na China. Por outro lado, tinham a missão de tentar espalhar sua fé de forma que fossem entendidos, disputando território religioso com o budismo, o taoísmo e o confucionismo.

Se olharmos para a experiência dos cristãos nestorianos na China, percebemos que as dificuldades que enfrentaram não foram muito diferentes daquelas experimentadas pelos cristãos europeus séculos depois, ao serem denominados “*seng*<sup>325</sup>”, um termo utilizado para monges budistas, enquanto Ruggieri não se importava de ser chamado de “*bonzo* do Oeste”, ou com as analogias de sua doutrina sendo descritas em termos budistas e taoístas, algo que também iria se repetir com os jesuítas futuramente. A experiência nestoriana refletia a dificuldade que uma religião estrangeira tinha para se manter na China, mesmo considerando o caso dos nestorianos, que não tentaram nenhuma estratégia de conversão, vivendo uma vida monástica, diferente dos jesuítas. A proteção imperial também se fazia necessária – em vista da reticência dos chineses com tudo que fosse estrangeiro – e que foi essencial para a sobrevivência da missão jesuíta, primeiramente na figura de mandarins amigáveis e após a fundação da residência de Pequim, do próprio Imperador Wanli.

A experiência nestoriana expôs características da sociedade chinesa que continuavam presentes durante a Dinastia Ming, e os jesuítas não tiveram acesso à Estela Nestoriana durante o período de formação da missão para que pudessem se preparar para estas características. A proposta de Valignano, centrada no estudo dos missionários da língua e da cultura nativa funcionou como uma porta de entrada para os jesuítas, integrando os religiosos europeus na sociedade chinesa. Mas o que impediu a mensagem dos jesuítas de ter sido absorvida pelo sincretismo chinês? Isto se deu muito em função do treinamento jesuíta nos colégios, que formavam matemáticos, filósofos, teólogos,

---

<sup>325</sup> 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.10.

astrólogos e cientistas. Ricci e seus companheiros conseguiam parte do diferencial de sua mensagem ao atrelar seu discurso religioso com os trabalhos matemáticos de Clávio, a astronomia de Galileu e a ciência natural de Aristóteles. Ao atrelar seu conhecimento científico ao “plano de Deus” e sua criação, tentavam combater a crença “monista” dos budistas e de alguns confucianos de que toda a realidade seria constituída de um princípio único no qual todos os indivíduos fariam parte.

Todavia, apenas a ciência não era suficiente para que os jesuítas conseguissem converter os letrados confucianos, principalmente nos primeiros dez anos de missão, quando seus robes budistas e sua denominação de “*bonzos* do Oeste” destoavam de seu conhecimento científico e sua erudição, criando uma imagem confusa para alguns chineses. O estudo de Ricci da filosofia de Confúcio e a própria característica do confucionismo, com suas diferentes academias e diversas linhas de pensamento ajudaram a integrar de maneira mais eficiente a teoria jesuíta de que o confucionismo e o cristianismo seriam complementares. Rule ressalta que Ricci e os outros jesuítas eram considerados pelos chineses como familiares e estranhos ao mesmo tempo. Familiares pelo conhecimento que tinham do confucionismo e estranho por alguns de seus costumes e crenças<sup>326</sup>. Os jesuítas atraíam os letrados pela familiaridade, pela maneira como descreviam a doutrina de sua religião em termos confucianos, na crença que tinham de que seu Deus era o mesmo paraíso reverenciado e temido por Confúcio. Era a partir dessa familiaridade, aliada com a ciência, que os missionários converteram importantes letrados como Xu Guangqi. Rule aponta que o cristianismo não era exposto aos chineses como um sistema religioso, mas sim como um conjunto de valores cultivados por homens com um grande senso moral<sup>327</sup>.

A interpretação jesuíta do confucionismo clássico conseguiu atingir aos letrados que desejavam que a China superasse a corrupção e as dificuldades da Dinastia Ming, com a promessa dos jesuítas de que o cristianismo poderia restaurar a doutrina clássica de Confúcio, trazendo a moral e a virtude necessária para que os imperadores pudessem governar com clareza novamente. Os jesuítas não consideravam que Confúcio tivesse sido cristão, mas ofereciam as próprias lições de virtude do cristianismo como um complemento para a moral confuciana. E mais ainda, ao alegarem que Confúcio e os

---

<sup>326</sup> 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.173.

<sup>327</sup> Idem.

outros letrados da era Antiga da China acreditavam no mesmo Deus que ele, os jesuítas, acabavam por criar a ponte que julgavam ser necessária para encurtar as diferenças culturais entre a China e a Europa, criando sua própria teoria da filosofia confuciana, e ao apresentar essa filosofia para a Europa de uma maneira mais aberta, como com a publicação do *Confucius Sinarum Philosophus*, no século XVII, os jesuítas estariam apresentando essa versão de Confúcio e do confucionismo ao mundo.

A menção do *Sinarum Philosophus* e da versão jesuíta da filosofia de Confúcio denota as possibilidades de expansão e trabalho desta pesquisa futuramente, com uma mudança de recorte que passaria o foco do século XVI para o XVII, com a terceira e quarta geração de jesuítas, responsável por trabalhos e relatos que iriam levar a figura de Confúcio para Europa, mas não apenas dentro das bibliotecas e colégios jesuítas, mas para as livrarias e para as mãos de filósofos como Voltaire e Leibniz. Esta geração de jesuítas e seus trabalhos nos permitirá a abordagem de conceitos interessantes, como o “orientalismo católico”, desenvolvido por Inês Zupanov e Ângela Barreto Xavier, que teorizam como os escritos posteriores ao século XVIII fornecem as bases do conhecimento e das ideias fundamentais que se tornarão chave para a interpretação do Oriente posteriormente. Embora o trabalho das autoras seja concentrado na Índia, podemos considerar que este “orientalismo católico” se torna adequado para se pensar na interpretação jesuíta de Confúcio e da cultura chinesa, a qual teria favorecido a constituição das bases da Sinologia<sup>328</sup>. A própria Sinologia poderá ser trabalhada melhor no contexto do século XVII e XVIII, quando os escritos jesuítas sobre a filosofia de Confúcio e a cultura chinesa ganham um público leigo e ensaios escritos pelos já citados Voltaire, Leibniz e Giambattista Vico, enquanto surgia na Universidade de Nápoles o primeiro instituto de estudos chineses na Europa, em 1732.

Ao escolhermos o recorte baseado na primeira e segunda geração de jesuítas na China, focamos nossos esforços em delinear as bases e a importância da interpretação jesuíta do confucionismo, através dos escritos não só de Matteo Ricci, mas de outros importantes missionários, e que os feitos destes pioneiros abriram o caminho para o surgimento de uma outra geração, com importantes nomes como Phillipe Couplet, Prospero Intorcetta, Martino Martini, Michel Trigault, Jean Valat e outros, assim como a

---

<sup>328</sup> XAVIER, Ângela Barreto; ZUPANOV, Inês G. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)*. New Delhi: Oxford University Press, 2015.



interpretação jesuíta do confucionismo no século XVI abre diferentes caminhos para o desdobramento e continuidade desta pesquisa no futuro.

## Fontes e Bibliografia

### Fontes Impressas

#### Biblioteca Nacional de Portugal:

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.*

SEMEDO, Álvaro. *Imperio de la China i cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de IESVS / compuesto por Alvaro Semedo; publicado por Manuel de Faria i Sousa – En Madrid: por Iuan Sanchez: a costa de Pedro Coello mercador de libros, 1642.*

#### Biblioteca da Universidade Complutense de Madrid:

RICCI, Matteo; TRIGAULT, Nicolas. *Istoria de la China I Cristiana empresa hecha en ella por la Compañia de Iesus. Sevilla: por Gabriel Ramos Veiarano, 1621.*

### Bibliografia

ADLER, Joseph A. *Chinese Religion: An Overview* in: *Encyclopedia or Religion*, edited by Lindsay Jones, 2nd ed., vol 3. Detroit: Macmillan, 2005.

AGNOLIN, Adone. *O Budismo como Sistema de Mediação Missionária no contexto asiático do século XVI-XVII: necessidades, possibilidades e limites hermenêuticos.* História Moderna e História das Religiões, Departamento de História – FFLCH- USP. Rever, Ano 13, N 01. Jan\Jun 2013.

ALDEN, Dauril. *The making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750.* Stanford: Stanford University Press, 1996.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Abrir as portas de Pequim: Diego de Pantoja e a relação da entrada de alguns padres jesuítas na China.* São Paulo: Clube dos Autores, 2015.

BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770.* São Paulo, Companhia das Letras. 2007.

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. 2<sup>nd</sup> ed., Vol 7, Detroit: Macmillan, 2005.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- BURKE, Peter. HSIA R, Po-chia. *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- CARUANA, Louis. *The Jesuits and the quiet side of the scientific revolution* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008.
- CERVERA JIMENEZ, José Antonio. *La Interpretación ricciana del confucionismo. Estudios de Asia y África* 2002, XXXVII (Maio-Agosto).
- COUPEAU, Carlos J. *Five personae of Ignatius of Loyola* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mark. *Confucianism: An Overview* in: *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsey Jones, 2<sup>nd</sup> ed., vol 3, Detroit: Macmillan, 2005.
- DIFFIE, Bailey W.; WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire 1415-1580*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1977.
- EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ELIADE, Mircea. Couliano, Ioan P. *Dicionário das Religiões*, 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- Encyclopedia Britannica*, 9th Edition., vol. 5, New York: Charles Scribner's Sons, 1878.
- Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsey Jones, 2<sup>nd</sup> ed., Detroit: Macmillan. 2005, vol. 2, 3 e 7.
- ENDEAN, Phillip. *The Spiritual Exercises* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ. Press, 2008.
- FONTANA, Michela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court. Maryland*. Laham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2011.
- GIRARD, Pascale. *Os Religiosos Ocidentais na China na Época Moderna*, Macau, F.M., 1999.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- HALLISEY, Charles. REYNOLDS, Franke E. *Buddhism: an Overview* in *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsey Jones, 2<sup>nd</sup> ed., vol2. Detroit: Macmillan. 2005.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999.
- HANSEN, João Adolfo. *O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nobrega – 1549-1558*. Rev. Inst. Est. Bras., SP, 38, 1995.

- HATTORI, Sho-on. *A Raft from the Other Shore: Honen and the Way of Pure Land Buddhism*. Jodo Shu Press. 2001.
- HIRTH, F. *China and the Roman Orient, Researches into Their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*. Leipzig, Munich, Shanghai and Hong Kong. 1885.
- HOMZA, Lu Ann. *The religious milieu of the young Ignatius* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008.
- HOSNE, Caroline. *Friendship Among Literati, Matteo Ricci SJ (1552-1610) in Late Ming China*”. *Transcultural Studies* No1, 2014.
- HSIA, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- HSIA, Ronnie Po-Chia. *The World of Catholic Renewal 1540-1770*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- HUCKER, Charles. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford University Press, California. 1985.
- KOO SAN, Tan. *Dynastic China: An Elementary History*. Malaysia: The Other Press Sdn. Bhd. 2014.
- JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1997.
- LACH, Donald F. *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. University of Chicago Press, Chicago. 2008.
- LEGGÉ, James. *Christianity in China. Nestorianism, Roman Catholicism, Protestantism*. Trubner & Co., 57 and 59, Ludgate Hill, London. 1888.
- LIU, Yu. *The Intricacies of Accomodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci*, in: *Journal of World History*, no.4. (2008).
- MAGALHÃES, Leandro. *O tomisto tridentino como marca da ação evangelizadora jesuíta na América portuguesa* in: *Revista IHS, Antiguos jesuítas in Iberoamerica*. Vol 2. N2. 2014.
- MAKEHAM, John. *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht and New York, Springer, 2010.
- MARINESCU, Jocelyn N.M. *Defending Christianity in China*. Kansas State University, 2008.
- MASSIMI, Marina. *Um incendiado desejo das Índias...*, São Paulo, Ed.Loyola, 2002.
- MEYNARD, Thierry. *The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- MURPHY, Paul V. *Jesuit Rome and Italy* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ.Press, 2008.

- NIVISON, David S. *Chinese Philosophy* in: *Encyclopedia or Religion*, edited by Lindsay Jones, 2nd ed., vol 3. Detroit: Macmillan, 2005.
- O'MALLEY, John. *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014.
- PALAZZO, Camen Lícia. *Os jesuítas como atores privilegiados na comunicação de imagens da China para a Europa: século XVI a XVIII*. Tuiti Ciência e Cultura, n 48, Curitiba, 2014.
- PETERSON, Willard. *Confucian Learning in Late Ming Thought* in: TWITCHETT, D. Mote. *The Cambridge History of China, vol.8: the Ming Dynasty, 1368-1644, part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PROSPERI, Adriano. "O Missionário" In: Villari, Rosário. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. 2.Ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- 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 de Mestrado. Rio de Janeiro. PUC-RIO, 2012.
- RULE, Paul A. *K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. 1972. 498f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian National University, Camberra. 1972.
- RULE, Paul A. *The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History*. Pacific Rim Report, Number 32, USF, University of San Francisco. February, 2004.
- SCATOLINI, Adriano. *A invenção no "Do Orador" de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares, 1, 9, 23*, Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SPALATIN, Christopher A., S.J. *Matteo Ricci's Use of Epictetus*. Pontifical Gregorian University. Tese (Doutorado em Teologia). 1975.
- 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.
- SPENCE, Jonathan D. *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*. Penguin, London, 1999.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540 – 1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.
- TWITCHETT, D. Mote. *The Cambridge History of China, vol.8: the Ming Dynasty, 1368-1644, part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ÜÇERLER, M. Antoni. *The Jesuit enterprise in sixteenth- and seventeenth- century Japan* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Ed. Thomas Worcester, Cambridge Univ. Press, 2008.

VILLARI, Rosário. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

WAKEMAN, Frederic E. *The Great Enterprise: The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-century China*. Berkeley: University of California Press, California. 1990.

WANG, Xiaochao. *Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Patristic Equivalents (Studies in Christian Mission)*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 1998.

WARDY, Robert. *Aristotle in China: Language, Categories and Translation*. Cambridge, Cambridge University Press. 2000.

WORCESTER, Thomas. *Introduction* in: *The Cambridge Companion to the Jesuits*. New York: Cambridge Univ. Press, 2008.

XAVIER, Ângela Barreto; ZUPANOV, Inês G. *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)*. New Delhi: Oxford University Press, 2015.

