



Luiz Felipe Urbieta Rego

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

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo
Programa de Pós-Graduação em História
Social da Cultura, do Departamento de História
da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.^a Eunícia Barros Barcelos Fernandes

Rio de Janeiro
Agosto de 2012



Luiz Felipe Urbieta Rego

**A China dos Jesuítas:
o Tratado da Amizade de Matteo Ricci e sua
contribuição para o diálogo cultural entre
Oriente e Ocidente**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Eunícia Barros Barcelos Fernandes
Orientadora
Departamento de História – PUC-Rio

Prof^a. Flávia Maria Schlee Eyler
Departamento de História – PUC-Rio

Prof^a. Heloisa Meireles Gesteira
MAST e
Departamento de História – PUC-Rio

Prof^a. Célia Cristina da Silva Tavares
Departamento de História – UERJ

Prof^a. Mônica Herz
Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 21 de agosto de 2012.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Luiz Felipe Urbieta Rego

Graduou-se em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2009. Foi bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de 2004 a 2009. Bolsista de Intercambio na Beijing International Studies University em 2012.

Ficha Catalográfica

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 / Luiz Felipe Urbieta Rego ; orientadora: Eunícia Barros Barcelos Fernandes. – 2012.

158 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2012.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História social da cultura. 3. Oriente. 4. Jesuítas. 5. Alteridade. I. Fernandes, Eunícia Barros Barcelos. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Agradecimentos

Certamente o maior desafio na escrita deste trabalho é fazer justiça a todas as pessoas e instituições sem as quais esta obra não seria possível. O exemplo da Companhia de Jesus nos mostra que uma instituição é tão importante quanto o conjunto de seus membros. Agradeço a bolsa da Capes, a PUC-RIO, ao CCI, ao Instituto Confucius. Igualmente importantes foram o apoio e incentivo de Eunícia Fernandes, Flavia Eyler, Edna, Rebeca Shenkuo, Eva Ma, Cong Zhou, Christine Duarte e Stephanie Tavares e todos que estiveram comigo estudando chinês. E claro a instituição mais importante de todas: minha família.

Esta dissertação é dedicada a minha mãe, Solange.

Resumo

Rego, Luiz Felipe Urbieta. Fernandes, Eunícia Barros Barcelos. **A China dos jesuítas : o Tratado da Amizade de Matteo Ricci e sua contribuição para o diálogo cultural entre Oriente e Ocidente.** Rio de Janeiro, 2012. 158p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho procura analisar o processo de construção da imagem do Oriente pelo Ocidente nos séculos XVI e XVII através do estudo da trajetória da missionários da Companhia de Jesus. Isso é realizado através da análise de uma das primeiras obras publicadas pelos jesuítas na China, O Tratado da Amizade escrito por Matteo Ricci. Dentro do horizonte das Grandes Navegações o método acomodativo dos jesuítas demonstrou uma série de procedimentos históricos que marcaram o primeiro contato intercultural entre Ocidente e Oriente no começo da Modernidade.

Palavras-chave

Oriente; Jesuítas; Alteridade.

Abstract

Rego, Luiz Felipe Urbieta. Fernandes, Eunícia Barros Barcelos. (Advisor)
The China of Jesuits: Matteo Ricci's On Friendship and its contribution towards cultural dialogue between Orient and Occident..
Rio de Janeiro, 2012. 136p.. 158p. MSc. Dissertation – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work seeks to analyze the construction process of the Orient as image created by Occident in the XVI and XVII centuries by the study of the trajectory of the missionaries from Companhia de Jesus. This is done by studying one of the first books published by the Jesuits in China, On Friendship, written by Matteo Ricci. On the horizon of the Great Navigations the accommodative method developed by the Jesuits showed a series of historic developments that marked the first intercultural contact between East and West on the dawn of Modern Age.

Keywords

Orient; Jesuits; Culture.

Sumário

1. Introdução	9
2. A influência do humanismo de Erasmo no estabelecimento do método missionário jesuíta	19
3. As tensões e convergências entre o Padroado Português e a missão jesuíta no Oriente	41
4. A presença jesuíta no meio chinês	65
5. A adaptação das obras de filosofia clássica pelos jesuítas: o Tratado da Amizade e seu impacto na China	112
6. Conclusão	149
7. Referências bibliográficas	154

Lista de figuras

Figura 1 - Retrato de Nicolas Trigault	11
Figura 2 - Basílica do Bom Jesus, Goa Velha, Índia	53
Figura 3 - Alessandro Valignano	56
Figura 4: Frontispício do <i>De Christiana Apud Sina</i>	65
Figura 5 - Estela nestoriana fotografada em 1907 por Frits Holm	77
Figura 6 - Frontispício da edição chinesa dos Elementos de Euclides figurando Matteo Ricci (esquerda) e Xu Guanqui (direita). Impresso em 1607	91
Figura 7 - Fachada das ruínas da Catedral de São Paulo	96
Figura 8 - Cópia de trechos do Tratado da Amizade	120

1. Introdução

A Companhia de Jesus foi uma das instituições mais influentes do século XVI, estando envolvida direta ou indiretamente nos principais eventos de sua época. Naquele século observaram-se adaptações das referências e experiências medievais ao descobrimento de um mundo vasto, através do contato com o Oriente e espaços desconhecidos do Ocidente, além de processos de redescobrimto das raízes clássicas europeias. O estabelecimento de uma identidade enquanto Era Moderna fora exposta pela polêmica imagem dos anões nos ombros de gigantes¹. Enquanto símbolo da relação entre antigos e modernos, tal imagem pautava a discussão intelectual a respeito dos processos de apropriação dos saberes, valores e cultura clássica sobre o filtro da religião cristã.

A figura de Inácio Loyola desponta em meio a esse cenário como um elemento articulador dos valores medievais com as novas atitudes religiosas que estavam surgindo ao longo do XVI. Loyola fora um homem que, percebendo as mudanças socioculturais de seu tempo, deu ênfase especial para a escrita e leitura enquanto ferramentas vitais para a ação missionária e o desenvolvimento espiritual².

É por volta de 1550 que o termo “jesuíta”, antes derogatório, passa a ser símbolo de status³. Ao longo do XVI, os jesuítas construíram sua identidade enquanto intelectuais da Igreja, tendo uma importante participação no Concílio de Trento e circulando no meio acadêmico europeu e por toda Europa renovando a fé católica. Esse período fora de crucial importância para a Companhia de Jesus, pois dentro desse intervalo ela consolidara sua reputação como centro de saber e ordem missionária de prestígio.

Os três séculos de ação missionária da Ordem foram marcados por altos e baixos, culminando com sua dissolução em 1773. Entretanto, a despeito dos

¹ CAVALCANTE, Berenice. **Modernas Tradições**: percursos da cultura ocidental séculos XV-XVII. Rio de Janeiro: Access, 2002.

² LODOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. IN: **Revista Brasileira de Historia**. São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, V.22, n. 43, 2002.

³ BANGERT, William V. **História da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A. I. São Paulo: Loyola, 1985.

‘baixos’, as regras jesuítas conduziram a uma intensa produção de cartas, gramáticas, mapas, dicionários, enfim, um substancial volume de referências e informações dos quatro continentes ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII. Os jesuítas tornaram-se, portanto, por sua atuação e seus registros escritos um grupo social que se constituiu para a historiografia como uma das mais ricas fontes de informação de saber histórico e etnográfico dos séculos XVI e XVII. O movimento jesuíta afetara principalmente Espanha e Portugal, as coroas católicas com muitas conquistas além-mar. A grande proximidade e a influência mútua entre essas - que foram as monarquias mais poderosas do XVI - e a Igreja Católica, desenvolveram um vínculo sociopolítico que afetava diretamente a forma como elas conduziam seus empreendimentos ultramarinos.

Em meu trabalho procurarei problematizar os processos de conversão religiosa e apropriação cultural partindo dos primeiros contatos entre jesuítas e chineses. O histórico da sua empreitada missionária no Oriente tem como marco a passagem de Francisco Xavier pelo Japão e sua tentativa frustrada de adentrar o império chinês em 1552⁴. Ao me aprofundar sobre a presença jesuítica no sudeste asiático, cheguei até o estabelecimento de uma missão na ilha de Macau e as referências ao trabalho seminal do jesuíta italiano Matteo Ricci (1552-1610) no processo de fundação de uma base jesuíta na China continental.

Este jesuíta italiano, nativo da cidade de Macerata, ingressara na Academia Sapienza em 1568 com a premissa de seguir a carreira jurídica. Abandonou essa opção em 1571 para ingressar na Companhia de Jesus e em 1577 sai da Itália, terminando sua formação jesuítica em Portugal. Em 1578 chega a Goa, Índia, onde ensina latim e grego. Em 1583, juntamente com Michelle Rugieri, fixa-se na cidade de Zhaoqing onde funda primeira missão jesuíta na China. Ricci fora o primeiro jesuíta a conseguir permissão para estabelecer residência permanente na China.

Ele se dedicara ao estudo dos clássicos chineses, em especial Confúcio, ao mesmo tempo em que divulgava os saberes ocidentais renascentistas. Sua estratégia missionária era voltada principalmente para a elite intelectual chinesa.

⁴IDEM.

Procurando compatibilizar a filosofia confuciana com o cristianismo, Ricci estabeleceu um método de pregação evangélica conhecido por “acomodar” os valores confucianos aos católicos⁵.

Seus escritos e tratados obtiveram uma boa acolhida no meio erudito chinês. Ricci fora marcado em seu tempo por apresentar Confúcio à Europa e Galileu à China. Ele faleceu em 1610 e foi o primeiro ocidental a receber autorização imperial de ser sepultado no continente asiático.

A divulgação dos escritos de Ricci apareceu na Europa pela primeira vez em 1615, através *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*. Esta obra foi escrita pelo jesuíta francês Nicolas Trigault (1577-1628), que procurava reunir e divulgar toda a história da trajetória da Companhia de Jesus no Extremo Oriente. Trigault tinha sido indicado ao cargo de procurador da Companhia de Jesus no Oriente em 1612 pelo Superior da Missão chinesa, Niccolo Longobardi. Nesta função, ele produziu informes ao Papa sobre os progressos da missão chinesa, arrecadara dinheiro para a ordem e publicara trabalhos relacionados à missão jesuíta.



Figura 5 Retrato de Nicolas Trigault

Realizado por Paul Rubens durante a passagem de Trigault pela Antuérpia em 1617. Trigault foi o principal propagandista da missão chinesa na Europa e continuador da

⁵MUNGELLO, David E. **Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology**. University of Hawaii, 1985.

proposta do método missionário acomodacionista iniciado por Matteo Ricci. Imagem obtida em: http://en.wikipedia.org/wiki/Nicolas_Trigault. Acessada em 12/10/2010.

Alguns estudos, especialmente os de Edward Said⁶, acusaram o olhar direcionado no uso do termo Oriente em oposição ao Ocidente. Vejo o esforço de minha pesquisa como um produto de tais reflexões, não somente na dinâmica mais geral da construção de identidades/ alteridades, mas também no específico do tema, pois articulado às relações entre europeus e chineses. A atenção à qualificação oriental/ ocidental, entretanto, não impede o uso dos termos, ao contrário, há uma operacionalidade reflexiva que se ancora na documentação pesquisada: a definição do Oriente pelo jesuíta e do Ocidente pelo chinês, em ambos os casos como constructos histórico-sociais.

Deste modo percebo que, em nossos tempos contemporâneos, perspectivas de alteridade são capitalizadas numa leitura de que, através dos contatos viabilizados pelas comunicações midiáticas, uma cultura oriental estaria cada vez mais se expandindo no Ocidente. Elementos tidos como singulares e distintos dos ocidentais no âmbito da estética, da culinária, dos valores seriam trazidos para o cotidiano ocidental.

A geração dos anos 90 se caracterizou por vivenciar uma forte presença desses elementos através da mídia de massa: filmes, desenhos animados, jogos e quadrinhos orientais fizeram parte da sua infância – inclusive a minha - e se estabeleceram como um artefato cultural genérico, parte do esquema global. Tais referências e seus desdobramentos, porém, não são problematizados pela maior parte daqueles que a viveram e, surpreendentemente, mesmo entre os grupos intelectuais, especialmente a historiografia. Pergunto-me sobre o porquê.

Buscando a resposta para essa indagação lembrei-me de uma afirmação paradigmática de Lucien Febvre sobre uma das características centrais do historiador enquanto um profissional que não sabe, mas sim que procura. E

⁶SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras 1990.

quando preciso, repõe novas discussões sobre velhos processos⁷. Quando o encontro de culturas é problematizado tem-se um entendimento maior e melhor de nós mesmos e de nossa relação no mundo e com o mundo. Entender as formas de interação entre elementos de diferentes culturas é uma das chaves para produzir esse entendimento.

Uma pesquisa do termo China em bases de dados acadêmicos - como o Scielo e o Portal da Capes⁸ - revelaram um enorme vazio quantitativo em termos de teses a ela relacionada, mesmo com um largo escopo de áreas de interesse, como economia, política e ciência, assim como as pesquisas voltadas para a história e cultura da China. Observação a ser feita é a identificação da chave que tem propulsionado as poucas pesquisas encontradas: os resultados apresentaram-se majoritariamente no campo da economia e da política, sugerindo que as reflexões desenvolvidas pela academia estejam respondendo às demandas sociais do comércio e das relações diplomáticas. A ausência é ainda mais significativa quando recordamos os avanços tecnológicos que permitem o acesso a uma vasta gama de fontes e objetos de pesquisa: a viabilidade existe, mas a área da reflexão histórica, especialmente para períodos mais distantes, é mínima.

No campo historiográfico pode-se ver até um nicho editorial voltado às memórias da China comunista⁹, o que, de certa forma, ratifica o comentário anterior: as pesquisas na área têm servido mais à elaboração de uma argumentação política crítica do modelo de governo chinês, reforçando e resguardando assim os valores democráticos ocidentais e, portanto, no campo da ação política

⁷FEBVRE, Lucien. **A problemática da incredulidade no século XVI**. A Religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁸ Enquanto a base de periódicos Scielo não dispõe de meio de indexar os resultados de sua pesquisa em um link, o portal da Capes permite a cópia do link referente ao termo pesquisado: [⁹ Esse tema por si garantiria a produção de uma nova tese e sua citação é relevante por apresentar o tratamento dado a fontes publicadas em nosso idioma sobre a China. Entre as obras mais recentes destacam-se: ZHANG, Li jia. **A garota da fábrica de mísseis**. Editora Reler, 2010. CHANG, Leslie T.. **Garotas da fábrica: Da aldeia a Cidade em uma Chia em Transformação**. Editora Intrínseca, 2010. CUXIN, Li. **Adeus, China: o último bailarino de Mao**. Editora Fundamento, 2007.](http://www.periodicos.capes.gov.br/?option=com_pmetabusca&mn=88&smn=88&type=m&meta lib=aHR0cDovL2J1c2NhZG9yLnBlcmlyZGlljb3MuY2FwZXMuZ292LmJyL1Y%2FaW5zdGI0dXRIPUNBUEVTJnBvcnRhbD1OT1ZPJm5ld19sbmc9UE9SJmZ1bmM9cXVpY2stMS1jaGVjazE mbW9kZT1zaW1wbGU%3D&buscaRapidaArea=000075075&buscaRapidaTermo=China(Acessa do em 15 de maio de 2011)</p></div><div data-bbox=)

contemporânea, desconsiderando outros temas como a relação cultural e étnica da Época Moderna como me interessa.

A maioria dos estudos acadêmicos produzidos no Brasil voltados para China procura, então, explicar o funcionamento dos fatores que movem sua economia e como ela conseguiu se tornar uma força central no cenário geopolítico atual. A historiografia desempenha, nesse caso, um papel auxiliar para os campos da economia, relações internacionais e política. Essas disciplinas, a maior parte das vezes, não se preocupam em realizar uma análise histórica profunda de relatos que não envolvam diretamente a história contemporânea da China. O marco referencial que orienta os estudos históricos sobre a China parece ser exclusivamente a Revolução Comunista.

Parece haver, portanto, uma desarticulação disciplinar que desconsidera a possibilidade de estudos históricos sobre a China antes da Revolução Comunista. Aparentemente, o estudo antes desse período não seria capaz de contribuir de nenhuma maneira para o entendimento das sociedades atuais, fossem elas chinesas ou não. Oponho-me a tal perspectiva. Caso fosse um pesquisador da China atual ou das relações deste país com o Brasil, veria de imediato a necessidade de pensar sobre a relação dos chineses com a tradição, pois a China moderna ainda se mantém fiel a costumes milenares, atualizando sentidos para o Taoísmo e o Confucionismo, por exemplo, que ainda estão fortemente presentes em seu cotidiano.

Não sendo um pesquisador do tempo presente, vejo igualmente importância no investimento. Interessado nas dinâmicas dos contatos no século XVI, especialmente aquelas que articularam a Companhia de Jesus, surpreendo-me com os pesquisadores que – preocupados com as ações na América – desconhecem ou desconsideram a ação da Companhia como um conjunto, incluindo, portanto suas ações no solo europeu, africano e asiático, haja vista a consideração pelos próprios inicianos serem uma unidade e desenvolverem comparativamente suas reflexões e práticas evangelizadoras em todo o mundo.

Os relatos jesuítas sobre os chineses são considerados por mim como as primeiras obras proto-sinológicas, pois se eles não estavam construindo um

conhecimento nos moldes acadêmicos hoje instituídos, no entanto, geraram efetiva sistematização do conhecimento sobre aquela alteridade. E como tais, prestam-se como material para se traçar e se pensar sobre os primeiros contatos entre o mundo europeu e a China. Tal proposta permite compreender melhor a história da expansão e da colonização europeia, a história da Companhia de Jesus e a história do diálogo estabelecido, podendo nos levar a um maior entendimento dos meios que intermediam o relacionamento intercultural de ontem e de hoje.

A Companhia de Jesus articulou-se, enquanto instituição missionária, de modo orgânico ao mundo moderno através de suas ações. Deste modo, localizar as práticas e diálogos estabelecidos entre jesuítas e chineses no alvorecer da Época Moderna é caminho obrigatório na compreensão das semelhanças e diferenças entre as atuações da mesma e na identificação dos sentidos que a Ordem religiosa construiu em diferentes pontos do globo.

A característica mais marcante do método missionário jesuítico era justamente a sua adaptabilidade contextual. Embora membros de uma mesma ordem e obedecendo a diversos códigos religiosos estritos, bem como a autoridade secular dos reis de Espanha e Portugal, eles foram capazes de criar modelos de missionação extremamente diversos e variados. Jean Lacouture destaca o pluralismo da empreitada jesuíta que ia das missões no Paraguai até a China¹⁰.

No meu caso, ao observar que o missionário Matteo Ricci optara por fazer de uma obra de máximas europeias instrumento de sua ação missionária, ou seja, quando identifiquei uma estratégia que envolvia uma obra que não era estritamente religiosa e que acabou tendo grande repercussão entre os chineses, vi uma efetiva chance de ampliar o quadro compreensivo da experiência de evangelização missionária da Companhia de Jesus simultaneamente à problematização das questões da troca cultural, justificando o esforço de pesquisa. Apesar do trabalho fundamental do jesuíta ser a pregação religiosa, a formação intelectual dessa ordem os levou a trabalhar esse objetivo através da disseminação de saberes laicos, de conhecimentos científicos e valores filosóficos que

¹⁰ LACOUTURE, Jean. **Jesuits A Multibiography**, Translated from French by Jeremy Legatt, “A Cornelia and Bessie Book”, Counterpoint, Washington D.C 1996-1997.

permitiram um rico intercâmbio cultural entre China e Europa que deve ser mais bem investigado.

A ausência de estudos de história cultural na pesquisa sobre a China dentro do cenário acadêmico nacional mobilizou-me a pensar em alternativas que ampliem esse horizonte, para possibilitar comparações entre estruturas sociais que produzam novas perspectivas para compreensão do processo de construção da identidade e alteridade dentro do diálogo cultural.

A cultura é um elemento essencialmente de troca. Troca de valores e perspectivas. Se não estivermos dispostos a expandir os nossos horizontes de estudo para uma relativização dos paradigmas de colonização para além de nossa especificidade contextual, não seremos capazes imaginar os novos mecanismos de comunicação que se produziram na Época Moderna. E como eles se encontram presentes nas formas contemporâneas do diálogo cultural. A ausência de um diálogo objetivo no presente não implica a ausência de um diálogo no passado. E também não elimina o potencial do estabelecimento de um diálogo futuro. Enquanto uma estrutura discursiva, o diálogo entre culturas encontra-se em constante processo de construção¹¹.

Acredito ainda que seja importante a criação de um núcleo de estudos de Sinologia no Brasil, pois exceto por estudos a respeito da imigração japonesa e a Revolução Comunista, nosso país não possui grande s precedente na área de estudos orientais apesar da segunda língua falada no Brasil ser o japonês e termos grandes contingentes de colônias orientais. A produção acadêmica brasileira caracteriza-se por poucas e espaçadas obras como as de Osny Duarte¹², Jose Roberto Leite¹³ e a paradigmática bibliografia de André Bueno¹⁴.

¹¹ WHITE, Hayden V. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. É Paulo: EDUSP, 1994.

¹² DUARTE, Osny. **Nós e a China**. (Segundo volume). São Paulo: Editor Fulgor, 1960.

¹³ LEITE, José Roberto Teixeira. **A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1999.

¹⁴ Explico aqui o termo paradigmático, pois apesar da extensa produção do autor, nenhuma de suas obras encontra-se publicada em formato físico. Reflexo de nossa contemporaneidade e da particularidade das suas formas de produção e divulgação de saber toda a obra deste autor encontra-se em <http://orientalismo.blogspot.com> (acessado em 2011).

O que eu procuro com minha pesquisa é iniciar uma reflexão sobre um diálogo cultural usando os textos do primeiro jesuíta a missionar na China como referente dos primeiros escritos modernos sobre o Oriente. Para além de sua dimensão religiosa, tais escritos demonstram um dos muitos processos de intermediação entre Razão e Religião. Essa divisão categórica é apenas o final de um longo processo iniciado pelo pensamento ocidental. O que o historiador procura com os objetos indiciários desse movimento é reconstituir os passos que levaram a esse resultado.¹⁵ E uma das formas de se fazê-lo é realizando uma comparação etnohistórica dos resultados de encontros de diferentes civilizações em diferentes tempos.

Para realizar nosso trabalho utilizamos como principais fontes o *Expeditione Apud Sinas*¹⁶ de Nicolas Trigault e o *Tratado da Amizade*¹⁷ de Matteo Ricci. Ambas as obras partilham de um profundo um vínculo histórico enquanto marcos da Companhia de Jesus no Oriente em dois aspectos: o primeiro foi o primeiro livro publicado na Europa pelos jesuítas sobre a missão chinesa; o segundo foi o primeiro livro publicado na China pelos jesuítas. Eles também partilharam de destinos semelhantes no sentido que ambos são marginalizados no meio acadêmico ocidental.

Esta obra esta organizada de forma apresentar no Capítulo 2 como o método acomodacionista jesuíta estava relacionado com as regras fundacionais da Companhia. As influencias do pensamento de Erasmo de Roterdam e de seu humanismo particular, seja de forma direta ou indireta, encontram-se de maneira marcante na instituição jesuíta em suas regras de escrita das correspondências jesuítas e na própria criação de estratégias de relato e acomodação diante dos novos contextos descobertos nas Grandes Navegações.

Dentro deste horizonte a relação dos inicianos com o Padroado Luso e Espanhol, os representantes da Coroa e o comercio com o Oriente demonstram a

¹⁵ FEBVRE, Lucien. **A problemática da incredulidade no século XVI. A Religião de Rabelais.** É Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁶ TRIGAULT, Nicolas. **China in Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610.** Translated by Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953.

¹⁷ RICCI, Matteo. **On Friendship: One Hundred Maxims for a Chinese Prince.** Translated by Timothy Billings. Columbia University Pres., New York, 2009. Tradução livre do título *On Friendship* feita por mim.

complexidade de um ambiente novo no qual a flexibilidade do método jesuíta se mostrou fundamental para garantir a realização de seus ideais missionários. Este será o foco do Capítulo 3, que irá procurar dar ênfase a relação da Companhia de Jesus com a Coroa de Portugal. O vínculo presente entre a Ordem e a Coroa foi tanto marcado por convergências como divergências, de acordo com a diversidade de ambientes e experiências vividas nas Américas e Ásia.

No Capítulo 4 discutimos a presença dos jesuítas no solo chinês e os primeiros procedimentos e práticas feitas pelos inacianos para se relacionar e se adaptar a sociedade nativa. Tendo feito esta contextualização realizamos no Capítulo 5 uma análise profunda das práticas acomodacionistas jesuítas através do estudo detalhado de um de suas obras mais populares na China: *o Tratado da Amizade*. Finalmente no Capítulo 6 chegamos a algumas conclusões e comentários a respeito da presença jesuíta no Oriente e como suas obras produziram e influenciaram um diálogo intercultural dentro da curta e longa duração. Como último ponto a destacar gostaria de comentar a respeito do uso de imagens utilizadas ao longo da obra. Elas são utilizadas com a finalidade de ilustrar alguns dos principais argumentos do texto. Apesar de relativamente esparsas vale destacar que o uso de imagens pelos missionários jesuítas constitui em si um tema mais do que suficiente para muitas monografias.

2. A influência do humanismo de Erasmo no estabelecimento do método missionário jesuíta

A Companhia de Jesus foi oficializada como ordem religiosa em 1540, às vésperas do Concílio de Trento, aonde desempenhou um papel central nos debates entre o movimento protestante e a chamada Contra Reforma, a reação institucional da Santa Sé¹⁸. O Concílio de Trento é organizado em 1545 para delimitar os pontos em que os protestantes haviam se afastado da ortodoxia católica, buscando fortalecer o catolicismo em regiões pouco afetadas pelo protestantismo como Itália, Espanha e Portugal. Ele durou até 1563 e ao final demonstrou uma impossibilidade de reconciliação com os protestantes, buscando cada vez mais distinguir cada uma das doutrinas cristãs¹⁹.

Os inicianos se tornaram um elemento ativo nos debates de Trento, levantando polêmicas em ambos os lados. Uma destes elementos era em relação à instituição de uma regra que abolia o canto comum sob a justificativa de poupar tempo para ação missionária. Diversos setores da Igreja Católica, em especial as demais ordens religiosas, como os agostinianos e franciscanos, suspeitavam de influência protestante²⁰. Entretanto, durante o Concílio, onde a Companhia foi representada pelo seu Geral Diego Lainez, a ordem lutou ativamente contra o misticismo luterano²¹.

Um dos pontos centrais do debate em Trento dizia sobre a condição humana e sua relação com Deus. Lutero marcara a polêmica do debate questionando a relação direta entre ação material e a recompensa divina, colocando a fé e a revelação como elementos centrais da religiosidade cristã. O Concílio de Trento procurou reafirmar o valor da Bíblia e das ações humanas

¹⁸ O conceito de Contra Reforma foi definido apenas no século XIX, quando historiadores protestantes procuraram um termo para rotular a chamada “resistência” da Igreja Católica ao movimento reformista. VER: DAVISON, N.S. **A contrarreforma**. Trad. Walter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1991. P.5. O mesmo movimento também identificado como a Reforma Católica. MULLET, Michael A., **The Catholic Reformation**. 1999, Routledge.

¹⁹ DAVIDSON, Nicholas S. **A contrarreforma**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p10

²⁰ Entenda-se por canto comum a prática de reunião regular dos membros de ordens monásticas para entoarem cânticos religiosos. Uma de suas representações mais conhecidas em nossa atualidade é o canto gregoriano. BANGERT, William. **História da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A. I.; São Paulo: Loyola, 1985.

²¹ RODRIGUES, Francisco S.J. **Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Pp.182-189.

intermediadas pela Igreja, como os sacramentos (em especial o batismo), enquanto elementos de uma ação conjunta entre graça divina e esforço humano em sua busca da salvação²².

Dentro do debate de Trento teologia e filosofia se misturavam de maneira a responder até que ponto o homem seria capaz de garantir por si próprio a salvação de sua alma. Este foi o principal tema trabalhado e reinterpretado pelos principais pensadores da Igreja Católica em especial São Tomas de Aquino. A abordagem de São Tomás de Aquino, enquanto resultado de sua síntese do Aristotelismo com o Cristianismo, coloca a condição humana passível de melhoria através da graça divina²³.

A Escolástica de Aquino propunha a capacidade de moldar a consciência humana, reconhecendo o valor do intelecto²⁴. Mas não entrava em detalhes de como o devoto poderia realizar tal ato, submetendo tal processo a Divina Providencia, sendo que ao cristão bastava apenas subjugar-se ao dogma e à disciplina do espírito através de práticas ascéticas. A articulação deste argumento com uma proposta efetiva de práticas religiosas encontra-se como tema central da primeira obra do fundador da Companhia de Jesus. Enquanto um manual de instrução religiosa os *Exercícios Espirituais* demonstram a convergência de uma nova atitude mental que reconhecia e indicava de maneira explicita como o individuo deveria direcionar seu intelecto para as ações necessárias a sua salvação espiritual.

A primeira obra de Loyola guarda semelhanças com uma das primeiras obras de Erasmo de Rotterdam: o *Enchiridion*. Produzido em 1503²⁵, ele também exercera profunda marca na cristandade por enfatizar a necessidade de interiorizar

²², Davison, N.S. **A contrarreforma**. Trad. Walter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p.13.

²³ GREENE, Thomas. The flexibility of self in the Renaissance. In: **The Disciplines of Criticism: Essays in Literary Theory, Interpretation, and History**. Edited by Peter Demetz. Thomas Greene, Lowry Nelson. New Haven and London: Yale University Press, 1968. DAVIDSON, Nicholas S. **A contrarreforma**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.p.11.

²⁴ SMITH, Gerard (Ed). **Jesuit thinkers of the Renaissance**, Milwaukee (USA), 1939, pp.75-132.

²⁵ O título completo da obra é *Enchiridion Militiis Christiani*, acredita-se que ele fora concebido segundo o pedido da piedosa esposa de um soldado conhecido de Erasmo, afim de que este melhorasse sua conduta. IN: ERASMO. **Enquiridion. Manual del Caballero Cristiano**. Introducion, traduccion y notas de Pedro Rodriguez Santidrian. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

as práticas cristãs. Nela Erasmo elabora vinte e duas recomendações para que o cristão se armasse como um cavaleiro a fim de combater o demônio na batalha do cotidiano.

O presente capítulo tem como objetivo apresentar a influencia do pensamento erasmiano dentro da Companhia de Jesus. Para isso procuramos construir uma linha de comparação histórica que alterne a análise do processo de fundação da Companhia de Jesus com as principais obras de Erasmo que refletiam a institucionalização de seu pensamento. Tendo como ponto focal as semelhanças presentes entre *Enchiridion* de Erasmo e os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola este estudo procura observar como o pensamento humanista presente em Erasmo contribuiu indiretamente para o desenvolvimento do método acomodacionista jesuíta no trabalho missionário.

Para entender o funcionamento e a inovação proposta pelo chamado método acomodacionista dos missionários jesuítas devemos voltar nosso olhar para os elementos centrais ligados a fundação da ordem. A trajetória de vida de Inácio de Loyola (1491-1556) foi um fator determinante para instituição de uma nova atitude religiosa diante do mundo. Ele foi um nobre fidalgo que ansiava subir na hierarquia da Corte espanhola através de feitos militares. Na batalha de Pamplona de 1521, Loyola sofre um grave ferimento de bala de canhão. Durante o seu período de recuperação ele entra em contato com diversas obras religiosas medievais como a *Vida de Cristo* de Ludolfo Cartuxo da Saxônia e uma edição popular das vidas dos santos chamada *Lenda Áurea*. A imagem dos santos como “cavaleiros de Deus” a serviço do “Eterno Príncipe Jesus”, bem como a ideia de Cristo como um capitão que guia seus seguidores para vitória contra as tentações ecoaram profundamente no senso moral cavaleiresco de Loyola²⁶. Isso permitira uma articulação dos costumes e códigos cavaleirescos com um ascetismo religioso.

Apesar das associações frequentes que ligam o passado guerreiro de Loyola com o marcante espírito militar que permeou a Companhia de Jesus, observamos na doutrina inaciana que a batalha espiritual não coaduna com a

²⁶BANGERT, William. Historia da Companhia de Jesus. Porto: Livraria A.I. São Paulo; 1985.

batalha física. O verdadeiro guerreiro de Cristo deve adotar seu exemplo e procurar lutar por meio de palavras e atos de devoção. Marca-se aqui o papel fundamental da leitura e escrita como instrumentos tanto da propagação da fé com do desenvolvimento da interioridade espiritual.

O cristão via-se então convocado a reproduzir a conduta exemplar dos santos e mártires e a literatura da época procurava enfatizar o aspecto visceral do sofrimento ascético, como a densa descrição de Ludolfo Cartuxo das veias ensanguentadas do Cristo crucificado. Era não só necessário viver no mundo, mas estar disposto abandonar o ego e a materialidade, se sacrificando inteiramente para Cristo.

O livro *Exercícios Espirituais* marcou a transformação da vida de Loyola de um fidalgo beligerante para um peregrino mendicante. Escrito em 1522 durante um período de isolamento ascético na cidade de Manresa, Espanha, ele constituiu-se de uma série de instruções práticas de métodos de oração e formas de examinar a própria consciência. Ele foi publicado oficialmente apenas em 1548, mas antes disso já era divulgado entre os futuros membros da Companhia na forma de manuscrito²⁷. O exame de consciência proposto por Loyola foi uma grande inovação na religiosidade cristã por incentivar os devotos a utilizar sua imaginação para comparar suas próprias ações com as de Cristo e outras personagens bíblicas como meio de interiorizar a fé cristã. O objetivo da obra consiste em ensinar seus leitores a descobrir a vontade divina através de práticas devocionais sistemáticas elaboradas para serem realizadas ao longo de um mês.

Esta obra veio a se tornar um dos pilares da formação dos membros da ordem. Ela também foi responsável pela saída de Loyola da Espanha²⁸. Ao usar os *Exercícios Espirituais* como base para pregação pública, Loyola foi preso pela Inquisição. Apesar da obra em si não possuir nenhum conteúdo herético, Loyola foi proibido de pregar por não possuir uma educação eclesiástica formal. Ao se deparar com as diversas restrições quanto as suas pregações públicas na Espanha,

²⁷ Uma das cópias manuscritas mais antigas dos Exercícios Espirituais data de 1534. IN: BANGERT, William. **História da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A. I. São Paulo: Loyola, 1985 e OLIN, John C., ERASMUS, Desiderius. **Six Essays on Erasmus and a translation of Erasmus Letter to Carondelet, 1523**. Fordham University Press, 1979.

²⁸ BANGERT, William. **História da Companhia de Jesus. Porto: Livraria A. I. São Paulo: Loyola, 1985.**

Loyola continua seus estudos em Paris. Em 1529 inicia o curso de filosofia no Colégio de Santa Bárbara. Recebendo o título de mestre em 1533, inicia seu estudo de teologia com os dominicanos da Rua de Saint Jacques. Fora com eles que Loyola entrara em contato com a filosofia clássica e a escolástica de Santo Tomás de Aquino²⁹.

As semelhanças entre os temas e modelos de escrita de Erasmo de Rotterdam e Inácio de Loyola em seus primeiros escritos são demonstrativas do clima intelectual que permeava todo o intervalo do XVI até o XVII, aonde a articulação entre religião e filosofia buscava estabelecer referenciais para conduta humana. A educação espiritual e intelectual convergia dentro do campo das letras, o qual era monopolizado pelos eclesiásticos. Estes por sua vez detinham as obras clássicas da Antiguidade latina que eram cada vez mais estudadas de uma forma crítica e que buscasse compatibilizar a doutrina católica com a filosofia clássica. Com isso foi produzida uma enorme gama de tratados e manuais orientadores de como deveriam se ler os pensadores clássicos e como utilizar suas obras como referenciais de um novo modelo de escrita.

Esta era uma das principais premissas das primeiras obras didáticas de Erasmo: o *Ratio Studii* (1511) e o *De copia rerum ac verborum* (1512). O objetivo central destas obras era o estudo dos clássicos da Antiguidade para se chegar a um desenvolvimento intelectual que permitisse uma interiorização espontânea da fé e com isso produzisse uma filosofia cristã³⁰.

Em paralelo observamos que durante o processo de fundação da Companhia de Jesus, Loyola dedica-se à criação de escritos de natureza semelhante. Após os *Exercícios Espirituais*, ele concentra-se na escritura dos estatutos da Companhia de Jesus sendo que as únicas obras que se tornaram públicas durante o XVI e XVII não são de sua autoria exclusiva, pois elas eram revisadas por um corpo extenso de editores dentro da ordem. Durante sua vida Erasmo também se dedicara a um processo de institucionalização de seu

²⁹ Idem.

³⁰ PINTO, Fabrina Magalhães; RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO Departamento de História. **O discurso humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade**. 2006. 246 f. Tese (Doutorado em História)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

pensamento humanista através da fundação do Colégio Trilíngue de Lovaina em 1518³¹.

Ambos os autores buscaram, portanto, articular o seu processo de produção autoral com a institucionalização de seu pensamento através da fundação de organizações adequadas aos seus objetivos. Loyola e Erasmo preocupavam-se em última instância com a metodização de um modelo educacional que articulasse racionalidade e religiosidade.

O *Ratio Studii* de Erasmo constituía-se de uma obra marcada pelo seu alto teor pedagógico. Conforme o próprio autor confessa, ela se trata de um esboço rápido que atenta para o estudo diversificado de autores clássicos e enfatiza a importância da prática de exercícios retóricos, focalizando na importância da formação do espírito³². Essencialmente o *Ratio Studii* é definido como um esboço de um currículo modelar para o estudo de autores clássicos produzido a partir da experiência de Erasmo como professor em Paris³³.

A preocupação com a educação leiga também era um dos diferenciais da formação dos membros da Companhia de Jesus em relação às demais ordens religiosas de seu tempo. O rápido aumento do número de membros na Companhia de Jesus levou o seu fundador a enfrentar o problema da formação dos homens admitidos na ordem. Loyola percebeu a importância de articular ensino religioso com ensino formal. Apenas desenvolvendo sua potencialidade intelectual o homem seria capaz de compreender plenamente os saberes espirituais e teológicos.

Em dezembro de 1551, Loyola envia uma carta circular a todos os membros da ordem recomendando a fundação de colégios por toda Europa. O currículo inaciano reconhecia a necessidade da educação como forma de

³¹ DOURADO, Mecenas. **Erasmus e a Revolução Humanista**. Companhia Editora Nacional, 1939. P.82

³² Vale destacar aqui que a concepção de espírito segundo Erasmo compreendia uma instância tanto de religiosidade como de desenvolvimento intelectual. PINTO, Fabrina Magalhães; RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO Departamento de História. **O discurso humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade**. 2006. 246 f. Tese (Doutorado em História)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p.202.

³³ IDEM, p.185.

renovação social, resgatando um antigo ideal da Igreja primitiva que via a si mesma como instituição responsável pela renovação do mundo³⁴. Buscando atingir esse objetivo foram elaborados pela Companhia diversos códigos de conduta, normas e instruções para orientar professores e diretores. Destacam-se entre esses documentos: *As Constituições de Messina* de 1548; os *Planos de Estudo de Messina* de 1551; *Disposição e Ordem Duma Universidade* de 1553³⁵.

Todos esses projetos foram esboços para o documento oficial definitivo: o Plano de Estudos - *Ratio Studiorum*, de 1599. Espelhado na experiência acadêmica de Loyola, ele baseava-se no modelo acadêmico parisiense: ordem de estudos distinta e graduada; respeito pela diferente capacidade de aprendizado dos estudantes; assistência nas lições; abundância de exercícios. A oratória e memorização eram as práticas pedagógicas trabalhadas e incentivadas entre os estudantes através de debates regulares em sala de aula. O programa inicial dividia-se em Letras, Artes ou Ciências e Teologia Moral e Especulativa. O ensino deveria ser gratuito seguindo o voto de pobreza que era basilar na ordem inaciana.

Além de Aristóteles, os autores lidos no curso de Letras eram Ovídio, Homero, Horácio e Demóstenes, bem como Cícero e Virgílio, tidos como “mestres de estilo”. Em Artes e Ciências as disciplinas eram: Filosofia, Lógica, Matemática, Física, Metafísica e Ética. O curso de Teologia Moral encarregava-se de analisar situações concretas frente aos dogmas cristãos enquanto a Teologia Especulativa estudava todas as possíveis abstrações do dogma em si³⁶.

Portanto, tanto para Loyola como para Erasmo, a formação intelectual se desenvolveria a partir da leitura dos clássicos. E em paralelo com a leitura, a formação do modo de escrita era igualmente importante, sendo detalhados por esses dois pensadores enquanto parte de seu esforço para se apropriar e aplicar de maneira prática esse saber clássico.

³⁴ *Puerilis institutio renovatio mundi* era um dos lemas dos jesuítas. Traduzindo livremente poderíamos chegar a “a educação dos jovens leva a renovação do mundo”. IN: BANGERT, William. **História da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A. I; São Paulo: Loyola, 1985.

³⁵ *Idem*, p.57.

³⁶ NEVES, Luiz Felipe Baeta; FARIA Luís de Castro. UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**. Rio de Janeiro: 1974. Não paginado Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Em *De duplici copia verborum ac rerum* Erasmo realiza um aprofundamento dos temas iniciados no *Ratio Studii* enfatizando as práticas e modelos utilizados no processo de escrita. Para Erasmo, o ofício do escritor deveria ser orientado segundo três parâmetros principais: o *De Copia*, o *variatio* e o *imitatio* dos autores antigos, em especial, de Cícero e Quintiliano³⁷. Ao realizar uma análise extensiva e aprofundada dos métodos de discurso e produção textual de diversos autores clássicos, Erasmo enumera didaticamente os elementos gramaticais e discursivos do texto. Com isso ele busca não apenas ensinar como se produzir um texto belo esteticamente, mas antes de tudo dotado de um estilo próprio, revelador da virtude de seu autor e adequado ao contexto ao qual ele se propõe³⁸.

A preocupação pela forma da escrita também era abordada pelos jesuítas, pois suas cartas eram um elemento de comunicação fundamental para uma ordem religiosa que se definia por sua mobilidade. Durante o processo de elaboração das Constituições Gerais da Companhia de Jesus ficou patente uma preocupação em sublinhar o caráter móvel da ordem articulado com sua obediência a Santa Sé. Seus fundadores fizeram questão em criar um voto específico que obrigasse os jesuítas a ir para qualquer lugar do mundo que o Papa os ordenasse³⁹.

As Constituições da Companhia detalham as instruções para a produção epistolográfica dos jesuítas enfatizando a prática constante de se escrever diários, revisarem as cartas e os demais procedimentos formais da escrita. Alcir Pécora estuda as cartas jesuíticas em seu artigo “Cartas a Segunda Escolástica” no qual defende que estas podem ser vistas inclusive como um mapa retórico do próprio processo missionário⁴⁰. Ele detalha a função da produção escrita entre os jesuítas nos seguintes termos:

³⁷ PINTO, Fabrina Magalhães; RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO Departamento de História. **O discurso humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade**. 2006. 246 f. Tese (Doutorado em História)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.p.205.

³⁸ IDEM, p.230

³⁹ BANGERT, William. **História da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A. I; São Paulo: Loyola, 1985.

⁴⁰O termo Segunda Escolástica é também revelador da inovação filosófica realizada pelos jesuítas em relação à Escolástica de São Tomas de Aquino. PÉCORA, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. IN: **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. P.380

“A presença ostensiva da carta no corpo da Companhia de Jesus evidencia que sua função esta pensada ao menos em três aspectos decisivos: o da informação, o da reunião de todos em um e, enfim, o da experiência mística ou devocional”⁴¹.

Segundo Pécora a partir das correspondências os três elementos supracitados definiriam a identidade jesuíta e a forma como eles interagem com o mundo. Enquanto uma ordem religiosa missionária com membros espalhados pelo globo a sua comunhão espiritual ocorre através das cartas. Estas não contêm apenas material devocional, mas informações objetivas com o fim de instruir de maneira pragmática e concisa sua ação missionária. Através delas os vínculos de identidade e autoridade se reforçam e se perpetuam mantendo sua unidade institucional independente da diversidade contextual ao qual eles estavam sujeitos nos múltiplos ambientes em que estavam inseridos. Unidade e diversidade convergiam desta forma na epistolografia jesuíta.

A escrita epistolográfica jesuíta tinha, ainda segundo Pécora, como principal referência o modelo clássico, enquanto uma conversa de amigos ausentes que se reuniam através das letras. Este é o parâmetro principal segundo ao qual Erasmo escreve o seu *Brevissima formula*⁴², um tratado de 1498 dedicado à arte de escrever cartas. A espontaneidade devia ser a premissa central da carta, que em conjunto com exercícios de escrita e leitura de autores clássicos levariam a produção de um estilo próprio. Erasmo assim prega um estilo de escrita flexível, embasado no labor e disciplina pessoal, e adequado às necessidades situacionais particulares de cada escritor.

A percepção do uso desses parâmetros pelos jesuítas pode ser observada analisando o conjunto de cartas escritas pelo próprio Loyola. Uma carta em especial destaca-se entre as demais por revelar detalhadamente o modelo de escrita almejado pelo fundador da ordem. Endereçada a Pedro Fabro⁴³, ela se destaca por sua linguagem simples e pragmática contrastando (mas não se

⁴¹IDEM, p.382.

⁴² ERASMO. **Brevíssima formula**. 1498. In: PÉCORA, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. IN: **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. P.386.

⁴³Pedro Fabro foi um dos fundadores da Companhia e presença importante da Igreja Católica na Alemanha. A carta foi escrita em dezembro de 1542.

opondo) com a rigidez com que as regras epistolográficas são descritas nas Constituições⁴⁴.

Nesta correspondência Loyola determina que a carta jesuíta devesse ser dividida em dois textos: a carta principal e os anexos (*hijuelas*). A carta principal deveria ser escrita e depois reescrita pelo menos uma vez para garantir que os assuntos nela tratados pudessem ser expostos publicamente e com isso ter um objetivo edificante da ação missionária. Os anexos por sua vez eram o espaço para discutir de uma forma mais descontraída tanto os assuntos mais mundanos da Companhia e seus membros como também tratar de temas graves ou inadequados para se tornarem públicos.

Percebemos nessas instruções a consciência de Loyola em buscar harmonizar o aspecto público e privado dos membros da Companhia. O incentivo ao ato de escrever era contrabalanceado por uma profunda atenção ao conteúdo da escrita, constantemente vigiado pela ação editorial dos Superiores, e na ênfase dada ao respeito pela hierarquia institucional da ordem. No ato de escrever todos eram irmãos que se congregavam através das letras e na manutenção deste modelo de escrita proposta por Loyola estava o reforço de sua identidade enquanto grupo. As cartas jesuítas podem ser vistas então como corporificação das propostas apresentadas nos Exercícios Espirituais e nas Constituições da Companhia:

“Escrever para Loyola era um ato comandado por um sentido. Ele escreveu os Exercícios Espirituais para ensinar e acompanhar, as Constituições para regulamentar, as Instruções para manter a união, seus diários para entender sua própria espiritualidade, e as cartas como formas de agir e comunicar sobre os mais variados assuntos e situações.”⁴⁵

Loyola defendia um reforço do dogma católico através de uma rígida disciplina interiorizante, que se realizava através da escrita e leitura metódica de obras consideradas úteis para o trabalho apostólico. Para ele a fé surgia do

⁴⁴ Esta carta é amplamente estudada por todos aqueles que se dedicam ao estudo da Companhia de Jesus. Para maiores detalhes ver: PÉCORA, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. IN: A **outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 e LODOÑO, Fernando Torres. “Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI”. IN: Revista Brasileira de Historia. São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, V.22, n. 43, 2002. LOYOLA, Inácio de. **Obras completas**. - 3. Ed. rev. - Madrid: BAC: Editorial Católica, 1977.

⁴⁵ LODOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. **Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI**. IN: Revista Brasileira de Historia. São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, V.22, n. 43, 2002. P.17.

exercício metódico, disciplinado da prática religiosa e de uma submissão absoluta a Igreja Católica:

“That we may be altogether of the same mind and in conformity with the Church herself, if she shall have defined anything to be black which appears to our eyes to be white, we ought in like manner to pronounce it to be black. For we must undoubtingly believe, that the Spirit of our Lord Jesus Christ, and the Spirit of the Orthodox Church His Spouse, by which Spirit we are governed and directed to Salvation, is the same.”⁴⁶.

A visão de Erasmo da relação entre os clássicos da Antiguidade e a doutrina cristã foi singular porque ele não percebia neles nenhum conflito ou elemento herético. Ele via o mundo da Antiguidade iluminado pela fé cristã⁴⁷. Loyola, entretanto, ainda que também admirasse os clássicos, pregava uma postura de seleção e edição dos mesmos de acordo com a moral católica. Concluiu-se então que a linha central que divide os pensamentos de Erasmo e Loyola em suas propostas e ações: o primeiro é um idealista e o segundo um pragmático.

Apesar destas diferenças, Loyola e Erasmo eram firmes em sua devoção à Igreja Católica. Erasmo discordava do pensamento luterano. Inicialmente ele foi simpático às críticas levantadas por Lutero, mas ele não julgava que a fé e a leitura direta das Escrituras fossem elementos suficientes para uma prática plena do cristianismo. Acusado de covardia devido a sua posição neutra dentro do embate entre católicos e protestantes, Erasmo atacou duramente em correspondências a atitude e o discurso de Lutero:

“You stipulate that we should not ask for or accept anything but Holy Scripture, but you do it in such a way as to require that we permit you to be its sole

⁴⁶ “Para que possamos estar juntos na mesma mente e em conformidade com a própria Igreja, se esta definir como preto qualquer coisa que apareça aos nossos olhos como branco, nos devemos pronunciá-lo como preto. Pois nós devemos acreditar sem duvidas que o Espírito de Nosso Senhor Jesus Cristo e o Espírito da Igreja Ortodoxa, sua Esposa, pela qual o Espírito nos governa e nos orienta para a Salvação, é o mesmo.” LOYOLA, Ignatius. **Spiritual Exercises**. Henry Bette son, ed., Documents of the Christian Church, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1963), Rule 13 p.260. Tradução livre feita por mim.

⁴⁷ HUIZINGA, Johan; ERASMO. . **Erasmus**. Barcelona: Ed. Del Zodiaco, 1946.p.145.

interpretar, renunciando a todos os outros. Assim a vitória será sua se permitirmos que você seja seu único intérprete, renunciando a todos os outros. Desta forma a vitória será sua se permitirmos que você não seja o arauto, mas o senhor das Sagradas Escrituras.” ERASMUS, Desiderius. **The Correspondence of Erasmus: Letters 1535-1657 (1525)**. Translated by Alexander Danzell; notes by Charles H. Nauet. University of Toronto Press. P.245. Tradução livre feita por mim.

Considerando que sua educação intelectual só foi possível devido à instituição eclesiástica, sendo ele integrante dos monges agostinianos e posteriormente um clérigo secular, Erasmo via a Igreja como um órgão indispensável, mas que deveria reformar-se de seus abusos e das práticas supersticiosas. Sua concepção particular de reforma interna gerou intensos debates no meio religioso⁴⁹. Ao final de sua vida, apesar de permanecer dentro da Igreja Católica, sua neutralidade na discussão entre as facções religiosas o marcou como uma figura polêmica por incitar essa mesma discussão, mas por recusar a tomar uma posição unilateral nela⁵⁰.

A associação entre o pensamento de Erasmo e o de Loyola em si é bastante polêmica, pois ambos parecem ser opostos irreconciliáveis: o marcante fervor religioso de Loyola e sua inquestionável devoção a Santa Sé se opõe em gênero e grau a neutralidade de Erasmo e suas frequentes críticas a Igreja Romana. Esta questão é mais abordada pelos estudiosos de Erasmo do que os de Loyola. Estes últimos, em especial os religiosos, tendem a ignorar esta relação enfatizando a diferença de nível de ardor religioso presente entre os dois⁵¹.

Entretanto, conforme observamos até agora as semelhanças no caráter e estilo de suas propostas de uma nova atitude cristã indicam uma possibilidade de estudo que fora considerada por muitos estudiosos como Marcel Bataillon, Terence O'Reilly e Levi⁵². As abordagens sobre a relação entre Erasmo e Loyola levantam posicionamentos diversos e muitas vezes polarizados. O'Reilly vê em

⁴⁸“Você estipula que não deveríamos perguntar ou aceitar nada a não serem as Sagradas Escrituras, mas você o faz em determinada forma que requisita que permitamos que você seja seu único intérprete, renunciando a todos os outros. Desta forma a vitória será sua se permitirmos que você não seja o arauto, mas o senhor das Sagradas Escrituras.” ERASMUS, Desiderius. **The Correspondence of Erasmus: Letters 1535-1657 (1525)**. Translated by Alexander Danzell; notes by Charles H. Nauet. University of Toronto Press. P.245. Tradução livre feita por mim.

⁴⁹ HUIZINGA, Johan. **Erasmus and the Age of Reformation**. Tr. F. Hopman and Barbara Flower; New York: Harper and Row, 1924.

⁵⁰ HUIZINGA, Johan. . **Men and ideas: history, the middle ages, the renaissance**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. P.283

⁵¹ÍDIGORAS, José Ignacio Tellechea. **Ignatius of Loyola: the pilgrim saint**. Translated by Cornelius Michael Buckley, S.J. Loyola Press, 1994.

⁵² OLIN, JOHN C., ERASMUS, Desiderius. **Erasmus and St. Ignatius of Loyola. Six Essays on Erasmus and a translation of Erasmus letter to Carondelet, 1523**. Fordham university Press, 1979. Pp.87-88.

ambos uma incompatibilidade fundamental de pensamento e espiritualidade, ligando Erasmo ao pensamento clássico Renascentista e Loyola a tradição religiosa medieval⁵³. Levi defende exatamente o oposto acreditando que os autores escrevem em estilos diferentes, mas possuem uma visão similar da natureza humana, originada de uma abordagem semelhante dos clássicos da Antiguidade⁵⁴.

Marcel Bataillon parte da proposta inovadora de Loyola a respeito de seu novo conceito de vida monástica e como ele reflete a última máxima no *Enchiridion*, que critica associação automática do monasticismo com a piedade religiosa - *Monachatus non est pietas*⁵⁵. Outros elementos característicos da organização inaciana também podem ser vistos como propostas radicais e desafiadoras da tradição católica. A ênfase dada na educação e aprendizado, o longo período de preparação e os testes para o ingresso na ordem, a mitigação de práticas monásticas tradicionais como o jejum e a indiferença quanto ao uso de uma vestimenta denotativa de sua condição religiosa seriam exemplos de práticas que ressonavam com o espírito reformista de Erasmo da estrutura religiosa vigente.

O contato entre ambos foi historicamente tratado como superficial e insignificante. O principal responsável por isso foi o primeiro biógrafo de Loyola, Juan Polanco e o tradutor da biografia para o espanhol Eduardo Ribadaneira, ambos assistentes pessoais do futuro santo em seus últimos anos de vida.

Eles descrevem o contato de Loyola com os escritos de Erasmo de maneira dura e breve no *Ignatii Vita Loiolae*, obra de 1574 que serviria de base para posteriores biografias do santo. O encontro de Loyola com a obra de Erasmo é colocado em Barcelona entre os anos de 1524 e 1525, segundo o qual a leitura de Erasmo teria surgido da sugestão de intelectuais do círculo pessoal do santo, inclusive seu confessor. Segundo Ribadaneira a atitude Loyola perante os escritos de Erasmo foi de aberta hostilização, condenando suas obras como livros que

⁵³Idem, p.87.

⁵⁴Idem, p.88.

⁵⁵“Monacato não é piedade.” Idem, p.89. Tradução livre feita por mim.

extinguem o ardor religioso. Seus livros teriam sua leitura proibida entre os membros da Companhia de Jesus⁵⁶.

Entretanto, realizando um estudo mais aprofundado John Ollin encontra argumentos históricos que revisam as circunstâncias do encontro de Loyola com os escritos de Erasmo. Ollin defende a hipótese que o confessor de Loyola tenha sido o português Manuel Miona, um padre discípulo de Bernardino Tovar, o qual era um amigo de Erasmo⁵⁷. Ollin também muda a localização proposta por Polanco e Ribadeneira de Barcelona para Alcalá. Foi na cidade universitária de Alcalá que foi publicada em 1526 a primeira tradução do *Enchiridion* para o espanhol. Tendo o título de *Manual del Cabalero Cristiano* ele foi publicado no ano de chegada de Loyola a cidade.

Em paralelo com essa revisão dos dados circunstanciais Ollin também apresenta sua própria análise de trechos do *Enchiridion* com passagens dos Exercícios *Espirituais* destacando como suas semelhanças desqualificam o julgamento de Ribadeneira de que obra de Erasmo extinguisse o ardor religioso⁵⁸. O terceiro ponto destacado por Ollin refere-se à proibição da leitura de Erasmo por membros da Companhia aonde ele destaca como suas obras didáticas como o *De copia verborum* eram usados em diversos colégios da Companhia de Jesus.

Analisando pelo prisma da posteridade, não podemos deixar de observar que a produção intelectual da Companhia de Jesus em muitos aspectos estava em consonância aos esforços de Rotterdam de articular sua doutrina humanista com a religiosidade cristã. Mais ainda, ela também representa uma questão polêmica a respeito da influência de Erasmo em Loyola e na Companhia de Jesus, na medida em que existem provas demonstrativas do contato de Loyola com o *Enchiridion*.

Observamos aqui como tanto o pensador humanista quanto o jesuíta operavam em um solo comum, apropriando-se de conceitos clássicos segundo seus interesses e ideais próprios. Ambas vertentes são marcadas por um ímpeto sintético renascentista que procurava articular os saberes clássicos para produzir

⁵⁶Idem, p.77.

⁵⁷Idem, p.78

⁵⁸Idem, p.79

novas percepções do mundo e do homem⁵⁹. Os jesuítas podem ser destacados como prodígios nesse campo justamente por fundirem de maneira harmoniosa o método escolástico e humanista na produção de seu conhecimento⁶⁰. Vale destacar aqui que, ao longo do tempo, com o maior conhecimento e experiência dos clássicos, Loyola e seus sucessores vão cada vez mais se distanciando do pensamento tomista utilizando-o mais como referencial para interpretar diretamente Aristóteles. Entre os pensadores jesuítas que se destacaram por suas novas abordagem do tomismo estão os espanhóis Luís de Molina e Alfredo Suárez. Não sem motivo eles são considerados um dos precursores da chamada “Segunda Escolástica” vertente doutrinária que se destacava por seguir, mas já se considerar como um ramo relativamente independente da Escolástica de Aquino.

Podemos então chegar ao estabelecimento de que os jesuítas criaram uma vertente própria do humanismo erasmiano ou que ao menos foram profundamente influenciados por seu espírito. Segundo o teólogo jesuíta Christopher Spalatini, a Companhia de Jesus estava imbuída com o espírito renascentista que considerava que todo conhecimento e aprendizado poderiam de alguma forma ser útil para a formação religiosa:

“The Jesuits of the Renaissance were imbued with the spirit that all true knowledge and learning—no matter what it may be—was in some way a helpful preparation for the gospel. They faced the risks of paganism and the unknowns of the new learning of the sciences with the confidence that all truth meets and ultimately converges in Christ. There can be no contradiction between the truth of man or nature and the truth of God or Christ. Truth was the unmistakable line of continuity between nature and grace (...). According to the Jesuit humanism (...)

⁵⁹ Dentro deste contexto a própria identidade do homem enquanto moderno surgia de um processo que procurava definir até que ponto ele estaria produzindo um conhecimento novo ou realizando uma simples cópia ou imitação dos saberes da Antiguidade Clássica. A imagem paradigmática criada no século XII ilustrava esta situação através da metáfora dos anões em ombros de gigantes. Auxiliados pelo conhecimento dos Antigos o homem moderno foi capaz de expandir seus horizontes, revisando a própria concepção que tinha de si mesmo e do mundo. O papel do meio eclesiástico neste processo foi fundamental, pois desde os monges copistas da Baixa Idade Média preservaram os escritos dos clássicos de Roma e Grécia, o meio eclesiástico vinha sendo tocado pelo pensamento da Antiguidade e via-se constrito entre a obediência dogmática e articulação dos saberes clássicos com a doutrina cristã. VER: CAVALCANTE, Berenice. . **Modernas tradições: percursos da cultura ocidental séculos XV-XVII**. Rio de Janeiro: Access, 2002. GARIN, Eugenio. **Idade Média e Renascimento**. Lisboa: Estampa 1994.

⁶⁰ SCHMITT, Charles B. **Aristotle and the Renaissance**. Cambridge, Mass.: Published for Oberlin College by Harvard University Press, 1983.p.22.

this learning of the pagan classics and the sciences was the best education available in the formation and training of the ideal Christian gentleman.”⁶¹

Eles encaravam o risco da heresia no estudo do desconhecido com a confiança de que toda verdade ultimamente converge para Deus. A verdade era linha de força que ligava o mundo natural e a graça divina

Esse saber tinha bases no pensamento filosófico greco-romano, mas ao mesmo tempo caracterizava-se pelo ineditismo na forma como o aplicava para resolver questões contextuais. Os saberes científicos e religiosos entremeavam-se de uma maneira única tornando as obras jesuítas pioneiras em relatos de campos de saber que apenas nos séculos XVIII e XIX se dividiram em conhecimentos especializados como antropologia, etnologia e as áreas das ciências exatas.

A importância da mobilidade e a preocupação com a coesão interna da Companhia levou Loyola a estabelecer um regime de regras explicitamente deixado em aberto para que estivesse adaptado às circunstâncias de cada situação. Segundo Loyola:

“(…) além das Constituições e Declarações que tratam de pontos imutáveis que devem ser universalmente observados, são ainda necessárias outras ordenações adaptáveis aos tempos, aos lugares e as pessoas nas diferentes casas, colégios e ofícios da Companhia, embora guardando entre todos uma uniformidade na medida do possível.”⁶².

O missionário não deve ficar refém dos textos legislativos devendo articular um respeito à regra geral com uma atitude de adaptabilidade. Loyola enfatiza também a possibilidade de mudanças comportamentais por parte dos jesuítas: “Podê-lo-á fazer quando, atendendo as circunstâncias ou as pessoas, o julgar conveniente para o bem universal (...). O temor da ofensa deve dar lugar ao

⁶¹“Os Jesuítas do Renascimento estavam imbuídos do espírito no qual todo conhecimento e aprendizado- não importando qual fosse- era de alguma forma uma preparação útil para o evangelho. Eles encararam os riscos do paganismo e do desconhecido do novo aprendizado das ciências com a confiança de que toda a verdade se encontra e ultimamente converge para Cristo. Não pode haver contradição entre a verdade do homem ou da natureza e a verdade de Deus ou Cristo. A verdade era a linha de continuidade entre natureza e graça. (...). De acordo com o humanismo jesuíta (...) este aprendizado dos clássicos pagãos e das ciências era a melhor educação disponível na formação e treinamento do cavalheiro cristão ideal.” IN: SPALLATINI, Christopher A. **Matheo Ricci’s Use of Epictetus**. Excerpta Ex Dissertatione in Facultate Theologiae Pontificis Universitatis Gregoriana, 1975..P.71. Tradução livre feita por mim.

⁶²INACIO, de Loyola, **Obras completas**. -. 3. Ed. rev. - Madrid: BAC: Editorial Catolica, 1977. P.150. Grifo meu.

amor ao desejo duma perfeição inteira (...)”⁶³. O comportamento também não deve ser rígido em função das regras, sendo antes constantemente reavaliado segundo as circunstâncias, afirmando a experiência como elemento articulador de uma releitura constante dos códigos da Companhia.

A relação entre o missionário e o mundo ao seu redor ganha forma na Companhia de Jesus pela revisão da doutrina tomista. São Tomás de Aquino afirmava que todo ser criado por Deus tinha um desejo imanente de se aproximar com a divindade. Existe nessa vertente de pensamento uma perspectiva de indistinção entre o sujeito e o mundo que o rodeia, na medida em que ambos são manifestações do poder de Deus⁶⁴. Mas o pensamento jesuíta contesta este princípio aristotélico contido na doutrina tomista, enfatizando que o homem procura de maneira consciente e por livre arbítrio a unidade com o divino. Nessa busca, o encontro está condicionado pela própria natureza humana e pelas possibilidades do ser em causa, pelos meios e capacidades do homem⁶⁵. Fundamentalmente com a Companhia de Jesus assiste-se uma transformação no conceito de natureza (*natura*), com a emergência de uma concepção de natureza pura (*pura natura*). Esta alteração conceitual esteve presente em autores jesuítas como Luís de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617).

O encontro do homem com Deus é condicionado pela própria natureza humana e pelas circunstâncias nas quais sua capacidade está inserida em um contexto. Logo, torna-se possível fazer uma dissociação entre plano natural e sobrenatural, algo inseparável no pensamento tomista tradicional⁶⁶. Com isso abre-se espaço para o reconhecimento da diferença e do diverso, algo vital para o conceito de acomodação e adaptação pregado pela evangelização jesuíta.

⁶³Idem p.201-202.

⁶⁴CORREIA, Pedro Lage Reis. **A concepção de missiologia na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)**. Lisboa : Centro científico e cultural de Macau, 2008.P.163

⁶⁵ IDEM. p.164.

⁶⁶COURTINE, Jean-François V. “Théologie morale et conception du politique chez Suárez” IN: **Les Jésuites á L`Age Baroque**, 1540-1640, Grenoble, 1996, pp.261-278.IN : CORREIA, Pedro Lage Reis .**A concepção de missiologia na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)**.Lisboa : Centro científico e cultural de Macau, 2008.

Esta nova compreensão do homem e de seu lugar destacava-se nos textos fundacionais de Inácio de Loyola. Ela pode ser ilustrada através do ponto 135 dos *Exercícios Espirituais* onde afirma: “nós devemos nos dispor para chegar à perfeição em qualquer estado ou vida que Deus, nosso Senhor, nos conceder escolher.”⁶⁷.

Observamos nesse regimento uma postura de predisposição ativa ante a circunstância espacial ao qual o indivíduo encontra-se inserido. Independente do lugar espacial, social ou mesmo emocional ele deve adotar uma disposição que permita se encontrar com Deus onde quer que esteja. A separação rígida observada no medievo entre um local sagrado e o mundo profano, justificadora do isolamento monástico, é dessa forma superada para enfatizar a realização do trabalho evangelizador. Assume-se com isso que o mundo é dotado de uma diversidade sobre a qual a iniciativa religiosa deve se inserir. É em função desse objetivo que a Companhia de Jesus é criada, podendo ser caracterizada, segundo uma expressão aristotélica proposta por Giard⁶⁸, como uma *substancia sem lugar natural assinalável*. A mobilidade e adaptabilidade se tornam assim elementos vitais para a integração desse trabalho evangélico adaptado ao mundo e a diversidade humana.

Em sua preocupação em narrar novas realidades vividas muitos jesuítas escreveram obras reveladoras de um enorme esforço intelectual e espiritual voltado para o entendimento da alteridade e seu marcante esforço de ver a presença da Providencia Divina em locais e povos tão diversos da realidade ocidental. Poderíamos citar como exemplos os trechos dos *Sermões do Padre Vieira* em defesa dos judeus; o uso do termo nativo *Shangdi* por Matteo Ricci no catecismo chinês; a argumentação em favor dos indígenas de Las Casas. A experiência surge então como um elemento fundamental para intermediar a relação com o divino. E a forma de relatá-la era definida segundo os Estatutos da Companhia. Entretanto, conforme procuramos demonstrar na exposição de trechos do Estatuto, as regras em seriam flexíveis o suficiente para permitir ao

⁶⁷LOYOLA, Inácio de **Exercícios Espirituais**. Trad. de Vital Dias Pereira, S.J. Porto, 1983, p.78.

⁶⁸LUCE, Giard, et Louis Vaucelles **Relier les Constitutions in Les Jesuits a L'Age Baroque, 1540-1640**. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1996. IN: CORREIA, Pedro Lage Reis. **A concepção de missionação na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)**. Lisboa : Centro Científico e Cultural de Macau, 2008. P.55.

indivíduo jesuíta desenvolver um estilo de escrita pessoal, com isso testando novas formas narrativas.

No caso da Companhia de Jesus, o experimentalismo enquanto elemento cognitivo acaba por ser uma consequência da aceitação da diversidade do mundo e da natureza enquanto entidades dotadas de mecânicas próprias. O método missionário jesuíta ficou conhecido por sua flexibilidade em acomodar noções socioculturais diversas para facilitar o trabalho evangélico estabelecendo com isso novas relações sociais. Inspirada na *acommodatio* ciceroniana⁶⁹ essa atitude refletia tanto uma estratégia retórica como uma atitude abertura em relação ao outro. Nas palavras de João Madeira: “Implícito nesta prática esta o reconhecimento da racionalidade do outro (indígena, africano ou asiático) e não meramente um impulso de cristianizar ou civilizar o inculto”⁷⁰.

A acomodação jesuíta prega, portanto, a tolerância como predisposição necessária à ação cristianizadora. Esta última seria impossível sem um estudo dos hábitos e costumes daqueles nos quais os inacianos pretendiam realizar a conversão. Deste modo, a conversão adquire um caráter de interação dialógica entre pregador e destinatário. Seguindo o modelo retórico ciceroniano, o pregador-orador deveria conhecer o melhor possível seu público para garantir a eficiência persuasiva de seu discurso.

O catecismo inaciano visava à criação de um sentido comum entre povos distintos. Esta base é construída articulando-se ação e palavra, exigindo um grande e polêmico esforço por parte do pregador-orador de mudar a si próprio na proporção da diferença de seus próprios hábitos e crenças em relação ao público ao qual se destinava sua pregação.

Ela engendra uma adaptação dos hábitos e discursos jesuítas como forma de adquirir relevância ao contexto sociocultural em que inacianos buscavam se inserir. Ao tornar o seu discurso relevante para povos estrangeiros, o jesuíta deveria, na medida permitida pelas Constituições, alterar sua conduta, hábitos e

⁶⁹MADEIRA, João. “Os Jesuítas, a Acomodação e a Tolerância”. IN: Revista Brasileira de História das Religiões- Ano Um, Jan. 2009. Dossiê de Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas. P.205. Acessado em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2011.pdf> em /10/10/2011.

⁷⁰IDEM pp.205-206.

até mesmo aparência para se adequar ao meio nativo. Enquanto ação, a atitude acomodativa dos jesuítas era “uma prática diária (...) a fim de reduzir as grandes distancias culturais (...)”⁷¹.

Esta ação se traduzia em atividades tais como o aprendizado das línguas nativas, a exemplo da criação da gramática tupi e do aprendizado do chinês, mudança de indumentária para trajes típicos locais como observado na Índia, China e Japão e, principalmente, tolerância de estruturas sociais específicas como o sistema de castas indiano.

Estas ações produziram polêmicas intensas no meio europeu, pois em diversos aspectos colocavam em cheque a suposta superioridade da civilização ocidental cristã. A própria identidade fluida dos jesuítas engendrou ao longo do tempo quimeras positivas e negativas, marcando a ordem fundada por Loyola pela ambiguidade:

“Não devemos esquecer que Inácio de Loyola foi, no seu tempo, um «marginal», nem que a Companhia de Jesus ganhou muita glória das provas por que passou em nome da sua paixão pelo pluralismo e do seu respeito pelas diferenças. Da promoção dos «ritos chineses» à invenção dos «redutos» do Paraguai e ao reconhecimento do sinantropo, o jesuíta é aquele que se ri das fronteiras do tempo e do local e exalta a alteridade”⁷².

As missões jesuíticas, enquanto habitantes das fronteiras entre civilizações, produziram um intenso sincretismo cultural que testou os próprios limites da adaptabilidade do cristianismo. A Europa recebeu os relatos jesuítas com um misto de surpresa e indignação, pois se por um lado havia grupos que partilharam e apoiaram o método acomodacionista dos inacianos, também havia setores da sociedade europeia que hostilizaram suas práticas, considerando-as heréticas. Emblemáticas desta situação foram às diversas polêmicas produzidas ao longo do XVI e XVII que ocorreram em momentos e lugares distintos: a questão dos Ritos Chineses⁷³; os Ritos de Malabar na Índia⁷⁴; a questão da Santidade da Fazenda do

⁷¹ IDEM, p.208.

⁷² LACOUTURE, JEAN. **Jesuits: A Multibiography**. Counterpoint, 1995.

⁷³ MUNGELLO, D.E. **Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology**. University of Hawaii Press, 1985.

⁷⁴ TAVARES, Célia. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração História Social. Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas. Niterói, 2002.

Jaguaribe no Brasil⁷⁵. Estes eventos enquanto conjunto atestam o resultado do método missionário jesuíta e as apropriações inesperadas do cristianismo feitas pelos povos da Ásia e América.

Na busca pela realização do seu trabalho de espalhar o evangelho, a Companhia de Jesus foi estabelecendo suas características particulares que a definiram como uma instituição multifacetada. Desde sua fundação, a sua presença na Europa e no mundo envolveu uma teia de interesses que exigiram uma capacidade de administrar instâncias múltiplas. A sua erudição acadêmica para resolver questões religiosas, para educar os outros e a si mesmos. O ímpeto e dedicação exploradora na descoberta e trato de novos povos e seus costumes. O tato diplomático no equilíbrio de suas associações e fidelidades entre as coroas europeias e os poderes nativos.

O reconhecimento da influência erasmiana na matriz de pensamento jesuíta engendra uma nova série de interpretações sobre os métodos acomodacionistas que vem cada vez mais desconstruindo imagens estereotipadas do jesuíta enquanto uma ponta de lança dos projetos imperialistas ibéricos ou seguidores cegos dos desígnios da Igreja Católica. Ela dá possibilidade para ver ângulos da ação e da estrutura organizacional da Companhia de Jesus em uma nova articulação, viabilizando a percepção da ação individual dentro de uma empresa institucional que articula diversas escalas de interação entre espaços locais e globais.

Na teia de expectativas em relação aos novos horizontes que se abriam para além a Europa, os jesuítas se destacaram pela sua dedicação e intelecto com que produziram novas concepções e referenciais para abordar a alteridade, adaptando-se a diversos contextos, mas mantendo uma coesão interna sem precedentes na história das instituições religiosas. Influenciada pelo clima humanista, a Companhia de Jesus corporificou uma maior articulação entre o pensamento clássico e a religiosidade cristã em uma ação no mundo que marcou profundamente a forma como o Ocidente concebe a alteridade.

⁷⁵VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras 1995.

Ela ocorreu, sim, partindo de uma estrutura que respeitava e valorizava a hierarquia e o dogmatismo católico. Mas diante da experiência cotidiana da alteridade observamos como o dogma religioso vai se tornando flexível para acomodar a ação missionária. Dessa forma são realizadas concessões, sínteses e sincretismos que permitem diálogos diversos com povos estrangeiros. O conjunto das obras jesuítas nos leva a refletir sobre abordagens produzidas ao longo da história para problematizar a relação entre a unidade hierárquica e a variedade de formas catequética sem sua relação com a diversidade e inovação dos relatos produzidos por seus membros enquanto indivíduos relativamente independentes das construções hierárquicas.

3. **As tensões e convergências entre o Padroado Português e a missão jesuíta no Oriente**

Ao pensarmos sobre os jesuítas somos imediatamente levados para a dimensão religiosa. Mas embora a religião desempenhasse um papel central para os homens do XVI e XVII, percebemos na própria natureza dessa ordem missionária, a ascensão de uma atitude racional e questionadora dos modelos religiosos vigentes. O sentido de emergência da necessidade de expandir a ação apostólica para além da Europa tem razões tanto pragmáticas quanto devocionais de não apenas garantir o monopólio religioso da Igreja Católica como também ordenar e fiscalizar o processo civilizatório iniciado com as colonizações.

No caso de Portugal vale destacar que antes mesmo de suas empresas ultramarinas sua identidade como nação nasceu atrelada a cristandade através da Guerra de Reconquista⁷⁶ que marcou a retomada dos territórios árabes muçulmanos da Península Ibérica. A identidade ibérica de Portugal nasceu, portanto marcada pelo conflito e convivência com o não europeu e ao mesmo tempo pela predisposição pela atividade marítima, que se marcava pelo constante encontro com a alteridade.

Apesar de suas boas relações com a Igreja Católica a expansão marítima portuguesa foi acompanhada com um misto de aprovação e indiferença pela Santa Sé ao longo de todo o XVI. A indiferença da Igreja Católica quanto às questões missionárias no século XVI pode ser observada no Concílio de Trento (1545-1563) aonde ela sequer se preocupou em convocar membros do clero colonial. Este era um sentimento mútuo e tampouco a igreja colonial buscou enviar prelados para Trento⁷⁷.

O intenso debate com os protestantes e a falta de recursos para supervisionar a instalação de um corpo eclesiástico nas novas terras fez a Igreja

⁷⁶FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos; MATTOS, Ilmar Rolf de. **Futuros outros: homens e espaços: os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa**. 2001. 227 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Curso de Pós-Graduação em História, Niterói, RJ, 2001 p.52.

⁷⁷ SILVA, A. da, S.J, trad. De Joaquim da Silva Godinho, **Trents Impact in the Portuguese Patronage Missions**, Lisboa, 1969 e WICKI, Josef, S.J. Missionkirche in Orient. Immense,1976 pp.213-229 IN:BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica**.p.99

Católica ser rápida em conceder vastos poderes aos reis de Portugal no sentido de promover a religião católica em suas possessões além mar. O chamado patronato real foi oficializado através de diversas bulas e breves papais destacando-se entre eles a bula *Romanus Pontifex* de 1455 promulgada pelo papa Nicolau V⁷⁸ e a de Sisto IV em sua bula *Aeterni Regis Clementia* de 1481⁷⁹.

Estes documentos concediam o direito da Coroa de construir, administrar e indicar o clero para as Igrejas nas possessões ultramarinas. O campo de ação do padroado português no ultramar era limitado de fato devido a Bula *Inter Coetera* que em 1493 que dividia o mundo entre Espanha Portugal e pelo padroado espanhol conferido em 1508 pela bula *Universalis Ecclesia* de Julio II⁸⁰.

Em 1555 com a Paz de Augsburgo a política de que a religião do rei é a religião de seus súditos (*cujus regio illius cujus religio*) tornou-se o principal referencial para o tratamento das questões referentes entre Coroa e Cruz⁸¹. Essa postura apesar de tudo ainda implicava em questões complexas especialmente no trato do nativo americano, do infiel e do oriental. A dinâmica entre conversão e submissão surge então como problemática na medida em que o ideal missionário de conversão pacífica deveria ser articulado ao desejo de bens materiais.

Essa perspectiva pode ser ilustrada pela célebre passagem de Antônio Vieira em seu *Historia do Futuro* na qual os mercadores levam os pregadores e os pregadores levam o evangelho demonstrando uma convergência harmoniosa das aspirações religiosas e materiais que moviam as navegações⁸². Em paralelo temos a famosa afirmação do navegador Vasco da Gama, imortalizada segundo o cronista português Álvaro Velho, da procura de “cristãos e especiarias” como principal resposta dada aos nativos da Índia para a razão da empresa marítima portuguesa.

A política de guerra no trato com os povos fora da Europa foi assim resumida em termos ideais por João de Barros:

⁷⁸ REGO, Antonio da Silva. **Lições da missionologia**. - Lisboa: s.n., 1961.p.149

⁷⁹ IDEM, p.150

⁸⁰ BOXER, C. R. **A Igreja e a Expansão Ibérica**. p.99

⁸¹ REGO, Antonio da Silva. **Lições da missionologia**. - Lisboa: s.n., 1961.p.100.

⁸² VIEIRA, Antonio de, S.J. **Historia do Futuro**. IN:BOXER, CR. **The português seaborne empire**. P.65

“A guerra segundo os portugueses só seria passível caso os povos estrangeiros recusassem *simultaneamente* a lei de paz e a lei de fé entendidas respectivamente como o direito de coabitação entre humanos para fins de comercio e o direito de espalhar o evangelho”⁸³

Novamente observamos aqui como as instancias religiosas e comerciais convergiam dentro do projeto ultramarino luso, dando-lhe uma característica singular a qual Boxe define como um projeto imperialista encapsulado por uma ideologia religiosa⁸⁴.

Os membros portugueses da Companhia eram notórios por sua disposição belicista, mas esse não era um ponto pacífico dentro da Companhia. Apesar deles se verem como soldado de Cristo aos jesuítas era negado à participação direta em batalha, embora alguns indivíduos jesuítas tivessem se tornados notórios por ignorar tal regra.

A especificidade com que se desenvolveu a devoção cristã ibérica foi marcada por um ideário belicista que apesar das reticências doutrinárias considerava justo guerrear contra aqueles que se recusavam a admitir ou reconhecer a fé cristã. Esta espiritualidade decerto influenciou profundamente os membros jesuítas que estavam mais diretamente em contato com os portugueses. A força desse ideário militar encontra-se inclusive destacado na obra de Ricci/Trigault onde o inicio da empreitada jesuíta na China é descrito em termos exaltados como o “começo da invasão cristã na China”⁸⁵.

Segundo os estudos de Luiz Felipe Barreto⁸⁶ o Renascimento Português se concentrava em três núcleos principais: Escolástico, Humanista e Racionalista Pragmático-Experiencial. Ele partilha da perspectiva de J. S. Silva Dias em que a Escolástica e o Humanismo se encontram em uma posição hegemônica diante do Racionalismo. Essa divisão tripartida se aprofunda em um detalhamento do que Barreto vê como as três principais áreas de conhecimento concebidas naquela

⁸³BARROS, João de. *ÁSIA*, Década I, Livro V, Capitula I PP.384-386 IN: REGO, Antonio da Silva. **Lições da missionologia**. - Lisboa: s.n., 1961 pp.104-105. Grifo meu.

⁸⁴BOXER, C.R. **The Portuguese Seaborne Empire**.

⁸⁵TRIGAULT, Nicolas, S.J. **China in the Sixteenth Century: The JOURNALS OF Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, Random House, 1953. Tradução livre feita por mim p.146. O marco oficial do inicio da missão chinesa é colocado em 10 de Setembro de 1583, data da chegada dos jesuítas em Sciauquin.

⁸⁶BARRETO, Luís Filipe. **Caminhos do saber no renascimento português: estudos de historia e teoria da cultura**. Porto : Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986.

época: o técnico-prático (engenharia, arquitetura); teórico-positiva (astronomia, matemática e geografia) e etnologia prático-colonial (relatos de viagem).

A etnologia prático-colonial é o foco de nosso interesse por se encarregar de construir quadros informativos sobre áreas civilizacionais. O caráter informativo dessa produção recolhia uma vasta gama de dados em escala planetária. Segundo Barreto essas fontes continham os princípios de uma racionalidade antropológica marcada pelos elementos etnocêntricos característicos do homem do século XVI.

Essa perspectiva proto-antropológica produziu um modelo de percepção de alteridade que categorizava o outro em três grupos⁸⁷: negativo- o oposto diamétrico do mundo cristão civilizado e inimigo que deve ser combatido e destruído. Neste caso o Islã; neutro- grupos que são considerados uma tabula rasa onde é possível gravar o essencial da mensagem civilizacional portuguesa. Neste caso composto pelo gentio africano e americano; positivo-composto por grupos humanos de nível civilizacional semelhante ao português apesar das diferenças como era o caso do Japão e China.

Os principais autores que Luís Felipe Barreto aplica esse quadro são navegadores e exploradores profissionais: F. Gaspar da Cruz, Pero Vaz de Caminha, João de Barros, A. Alvares de Almada. Embora essa seleção exclua autores religiosos este filtro seletivo encontra-se presente em diversos relatos dos missionários jesuítas independente de sua nacionalidade.

O jesuíta espanhol José Acosta (1539-1600) de fato chegara a publicar em 1589 na Salamanca um modelo semelhante, o *Evangelii apud Barbaros, sive Procuranda Indorum Salute libre sex*. Nele encontramos uma divisão dos povos bárbaros parecido com aquele comentado por Barreto, porém mais positivador dos ameríndios com que ele convivia. Acosta divide os povos bárbaros em três categorias⁸⁸: civilizados- japoneses, chineses, indianos; desconhecedores das letras, mas dotados de autogoverno: mexicanos, peruanos, chilenos; desprovidos

⁸⁷Barreto, Luís Filipe. **Caminhos do saber no renascimento português: estudos de historia e teoria da cultura**. Porto : Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986 p.34.

⁸⁸ REGO, Antonio da Silva. **Lições de Missionologia**.P.102

de rei nem lei, ou seja, os nativos tribais da América como os indígenas brasileiros.

Apenas através da opinião individual era possível sair de perspectivas etnocêntricas e revisar categorizações rígidas. E, ainda assim apenas parcialmente. Exemplares dessa superação parcial e da crítica eurocêntrica estão os relatos jesuítas como argumentação em favor dos indígenas de Las Casas e em raros relatos como a Peregrinação de Fernão Mendes Pinto⁸⁹ e os relatos de José de Acosta⁹⁰ ambos marcados por suas duras críticas contra os abusos perpetrados pelo colonialismo.

Esse modelo de percepção do outro produzia consequentemente justificativas e visões diferenciadas para o processo de conversão. Entre as expectativas projetadas esperava-se que todos reconhecessem o cristianismo como a verdadeira e única fé, mas por caminhos diferentes: os nativos americanos por serem “vazios” eventualmente seriam convertidos apesar de sua inferioridade racial. Os orientais, por outro lado, seriam convertidos pela razão oposta: tendo a equivalência civilizacional dos europeus eles racionalmente perceberiam superioridade do Cristianismo ante as demais religiões.

As tensões entre expectativa e realidade é um dos elementos centrais do estudo dos relatos de viagem, sejam eles jesuítas ou não. Em ambos os casos a religião desempenhava nesse contexto uma função referencial para o trato com a alteridade:

“Partimos da hipótese central de que embora várias linguagens subsidiárias de interesse estejam em jogo (a da reprodução da vida, a das trocas de bens, a da cura etc.) do ponto de vista dos missionários, o campo privilegiado de construção desses códigos compartilhados foi, até muito recentemente, o da gramática religiosa. Por parte desses agentes particulares que são os missionários, é muito fácil compreender por que é a partir dos códigos gerados nesse campo que sua motivação se realiza e sua ação se legitima. Além disso, o que chamamos de religião foi, desde o século XVI, o campo categorial privilegiado no qual o

⁸⁹Fernão Mendes Pinto (1510-1583) foi um explorador português no Oriente e um dos primeiros a escrever sobre a China e Japão, criticando a brutalidade do colonialismo português. Acredita-se que ele tenha sido um irmão leigo da Companhia de Jesus. Para mais detalhes ver: PINTO, Fernão Mendes, . . **Peregrinação de Fernão Mendel Pinto**. -. Nova ed. conforme a primeira de 1614. - Lisboa: Typographia Rollandiana 1829. 4v. ; VALE Maria Teresa. **Fernão Mendes Pinto- o outro lado do Mito**. Terra Livre, Lisboa, 1984.

⁹⁰BOXER, C.R. **A Igreja e a Expansão Ibérica**. p.31 e REGO, Antônio da Silva. **Lições de Missionologia** p.102

Ocidente definiu e decifrou o Outro. Isso porque a religião (ao lado da noção de civilização) foi um dos conceitos mais generalizadores que a Europa pôde conceber para incorporar a alteridade cultural e fazê-la entrar em seu sistema de comunicação.”⁹¹.

A hipótese central que procuramos sustentar nesse trabalho é, portanto, considerarmos a ação missionária como um campo de trocas interculturais em que os resultados e apropriações inesperados por ambas as partes envolvidas demonstram o processo de diálogo cultural entre a Europa e o mundo em expansão. Os aspectos objetivos e subjetivos desse processo produzem uma dimensão comunicativa que não pode ser reduzida um jogo de dominação colonial ou aculturação.

A cidade de Goa desponta nesse contexto como caso exemplar dessa questão. Ela foi uma das primeiras e mais fortes bases do Império Português no Oriente durante o XVI. A partir dela a Coroa e os missionários realizaram uma ação sistemática desde 1540 de destruição dos templos locais e conversões forçadas gerando ocasiões de tolerância e opressão de acordo com o momento contextual.

As linhas principais da política missionária foram definidas apenas em 1567 a partir de uma série sucessiva de Conselhos Eclesiásticos locais que em muitos aspectos imitavam e seguiam as diretrizes do Concílio de Trento. Suas deliberações eram orientadas pro três eixos principais que seguem abaixo:

“1. Todas as religiões que não sejam a Católica Romana assim definida pelo Concílio de Trento são intrinsecamente errôneas e perigosas em si.

2. A Coroa de Portugal tem o dever inescapável de espalhar a fé católica, e o poder secular do Estado pode ser usado para auxiliar o poder espiritual da Igreja.

3. A conversão nunca deve ser feita a força, ou por ameaça de força pois “ninguém vem a Cristo a não ser que seja atraído pelo Pai Celeste com amor voluntario e graça providente.”⁹²

⁹¹ MONTEIRO, Paula. **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural**. Editora Globo, 2007.p.61

⁹²BOXER, C.R. **The portuguese seaborne empire**. Tradução livre feita por mim. p.67

Destes três pontos decerto os dois últimos são os que mais implicavam em tensões e problemáticas entre a Cruz e a Coroa. Embora Portugal fosse uma das maiores potências ultramarinas do mundo durante o XVI o seu modelo administrativo tentacular não implicava necessariamente em uma administração sistemática de suas possessões.

O modelo imperialista português dessa maneira caracteriza-se por sua fluidez e adaptabilidade ao meio local⁹³. Ele procurava agir de maneira indireta elegendo intermediários e representantes locais como forma de compensar seu reduzido número de administradores gerando um jogo político que buscava um equilíbrio entre os interesses portugueses e nativos.

Esse modelo funcionava circunstancialmente bem na medida em que as riquezas fossem abundantes para suprir as necessidades da Coroa, dos Vice Reis e dos missionários. Estes dois últimos grupos justamente devido ao seu convívio próximo experimentavam grandes tensões e animosidades devido a sua relação diferenciada com a Coroa.

Em muitos aspectos os missionários jesuítas constituíam-se como uma instância muito mais estável do que os governos dos Vice Reis como demonstra um popular cântico de Goa: “Vice-rei vá, vice-rei vem, Padre Paulista sempre tem”⁹⁴. Mas diversos métodos excessivos⁹⁵ empregados pelos jesuítas na conversão dos indianos lhes renderam graves desentendimentos com Vice Reis que necessitavam da cooperação da administração nativa para coordenar a produção e o comércio colonial.

Isso ocorria porque em termos práticos as autoridades coloniais em muitos casos eram lenientes quanto à manutenção a hábitos e costumes dos nativos. E sua

⁹³ UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa. **Portugal e Oriente: passado e presente**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 1996.

⁹⁴ O termopadre paulista aqui é considerado como sinônimo de jesuíta fazendo referência ao Colégio de São Paulo fundado por Francisco Xavier em 1543. IN: BOXER, C.R. **The portuguese seaborne empire**. P.74.

⁹⁵ Exemplos destes métodos excessivos na ação evangélica jesuíta na Índia podem ser vistos no envio compulsório de órfãos indianos para os colégios jesuítas mesmo quando estes tinham familiares interessados em adota-los. Ou ainda mais marcante a imposição feita a devotos hinduístas de comer carne de vaca como formas de leva-los a conversão. VER: BOXER, C.R. **The portuguese seaborne empire**.

conduta sexual em particular escandalizava os missionários devido à manutenção de amantes escravas e mesmo esposas que não eram convertidas antes dos casamentos⁹⁶.

Ao mesmo tempo o envio de subsídios da Coroa era extremamente irregular quer fosse para fins religiosos ou mundanos como também confirma um ditado que dizia que os pagamentos realizados pela Coroa eram feitos apenas em três tempos: tarde, mal e nunca⁹⁷. Portanto apesar do dever da Coroa Portuguesa em prover a ação evangélica segundo as regras do Padroado, a Companhia de Jesus tinha a maior parte das vezes de recorrer a outras fontes para obter recursos para sua atividade missionária.

As principais fontes financeiras dos jesuítas eram os donativos de ricos patronos europeus, membros da elite local convertidos e também do comércio. O comércio realizado pelos jesuítas foi fruto de intensa polémica perpetrada pelas ordens missionárias rivais e mesmo pelos seus Superiores na Europa. Em uma correspondência respondendo pela acusação de comércio ilegal de ouro e sedas chinesas o jesuíta Alessandro Valignano responde aos seus superiores:

“By the grace of I was not born the son of a Merchant , nor was I ever one; but I am glad to have done what I did for the sake of Japan, and I believe that Our Lord also regards it as well done and that he gives and will give many rewards therefor. Because if His Divine Majesty had not prompted me to do what I did for sake of Japan, it might very well be that Japan would now be in the throes of a still worse crisis without any hope of remedy. Wherefore, my friend, he who is well fed and wants for nothing, cannot be a good judge of the difficulties which beset those who are dying of hunger in great want. And if any of your Reverences could come here and see these provinces, with their vast expenses and their miserably small income and capital, and this latter derived from such a uncertain and dangerous means, I can assure you would not peacefully sleep your time

⁹⁶ Boxer, Charles. **Relações raciais no império colonial português, 1415-1825**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1967.

⁹⁷“Pela Graça de Deus eu não nasci filho de mercador e nunca fui um; mas estou satisfeito de fazer o que fiz pelo bem do Japão, e acredito que Nosso Senhor o considera um bom feito e que deu e dará muitas recompensas no futuro. Por que se Sua Divina Majestade não tivesse me obrigado a fazer o que fiz pelo bem do Japão, poderia ter sido que o Japão estivesse em uma crise ainda pior, sem nenhuma esperança de remédio. Portanto, meu amigo, aquele que está bem alimentado e não precisa de nada, não pode ser um bom juiz das dificuldades sofridas por aqueles que morrem de fome. E se alguma de suas Reverências pudesse vir aqui e ver estas províncias, com suas vastas despesas e miserável renda l e capital, e este ultimo derivado de meios tão incertos e perigosos, eu posso assegurar que você não iria dormir pacificamente... portanto Sua Reverencia e o Padre-Visitador deveriam nos favorecer neste assunto, e não discutir contra nós.” IDEM, P.77-78. Tradução livre feita por mim”.BOXER,C.R. **The portuguese seaborne empire.** , p.77. Tradução livre feita por mim

away...wherefore Your Reverence and the Father-Visitor should favour us in this matter, and not argue against us.”⁹⁸

A carta de Valignano é testemunha do modelo epistolográfico jesuíta, reunindo um tom de obediência à hierarquia, mas ao mesmo tempo certo grau de intimidade e concisão no trato de assuntos urgentes da ordem. Ela também demonstra a adaptabilidade dos jesuítas ao contexto em que estavam inseridos.

A costa do Japão durante os séculos XVI e XVII era um local de difícil sobrevivência, pois a comunidade local dependia principalmente da pesca em mares revoltos e pagava pesadas taxas aos senhores feudais. Estes “cristãos do arroz”, como Boxer os denominou foram uma das muitas populações litorâneas na Ásia que se beneficiaram diretamente tanto das obras de caridade missionárias como também do comércio trazido pelos portugueses⁹⁹.

Os jesuítas em muitos aspectos refletiam a atitude portuguesa na medida em que suas práticas missionárias se tornavam mais exacerbadas em territórios e tempos de controle pleno dos portugueses e cautelosos onde a força da Coroa Lusa encontrava-se instável e/ou submetida às leis locais. A variação contextual no rigor no tratamento de nativos era, portanto, uma das marcas do modelo colonial português¹⁰⁰. Afora essas questões Igreja e Coroa na maior parte das vezes concordavam com os métodos e práticas dos missionários e colonizadores no trato com o outro.

O caso de Goa é considerado como um dos maiores sucessos do trabalho missionário jesuíta por ter estabelecido uma comunidade católica e um clero local presente e ativo até os dias de hoje. Apesar disso as tensões entre portugueses, nativos e mestiços nunca foi completamente eliminada na Índia mesmo com todos professando a mesma devoção à fé católica¹⁰¹.

O advento da União Ibérica (1580-1640) marca-se como um duro golpe para a iniciativa missionária dos jesuítas devido ao seu vínculo com a Coroa

⁹⁸ IDEM, P.77-78.

⁹⁹ BOXER, C.R. **The Christian Century in Japan**.

¹⁰⁰ BOXER, C.R. **Relações Raciais no Império Português**. P.157

¹⁰¹ TAVARES, Célia. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração História Social. Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas. Niterói, 2002.

Portuguesa. Isso ocorre porque a partir da segunda metade do XVI e início do século XVII a sua exclusividade missionária no Oriente vai gradativamente sendo revogada. Apesar de Filipe II ter se destacado por insistir em um modelo administrativo que mantivesse Portugal e Espanha em termos práticos como reinos separados as possessões portuguesas começaram ser atacadas pela Inglaterra, França e Holanda. E a Espanha também atacava indiretamente pela via da religião incitando os padres franciscanos das Filipinas contra a exclusividade jesuíta no Oriente¹⁰².

A postura da Igreja Católica também muda sua atitude diante das missões estrangeiras no século XVII com a criação da Congregação Propaganda Fide em 1622, voltada para supervisionar as missões católicas fora da Europa.

A experiência missionária e colonial na Índia influenciou profundamente a atitude dos inicianos diante do projeto asiático. A empresa jesuíta no Oriente tem como marco inicial a chegada de Francisco Xavier no Japão em 1549 e sua posterior tentativa de adentrar a China em 1552. A obra de Trigault-Ricci relata esse episódio como um resultado da experiência missionária de Xavier no Japão:

“While Xavier was working among the idol-worshippers of Japan, he observed that whenever they were hard pressed in an argument, they always had recourse to the authority of the Chinese. This was quite in keeping with the fact that they also deferred to the wisdom of the Chinese in questions pertaining to religious worship and in matters of public administration. Whence it happened that they commonly asserted, that if the Christian religion was really the one true religion, it surely would have been known to the intelligent Chinese and also accepted by them. Whereupon Xavier decided that he must visit the Chinese as soon as possible and convert them from their superstitious beliefs. With that done, he could more easily win over the Japanese, with the Gospel brought to them from China.”¹⁰³

A autoridade teológica dos chineses é apresentada como justificativa que leva Xavier a iniciar sua proposta missionária para a China. A missão japonesa iniciada por Xavier fora admitida desde o seu início como um sucesso ainda que as querelas com os bonzos locais não garantissem a premissa de hegemonia do cristianismo. Xavier acreditava que se convencesse os chineses que o Cristianismo era a única religião verdadeira ele conseguiria converter mais facilmente os

¹⁰² BOXER, C.R. *A Igreja e a expansão ibérica*. pp.101-106.

¹⁰³ TRIGAULT, Nicolas, S.J. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610*. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, Random House, 1953.P.117

japoneses. Foi no Japão que os jesuítas começaram a formar as primeiras concepções da China enquanto um elemento referencial no microcosmo asiático. Essa crença se manteve forte até a chegada de Ricci, que também acreditava que mesmo o menor progresso na China seria benéfico para missão asiática como um todo¹⁰⁴.

O trabalho missionário de Xavier se caracterizava por seu carisma enquanto pregador e pelas semelhanças superficiais entre o budismo e cristianismo. No Japão ele passara anos tentando aprender a língua nativa. Ele fora bem acolhido pelos monges da seita Shingon, devido ao seu uso do termo “Dainichi” para se referir a Deus. Após descobrir mais sobre as nuances da língua japonesa ele optou por utilizar a palavra “Deusu” conquanto mais próxima da denominação europeia¹⁰⁵. Este processo de adaptação talvez tenha sido o primeiro relato da prática acomodacionista, como parte do projeto missionário jesuíta.

Em sua empreitada para a China Xavier fora barrado pelo Governador Geral de Malaca, Alvares Taidio. A principal causa atribuída a essa atitude era o temor do Governador de uma represália dos chineses, que proibiam terminantemente qualquer entrada nos portos continentais sem aviso e autorização prévia. A forma como o episódio é narrado por Trigault aponta que Alvares tinha também uma desavença pessoal com o navegador e mercador Diogo Pereira, o qual tinha combinado com Francisco Xavier de auxiliar sua expedição à China¹⁰⁶.

No relato de Trigault os planos de Xavier são impedidos pelo Governador Geral de Malaca que não confiava no navegador Pereira e deteve seu navio no porto de Malaca sob a justificativa de um cerco eminente que ameaçava a cidade e cuja defesa necessitava de todo homem hábil¹⁰⁷. Xavier tenta convencer o Governador de Malaca utilizando todos os seus contatos na burocracia administrativa colonial e também na estrutura eclesiástica local. Ele consegue

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ ELLIS, Richmond Robert. “**The Best Thus Far Discovered: The Japanese in the Letters of Francisco Xavier**”.IN: *Hispanic Review* Vol. 71, No. 2 (Spring, 2003), pp. 155-169. Accessed on 28/06/2011.

¹⁰⁶ TRIGAULT, Nicolas, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, Random House ,1953 p.116-117

¹⁰⁷ Idem p.119

através deles uma carta do Rei de Portugal autorizando-o explicitamente a realizar a viagem para China:

“Finally, Francesco Alvares, who at that time had not as yet handed over the prefecture to Taidio, went personally to the Governor with letters from the King of Portugal, in which the Sovereign asserted that when he sent Xavier to India his intention was that he should preach the Gospel to the entire Orient. Together with these letters he also produced the decree of the Viceroy, making it a crime against the Crown for anyone wilfully to impede the legation to China. When Taidio heard these documents read, in presence of a numerous gathering, he jumped up from his chair, stamped his foot in anger and exclaimed, "What interest have I in decrees of the Viceroy? I know it is for the King's best interests that this expedition should not be undertaken."”¹⁰⁸

O Governador Geral questionou mesmo um decreto real que colocava como um crime contra a Coroa qualquer impedimento à expedição chinesa. Tal atitude reflete a particularidade do imperialismo português cuja autoridade central do Rei se esvaia proporcionalmente a distancia e complexidade administrativa das áreas ocupadas em nome do Império. Xavier ainda realiza uma ultima tentativa religiosa ameaçando excomungar Alvares Taidio. Nem a autoridade papal fora suficiente para demover o Governador em sua atitude, chegando mesmo a difamar Xavier por forjar em suas cartas o descobrimento de novos países. A autoridade eclesiástica fora abertamente ignorada e atitude do Governador não parecia temer a punição divina.

O fim deste imbróglio termina com o Governador Geral sendo não apenas preso, acusado de vários crimes, além do de difamar Xavier, mas também acaba infectado por lepra e morre miserável e um pária da sociedade¹⁰⁹. O terrível fim deste oficial português, independente de poder ser confirmado ou não, demonstra o caráter exemplar das obras jesuítas. Eles mas estavam imbuídos de uma função evangelizadora que sacraliza a figura dos jesuítas e os coloca como vigias do Rei e fiscais da manutenção dos costumes católicos entre os portugueses.

Xavier morre em 1552 na ilha de Sanchoão no litoral da China enquanto aguardava por um navio que o levasse para o continente chinês. Seu exemplo de trabalho missionário no Japão e Índia serviu como referencial exemplar e a partir delas que os jesuítas orientaram a ação em todo Sudeste Asiático.

¹⁰⁸ Ibidem p.120



Figura 2: Basílica do Bom Jesus, Goa Velha, Índia.

Construída entre 1594-1605 e tombada como patrimônio da humanidade pela UNESCO, ela abriga desde 1637 o túmulo de S. Francisco Xavier. A descrição de seu embate com o Vice-Rei de Macau para obter o direito de ir à China esta entre os episódios do relato de Trigault /Ricci reveladores tanto da tensão interna na administração imperial lusa como da tensão entre burocracias portuguesas e jesuítas. TRIGAULT, Nicolas, S.J. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610*. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, Random House, 1953. Chapter I Book II.

Para entender esse entrelaçamento metodológico presente na missão chinesa e japonesa analisamos a obra “*Apologia em la qual se responde a diversas calumnias que se escrivó contra los Padres da Companhia de Japón y China*”¹¹⁰ do então padre visitador Alessandro Valignano (1539-1606).

O cargo de padre visitador era uma das funções mais ilustrativas da mobilidade dos jesuítas. Como seu nome sugere esses jesuítas tinham não apenas a função de visitar as diversas missões espalhadas pelo globo, como também realizar o trabalho de divulgar para a Santa Sé e Europa sua atividade missionária sob uma luz positiva, buscando com isso obter donativos para custear os gastos da Companhia. Seguido do cargo de Geral da Companhia esse era um dos cargos de

¹¹⁰ Esta obra fora analisada através do estudo de: Correia, Pedro Lage Reis. **A concepção de missão na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)**. Lisboa : Centro científico e cultural de Macau, 2008.

maior prestígio e autoridade dentro da ordem. Nicolas Trigault também exercera essa função. E fora Valignano que nomeara Matteo Ricci como Superior da Missão Chinesa em 1597¹¹¹.

A obra de Valignano foi escrita entre 1597 e 1598, perto dos anos finais de sua função como padre visitador da Companhia de Jesus que fora de 1573 a 1606. A *Apologia* fora um texto concebido para ser direcionado exclusivamente para o meio eclesiástico, sendo que o próprio autor declara que tal missiva não deveria ser publicada para não revelar os conflitos religiosos internos do Catolicismo no Oriente¹¹².

Durante esse período ele visitara as missões de Macau, Goa e Japão. O contexto que o levava a escrever seu relato fora rebater as críticas feitas pelos frades franciscanos quanto à exclusividade missionária dos jesuítas na China e Japão. Isso somado a extensa propaganda feita pelos franciscanos do martírio de seis de seus missionários em território japonês em 1597, da tensão que subjazia na região devido à invasão do Japão a Coreia em 1592, levaram a Igreja de Manila, nas Filipinas, centro da Coroa Espanhola no Oriente, a incitar os franciscanos contra os jesuítas devido aos seus interesses geopolíticos. A Coroa Espanhola desejava adentrar no rico mercado chinês monopolizado pelos portugueses em Macau. E para isso patrocinava a empresa missionária franciscana no Oriente cujo centro estava em Manila.

A argumentação franciscana procurava demonstrar que era mais importante integrar o espaço de missionação para dentro da esfera de influência castelhana. A questão central que estava em jogo nesse debate entre jesuítas e franciscanos era a legitimidade da Santa Sé em conceder direitos seculares às coroas cristãs da Europa sobre reinos gentios infiéis. Valignano vai rebater os argumentos franciscanos buscando defender pragmaticamente a exclusividade jesuíta e o domínio lusitano sobre a região asiática, centrada na cidade Macau. Em sua *Apologia* ele faz questão de destacar o aspecto espiritual do poder papal,

¹¹¹ BOXER, C.R.; *The Christian Century in Japan*, Berkeley: University of California Press, 1951

¹¹²CORREIA, Pedro Lage Reis. *A concepção de missionação na Apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597)*. Lisboa : Centro científico e cultural de Macau, 2008. P.178.

separando assim poder secular de poder religioso para refutar a perspectiva franciscana.

O pensamento missionário de Valignano e, por consequência da Companhia de Jesus, via a maneira de realizar a atividade apostólica de uma forma diametralmente oposta da concebida pelos franciscanos. Estes viam o Japão enquanto um território a ser conquistado¹¹³ para garantir o avanço do Cristianismo na Ásia. A missão franciscana no Japão foi determinada por uma tradição medieval, caracterizada por uma recusa na cedência à complexidade da realidade onde se está inserido. Neste âmbito, Alessandro Valignano, na sua Apologia, defende a existência de um modelo de missionação e de Igreja que evoluísse no território japonês a partir da experiência e conhecimento das características particulares desse mesmo espaço.

Dessa forma ele negava a imposição do evangelho pela força, algo comprovadamente prejudicial conforme fora observado na experiência indiana. Procurava então compatibilizar a atividade missionária de acordo com a especificidade daqueles a quem desejava converter. Os franciscanos, segundo ele, cometiam o erro de ignorar a complexidade do contexto em que estavam se inserindo, buscando impor formas religiosas que não eram aprovadas ou compreendidas pelos nativos.

¹¹³ Esta perspectiva de conquistar em nome da cristandade não era um ponto passivo comum a todos os jesuítas, existindo inclusive e principalmente jesuítas de origem portuguesa que consideravam viável e necessário ver os cristãos japoneses como súditos que estariam dispostos a se rebelar contra as autoridades locais e mesmo empreender uma guerra com a própria China. Ver: Boxer, Charles. **Relações raciais no império colonial português, 1415-1825**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967.



Figura 3: Alessandro Valignano

Fora um dos primeiros difusores do método acomodacionista e ferrenho defensor da exclusividade jesuítica na missão da Ásia. Sua *Apologia* demonstra os debates dentro do Catolicismo quanto à metodologia missionária adequada para se converter outros povos. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:AlessandroValignano.jpg>. Acessado em 28/06/2011.

A concepção missionária de Valignano reflete com isso o humanismo presente na ideologia jesuítica. Através da afirmação da experiência enquanto elemento crucial para a produção do saber, a missão jesuítica confrontava-se com o problema da integração de espaços sociais e culturais diferentes daqueles do contexto europeu.

Logo as respostas e práticas tradicionais eram inaplicáveis devido à alteridade desses novos mundos. Neste sentido a *Apologia* de Valignano pode ser vista como a manifestação do debate científico - filosófico que percorria a Europa sobre a validade do pensamento consagrado pela tradição e a necessidade de uma reavaliação dos saberes clássicos ante a luz das novas experiências do nascente mundo moderno.

A verdade era determinada pela experiência. Ela era orientadora da forma como os jesuítas conduziam a atividade missionária. Para garantir o sucesso de

sua empreitada, eles deveriam se acomodar aos valores locais dentro dos limites de aceitação da própria fé cristã. O experimentalismo dos jesuítas atestou os limites de adaptabilidade do cristianismo e também a capacidade interativa de seus preponentes. Aqui novamente caímos na questão da alteridade e unidade enquanto elementos necessariamente articulados para garantir o sucesso apostólico.

Ao longo da segunda metade do XVI e durante todo o XVII ao mesmo tempo em que defendia sua exclusividade missionária ante as demais ordens católicas a Companhia de Jesus também passava por tensões internas relativas à formação do clero nativo chinês e japonês.

Francisco Cabral, o Superior da missão japonesa entre 1570-1581 inicialmente via com bons olhos a formação de um clero nativo, mas ao longo de sua experiência ele revira sua opinião considerando o povo japonês inconstante¹¹⁴. Seu sucessor Alessandro Valignano era contrário a essa opinião e se esforçou para acelerar o processo de formação de um clero japonês. O seminário jesuíta japonês foi aberto em 1601 e em 1613 o governo Tokugawa ordenou a expulsão do cristianismo, ano em que existiam apenas sete padres jesuítas japoneses¹¹⁵. Posteriormente Valignano também mudara sua opinião considerando os japoneses inconstantes para a função.

O primeiro sacerdote católico chinês, Lo Wen-Tsao, aliás, Gregorio Lopéz, só foi ordenado em 1654 pelos dominicanos de Manila. O primeiro padre jesuíta chinês, nascido em Macau, Cheng Wei Sin, batizado Manuel de Sequeira só foi ordenado em 1674, em Coimbra após o início da polêmica dos Ritos Chineses (1630-1715)¹¹⁶.

Segundo Boxer a maioria dos jesuítas portugueses era contra a formação de um clero chinês considerando-os “cheios de vícios, insolutos e inconstantes”¹¹⁷. Entre os jesuítas que advogavam o direito ao clericalismo aos orientais estava o

¹¹⁴ BOXER, C.R. *A Igreja e a expansão ibérica* p.37.

¹¹⁵ Idem, p.38.

¹¹⁶ REGO, Antonio da Silva. *Lições de Missionologia*. PP.229-234.

¹¹⁷, BOXER, C.R. *A Igreja e a expansão ibérica* p.37.p.38.

jesuíta belga François Rougemont (1601-1676). Ele se embasava na experiência dos frades franciscanos no México para suportar seu argumento¹¹⁸

Durante sua atividade missionária ele discutira com o então Superior da Missão Alessandro Valignano afirmando: “Estariamos nós então mais empenhados em manter nossa autoridade do que manter e espalhar a Fé?”¹¹⁹. Observamos nessa indagação provocativa uma experiência de tensão hierárquica experimentadas não apenas pelos jesuítas mas por todas as ordens missionárias que se espalhavam pelo mundo no XVI e XVII.

Enquanto os missionários jesuítas que estavam em contato cotidiano entre aqueles a que buscam converter possuíam uma postura cambiante entre a formação de um clero nativo e sua rejeição absoluta, os visitantes e superiores da missão, distantes do cotidiano e próximos de Roma, possuíam uma visão mais rígida e idealizada. Mesmo quando um dos missionários era promovido a um cargo superior, como é o exemplo de Valignano, sua tendência era de enrijecer sua decisão independente do apelo de seus subordinados.

Os que estão na linha de frente do processo missionário julgam a formação de um clero nativo como um avanço natural da missão e maneira eficiente de expandir e garantir a perpetuação do trabalho evangélico. Mas seus superiores longe da vivência missionária e próxima da autoridade papal e das coroas europeias eram temerosos em autorizar tais atos devido a sua incapacidade prever as consequências geradas por essa concessão: “Estas diferenças de opinião no campo missionário refletiam as hesitações e mudanças de orientação política de Roma e dos papas seguintes.”¹²⁰.

Em uma perspectiva mais ampla podemos perceber que a formação dos cleros nativos no Japão e na China ocorrera lentamente e muitas vezes as vésperas de perseguições do cristianismo. A formação do clero nativo nas Américas e na Índia ocorreu devido a pressões perpetradas pela mestiçagem que fazia com que

¹¹⁸Idem. p39

¹¹⁹ Extraído de uma carta escrita por Rougemont em Cantão a dezembro de 1667. IN: BONTICK, François. *La lotes autor de la liturgie chinoise au XVII et XVIII siècles*. Lovaine e Paris, 1962 pp.113-120. IN: BOXER, C.R. **A Igreja e a expansão ibérica**. p.39

¹²⁰Idem. p 40.

os próprios nativos e seus filhos mestiços pressionassem a Igreja local pelo direito a cargos eclesiásticos outrora exclusivos de europeus¹²¹.

Em ambos os casos observamos que a instituição religiosa encontrava-se pressionada e recalcitrante em admitir tais indivíduos em suas fileiras. Isso ocorria, pois tal ato mais do que uma concessão implicava em uma admissão explícita de igualdade entre povos. Apesar de fazer parte do discurso bíblico missionário a sua aplicação real colocava em cheque a superioridade europeia. Também se admitia com isso a capacidade racional do oriental e do indígena em entender e pregar a religião católica sem a supervisão europeia.

Percebemos no debate entre jesuítas e franciscanos que em seus fins doutrinários os jesuítas julgavam a apresentação do cristianismo enquanto uma doutrina diversa dificultaria seus esforços missionários. Isto expunha um paradigma de unidade e diversidade que não podia ser facilmente explicado a não ser que os orientais tivessem a experiência e conhecimento do contexto histórico europeu. Informações estas que os jesuítas eram ciosos de revelar, pois elas eram centrais como definidoras da sua identidade perante os povos nativos. Se estes descobrissem a variedade de formas de religiosidade cristã em voga na Europa, eles poderiam escolher outros intermediários que não os jesuítas. Aqui pragmático e ideológico também confluem para formar uma postura que justificaria o primado dos jesuítas sobre a iniciativa missionária nos novos mundos. Apenas com o seu método acomodacionista eles seriam capazes de converter essas novos povos de uma forma adequada.

O que observamos então através dessa apresentação do processo missionário jesuíta em suas diversas frentes é a natureza simbiótica da relação que partilhava com o Império Português. A sua empresa estava sobreposta e articulada com o projeto imperial luso, sendo ambos caracterizados por sua natureza tentacular e simultânea.

Enquanto um império oceânico, marcado pela dispersão territorial, os modelos europeus clássicos de organização de poder e jurisdição eram ineficazes devido à extensão e dinâmica dos espaços a que se pretende ocupar. As

¹²¹ Ibidem.

instituições do poder ultramarino adquirem assim um enquadramento amplo e variável de modelos de domínio. Estes modelos podiam ser resumidos em três tipos principais: capitánias donatárias; feitorias/fortalezas; municípios. O primeiro foi à abordagem utilizada no Brasil, fundado a partir das experiências nas ilhas do Atlântico de Açores madeira. Era voltado para espaços considerados “desertos” ou de “população escassa”¹²².

As feitorias e fortalezas eram estabelecimentos voltados para a proteção do comércio intermediado pelos portugueses em novas terras. Modelo adotado predominantemente na África ele se marcou pela ação de estímulo dada pelos portugueses ao comércio local e pelo estabelecimento de relações de proteção, diplomacia e vassalagem com os poderes locais. Na Índia as feitorias se instalaram em zonas onde já existiam mercados com ritmos próprios cabendo aos portugueses a função de “substituir” a função monopolizada outrora pelos muçulmanos na administração destes mercados¹²³.

As feitorias portuguesas operavam segundo uma estrutura de complementaridade criando uma rede comercial que ia da África até o Extremo Oriente. Foi no Oriente em locais como Malaca, Goa e Macau que observamos um interessante processo de transformação das feitorias. Quando o comércio passava a dispor de uma maior segurança e de pontos de apoio para suas atividades o modelo de feitoria enfraquecia em forma e função. Ele então era substituído por uma organização territorial do tipo municipal. Esta organização era por sua vez administrada ou por portugueses radicados na terra (caso de Goa) ou por portugueses mercadores (caso de Macau). Uma feitoria que consolida seu domínio territorial ou comercial da região que habita transforma-se assim em um município regido por um “contrato” entre a Coroa Lusa e os particulares portugueses¹²⁴. Esta transformação não era uma evolução definitiva ou natural como atesta o caso de Cabo Verde no XVI marcada pela alternância administrativa entre feitoria régia e contratadores particulares¹²⁵. Fica marcada na

¹²²MATTOSO, Antonio Gonçalves. **História de Portugal**. Lisboa: S. da Costa, 1939. vol. 4.p.399.

¹²³ Idem. P.402.

¹²⁴ Ibidem, p.403.

¹²⁵ Ibidem p.403.

experiência administrativa lusa sempre a atenção à circunstância e as possibilidades mais econômicas e práticas de domínio.

Observamos então como estes modelos ocupacionais possuem em sua estrutura de gradação em seus expedientes pautados por uma maior formalidade (o caso das capitânicas donatárias e dos municípios) passando por modelos intermediários (o caso de fortalezas, feitorias, protetorados e tratados de paz e vassalagem) até manifestações de poder indireto e informal na forma de mercadores, missionários e no caso mais tênue da modalidade os “lançados” e os aventureiros¹²⁶.

Esta mistura de diferentes modalidades de poderes surgia diante da necessidade de economia de recursos humanos e do aproveitamento máximo das oportunidades postas pela empresa ultramarina. O resultado desta abordagem gerou um modelo imperial sem precedentes na História, marcado pela heterogeneidade e descentralização, onde diversos centros políticos relativamente autônomos operaram de maneira complementar¹²⁷. A organização municipal ocorreu principalmente na área atlântica insular e progressivamente no Brasil. No Oriente ela ocorreu de forma pontual, em Goa, Malaca e Macau, apenas quando a fixação de uma população europeia atinge uma dimensão e enraizamento que permitem o funcionamento de magistraturas e conselhos municipais¹²⁸.

A fundação de Macau se insere neste contexto como um caso historicamente singular. Ela se desenvolveu de maneira muito rápida de um pequeno ajuntamento de mercadores portugueses em 1535 para uma concessão chinesa em 1557. Ao custo de 500 taéis anuais de prata os mercadores portugueses prosperaram e a pequena península se desenvolveu como uma cidade propriamente dita, crescendo como centro de convergência comercial da China, Japão e Europa¹²⁹.

Em 1576 a Diocese de Macau é fundada pelo Papa Gregório XIII. Em 1623 um governador de origem portuguesa é destacado para garantir os interesses

¹²⁶ Ibidem p.389.

¹²⁷ Idem. p.399.

¹²⁸ Ibidem p.404.

¹²⁹ HAO, Zhidong. **Macau History and Society**. Hong Kong University Press, 2011. pp.16-17.

dos mercadores lusos na cidade. Apenas em 1583 é oficializada a câmara municipal de Macau, denominada Leal Senado¹³⁰. O poder local português encontrava-se dividido com o poder chinês: não só os mandarins vizinhos tinham alfândega em Macau como exercitavam a jurisdição criminal sobre os habitantes chineses, impondo-a também sobre europeus que tivessem ofendido súditos do Imperador Celeste, o qual não reconhecia nenhum outro soberano a sua altura¹³¹.

Neste aspecto mesmo os procuradores portugueses de Macau eram considerados funcionários a serviço da burocracia imperial chinesa¹³². Enquanto uma “república mercantil”¹³³ Macau demonstrava como a empresa ultramarina conseguia através de seus menores componentes, alcançar uma situação de poder tênue, mas de grande representatividade. O próprio poder imperial em si era algo de itinerante, corporificado pela figura dos capitães da viagem, em especial os da China e Japão, que gozavam mesmo de poderes de mando militar durante período em que ficavam em terra¹³⁴.

Os mercadores, eclesiásticos e aventureiros não eram, portanto simples pontas de lança do projeto ultramarino. Eles eram o projeto em si. Funcionando como as mônadas de Leibniz¹³⁵ eles constituíam-se como sementes e miniaturas da Coroa na medida em que seus objetivos eram convergentes e complementares aos da Coroa.

O estabelecimento de Macau enquanto município no final do XVI representou tanto o anseio da comunidade mercantil portuguesa em possuir uma autonomia governamental como também garantir um enquadramento político permanente dentro da estrutura do império ultramarino luso. Antes seu status

¹³⁰ Idem.

¹³¹ MATTOSO, Antonio Gonçalves. História de Portugal. Lisboa: S. da Costa, 1939. vol. 4.p.407.

¹³² Idem, p.405.

¹³³ O uso deste termo é utilizado com certa ressalva por Mattoso que o utiliza segundo uma referencia de Thomaz C. Hauser, mas em ultima instancia é o que melhor define a natureza de Macau em sua relação de relativa independência tanto das instâncias portuguesa como chinesa. Idem, p. 412.

¹³⁴ Ibidem, p.405-406.

¹³⁵ Conceito filosófico desenvolvido Leibniz para definir uma substância que conteria em si a estrutura essencial de toda matéria. O conceito fora criado segundo alguns devido a influência confuciana em Leibniz em sua teorização que defendia que os caracteres da língua chinesa poderiam ser os ancestrais de uma linguagem universal. Ver.: MUNGELLO, David. “Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism”. *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 1 (Jan., 1971), pp. 3-22. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1397760?seq=2>. Acessado em 29/03/2012.

estava definido de maneira intermitente, pelas visitas do capitão da viagem da China e Japão, o qual retinha poderes de magistrado real durante sua permanência na cidade¹³⁶.

Esta situação levava a negociações permanentes entre o Município de Macau e as autoridades chinesas. Elas não eram conduzidas por meios diplomáticos *stricto sensu*, pois o que ocorria não era a intermediação das relações entre dois Estados soberanos, mas especificamente entre a Câmara de Macau e o governo chinês. Estas negociações eram marcadas por jogos de influência política e econômica com frequentes ofertas de subornos, concessões e outros tipos de acordos informais¹³⁷. Os jesuítas desempenharam um papel central nestas negociações. Eles foram progressivamente substituindo os intérpretes chineses, e o seu esforço no aprendizado da cultura chinesa em conjunto com a construção de sua imagem enquanto eruditos os levaram a conquistar importantes cargos na Corte Imperial¹³⁸. Os mercadores portugueses por sua vez sempre auxiliaram financeiramente a ação missionária jesuíta que ao seu turno também os descrevia em seus relatos sempre sob uma luz positiva¹³⁹.

A arquitetura do império ultramarino era dominada por uma estratégia prática orientada para uma sobrevivência autossuficiente, a única adaptada para a manutenção de um conjunto tão vasto e disperso de territórios, ligados ao seu centro metropolitano por longas e perigosas viagens¹⁴⁰. Nas regiões da África e Ásia o poder imperial se desenvolvia por meio indireto, complementado por instâncias informais graças ao trabalho de missionários e mercadores. Isolados por longos períodos da proteção e interferência da Coroa Lusa estes indivíduos acabaram constituindo formas de administração autônoma, voltados para seus interesses específicos e muitas vezes contraditórios aos do da Coroa¹⁴¹.

¹³⁶Idem. p.405 e 406

¹³⁷Ibidem, p.407.

¹³⁸Abide p.407.

¹³⁹ TRIGAULT, Nicolas, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, Random House, 1953

¹⁴⁰MATTOSO, Antonio Gonçalves. **História de Portugal**. Lisboa: S. da Costa, 1939. vol. 4, p.399.

¹⁴¹ Esta marca de independência se torna mais marcante no caso de Macau partir da de 1640. Tendo de se defender sozinha contra a investida de piratas holandeses Macau não apenas conseguiu repeli-los apenas com uma força composta em grande maioria por escravos negros como posteriormente forjou alianças comerciais com Holanda e Manila, centro de poder espanhol no Oriente. Idem, p.406-407.

A presença jesuíta no espaço colonial português não foi um simples complemento ideológico de seu projeto imperial. Conforme observamos ele contribuía para expansão, estabilização e, às vezes, paradoxalmente, para a desestabilização do poder português em suas áreas coloniais. Eles tornaram possível um conhecimento mais profundo não apenas da cultura chinesa, mas praticamente de todas as culturas estrangeiras em que eles se inseriram para sua ação evangélica. O esforço jesuíta, conforme observaremos no capítulo seguinte, de se aproximar do centro do poder imperial chinês, os levou a produzir um relato rico a respeito da sociedade e cultura chinesa. O que procuraremos fazer a seguir é analisar como esse saber era produzido e apresentado pelos jesuítas para Europa.

4. A presença jesuíta no meio chinês.

A presença jesuíta na China engendrou uma série de jogos retóricos de identidade que marcaram as formas como os primeiros inicianos percebiam e eram percebidos pelos nativos do autoproclamado Império do Meio. O primeiro relato público da missão jesuíta na China foi o *Expeditione Apud Sina suscepta ab Societate Jesu*, organizado por Padre-Visitador Nicolas Trigault¹⁴² (1552-1628) e publicado na Europa em 1615. Esta obra foi escrita a partir da sua experiência pessoal e da edição das notas e diários de um dos primeiros jesuítas a conseguir permissão para viver permanentemente no Império da China: o italiano Matteo Ricci (1547-1610).



Figura 4: Frontispício do *De Christiana Apud Sina* Publicado em 1615 exibindo São Francisco Xavier (esquerda) e Matteo Ricci (direita). Abaixo um mapa simplificado da China.

Fonte:

http://en.wikipedia.org/wiki/File:De_Christiana_Expeditione_apud_Sinas_Ausburg_1615.jpg. Acessado em 21/08/2012.

A partir de uma análise crítica da narrativa da entrada dos jesuítas descrita no *Expeditione Apud Sina* de Trigault podemos ter a visão de duas Chinas: a do país que ele próprio experimentou e procura descrever nos capítulos iniciais e aquela dos relatos de seus antecessores, em especial Matteo Ricci, de quem ele

¹⁴²TRIGAULT Nicola, S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953.

compilou os escritos pessoais, cartas e demais obras de maneira a construir uma narrativa que descrevesse a presença dos jesuítas na China desde os primeiros missionários até a morte de Ricci.

No Livro I, Trigault procura expor e comentar a estrutura administrativa do Império (Capítulos V, VI) e as principais vertentes religiosas (Capítulos X e XI). Toda a burocracia chinesa é detalhada e o sistema judiciário chinês é elogiado por sua precisão e justiça. As figuras dos filósofos e dos burocratas são colocadas em alto relevo na narrativa de Trigault, que elogia o aspecto meritocrático da administração pública chinesa e seu sistema de concursos públicos. Ela inclusive é descrita como exemplar e referencial para diversas nações da Europa.

Toda administração pública era realizada pela classe erudita, denominada de Filósofos ou *Literati*. Ele esmiúça algumas de suas práticas de vistorias públicas, bem como o processo judicial, detalhando os tipos de crime e sua respectiva punição. O contato com estrangeiros é sempre realizado com suspeita, mesmo com os vizinhos tradicionais como os coreanos, que haviam adotado o mesmo sistema de leis dos chineses. Nenhum estrangeiro pode viver livremente em terras do Império e penas severas recaem sobre aqueles que trazem ou mantêm estrangeiros na China sem a autorização do governo¹⁴³.

A característica mais exaltada por Trigault sobre o reino da China é o fato de tanto seu Rei quanto seu povo nunca pensar em realizar uma guerra de agressão. Ele critica como as nações do ocidente estavam obcecadas com a ideia de expandir seus domínios que não se preocupavam em preservar os legados de seus ancestrais. , numa clara alusão positivada das práticas chinesas. A positivação chinesa está articulada a outras informações, como com a crítica aos escritos europeus que afirmavam que, durante sua fundação, o Império Chinês se estendera até a Índia. Trigault justifica o erro europeu em função de se encontrar influências da cultura chinesa em terras distantes como as Filipinas, mas afirma como erro, expressando que, após diligente estudo de fontes históricas e de

¹⁴³ Idem, Capítulo VI Livro I.

consultas com historiadores chineses prestigiosos, ele não detectara nenhuma campanha de conquista ou expansão de território realizada pela China¹⁴⁴.

No capítulo X do Livro I são abordadas as principais religiões chinesas: Budismo, Taoismo e Confucionismo-, enquanto que no Capítulo XI é dedicado ao estudo da presença da religião cristã, judia e muçulmana na China. Este equilíbrio de dados faz crer que a obra de Trigault, enquanto um texto voltado para o público europeu, parece preocupado em não criar uma imagem excessivamente negativa dos chineses. Ele começa o Capítulo X afirmando que dentre os povos pagãos, os chineses estariam entre aqueles que cometeram menos erros em seu passado:

“From the very beginning of their history it is recorded in their writings that they recognized and worshipped one supreme being whom they called the King of Heaven, or designated by some other name indicating his rule over heaven and earth. It would appear that the ancient Chinese considered heaven and earth to be animated things and that their common soul was worshipped as a supreme deity. As subject to this spirit, they also worshipped the different spirits of the mountains and rivers, and of the four corners of the earth. They also taught that the light of reason came from heaven and that the dictates of reason should be hearkened to in every human action. Nowhere do we read that the Chinese created monsters of vice out of this supreme being or from his ministering deities, such as the Romans, the Greeks, and the Egyptians evolved into gods or patrons of the vices”¹⁴⁵.

Segundo os relatos históricos chineses desde os primórdios de sua civilização eles adoravam um ser supremo denominado Rei dos Céus. Apesar disto fica marcado o caráter panteísta da religião chinesa, aonde o natural e sobrenatural encontravam-se interligados como partes de um grande corpo. Céu e terra eram compreendidos como seres vivos dotados de uma alma comum que era venerada como uma divindade suprema. As montanhas e rios eram adorados como espíritos servos dessa deidade.

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵“Desde o início da sua historia esta em seus escritos que eles (os chineses) reconheciam e adoravam um ser supremo que eles chamavam de Rei dos Céu, ou designado por outro nome para indicar seu domínio sobre o céu e a terra. Ao que parece os chineses ancestrais consideravam o céu e a terra como seres vivos e suas almas eram adoradas como a deidade suprema. Neste mesmo espírito, eles também adoravam as montanhas e rios, bem como os quatro cantos da Terra. Eles também ensinam que a luz da razão vem do céu e que os ditados da razão devem estar presentes em toda ação humana. Em nenhum lugar nos encontramos escrito que os chineses criaram monstros do vicio a partir deste ser supremo ou de suas divindades ministeriais, como os Romanos, os Gregos, os Egípcios evoluíram dos vícios deuses e patronos.” Idem, p.93.

Os seus livros sagrados também ensinavam que a luz da razão vinha dos Céus e que essa razão deveria ser imbuída em toda ação humana. Não se encontra em nenhuma parte de tais obras que os chineses criaram “monstros de vício” a partir deste ser supremo ou de suas deidades ministeriais como fora o caso dos romanos, gregos e egípcios que transformaram em deuses os seus “vícios”. O que o autor procura enfatizar com isso é que ao contrário dos Gregos e Egípcios, os chineses nunca criaram um panteão religioso no sentido ocidental, com diversas deidades dedicadas aos elementos da natureza ou aspectos da vida humana. A “natureza em si” que era o objeto de adoração dos chineses.

Trigault acreditava que essa “ausência de erros” estava associada à misericórdia de Deus, que assim permitira a salvação dos antepassados chineses. Ao seguirem sua “lei natural” eles estariam inconscientemente obedecendo aos desígnios do verdadeiro e único Deus. Isso é justificado em termos teológicos que definem que uma pessoa que viveu de forma correta e sem cometer pecados teria sua salvação garantida mesmo que não soubesse estar em uma “falsa” religião. Ele considera que os chineses possuíam apenas três seitas religiosas: *Literati* (Confucionismo), *Sciequia* ou *Omitose* (Budismo) e *Laucu* (Taoísmo). Todos os chineses e povos vizinhos que utilizam sua escrita pertenceriam a uma dessas três religiões.

A seita dos *Literati*, como era chamada a seita dos confucionistas por Trigault, era considerada a mais antiga e popular das religiões chinesas. Confúcio seria sua principal figura. Tido como “Príncipe dos Filósofos” ele seria venerado como fundador da filosofia chinesa. Os *Literati* não adoravam ídolos, mas acreditavam em uma divindade que preservava e governava todas as coisas sobre a terra. Eles admitiam a existência de outros espíritos, mas de poder inferior. O Confucionismo não possuía explicações sobre o tempo ou as origens da criação do mundo real. Esse adjetivo é enfatizado devido ao fato de haver entre alguns deles a crença na capacidade de interpretar sonhos, mas eles não eram muito celebrados.

As suas leis contém doutrinas de recompensa do bem e punição do mal. Seus anciãos não duvidavam da imortalidade da alma e muitos de seus textos

comentam como pessoas de grande virtude habitam os Céus¹⁴⁶. A doutrina mais aceita entre os confucianos parece ter sido retirada, segundo Trigault, do culto dos ídolos praticado há quinhentos anos¹⁴⁷. Essa doutrina define que todo o universo é composto de uma única substancia e que o criador do universo é uno com esse corpo. Desta unidade eles argumentam que o amor deveria servir de união entre os elementos constituintes do universo e que o homem é dotado de uma centelha divina porque ele é considerado uma parte de Deus. Essa filosofia é prontamente refutada pelo jesuíta o qual comenta que ela era rejeitada até mesmo pelos sábios chineses da antiguidade¹⁴⁸. Destaca-se nesta informação a rejeição do panteísmo chinês por este ser uma das características mais conflitantes com o dogma cristão.

O trabalho de Trigault e Ricci de fazer essa separação entre sábios chineses da antiguidade e sábios contemporâneos demonstra também um esforço retórico de acomodar Cristianismo e Confucionismo, destacando suas semelhanças e refutando suas diferenças. Entretanto, conforme destaca o filósofo Tang Yi Jie, a filosofia chinesa não se desenvolveu através de linhas de pensamento pautadas pela ruptura e conflito¹⁴⁹. O grande respeito dos chineses pela tradição fez com que novas escolas de pensamento não contestassem diretamente as doutrinas anteriores, mas buscassem complementá-las ou reformá-las. Dentro deste processo acabava se gerando novas escolas de pensamento, sendo que o apogeu filosófico da China foi marcado pelo advento conhecido como as “100 Escolas de Pensamento” (*100 Schools of Thought*), dentre as quais o Taoísmo e o Confucionismo foram frutos¹⁵⁰.

¹⁴⁶Ibidem, p.94.

¹⁴⁷ Vale destacar aqui que Trigault não detalha se esta referência temporal estava pautada pelos padrões orientais ou ocidentais. O mais provável é que ele tenha que ele tenha lido e reproduzido os textos de Ricci imaginando que este já tivesse convertido esta data para os padrões ocidentais. Ibidem, p.94.

¹⁴⁸ Ibidem, p.95.

¹⁴⁹T'ANG, I-Jie. **Confucianism, buddhism, daoism, christianity and chinese culture**. [Peking]: University of Peking; Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1991.

¹⁵⁰ Ocorrida entre os períodos convencionados pela historiografia chinesa como Período do Outono/Primavera (Autumn/Spring Period) e dos Estados Guerreiros (Warring States) as 100 Escolas de Pensamento criaram uma intensa atmosfera de debate aonde diversas escolas de pensamento discutiam a respeito da melhor maneira de resolver os problemas que marcaram esta época turbulenta da historia chinesa (que dentro da cronologia ocidental se encaixa entre 500 AC e 220 AC). **Common Knowledge About Chinese History. The Overseas Chinese Affairs Office of State Council**. The Office of Chinese Language Council International, 2006.

Apesar de reconhecerem uma divindade suprema os confucionistas não erigiam templos em sua homenagem. Eles não possuíam locais sagrados nem práticas públicas ou privadas específicas de adoração. O dever de realizar os sacrifícios rituais e as práticas de adoração era uma prerrogativa exclusiva do Imperador. Ele não realizava diretamente tais atos delegando tais obrigações apenas aos magistrados de mais alto nível que sacrificavam ovelhas e gado em grande quantidade para os deuses do céu e da terra. Os preceitos de suas leis estão contidos no chamado pelos jesuítas de *Tetrabilion* e em cinco livros de doutrinas. Além dessas obras não existem outros livros de códigos legais, exceto por livros de comentários¹⁵¹.

A prática mais comum realizada entre os confucianos e até mesmo pelo Imperador era a prestação de respeito aos ancestrais realizados anualmente em ritos funerários. Praticadas até os dias de hoje, nessas cerimônias são oferecidos alimentos e réplicas de dinheiro e outros itens mundanos. Os chineses não acreditam que os mortos realmente necessitem de tais oferendas, mas é o sentimento de respeito aos mais velhos que perpassa a cerimônia o ponto central de sua realização. Dessa forma, tanto jovens quanto adultos aprendem a respeitar os seus pais ao ver o respeito com que são tratados os falecidos¹⁵².

Trigault faz questão de destacar que essa prática não pode ser considerada como herética, pois em nenhum ponto os ancestrais são adorados como divindades. Entretanto, ele recomenda que tal hábito deva ser abandonado pelos convertidos e substituído por doações de esmolas para os pobres e para a salvação de almas. Ele destaca a semelhança deste costume com o incentivo a piedade filial presente na doutrina cristã.

Os templos dedicados a Confúcio são tidos como de uso exclusivo das elites letradas. A lei exige que cada cidade tenha um templo dedicado a Confúcio. Eles são descritos como construções suntuosas decoradas com estátuas de Confúcio e de seus discípulos mais ilustres, reverenciados como uma espécie de

¹⁵¹ O que Trigault chama de *Tetrabilion* trata-se da adaptação do termo chinês Sí Chu, os chamados Quatro Livros do pensamento chinês composto por diversos filósofos entre eles Confúcio, os chamados cinco livros na verdade são denominados em maiúscula pelos como *Wu Jing*, os Cinco Clássicos, escritos, compilados e editados pelo próprio Confúcio e base de sua doutrina. Idem, p.95. VER: http://en.wikipedia.org/wiki/Four_Books. Acessado em 04/04/2012.

¹⁵² Ibidem, p.96.

santos. Comemorações são realizadas a cada lua nova e durante seu aniversário. Novamente Trigault faz questão de enfatizar que Confúcio não era reverenciado como uma divindade, mas respeitado da mesma forma que os ancestrais.

Segundo Trigault, o objetivo definitivo dos confucianos é a paz pública e a segurança do reino. Eles são educados nos caminhos da virtude e do bem estar da família. Os seus preceitos estariam em profunda consonância com a doutrina cristã. Eles se orientam pelo convívio adequado nas chamadas cinco relações cardeais (*wulun*): a relação entre súdito e soberano, pai e filho, marido e mulher, irmão mais velho e irmão mais novo e entre amigos. O celibato não é aprovado entre eles enquanto que a poligamia é permitida. Devido ao fato deles não possuírem nenhuma orientação quanto ao a vida após a morte muitos de seus membros se orientam segundo as doutrinas das duas outras religiões, acreditando que com isso estão praticando uma forma elevada de religião e tolerância¹⁵³.

Como pudemos observar Trigault tem grandes dificuldades em definir se o confucionismo constitui-se ou não como uma religião. Isto se deve a três fatores: sua formação como religioso, seu conhecimento profundo da história e sociedade chinesa e, e mais importante, sua condição de ocidental e estrangeiro. Estes fatores são filtros que pautam o processo descritivo de Trigault e marcam também a eterna dificuldade do encontro/confronto com a alteridade. Neste processo nosso autor utiliza todo seu arcabouço intelectual para enquadrar o Confucianismo em modelos e estruturas mentais compreensíveis para a mentalidade ocidental. Apesar de enfatizar de que este não é uma doutrina religiosa, ele o coloca ao lado de grupos claramente religiosos (Taoísmo, Budismo). Ele também utiliza terminologias religiosas para se referir ao Confucianismo tais como culto, seita e casta. Estas eram as classificações presentes em seu arcabouço intelectual que apesar de parecerem ter sido utilizadas indiscriminadamente refletem o esforço de um indivíduo formado em uma sociedade cuja moral e filosofia era orientada segundo uma religião monoteísta. Trigault não consegue romper com os paradigmas ocidentais e admitir uma interpenetração e convivência de religião, fé, práticas civis e morais como elementos intercambiáveis. Para ele estes elementos eram inseparáveis e coordenados segundo a perspectiva cristã e católica que os estrutura de maneira rígida e definitiva, excluindo por oposição quaisquer

¹⁵³Idem, p.97.

modelos que não obedeçam a estes moldes. Fora da esfera cristã existe apenas o herege e o pagão, instâncias negativas cujas práticas devem ser atacadas e destruídas. O máximo que Trigault consegue é destacar o Confucionismo como um “culto civil” e uma “religião dos filósofos”, definições um tanto paradoxais, mas denotativas do próprio processo de construção histórica do que se trata o fenômeno religioso. Segundo o sinólogo brasileiro André Bueno, o próprio conceito de religião, tal como concebido no ocidente, não é muito adequado para abordar a religiosidade chinesa e conseqüentemente, sua relação com o confucionismo:

“O confucionismo não tinha clero; os confucionistas eram professores, e não padres, monges ou sacerdotes. Por outro lado, Confúcio fazia sacrifícios aos ancestrais, em honra de sua memória e saber; ele se devotava à ecologia da natureza, tentando entendê-la, num misto de ciência e sentimento ‘religioso’. Creio que Confúcio não queria de modo algum criar uma religião, e nem ao menos soubesse e do que se tratava isso na China antiga, posto que esse conceito – a ‘religião’ – sempre foi estranho aos chineses. Isso não impede, contudo, que ele não acreditasse em forças ‘sobrenaturais’, ou poderíamos dizer, ‘religiosas’.”¹⁵⁴

Portanto, para um padre jesuíta do XVII, orientado tanto pelo dogmatismo católico quanto por seu método acomodacionista próprio, a observação de estruturas organizacionais semelhantes à sua própria estrutura religiosa (templos, práticas devocionais, doutrinas ascéticas) mesmo quando de fato tinham funções e objetivos que nossos autores percebiam como distintas das suas, eles eram incapazes de enuncia-los como tal. Os confucionistas eram monstros lógicos¹⁵⁵ e como consequência os discursos jesuítas sobre eles eram trópicos¹⁵⁶, atravessando diversos sentidos sem pertencer a nenhum deles. Fica patente, com isso o esforço retórico jesuíta em se aproximar dos confucianos e apresentá-los como elementos virtuosos, justificando sua ação missionária que os salvaria do paganismo de outras religiões tidas como heréticas. Como veremos a seguir este era o caso da relação de complementaridade entre o Budismo, Taoísmo e Confucionismo que deve ter sido a causa de Trigault tê-los enquadrado em um único grupo apesar das marcantes diferenças internas entre eles em termos doutrinários.

¹⁵⁴BUENO, Andre. “Mas...Confúcio era religioso?”.Artigo acessado em <http://orientalismo.blogspot.com.br/2012/03/mas-confucio-era-religioso.html> em 12/04/2012.

¹⁵⁵HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

¹⁵⁶WHITE, Hayden V. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: EDUSP, 1994.

O segundo culto religioso mais importante na China é aquele conhecido como Scienquai ou Omitose. Ele refere-se ao que hoje chamamos de Budismo. Ele também seria praticado no Japão sob o nome de Sciacca, Amidabu ou Lex Totoqui. Segundo seu código doutrinário ele fora trazido do Oeste em 65 D.C.. Segundo Trigault ele fora importado de uma região que ficava entre os Rios Indu e Ganges. Escritos chineses citados por Trigault comentam que o Rei da China enviou emissários para esse país em busca de suas escrituras sagradas. Esses enviados reais trouxeram não apenas seus livros sagrados, mas intérpretes nativos para traduzi-los para o chinês. Os fundadores dessa seita teriam morrido antes da chegada de sua doutrina na China.

Trigault argumenta que é historicamente possível acreditar que essa doutrina fora trazida a China durante o mesmo período em que os Apóstolos Bartolomeu e Thomas estavam pregando o Evangelho na Índia. Nosso jesuíta francês teoriza que não seria inteiramente impossível conceber a possibilidade que os chineses, ouvindo notícias a respeito da pregação do evangelho nessas terras, teriam mandado legados para aprender a doutrina cristã. Devido a “má vontade” (*ill-will*) dos nativos da região eles receberam um evangelho “falsificado”:

“It is historically clear that this doctrine was brought into China at the identical period in which the Apostles were preaching the doctrine of Christ. Bartholomew was preaching in upper India, namely in Hindustan and the surrounding countries, when Thomas was spreading the Gospel in lower India, to the south. It is not beyond the realm of possibility, therefore, that the Chinese, moved and interested by reports of the truths contained in the Christian Gospel, sought to contact it and to learn it from the West. Instead, however, either through error on the part of their legates, or perhaps through ill-will toward the Gospel on the part of the people they visited, the Chinese received a false importation in place of the truth they were seeking.”¹⁵⁷

Trigault insiste em ver o Budismo como uma imitação e deturpação do Cristianismo. Acredito que o faça como forma para justificar diversas semelhanças superficiais no culto: a ênfase em uma vida ascética e no celibato, as

¹⁵⁷“É historicamente claro que esta doutrina (Budismo) foi trazida a China no mesmo período em que os Apóstolos estavam pregando a doutrina de Cristo. Bartolomeu estava pregando na Índia, nomeadamente no Hindustão e nos países vizinhos, enquanto Thomas estava pregando no sul da Índia. Não esta além do reino da possibilidade, portanto, que os chineses, movidos e interessados pelos relatos das verdades contidas no Evangelho Cristão, procuraram contata-lo e aprende-lo a partir do Oeste. Ao invés disso, entretanto, tanto por parte do erro de seus legados, ou talvez pela má vontade diante do Evangelho por parte das pessoas que eles visitaram, os chineses receberam uma falas importação no lugar da verdade que estavam procurando.” Idem. P.98.

formas como os cânticos eram entoados, semelhantes ao canto gregoriano¹⁵⁸. Em termos doutrinários, sua proposta de transmigração de almas e da divisão do mundo material em cinco elementos tem eco em propostas de filósofos da Antiguidade Clássica como Demócrito e Pitágoras, porém são por demais deturpadas e consideradas heréticas e absurdas¹⁵⁹. Ele enfatiza a popularidade e crescimento desta religião¹⁶⁰, que se divide em várias seitas e expõe que havia uma vasta literatura dedicada aos seus ensinamentos. Mas ele também destaca que esta religião é desprezada pela maioria Confucionistas de seu tempo, que o condenam em especial entre as demais religiões por se distanciar da verdade¹⁶¹.

O terceiro culto é denominado Lauçu e tem sua origem em um filósofo contemporâneo a Confúcio. Ele refere-se ao que hoje chamamos de Taoísmo e a sua figura fundacional foi o pensador Lao Tsé ou Lao Zi, nascido em 640 AC. O período de gestação que antecedeu seu nascimento supostamente durara oito anos e, portanto ele era chamado de Lauçu, o Filósofo Ancião. Ele não deixara escritas suas doutrinas e também não era aparente que ele desejasse fundar um novo culto religioso. Seus discípulos que decidiram colocá-lo como símbolo desta nova doutrina. Ela foi constituída da compilação de vários trechos e conceitos das outras duas doutrinas religiosas segundo um estilo de escrita marcadamente elegante. Seus praticantes são adeptos do celibato e possuem seus próprios templos.

Os praticantes do Taoísmo são marcados por Trigault por sua desonestidade e pelo hábito de subornar as pessoas para que se tornem adeptos de sua religião. Além de adorarem uma Divindade Suprema eles consideram Lauçu como um deus. Eles acreditavam que através de certos exercícios e do consumo de certas ervas eles conseguiriam obter favores dos deuses e estender sua expectativa de vida.

¹⁵⁸¹⁵⁸ Idem, p.99.

¹⁵⁹ Idem, P.100.

¹⁶⁰ Raramente ou mesmo nunca Trigault utiliza o termo “religião” para se referir as religiões orientais. Isso decorre porque na concepção cristã católica esta seria a única religião verdadeira enquanto as demais seriam “religiões falsas”. Justamente por isso ele utiliza termos como cultos e seitas para enfatizar um caráter limitado e menor de organização religiosa.

¹⁶¹ Idem, p.100.

No capítulo XI do Livro I, Trigault faz um relato da situação do Cristianismo, Judaísmo e Islamismo (denominado de doutrina sarracena). Segundo ele, estas três religiões ainda que toleradas não se desenvolveram muito na China, sendo praticadas por pequenos círculos há gerações.

Segundo os jesuítas, a presença islâmica parece ter chegado nessas terras durante o domínio dos tártaros (mongóis). Os sarracenos (islâmicos) nativos da China existem em um número considerável, apesar de, aparentemente, eles não possuíssem interesse em difundir sua fé. Exceto pelo fato de não comerem carne de porco, eles parecem ser ignorantes de seus próprios preceitos religiosos e são menosprezados pelos chineses. Eles não eram tratados como estrangeiros e podiam prestar os concursos para obter diplomas literários, podendo assim ter a oportunidade de fazer parte da burocracia governamental.

Os judeus parecem ter chegado antes dos sarracenos. A descrição de israelitas nativos e seus costumes encontra-se entremeada com o relato do encontro de Matteo Ricci com os chineses judeus. Inicialmente os judeus nativos parecem ter se confundido, acreditando que os jesuítas possuíam a mesma religião que eles. Ricci os descreve como uma versão antiga e “degenerada” dos israelitas contemporâneos. Aparentemente, eles eram dotados de uma versão do Pentateuco, um dos livros sagrados dos judeus, que contém trechos do Antigo Testamento.

Os judeus chineses são descritos como seguidores da lei mosaica, mas não parecem dominar profundamente sua doutrina. Durante seu primeiro encontro, um judeu chinês é convidado para visitar a missão e confunde uma imagem da Santa Maria com Cristo criança com a da mulher de Moisés. Em outro momento o líder dos rabinos oferece a Matteo Ricci o posto de líder da sinagoga se este se comprometesse a parar de comer carne de porco. Muitos são convertidos ao saber da chegada do Messias. A história desse encontro desenrola-se com sua investigação sobre o desenvolvimento do Cristianismo na China. Nessa missão

Ricci fora amplamente auxiliado pelos judeus chineses que posteriormente se converteram ao cristianismo¹⁶².

Neste capítulo vemos a busca incessante de Matteo Ricci por algum vestígio da presença cristã na China. Decerto inspirado pelo encontro do Pentateuco e seguindo as orientações dos judeus chineses, os padres jesuítas receberam a informação de um culto de adoradores da Cruz localizado na província de Sciantum. Eles mencionaram boatos sobre chineses que faziam o sinal da cruz antes das refeições e que, em algumas regiões, eles faziam uma inscrição com tinta em forma de cruz na testa de recém-nascidos como forma de protegê-los do azar. Esse último dado encontrar-se-ia também referendado no comentário de Jerome Rufellus sobre a Cosmografia de Ptolomeu¹⁶³. Os jesuítas também teriam encontrado um sino com inscrições em grego que conteria trechos do Salmo de Davi.

A maneira como tais indícios são apresentados procuram convencionar a ideia da presença de cristão na China data desde a Antiguidade. A principal testemunha e relator dessas histórias seriam os judeus nativos. Segundo eles, esses adoradores da cruz teriam se desenvolvido nas províncias do Norte, se tornando uma cultura florescente tanto em termos literários quanto militares. Esse desenvolvimento levantou as suspeitas dos chineses que os taxaram de revolucionários.

E essas suspeitas teriam sido levantadas pelos sarracenos a cerca de sessenta anos atrás. Portanto, devido às ações dos sarracenos, inimigos jurados dos cristãos, os cristãos nativos tiveram que se espalhar pelo país, muitos abandonando ou escondendo sua religião que se degradara com o passar do tempo. A obsessão por traçar as origens do Cristianismo no Oriente leva os autores jesuítas a colocar como marco referencial os cristãos de Malabar, que teriam sido historicamente convertidos pelo Apóstolo Tomas¹⁶⁴.

¹⁶² Ricci teria se encontrado com eles no ano de 1605. Para mais informações ver: XU, Xin. **The Jews of Kaifeng, China: History, Culture, and Religion**. KTAV Publishing House, New Jersey, USA, 2003.

¹⁶³Idem, p.111.

¹⁶⁴Idem, p.113.

O relato de Ricci e sua divulgação nos escritos de Trigault se tornaram referenciais para explorações arqueológicas que confirmaram a presença do cristianismo na China desde o século VIII¹⁶⁵. A expansão do cristianismo mesopotâmico em direção ao Extremo Oriente entre os séculos VIII e XIII¹⁶⁶ deixou rastros arqueológicos e influências culturais que justificavam a predisposição dos jesuítas em observar traços de cristianismo em culturas e religiões como a tibetana e a chinesa. Apesar de encontrar diversos vestígios históricos da presença cristã, os jesuítas não procuraram enfatizar esta presença sem eu discurso missionário. O motivo disto pode ter sido a percepção histórica das diferenças e rivalidades da dinastia Ming vigente (1368–1644) que derrubou seus antecessores, a dinastia Yuan (1271–1368) de origem mongol.

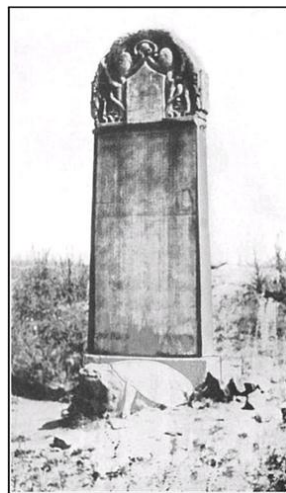


Figura 5: Estela nestoriana fotografada em 1907 por Frits Holm. Descrita nos relatos de Trigault e Ricci elas são o atestado da presença cristã na China antes da chegada dos jesuítas. O primeiro ocidental a visitá-la fora o jesuíta português Álvaro Semedo entre os anos de 1625 e 1628¹⁶⁷.

O Cristianismo, Judaísmo e Islamismo seriam tratados pelos chineses como “seitas bárbaras” possuindo uma denominação que se aplicava para todas elas e seus seguidores. Os termos seitas e cultos são usados por Trigault comum tom negativo, implicando que estes grupos e organizações operavam a margem de uma ortodoxia. O mais marcante aqui é perceber como o autor jesuíta define implícita e explicitamente o que é marginal e ortodoxo dentro do universo religioso oriental. É neste processo que fica patente que apesar de seu esforço de

¹⁶⁵http://en.wikipedia.org/wiki/Nestorian_Stele Acessado em 29/08/2011

¹⁶⁶Idem.

¹⁶⁷Idem.

compreensão, ele ainda tem como referências a perspectiva monoteísta cristã. Segundo a explicação de Trigault, os adeptos as religiões estrangeiras eram chamados de *Hoei-hoei*, um termo específico cujo significado intrigava os jesuítas. Incapazes de compreender o termo eles o associaram a aspectos comuns partilhados por todas as três religiões, focando-se especificamente no tabu do consumo de carne suína¹⁶⁸. Observamos através do relato de Trigault que os chineses eram marcadamente tolerantes em relação a assuntos religiosos, mas também procuravam enquadrar religiões diversas em uma unidade, mesmo que pautada em semelhanças superficiais. Tolerância e sincretismo seriam então as marcas da atitude chinesa diante da religião.

A tolerância e o sincretismo presente entre o Budismo, Taoísmo e Confucionismo teria razões históricas. Segundo Trigault, o primeiro Imperador Ming, Humvu, fundador da atual família reinante, ordenou que os três cultos devessem ser preservados para o bem do reino. Ele fez isso para conciliar os seguidores de cada seita. Entretanto, desde o início sua legislação determinava a exclusividade dos *Literati* em cargos de administração pública¹⁶⁹.

Os governantes pregavam, então, uma doutrina conciliadora, defendendo o cultivo das três religiões ao mesmo tempo e utilizando-as quando necessário. Nascidas da fusão de diversos aspectos das três religiões principais Trigault teoriza que com isso fossem produzidas constantemente novas e mais “absurdas” religiões.

O testemunho de Trigault, deste modo, demonstra então a percepção dos jesuítas do papel central do Confucionismo como elemento intermediador da estrutura burocrática e religiosa. Os jesuítas perceberam que o governo imperial orientava seu tratamento em relação aos cultos religiosos segundo um aspecto da filosofia confucionista relacionado ao conceito de harmonia, que pregava em certas abordagens a produção de uma síntese definitiva das principais seitas religiosas.

¹⁶⁸TRIGAULT, Nicola, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610.** Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953, p.114.

¹⁶⁹ Idem, p.104-105.

Segundo esta visão a perfeita harmonização das doutrinas do Budismo, Taoísmo e Confucionismo trariam paz e estabilidade para o Império. Um ângulo pelo qual podemos observar o cenário religioso chinês do apogeu da dinastia Ming e que corrobora com essa visão encontra-se em uma das obras clássicas da literatura chinesa: *A Jornada para o Oeste*.

Este conto escrito no século XVI pelo erudito Wu Cheng-em (1500-1582) trata de uma adaptação fantasiosa da jornada histórica empregada por religiosos chineses para trazer os sutras budistas da Índia para China durante o século VIII A.C. Ele narra de forma fictícia a jornada do monge budista Xuanzang (602-664) em direção a Índia com tal propósito. Baseada na obra histórica *Great Tang Records on the Western Regions*¹⁷⁰ o conto de Wu mistura ficção e realidade de maneira a refletir a ideia essencial de que as Três Crenças (Budismo, Taoísmo e Confucionismo) tem a mesma finalidade e seriam, portanto iguais.

Esta obra é considerada um dos clássicos da literatura chinesa justamente por enfatizar este aspecto sintetizante da cultura chinesa, que procura tornar para si todas as doutrinas consideradas úteis para o desenvolvimento da virtude tanto de um indivíduo como de uma nação¹⁷¹.

Conhecido no meio sinológico norte americano e inglês simplesmente como “Macaco” (*Monkey*) o foco narrativo concentra-se na figura de Sun Wukong, o proverbial símio antropomórfico do título chinês. Dotado de grandes poderes mágicos ele é o encarregado de escoltar o famoso monge budista Xuanzang escolhido pelo imperador da China para ir até a Índia trazer os sutras budistas. Durante a viagem marcada por paisagens exóticas e seres fantásticos

¹⁷⁰ Obra histórica chinesa que narra à viagem do primeiro monge budista chinês a ir para a Índia, buscando trazer os Sutrás Sagrados para trazer paz e prosperidade ao Império da China. http://en.wikipedia.org/wiki/Great_Tang_Records_on_the_Western_Regions. Acessado em 03/04/2012.

¹⁷¹ A semelhança entre a jornada dos jesuítas e da doutrina budista para a China foi de fato percebida por Liam Brockey, o qual não sem motivo nomeia seu livro sobre a história dos jesuítas na China *Journey to the East* como uma forma de referendar o aspecto fantástico do encontro das culturas oriental e ocidental intermediado pelos jesuítas. Mungello também utiliza a *Jornada para o Oeste* como referência para enfatizar o aspecto sintetizante da cultura chinesa do período Ming tardio em seu esforço de articular diferentes saberes em uma unidade harmoniosa. VER: BROKEY, Liam Matthew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Harvard University Press, 2008. Ver.: MUNGELLO, D. E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**. 3rd ed. Lanham, Maryland: Rumam & Littlefield Publishers, c2009. P.22.

observamos como pano de fundo a manutenção da crença da convivência harmônica do Taoísmo, Budismo e Confucionismo:

“Echoing like thunder and shaking the Nine Heavens.
Now preaching the Way,
Now teaching meditation,
He showed that the Three Beliefs are basically the same”.¹⁷²

As Três Crenças mencionadas no trecho acima são o Budismo, Taoísmo e Confucionismo e se referem ao processo de aprendizado pelo qual Sun Wukong domina as três doutrinas, obtendo com isso incríveis poderes mágicos. A questão do embate velado entre as religiões também é uma constante abordada na Jornada para o Oeste, com os protagonistas frequentemente enfrentando taoístas malignos e diversas entidades que povoam o folclore chinês:

“Monkey then shook himself and took the hairs back before saying to king, subjects, monks and lay people alike, "It was I who released these monks, (...), and it was I who killed those evil Taoists. Now that the evil has been destroyed you will realize that there is a Way in the Buddha's faith. From now on you must have no more foolish beliefs. I hope that you will combine the three teachings by honoring both the Buddhist clergy and the Way of Taoism, and by also educating men of talent in the Confucian tradition. I can guarantee that this will make you kingdom secure forever”¹⁷³

Este trecho é indiciário não apenas da situação de tensão existente entre os principais cultos religiosos da China, mas também enfatiza a pretensão generalizada ao qual fez os jesuítas perceberem entre os chineses a existência de uma crença de que ao acumular diversos cultos religiosos e fazê-los conviver em harmonia traria grande benefício público.

¹⁷²“Ecoando como o trovão e balançando o s Nove Céus/Agora pregando sobre o Caminho/Agora ensinando meditação /Ele mostrou que as Três Crenças são basicamente a mesma.” CHENG-EN, Wu. **Journey to the West**. Adapted from the WJF Jenner translation .Beijing, 1955 Collinson Fair, 2005, Silk Pagoda. P. 22. <http://www.chine-informations.com/fichiers/jourwest.pdf>. Acessado em 20/02/2010. Tradução livre feita por mim.

¹⁷³“Macaco então se chacoalhou pegou seus cabelos de volta e disse para o rei, súditos, monges e leigos:” Fui eu que libertei os monges (...), e fui eu que matei aqueles taoístas malignos. Agora que o mal foi destruído vocês irão perceber que existe um Caminho na fé de Buda. De agora em diante vocês não devem mais ter crenças tolas. Eu espero que vocês combinem os três ensinamentos ao honrarem os clero budista e o Caminho do Taoismo, e também educando homens de talento na tradição confuciana. Eu posso garantir que isto irá fazer o seu reino seguro para sempre. ””. Idem, p.650. Tradução livre escrita por mim.

No *Macaco*, a pregação do Budismo nunca ataca diretamente o Confucionismo ou Taoísmo mesmo quando praticantes dessas doutrinas são retratados como malignos e enganosos. Ele é marcado por um forte tom de sátira que revela os meandros socioculturais que estavam por trás da interação das três crenças, destacando a consciência dos chineses de que doutrinas religiosas benéficas podem ser praticadas e usadas por pessoas amorais: “Monkey then laughed and said: “Its as the saying goes: the stupid are converted by Budhism, the wise by Confucianism and the greed by Taoism.”¹⁷⁴.

O que podemos observar articulando o relato de Trigault-Ricci com essa obra literária chinesa é que a China estava passando internamente por um período de grande efervescência sociocultural. A chegada de uma nova religião como o Catolicismo, com características semelhantes ao Budismo, mas dotada de uma postura exclusivista foi vista como uma ameaça para manutenção desse frágil equilíbrio. Mas, ao mesmo tempo, ela foi vista por diversos setores da sociedade chinesa como uma oportunidade de enriquecimento tecnológico, cultural e filosófico.

Os termos cultura nativa e cultura hospedeira são empregados por Peter Burke¹⁷⁵ para abordar as motivações que movem os processos de tradução de obras literárias no início da modernidade. Burke argumenta que as principais motivações que mobilizam esse processo de tradução são a necessidade de preencher uma lacuna que a cultura hospedeira não aborda e divulgar a semelhanças presentes em culturas distintas.

Observo então que, considerando esta concepção, um dos principais parâmetros para o processo de adaptação de uma cultura estrangeira, o catolicismo jesuítico, para o meio chinês, é sua necessidade de estar concatenado com elementos ou linhas filosóficas já presente na cultura que a recebe.

No apogeu do governo Ming, o debate intelectual entre as vertentes do Budismo, Taoísmo e Confucionismo ocorria em uma dimensão que buscava uma

¹⁷⁴ Macaco riu e disse: “É como diz o ditado: os estúpidos são convertidos pelo budismo, os sábios pelo confucionismo e os gananciosos pelo Taoísmo.” Idem p.867. Tradução livre feita por mim.

¹⁷⁵BURKE, Peter e HSIA, R. Pedia (horas). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. Tradução de Roger Maio li dos Santos São Paulo: Editora UNESP, 2009.

síntese das três doutrinas. Muitos intelectuais chineses eram radicais em sua busca pela sintetização de vários ensinamentos em uma unidade harmoniosa¹⁷⁶.

O fundamento da filosofia chinesa busca a integração tríplice do verdadeiro, do bom e do belo¹⁷⁷. Para atingir este ideal os chineses não se preocupavam em fazer uma distinção rígida dos diferentes tipos de saberes (laico, religioso, moral, científico). Esta síntese, entretanto, ocorria em uma forma hierarquizada e era declarada de maneira sutil, como no conto da *Jornada para o Oeste*.

O Confucianismo, dessa maneira, apesar de não declarar-se de maneira aberta como tal, era o ponto referencial pelo qual todas as filosofias, ideologias e religiões deveriam respeitar e obedecer. Partindo dessa concepção do Confucianismo iniciada por Matteo Ricci, Trigault descreve o Confucionismo enquanto a religião dos filósofos (*Literati*) destacando os seguintes aspectos:

“The sect of the Literati is proper to China and is the most ancient in the kingdom. *They rule the country, have an extensive literature, and are far more celebrated than the others. Individually, the Chinese do not choose this sect.; they rather imbibe the doctrine of it in the study of letters.* No one who attains honors in the study of letters or who even undertakes the study would belong to any other sect. Confucius is their Prince of Philosophers, and according to them, it was he who discovered the art of philosophy. They do not believe in idol worship. In fact they have no idols. They do, however, believe in one deity who preserves and governs all things on earth. Other spirits they admit, but these are of less restricted domination and receive only minor honors.(...).Their law contains a doctrine of reward for good done and of punishment for evil, but they seem to limit it to the present life and to apply it to the evil-doer and to his descendants, according to their merits. The ancients scarcely seem to doubt about the immortality of the soul because, for a long time after a death, they make frequent reference to the departed as dwelling in heaven. They say nothing, however,

¹⁷⁶T'ANG, I-chieh. **Confucianism, buddhism, daoism, christianity and chinese culture**. Peking: University of Peking; Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1991. E MUNGELLO, D. E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**.3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

¹⁷⁷ Estes três conceitos essenciais se relacionam respectivamente da seguinte forma: o verdadeiro ocorre com a integração do “homem” com o “Céu”, pensando a relação do homem com o mundo a sua volta; o “bom” surge da integração do conhecimento com a prática, problematizando a questão da ética normativa; o belo surge da integração do sentimento com o cenário, que envolve a criação e apreciação de trabalhos artísticos. T'ANG, I-chieh. **Confucianism, buddhism, daoism, christianity and chinese culture**. Peking: University of Peking; Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1991.P.17.

about punishment for the wicked in hell. The more recent Literati teach that the soul ceases to exist when the body does, or a short time after it.”¹⁷⁸

Observamos aqui uma visão idealizada do Confucionismo, construída de maneira consciente a garantir uma maior aceitação do público europeu e com isso as práticas acomodacionistas adotadas pelos jesuítas:

“Because of the fact that they neither prohibit nor command anything relative to what should be believed regarding a future life, many who belong to this caste identify the other two cults with their own. They really believe that they are practicing a high form of religion if they are tolerant of falsehood and do not openly spurn or disapprove of an untruth”¹⁷⁹.

Os jesuítas perceberam o papel central do Confucionismo em sua postura de coordenar a tolerância entre as três crenças em um. Mas segundo a perspectiva cristã esta fusão resultava na prática do mais profundo ateísmo. Essa percepção da situação religiosa singular que pregava a harmonia das três principais doutrinas religiosas na China é resumida da seguinte maneira no relato de Trigault-Ricci:

“In conclusion to our consideration of the religious sects, at the present time, the most commonly accepted opinion of those who are at all educated among the Chinese is, that these three laws or cults really coalesce into one creed and that all of them can and should be believed. In such a judgment, of course, they are leading themselves and others into the very distracting error of believing that the more different ways there are of talking about religious questions, the more beneficial it will be for the public good .Most of them openly admit that they

¹⁷⁸“A seita dos Literati é própria da China e a mais antiga do Reino. Eles governam o país, tem uma extensa literatura e são muito mais celebrados que as outras. Individualmente, os chineses não escolhem esta seita; ao invés disso eles embebem esta doutrina no estudo das letras. Ninguém que consiga honras nos estudos das letras ou se dedique ao seu estudo iria pertencer à outra seita. Confúcio é o seu Príncipe dos Filósofos, e segundo eles, foi o descobridor da arte da filosofia. Eles não acreditam em idolatria. De fato eles não possuem ídolos. Eles acreditam, entretanto, em uma divindade que governa e preserva todas as coisas na terra. Eles acreditam em espíritos inferiores, mas estes tem poder inferior e recebem menos honrarias. (...). As suas leis contem a doutrina da recompensa do bem e punição do mal, mas eles parecem limita-las apenas a vida presente e aplica-la ao praticante do male aos seus descendentes, de acordo com os seus méritos. Os ancestrais dificilmente parecem ter duvidado da imortalidade da alma, pois após um longo período depois da morte, eles fazem frequentes referências ao falecido como estando a habitar os céus. Eles não dizem nada, entretanto a respeito da punição dos malvados no inferno. Os Literati mais recentes dizem que a alma deixa de existir quando o corpo desaparece, (...).” TRIGAULT, Nicola, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953. PP.93-94. Grifo meu. Tradução livre feita por mim.

¹⁷⁹“Devido ao fato deles não proibirem ou ordenarem nada relativo à vida futura, muitos do que pertence a esta casta identificam os outros dois cultos como seus. Eles realmente acreditam que estão praticando uma elevada forma de religião se eles forem tolerantes com a falsidade e não desprezarem ou desaprovarem abertamente uma mentira.” IDEM, P.98. Tradução livre feita por mim.

have no religion, and so by deceiving themselves in pretending to believe, they generally fall into the deepest depths of utter atheism”¹⁸⁰.

O conhecimento deste contexto religioso da China, dividida em três grupos religiosos que conviviam em suposta harmonia, levou os inicianos a optar por um alinhamento ao Confucionismo por perceber em sua doutrina poucos elementos conflitantes com o Cristianismo. Apesar de condenar essa mistura religiosa eles se aproveitaram do espírito sincrético que permeava o período Ming.

Ao invés de buscar a inclusão do Cristianismo na proposta sintética das Três Doutrinas os jesuítas procuraram retirar o Budismo e o Taoísmo e substituí-la por uma síntese entre Confucionismo e Cristianismo¹⁸¹. Esta proposta foi resumida em uma frase pelo convertido erudito Xu Guangqi na qual dizia que o Cristianismo deveria “complementar o Confucionismo e substituir o Budismo” (*bu Ru yi Fo*)¹⁸².

Percebemos, então, como culturas religiosas estrangeiras se alinhavam a elementos nativos para dessa forma obterem maior receptividade e legitimidade. Ao mesmo tempo, seguindo Burke, considero que as culturas nativas abrigavam culturas estrangeiras não apenas por afinidade ideológica como também para complementar sua própria doutrina e auxiliar em seu embate com uma cultura nativa rival¹⁸³.

O Cristianismo se alinhou ao Confucionismo por perceber nele elementos filosóficos virtuosos, não sendo considerados conflitantes com a doutrina cristã. Percebendo o caráter eminentemente pragmático e moral do pensamento confuciano os jesuítas se esforçaram então para destacar os elementos compatíveis com a doutrina cristã. Esta proposta implicou tanto em uma reformulação

¹⁸⁰“Em conclusão a nossa consideração sobre os séquitos religiosos, no momento presente, a opinião mais comumente aceita entre aqueles que são educados entre os chineses, é de que essas três leis ou cultos realmente coalescem em um único credo e que todos eles podem e deveriam ser acreditados. Em tal julgamento, é claro, eles levam a si mesmos e a outros na distração errônea que os leva a acreditar que quanto mais houver diferentes formas de falar de assuntos religiosos, maiores benefícios serão trazidos para o bem público. A maioria deles admite abertamente não possuir religião, e ao enganar a si mesmos em fingir acreditar, eles geralmente caem nas maiores profundezas do ateísmo.” IDEM, P.105. Tradução livre feita por mim.

¹⁸¹ MUNGELLO, D. E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**.3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009. P.23.

¹⁸² IDEM, P.23.

¹⁸³ BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (orgs). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. Tradução de Roger Maioli dos Santos São Paulo: Editora UNESP, 2009.

profunda dos métodos catequéticos como no patente esforço em apresentar o Confucionismo como uma filosofia desprovida de aspectos heréticos. Desta maneira ocorre uma mudança dupla e simultânea: os inicianos adotam hábitos confucionistas, mas também fazem uma revisão profunda dos mesmos.

Ricci e seus sucessores aplicaram os mesmos filtros cristãos usados no tratamento das fontes da Roma e Grécia Clássica, excluindo do Confucionismo todos os aspectos contrários à doutrina e moral cristã. Isso o levou a fazer uma distinção entre o Confucionismo clássico, rejeitando diversos aspectos da doutrina propagada no período Ming que veio a ser chamado de Neoconfucionismo (1368-1644). Vale destacar aqui que a divisão entre Neoconfucionismo e Confucionismo “ortodoxo” não existia entre os pensadores chineses, sendo antes uma interpretação de Ricci.¹⁸⁴

Ele, portanto cria sua própria revisão do Confucionismo, realizando uma interpretação de Confúcio que enfatiza os aspectos de um deus único, da imortalidade da alma humana e da necessidade das sanções morais do Céu¹⁸⁵. Com isso, os jesuítas editaram os seus aspectos religiosos como o culto e os sacrifícios prestados aos espíritos dos ancestrais descrevendo-os como costumes civis, relacionado com um profundo sentimento de piedade filial que encontrava eco nos próprios mandamentos cristãos.¹⁸⁶ Ricci também se focou no pensamento “ortodoxo” de Confúcio para rejeitar a crença panteísta, enfatizando que os chineses ancestrais adoravam apenas um deus único, o Céu, e que esta deidade era a mesma venerada pelos hebraicos, criando assim uma ligação histórica entre o Oriente e Ocidente¹⁸⁷.

Neste contexto percebemos como neste caso histórico a religiosidade funcionou como intermediária do intercâmbio entre culturas distintas. O encontro

¹⁸⁴ MUNGELLO, D.E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**. 3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009. p.23

¹⁸⁵ SPALATINI, Christopher A. S.J. **Matteo Ricci's Use of Epictetus**. Excerpta ex dissertatione ad doctorum in facultate theologiae. Pontificiae Universitatis Gregorianae. Waegwan, Korea 1975. P.9

¹⁸⁶ TRIGAULT, Nicola, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953. P.97.

¹⁸⁷ Este é um dos aspectos mais polêmicos da doutrina acomodacionista de Ricci, sendo intensamente debatido até os dias de hoje. A obra referencial para este debate foi *The True Meaning of the Lord of Heaven* publicada por Ricci na China em 1603. RICCI, Matteo S.J. **The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ienchu Shih-i)**. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1985.

cultural desta forma ocorreu em vias de acordo, isto é, aceitação por ambas as partes de certas diferenças inerentes e imutáveis entre elas. A cultura estrangeira foi então absorvida na medida em que ela preenchia lacunas ou reforçava elementos da cultura hospedeira.

Na missão chinesa a acomodação jesuíta e dispôs a sintetizar elementos estrangeiros à doutrina cristã desde que estes fossem editados segundo a doutrina católica. Já o pensamento chinês, centralizado a partir do pensamento filosófico confuciano, procurava sintetizar harmonicamente as Três Crenças principais da China. Neste aspecto, o Confucionismo demonstrava-se especialmente adequado para tal prática articuladora uma vez que sua doutrina não possuía orientações religiosas definidas. A filosofia de Confúcio não procurava debater sobre a espiritualidade, o sobrenatural ou a vida após a morte. Para ele existia apenas os Ritos, as práticas socialmente aceitas de comportamento e etiqueta.

Esta exposição da apreensão jesuíta a respeito de sua interpretação do Confucionismo e sua relação com as instâncias governamentais e religiosas no Império da China se faz necessário para entendermos os processos de transformação identitários pelos quais os jesuítas passaram durante sua jornada para o interior da China. Dessa forma podemos imaginar o procedimento mental com que tanto Ricci e Trigault passaram ao descrever a trajetória da missão jesuíta. Trigault em especial, enquanto editor dos textos de Ricci julgou que a apresentação da China deveria ser priorizada antes da narrativa da ação missionária com o intento de deixar claro para o leitor o contexto das ações e decisões dos jesuítas.

Trigault levanta o histórico dos procedimentos realizados pelos jesuítas a partir do Livro II, colocando como marco inicial o ano de 1552 com a tentativa fracassada de Francisco Xavier de adentrar o continente. O segundo momento da missão chinesa é então mais detalhado, podendo ser dividido em duas partes principais. A chegada de Michele Rugieri em 1579, com suas tentativas diplomáticas de estabelecer uma residência jesuíta no continente, e as incursões para o interior feitas por Ricci a partir de 1583.

O estabelecimento inaciano em Macau se mostrou fundamental na coordenação da atividade missionária. A presença jesuíta é descrita na narrativa de Trigault em termos militares, descrevendo a ação dos inacianos como a de um exército que levanta um cerco sobre uma fortaleza¹⁸⁸. No ano de 1557 os mandarins e comerciantes de Macau obtiveram a sanção imperial para que se fixassem no pequeno território, tornando a península um grande empório do comércio do Extremo-Oriente, entreposto de mercadorias que provinham e se destinavam à China, Japão e Filipinas.

A fundação desse entreposto comercial foi um dos maiores marcos do encontro entre Oriente e Ocidente por ter ocorrido em termos relativamente pacíficos, de interesse mutuo entre povos. Mas existia também uma atitude de desconfiança e xenofobia marcante do povo chinês em relação a estrangeiros. No relato de Trigault isso é atribuído à experiência do domínio dos chineses pelos invasores mongóis (descritos como tártaros), aos constantes ataques de piratas ao litoral e a influencia da população islâmica nativa de Cantão, que descreveu os portugueses em tons negativos. Juntando estes fatores com a própria imagem das enormes naus lusas e seus canhões, Trigault busca com isso justificar tais sentimentos de xenofobia¹⁸⁹. Vale destacar, entretanto, que no relato de Trigault os comerciantes portugueses estão longe de uma imagem negativa, pois são sempre elogiados em seu zelo e dedicação para a expansão da fé cristã¹⁹⁰.

Ao longo do relato de Ricci e Trigault observamos como os sentimentos negativos dos chineses em relação aos portugueses nunca desaparecem por completo, mas, de fato, são relevados em nome dos substanciais lucros engendrados pelo comércio com eles e pelo próprio esforço dos jesuítas em construir uma identidade independente e positiva perante os chineses.

¹⁸⁸“Like an army laying siege to a strongly fortified castle, they garrisoned one position with everything necessary for action when the opportune moment should arrive. They opened a house on the very threshold of China and the place was so suitably accommodated to their purpose (...)”A fortaleza (fortified *castle*) aqui seria o próprio império chinês. Não é uma fortaleza comercial, pelo contrario o comercio era bem vindo porem vigiado devido à xenofobia chinesa. TRIGAULT, Nicola, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York,1953.,p.128

¹⁸⁹Idem.P.128

¹⁹⁰ “We might say here, in passing, that the Portuguese never hesitated to spend their money or to reduce their gains when their doing so was a help to the cause of religion”. Idem, P.177.

Observando o quadro geral do Sudeste Asiático em fins do XVI percebemos como a chegada dos portugueses ocorreu em um momento oportuno para relações comerciais e diplomáticas. A China havia desistido de desenvolver projetos ultramarinos desde o século XIV. O Japão estava passando por um período de guerras feudal denominado *Sengoku Jidai*. A introdução das armas de fogo pelos mercadores portugueses acelerou o processo de unificação do Sol Nascente. E durante a década de 1590 a invasão da Coréia, aliada tradicional da China, organizada por Toyotomi Hideoshi em um Japão recentemente unificado fez com que China cortasse relações comerciais como arquipélago japonês. O veto promulgado pelo Imperador Wanli (1563-1620) proibiu o comércio de mercadores chineses com o Japão.

Os portugueses se aproveitaram destas circunstâncias para intermediar este comércio, que era tacitamente tolerado pelas autoridades portuárias de Cantão. Eles compravam seda chinesa e revendiam-na por prata japonesa e espanhola¹⁹¹. Os jesuítas participavam ativamente no comércio de seda e prata. Embora houvesse críticas e questionamentos morais no meio religioso, esta atividade era justificada como uma fonte de renda necessária para impulsionar a missionação e suas obras de caridade¹⁹².

A Espanha tentou imiscuir-se no monopólio português através dos franciscanos em Manila e de generosas doações para os jesuítas. Isso é relatado no Capítulo VII do Livro II do *Expeditiones Apud Sinas*. Nele os autores comentam como essa empresa fora ativamente repelida por Macau, sendo que o Superior da Missão Chinesa, o português Francesco Caprale, ordenou explicitamente para que os jesuítas instalados no continente não se envolvessem nas negociações de instalação de uma embaixada espanhola na China.

Devido ao grande influxo de prata trazido com o comércio intermediado por membros da Companhia gerou-se um boato que dizia que eles conheciam segredos alquímicos. Trigault realiza um duro ataque a alquimia, enquanto uma prática tola, mas comum entre a elite chinesa:

¹⁹¹ SPENCE, Jonathan. **Em busca da China moderna: quatro séculos de história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁹² BOXER, C. R. (Charles Ralph). **A Igreja e a expansão ibérica, 1440-1770**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

“As we have noted elsewhere, there are many among the Chinese who are so steeped in the practice of alchemy that it almost drives them insane. *They believe that mercury can be changed into silver by the application of a certain herb which is found only in foreign countries.* Being the only foreigners here, word was spread about that we had brought this herb with us and that we knew the secret of its application. *They endeavored to prove this by referring to the Portuguese who, as they say, purchase great quantities of mercury from the Chinese at exorbitant prices, and take it to Japan; whence they return to their own country laden down with silver coins. From this they concluded that the Fathers did the same thing, since they saw them living honestly, asking alms of no one, and engaging in no business, whence it must follow that they had plenty of silver made with the mysterious herb.* They find it difficult to believe that anyone could be so honest as to bring silver to China from afar, and they do not dream that anyone could be charitable to the extent of wanting to teach others without being paid for it.”¹⁹³

A identificação dos jesuítas como alquimistas estava então associada ao seu vínculo com os comerciantes portugueses e na articulação com a crença nativa de que a prata poderia ser obtida através da mistura do mercúrio com uma erva estrangeira. Um capítulo em particular do *Expeditione Apud Sina* narra como essa crença popular gerou diversos incidentes para os jesuítas. No Capítulo X do Livro II os padres passam por sérias dificuldades devido à chegada de um convertido vindo de Macau.

Batizado como Martin, esse chinês de Macau se aproveitou de seu contato com os jesuítas para enganar e roubar os convertidos da cidade de Seguem (Zhaoqing), em Cantão. Ele enganara uma dupla de alquimistas, pai e filho, afirmando que os jesuítas conheciam os segredos de converter mercúrio em prata e recebera deles diversos presentes. Ele também difamara o nome dos jesuítas e recebera deles diversos presentes. Ele também difamara o nome dos jesuítas e falsificara uma carta do Lin Si Tau, a autoridade municipal. Ao ser preso pelas autoridades de Cantão fora sentenciado por calúnia. Ele recebera como punição

¹⁹³“Assim como tivemos notado em outros lugares, existem muitos entre os chineses que são tão devotados na prática da alquimia que qual os leva a insanidade. Eles acreditam que o mercúrio pode ser transformado em prata através da aplicação de certa erva que só pode ser encontrada em países estrangeiros. Sendo os únicos estrangeiros aqui, o rumor se espalhou que havíamos trazido esta erva conosco e conhecíamos o segredo do seu uso. *Eles se dedicaram a provar isto a se referirem aos portugueses, os quais, como eles dizem, compram grandes quantidades de mercúrio dos chineses a preços exorbitantes e o levam para o Japão; de lá eles retornam para o seu país cheios de moedas de prata.* Disso eles concluíram que os padres faziam a mesma coisa, uma vez que eles os viam vivendo honestamente, sem pedir esmolas a ninguém, e sem se envolver em qualquer negócio, o que eles concluíram que eles faziam muita prata com sua misteriosa erva. Eles acham difícil de acreditar que alguém poderia ser tão honesto a ponto de trazer prata para China de tão longe, e eles não podem sonhar que alguém seja tão generoso a ponto de ensinar aos outros sem ser pago por isto.” TRIGAULT Nicola, S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610.** Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953. P.186. Tradução livre feita por mim.Grifo meu.

um total de oitenta chibatadas com vara de bambu. O padre Michelle Ruggieri, que fora obrigado a presenciar a o castigo exemplar, fora o único a prestar auxílio ao chinês, que morrera três dias depois. Ao final do incidente os jesuítas foram inocentados, mas os jesuítas portugueses tiveram de retornar para Macau.

A alcunha de alquimista perseguiu Ricci e os inacianos durante toda sua vida na China, com resultados positivos e negativos. Embora Ricci negasse tal denominação o fato de ser considerado um alquimista atraiu figuras distintas da elite intelectual chinesa que posteriormente se converteram ao cristianismo¹⁹⁴.

Destacam-se neste grupo o erudito Xu Guanqxi (1562–1633), um matemático de origens humildes que foi ao encontro de Ricci devido aos rumores sobre alquimia. Trigault dedica a ele dois capítulos inteiros de sua obra, os capítulos III do Livro III e o capítulo VI do Livro IV, sendo denominado de Chiutaiso e descrito como um erudito de grande austeridade e inteligência. Chiutaiso era considerado como parte de um ramo decadente da nobreza letrada. Sua obsessão pela alquimia o reduzira a mais absoluta pobreza. Sua principal fonte de renda vinha da intermediação de favores com seus contatos nos altos escalões da burocracia e se aproveitando das amizades de seu falecido pai.

Ele se aproxima de Ricci com a intenção de se tornar seu pupilo e com isso descobrir os segredos alquímicos para produzir prata. Mesmo com os padres estrangeiros declarando explicitamente que esta não passaria de uma crendice popular, o literato chinês permanece ao lado de Ricci. Ele aprende a aritmética europeia e se dedica ao estudo do primeiro livro de Euclides.

¹⁹⁴MUNGELLO, D. E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**.3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009PP.20-21.



Figura 6: Frontispício da edição chinesa dos Elementos de Euclides figurando Matteo Ricci (esquerda) e Xu Guanqui (direita). Impresso em 1607.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Ricci1.jpg>. Acessado em 21/08/2012.

Os seus estudos da matemática europeia foram traduzidos para o chinês. Graças aos seus contatos a sua reputação e a de seus professores jesuítas começaram a se propagar no meio intelectual. Chiutaiso também aprendera a fazer globos terrestres, bussolas e relógios de sol. Ele se tornara um grande propagador religião cristã, bem como das leis e ciência europeias.

Os seus estudos científicos eram articulados com seus estudos religiosos. Em um breve período de tempo ele aceitara a religião cristã, sendo convertido oficialmente em 1603, com o nome de Paulo Xu Guangqi. Isto se deveu ao fato dele possuir uma concubina. Mesmo sendo viúvo ele recusava-se a casar com sua amante devido ao fato dela provir de uma classe social inferior. Anos depois, porém ele oficializou sua relação e se converteu ao cristianismo. A recusa jesuíta em batizar chineses que se recusassem a abandonar suas concubinas foi uma das maiores dificuldades para a conversão da elite letrada¹⁹⁵.

Trigault deve ter percebido a grande atenção dada por Ricci a esse literato convertido por ele simbolizar o ideal de cristão chinês almejado pelos jesuítas. Sua história contém em si um exemplo do modelo típico de conversão cristã aonde o convertido se transforma graças à ação evangélica, abandonando hábitos

¹⁹⁵ MUNGELLO, D. E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**. 3rd ed. Lanham Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009. PP.20-21.

considerados incongruentes com a fé cristã. Ele foi o primeiro do que foi convenção como os Três Pilares do Catolicismo Chinês¹⁹⁶.

A amizade desse homem para com os missionários contribuiu grandemente para o avanço da missão. A sua situação particular de membro da elite letrada o permitia caminhar entre os altos círculos da burocracia chinesa.

O termo alquimista deve ter sido para os chineses o classificador mais adequado para enquadrar os jesuítas, uma vez que suas atividades religiosas não se encaixavam plenamente nos modelos orientais vigentes (Budismo e Taoísmo). Ao mesmo tempo, os padres inicianos também traziam uma nova leva de saberes que também não estavam alinhados a nenhuma escola filosófica nativa e que colocava em cheque saberes que nunca haviam sido questionados tais como a centralidade geográfica da China e os conhecimentos astronômicos, matemáticos e filosóficos, além de trazer engenhos inéditos como os prismas e relógios mecânicos¹⁹⁷.

Tudo isso, certamente, provocava espanto e admiração, mas também a necessidade de contenção. Enquanto península, Macau estava subordinada à jurisdição do magistrado distrital chinês de Cantão, porém, enquanto concessão dada aos portugueses, estes podiam aplicar suas próprias leis aos seus. Entretanto, também era verdadeiro que os moradores chineses estavam sujeitos a capturas e confiscos de bens e uma enorme muralha separava a cidade do continente, sendo que a travessia só poderia ser realizada duas vezes por semana e com passes oficiais¹⁹⁸.

Macau representava, portanto, um porto seguro no qual os jesuítas podiam se retirar em casos de perseguições ou tensões com as autoridades continentais. Mas, ao mesmo tempo, era um local estigmatizado pelos chineses continentais

¹⁹⁶ Termo dado aos três convertidos chineses que mais se dedicaram a expansão do catolicismo na China Paulo Xu Quangxi (1562–1633), Miguel Yang Tingyun (1557-1627) e Leon Li Zhi Zhao. Eles assim são chamados em referência aos três principais discípulos de Cristo Tiago, Pedro e João. VER:http://en.wikipedia.org/wiki/Three_Pillars_of_Chinese_Catholicism Acessado em 09/04/2012. E MUNGELLO, D. E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**. 3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.PP.20-21.

¹⁹⁷IDEM.

¹⁹⁸ SPENCE, Jonathan D.. **O Palácio da memória de Matteo Ricci : a historia de uma viagem : da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming** . São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

como sendo um antro de ladrões e enganadores que se imiscuíam com estrangeiros. Isso pode ser observado no *Expeditione Apud Sina* no Capítulo III do Livro II onde Trigault comenta o processo diplomático empreendido pelos jesuítas para conseguir autorização de se instalarem no continente em 1582.

A negociação era feita principalmente através de cartas nas quais os jesuítas faziam questão de enfatizar que eles iriam suprir seu próprio sustento. Eles também destacam a intenção de viver no reino pelo resto de suas vidas e de construir uma residência e uma igreja em homenagem ao “Senhor do Céu”, buscando aqui se referir ao termo tradicional utilizado pelos chineses para se referir à entidade monoteísta venerada pelos ancestrais. Acredito que nenhuma menção ao Cristianismo é feita nessas cartas por temor de que o pedido possa ser recusado¹⁹⁹.

A negativa oficial é publicada com a assinatura do “Vice Rei” de Cantão. Este recentemente fora instituído em seu cargo na província. Trigault faz questão de apresentá-la no formato de citação:

“(...):”Besides various other matters relating to the general good of the Province, the following, which concerns us very intimately, is to be noted with reference to those residing at Macao. Serious complaints have been made that various crimes and abuses of the law have been perpetrated at Macao, which are attributed to the Chinese interpreters employed by the foreigners. These interpreters are soliciting the strangers and teaching them the ways of our people. Most serious of all, we are well informed that they have persuaded certain priests from abroad to learn the Chinese language and study Chinese letters, and that now these priests are demanding a residence at the Capital, in order to build a church and a private home. This we declare to be injurious to the realm, to which no benefit can accrue by admitting foreigners. The said interpreters will be put to a cruel death if they do not immediately desist from the practices mentioned.”²⁰⁰

¹⁹⁹TRIGAULT Nicola, S.J... **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610.** Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953.p.142.

²⁰⁰. “(...)” Além de vários outros assuntos relativos ao bem geral da província, o seguinte, que nos preocupa em especial, é que deve ser notado a respeito daqueles que residem em Macau. Serias reclamações tem sido feitas que vários crimes e abusos da lei tenham sido perpetrados em Macau, o qual tem sido atribuído aos intérpretes chineses empregados por estrangeiros. Estes intérpretes estão solicitando estranhos e ensinando a eles os modos de nosso povo. O mais sério de tudo, estamos bem informados que eles persuadiram certos padres de além-mar a aprender a língua e as letras chinesas e agora estes padres estão exigindo residência na Capital, para construir uma residência privada e um templo. Isto nós declaramos ser prejudicial ao reino, do qual não pode extrair nenhum benefício ao admitir estrangeiros. Os ditos intérpretes serão postos a uma cruel morte se eles não desistirem das práticas mencionadas.”. Idem P.143. Tradução livre feita por mim.

Não é raro observamos na narrativa de Trigault a transcrição de trechos de éditos, obras ou documentos oficiais chineses²⁰¹. Neste caso, o motivo de tal ato é apresentar a razão do fracasso diplomático do ano de 1582.

Observamos nesse relato um curioso caso de inversão: seriam os chineses locais responsáveis por instigar os padres a aprender o chinês e buscar instalar-se no continente. Destaca-se aqui o testemunho do etnocentrismo oriental, ou sinocentrismo²⁰²: os atores centrais da questão não são os religiosos europeus, mas seus intérpretes chineses. Este sentimento era tão forte que obrigou os jesuítas a revisarem suas apresentações geográficas e cartográficas, obedecendo à concepção chinesa de considerar a China no centro do mundo para conseguirem manter um diálogo, pois era forte a recusa de qualquer discurso que deslocasse tal centralidade²⁰³.

Esta atitude de superioridade diante do estrangeiro é um tópico recorrente na narrativa de Trigault e colocado como principal obstáculo para o trato e conversão dos chineses:

“Because of their ignorance of the size of the earth and the exaggerated opinion they have of themselves, the Chinese are of the opinion that only China among the nations is deserving of admiration. Relative to grandeur of empire, of public administration and of reputation for learning, they look upon all other people not only as barbarous but as unreasoning animals. To them there is no other place on earth that can boast of a king, of a dynasty, or of culture.”²⁰⁴

Os chineses nativos de Macau se colocam então em uma posição singular que reflete a problemática das instâncias macro e micro contextuais que surgem

²⁰¹ Ao longo de sua narrativa destaca-se também a tradução de uma carta de acusação dos anciões de Zhaoqing contra a instalação da casa dos jesuítas como base para uma futura invasão estrangeira. TRIGAULT, PP.195-196.

²⁰² MUNGELLO, D. E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**.3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.p.3

²⁰³ Idem.

²⁰⁴“Devido à ignorância do tamanho da terra e a opinião exagerada que eles têm de si mesmos, os chineses são da opinião que a China é a única entre as nações digna de admiração. Relativo à grandeza do império, sua administração pública e sua reputação pelo aprendizado, eles consideram os demais povos não apenas como bárbaros, mas como animais irracionais. Para eles não existem nenhum outro lugar da terra que possa se gabar de um rei, de uma dinastia, ou de uma cultura.” TRIGAULT Nicola, S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953.p.167.

do contato entre dois povos²⁰⁵. Os portugueses foram bem vistos por eles por trazerem prosperidade para a região de Macau, mas ao mesmo tempo essa mesma população era estigmatizada pelos chineses continentais, que, apesar de também lucrarem com o comércio português, os viam como elementos “infectados” pela influência estrangeira, tida como inferior. Os insulares eram vistos como traidores do povo chinês por ensinarem aos estrangeiros a língua e cultura chinesa.

Apesar do preconceito, muitos chineses nativos de Macau abraçaram ao longo do tempo sua identidade cultural mestiça como símbolo de seu orgulho e singularidade. Muitos deles adotaram a fé cristã e o vestuário europeu²⁰⁶. A primeira descrição oriental do Colégio Jesuíta de São Paulo surge nesse contexto como uma importante fonte de saber por expor uma perspectiva dos chineses residentes de Macau:

“São Paulo... é onde os Jesuítas residem. Eles se treinam arduamente e ainda assim não o demonstram; eles seguem as maneiras das pessoas comuns e ainda são muito estritos em suas regras... ele se abstém de cargos e títulos e não possuem nenhum interesse de assumir altas posições... Eles estabeleceram escolas livres; não apenas para os talentosos, mas mesmo para que os filhos de pastores e servos possam estudar o ensino básico. Tendo terminado o ensino básico, eles entram para o colégio. Ainda mais, a eles são dados dinheiro para suas roupas e alimentação e espera-se que eles sejam homens de competência. Após terminarem seus estudos, alguns entram para o noviciado, outros se engajam em atividades comerciais; eles são livres para escolher o que eles desejam... de todas as igrejas de Macau, a Igreja do Colégio de São Paulo é a maior e mais magnífica e seus serviços e atividades são diferentes daquelas realizadas pelas outras.”²⁰⁷

Este é o testemunho de Dominic Lu Xiyan (1630-1704), um intelectual chinês que vivera no colégio entre 1680 e 1689, sendo admitido na Ordem em 1688. Ele fizera parte de uma nova leva de intelectuais convertidos chineses que aprenderam em Macau o cristianismo e a cultura ocidental. O Colégio de São Paulo foi criado em 1594 por Alessandro Valignano com o intuito de formar os jesuítas para missão no Oriente. Ele foi o primeiro instituto ocidental do tipo

²⁰⁵ WILDE, Guillermo. “La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre Antropología e Historia. Reflexiones desde o campo de la etnohistoria”, In: Portal de Antropologia Naya. 1996-2010. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/articulos/identi12.htm>. Acessado em 18 de novembro de 2010.

²⁰⁶ TRIGAULT Nicola, S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953. PP.136-137.

²⁰⁷ WENQIN, Zhang. **A study on Wu Yushans poetry of Celestial Learning**. Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University of St. Paul (1594-1994). Instituto Cultural de Macau. Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History. University of Saint Francisco. Macau, 1999.

universitário no Extremo Oriente. Ele também era aberto à população local, fosse ela de origem chinesa ou portuguesa.



Figura 7: Fachada das ruínas da Catedral de São Paulo.

As quais incluem as ruínas do Colégio Jesuíta de São Paulo, sede dos jesuítas na Ásia durante todo XVI e XVII. O prédio foi construído entre 1582 e 1602 e destruído por um incêndio em 1835. Em 2005 foi tombado como patrimônio histórico pela UNESCO.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Ruins_of_St._Paul. Acessado em 16/04/2012.

A aprendizagem da língua e da cultura no processo de criação desse diálogo era tão complexa para os jesuítas como o fora para os chineses como atesta o poema de Wu Yushan:

“By candlelight our native Eastern and Western tongues,
 When not comprehending words the brush can communicate
 My writing appears as the head of a fly,
 Another writes words that look like bird-talons
 Reading horizontally or vertically

How difficult to understand!”²⁰⁸.

Wu Li ou Wu Yushan (1632-1718) foi um estudioso chinês que, ao ser batizado Simão Xavier da Cunha se tornou jesuíta em Macau, residindo na Universidade de São Paulo de 1680 até 1683. Seus escritos retratam sua vivência institucional em poemas que enfatizam a cidade de Macau como centro do intercâmbio cultural entre Oriente e Ocidente.

Foi no Colégio de São Paulo em Macau que os primeiros grupos de convertidos orientais criaram a chamada poesia católica. Eles utilizavam o clássico estilo poético chinês para descrever os aspectos mais profundos do catolicismo da maneira mais simples possível. Batizada pelos chineses de Poesia Celestial, ela reflete um dos aspectos centrais do modelo de acomodação cultural defendido por Ricci e Trigault, que se caracterizava pelo uso de termos nativo para a pregação religiosa. O Catolicismo dessa forma era propagado em terminologia nativa, *Tianxue* - Aprendizado Celestial, e fora assim entendido por jesuítas e chineses durante os séculos XVI e XVII²⁰⁹. A forma de missão religiosa jesuíta buscava produzir um catolicismo caracteristicamente chinês, e muitos intelectuais chineses dedicaram suas vidas para articular as doutrinas católicas e orientais de forma harmônica.

Um dos aspectos mais marcantes do catecismo chinês era o fato de deixar o episódio da crucificação de Cristo como último ensinamento a ser dado aos neófitos. Essa prática fora resultado direto da experiência vivida por Ricci, que teve um de seus crucifixos pessoais confiscados por Ma'Tang, um eunuco influente, devido à acusação de magia negra²¹⁰. Esta atitude é então contextualizada e compreendida pelos jesuítas que perceberam que o fato de

²⁰⁸“Á luz de velas nossas línguas Oeste e do Leste / Quando não compreendem as palavras o pincel pode comunicar/ Minha escrita parece coma cabeça de uma mosca/Outro escreve palavras que parecem com as garras de um pássaro/Ler verticalmente ou horizontalmente / Como é difícil compreender!” Idem, p.79. Tradução livre feita por mim.

²⁰⁹ IDEM.

²¹⁰ A descrição do eunuco Ma'tang não deixa de ser representativa da visão geral de sua classe. A visão dos eunucos construída por Ricci e Trigault, independente de suas experiências pessoais, não poderia deixar de negativa. Enquanto homens castrados, eles não podiam deixar de ser vistos pelos olhos dos ocidentais como homens inferiores. Ainda assim os jesuítas enfatizam que este grupo social era desprezado pelo restante da sociedade por sua corrupção e por se esconder por detrás de sua associação com o trono para praticar atos vis. VER: SPENCE, Jonathan D.. . **O Palácio da memória de Matteo Ricci : a historia de uma viagem : da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming** . São Paulo : Companhia das Letras ,1986.

Cristo ter passado por castigos físicos e ser considerado um criminoso pelos romanos não eram bem vistos pela elite chinesa²¹¹.

O ano de 1583 é marcado com data oficial de entrada na China, quando os jesuítas conseguem autorização para se instalarem na cidade Zhaoqing, em Cantão. Estes primeiros anos são caracterizados por uma atitude missionária tímida, focada antes no aprendizado da língua e costumes locais.

O problema da pregação em uma nação que até hoje se encontra marcada por dialetos locais foi um dos principais desafios dos jesuítas. Em sua busca pelo equivalente chinês de uma língua franca como o latim da Europa Medieval, eles encontraram a raiz linguística do Sudeste Asiático²¹². Os escritos de Michele Rugieri e Matteo Ricci acabaram por revelar que o sistema de escrita chinês podia ser compreendido e aceito pelos países ao redor. Japoneses, coreanos e vietnamitas conseguiam identificar os ideogramas chineses sem que isso implicasse na capacidade de pronunciá-los. Com isso eles confirmaram a ideia proposta por São Francisco Xavier de que a conversão dos chineses facilitaria a conversão dos demais povos da região²¹³

No meio público não era realizado qualquer tipo de pregação ou debate religioso. Isso ocorria porque este tipo de comunicação era muito associado a atos políticos revolucionários, aonde a população era incitada a se rebelar contra o governo local²¹⁴. A difusão da religião cristã era realizada em debates em pequenos grupos dentro da Casa da Missão intermediados por intérpretes. Nestas conversas, os jesuítas procuravam estressar o fato de que a lei cristã encontrava-se

²¹¹MUNGELLO, D. E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**.3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

²¹²LL,Sher-Shiueh. **Toward a missionary poetics in late Ming China: the jesuit appropriation of “Greco-Roman” lore through the medieval tradition of European exempla**.PHD Dissertation. Compared Literature Department. University of Chicago, June, 1999. E TRIGAULT Nicola,S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci:1583-1610**.Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York,1953. Chapter V Book I.

²¹³ TRIGAULT,Nicolas, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci:1583-1610**.Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, Random House ,1953. P.117.

²¹⁴ No apogeu da dinastia Ming havia grande suspeita de encontros regulares em qualquer escala devido ao medo causado por várias sociedades revolucionarias de inspiração religiosa, tais como a Sociedade do Lótus Branco. Estes movimentos estavam associados com diversas formas populares de piedade budista. **A Vision Betrayed: the Jesuits in Japan and China, 1542-1742**. Orbis Books,2000.p.132

em consonância com a lei natural chinesa²¹⁵. Para reforçar isso os jesuítas distribuíaam para as interessadas cópias dos Dez Mandamentos²¹⁶.

A escrita e publicação de diversas obras escritas foi uma das marcas distintivas da evangelização jesuíta entre os chineses. Os jesuítas escreveram centenas de livros em chinês. Tamanho foi sua quantidade que eles foram considerados por setores da elite chinesa como uma ameaça. O impacto foi sentido inclusive na dinastia sucessora, a dinastia Qing, conforme um de seus historiadores contemporâneos, Wu Sitong (1638-1702) sugeriu: “How arrogant was the religion which calls itself Catholicism. Its priests wrote books simply to deceive the foolish.”²¹⁷.

A posição dos intelectuais chineses não era unânime, mas os escritos e a personalidade de Ricci conquistaram a simpatia do chamado partido Tunglin (ou Donglin), uma organização política e cultural informal, porém poderosa no período Ming. Um de seus dirigentes Zou Weixun (? -1636) descreveu Ricci nos seguintes termos: “as to that monster Li (Ricci) his tongue was [fast as the] lightning and his oration [as powerful as] the waves.”²¹⁸.

Desta forma, a publicação de livros foi a forma mais efetiva encontrada pelos jesuítas para realizar os primeiros passos de sua evangélica. A sua publicação era feita de maneira cuidadosa, sendo que em especial as obras de Ricci eram revisadas por amigos chineses que agiam ao mesmo tempo como revisores e editores de seus textos, muitas vezes publicando-os em suas próprias coletâneas sem o consentimento prévio de Ricci²¹⁹. Os livros agiam, portanto, como importantes elementos para divulgar a presença jesuíta, compensando o

²¹⁵TRIGAULT Nicola,S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci:1583-1610**.Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York,1953 p.156.

²¹⁶IDEM,P.155.

²¹⁷“O quão arrogante foi a religião que denomina a si mesma de Catolicismo. Os seus padres escreveram livros apenas para enganar os tolos.”LI Sher-Shiueh. **Toward a missionary poetics in late Ming China: the jesuit appropriation of “Greco-Roman” lore through the medieval tradition of European exempla**.PHD Dissertation. Compared Literature Department. University of Chicago, June, 1999.P.6-7. Tradução livre feita por mim.

²¹⁸“Quanto aquele monstro Li (Ricci) sua língua era rápida como o relâmpago e sua oratória poderosa como as ondas.” Idem, p.8. Tradução livre feita por mim.

²¹⁹ SPALATINI, Christopher A. S. J. **Matteo Ricci’s Use of Epictetus**. Waegwan., Korea, 1975. p.12

reduzido numero de padres que eram permitidos a permanecer nas terras continentais do Império.

No continente, além de se dedicarem ao estudo da língua e cultura chinesa, os jesuítas agiam principalmente como agentes intermediários. Eles realizavam a função de representantes dos comerciantes portugueses em Macau e também atendiam aos pedidos de mandarins do continente, intermediando relações comerciais e diplomáticas. Estas ações- sem serem fixas e tampouco oficiais- eram realizadas na medida em que atendiam os interesses missionários dos jesuítas de assegurar uma posição mais estável dentro da China.

Entre as atividades realizadas por jesuítas destaca-se a intermediação de retorno de naufragos europeus e escravos fugidos de Macau para ao continente e vice-versa. Destaca-se aqui que o apoio jesuíta ao retorno dos escravos para os seus donos portugueses ocorria apenas quando o escravo era cristão²²⁰. Caso o contrário eles eram deixados à sujeição da jurisdição chinesa. Os escravos negros eram particularmente temidos pelos chineses, como ficou marcado em um episódio aonde a casa da Missão em Zhaoqing foi atacada por uma multidão de chineses e defendida por um único escravo de origem etíope que expulsou toda a turba²²¹. Neste episódio também fica revelado que os jesuítas possuíam escravos negros e indianos nas casas da missão na China.

Segundo a visão dos jesuítas, a escravidão na China surge como uma alternativa dos destituídos de obterem meios de sustento. Trigault e Ricci também ligam a escravidão com a luxúria presente entre os chineses, que tanto vendem as

²²⁰, TRIGAULT Nicola,S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci:1583-1610**.Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York,1953 p.156.p204.

²²¹Idem, p.191.

filhas para prostituição ou concubinato quando não mesmo se vendem como servos com o intuito de se relacionarem com as empregadas de um nobre²²².

O resultado desta prática é a percepção de que a China possui uma ampla população de escravos, mas todos eles seriam nativos, pois não existia de fato uma demanda real de mão de obra escrava. A escravidão feita pelos chineses é considerada a mais suportável do que a aplicada no restante do mundo, pois o escravo podia comprar sua liberdade se conseguisse obter a mesma quantia que seu dono pagou ao comprá-lo.

Em paralelo, os próprios jesuítas sofreram acusações de rapto de jovens chineses para escravidão devido a um incidente em que um jovem noviço de um templo pagão se dispôs a seguir os padres de Cantão para Macau. Esta era uma acusação séria e devido a sua ocorrência frequente, as autoridades de Cantão puniam como crime capital os acusados do rapto de jovens:

“The people were given to understand that we were seducing youth and stealing them away from their parents. This is a practice of frequent occurrence among the Cantonese, and because of its frequency it is one of the few offenses listed as a capital crime. Nothing but the ingenuity and the courteous manners of a Ruggieri could have succeeded in overcoming this difficulty and regaining their good graces.”²²³.

²²²“Many of them, not being able to forgo the company of women, sell themselves to wealthy patrons, so as to find a wife among his women servants, and in so doing, subject their children to perpetual slavery. Others buy a wife when they can save money enough to do so, and when their family becomes too numerous to be supported, they sell their children into slavery for about the same price that one would pay for a pig or a cheap little donkey -- about one crown or maybe one and a half. Sometimes this is done when there is really no necessity, and children are separated from their parents forever, becoming slaves to the purchaser, to be used for whatever purpose he pleases. The result of this practice is that the whole country is virtually filled with slaves; not such as are captured in war or brought in from abroad, but slaves born in the country and even in the same city or village in which they live. Many of them are also taken out of the country as slaves by the Portuguese and the Spaniards. These few at least have an opportunity of becoming Christian and of thus escaping the slavery of Satan. The only ameliorating feature in this traffic of children is the fact that it lessens the great multitude of the extremely poor who have to labor incessantly in the sweat of their brow to eke out a miserable living. One might add also that slavery among the Chinese is more bearable because less exacting than among any other people in the world. A Chinese slave can purchase his freedom for the same price that was paid for him, if he can manage to acquire that amount of money.” IDEM. p. 86.

²²³“À população foi dado a entender que estávamos seduzindo jovens e roubando-os de seus parentes. Esta é uma prática de ocorrência frequente entre os cantoneses, e devido a sua frequência é uma das poucas ofensas listadas como um crime capital. Nada além da ingenuidade e maneiras corteses de um Ruggieri poderiam ter sucedido na superação desta dificuldade e reconquistado suas graças.” IDEM, P.132-133. Tradução livre feita por mim.

Embora oficialmente proibida, a escravidão de chineses por estrangeiros era uma realidade com a qual os jesuítas estavam familiarizados. A sua postura neste caso era a de tolerância e convívio. Da mesma forma como era o caso da escravidão africana, indiana e americana o jugo destes sob os europeus lhes traria um benefício “civilizador”. Os jesuítas consideravam a escravização de chineses pelos portugueses e espanhóis algo positivo no sentido de afastar os orientais da “escravidão de Satã” através do convívio com povos cristãos. O incidente com o noviço pagão só foi resolvido graças às boas maneiras de Michelle Rugieri, mas o episódio ilustra e reforça a visão de Macau como um local de perdição entre os chineses do continente.

A cautela dos jesuítas em sua pregação religiosa era justificada durante os primeiros anos da missão chinesa (1583-1595) porque eram frequentes os casos em que os jesuítas eram obrigados a se retirar de províncias ou localidades em que haviam se instalado recentemente.

Durante os primeiros anos dos jesuítas na cidade de Zhaoqing (1583-1595), eles receberam fortes acusações de distintos cidadãos locais. Segundo a explicação de Trigault estes indivíduos eram denominados de Veneráveis, sendo reconhecidos pela sua reputação e pela preocupação com o bem estar público. Eles acusaram os jesuítas de servirem de espões para nações estrangeiras e de instalarem uma base para planejar uma futura invasão. Trigault reproduz a carta realizada por este grupo e endereçada à autoridade central da Província de Cantão. Ele não comenta como conseguiu tal documento e a justificativa de tal transcrição desta vez é reproduzir o estilo retórico do discurso chinês:

“There is not a person in the Province, who is aware of all this, whose hair does not stand on end, whose heart does not tremble at the thought of it, and especially so as it is known that *these foreigners, who are adept at deceit and trickery, are every day attempting something new.* They supplied enough money to build a tower as a means of getting into the town of Sciauquin, and of bringing in others, wicked men who are continually coming and going by boat. *Indeed, we have grave cause to fear that they are spies of other countries seeking to discover our secrets.* Moreover, we fear that after long acquaintance with our people, who are naturally curious about novelties, *they might induce some of our folks to find their way across the distant seas, as do the fish and the whales.* This in itself would be a public calamity. It would, in fact, be the verification of an epigram contained in our books: “*Sow a fertile field with thorns and nettles and you are bringing*

serpents and dragons into your home." The dangerous condition at Macao is like an ulcer on the hand or the foot."²²⁴

Observamos neste trecho o temor e desconfiança dos chineses diante de tudo aquilo que era considerado novo, ou seja, não atrelado à tradição chinesa. A associação do estrangeiro com espiões e invasores ainda se mantém forte, mas sua principal preocupação estaria no fato dos jesuítas procurarem atrair chineses para o estrangeiro. A tradução desta carta também mostra o modelo acomodativo jesuíta através do esforço de Trigault em sua tentativa de compreender culturas estrangeiras. Isso se destaca na tradução de um ditado popular chinês que acaba por constituir-se na adaptação de um dito popular ocidental muito comum: “aquele que planta ventos colhe tempestades”.

O ditado chinês adaptado por Trigault dessa forma revela que a ambiguidade do pensamento chinês ainda não era plenamente compreendida pelos jesuítas, uma vez que a interpretação de figuras como o dragão e a serpente não podiam deixar de serem vistos como negativos segundo a ótica da tradição cristã. Apesar de o dragão ser um dos emblemas oficiais da Casa Imperial e a serpente um signo do zodíaco chinês associado à sabedoria, tais símbolos estão muito associados, dentro da perspectiva católica, à heresia e ao pecado para serem tratados sob uma luz positiva por membros do clero como os jesuítas.

Estas constantes acusações feitas contra os jesuítas eram a principal razão para seu movimento de deslocamento, engendrando tensões com autoridades locais que haviam assumido seu cargo recentemente. Isso obrigava os jesuítas a estarem sempre em alerta quando um novo Vice Rei ou Governador era apontado para as Províncias em que eles estavam instalados²²⁵. Essas indicações eram

²²⁴“Não existe uma pessoa na província, que não seja consciente de tudo isto, cujo cabelo não se erice, cujo coração não trema ao seu pensamento, em especial no que refere a estes estrangeiros, *que são adeptos do engano e de truques e todos os dias tentam coisas novas.* Eles supriram dinheiro suficiente para construir uma torre como meio de entrar na cidade trazer outros homens perversos, que entram e saem de bote. De fato *nos tememos que eles sejam espiões de outros países, enviados para descobrir nossos segredos.* Mais ainda, nos tememos que o contato prolongado com o nosso povo, que é naturalmente curioso de novidades, *possa induzir alguns dos nossos para os mares distantes,* assim como fazem o peixe com as baleias. Isto seria uma calamidade pública. Ela seria, de fato, a confirmação de um epigrama contido em nossos livros:” Plante um campo com espinhos e redes e você estará trazendo serpentes e dragões para o seu lar.” A perigosa condição de Macau é como um úlcera na mão ou no pé”. IDEM, PP.195-196. Grifo meu. Tradução livre feita por mim.

²²⁵IDEM, p.139.

pautadas por um regulamento rígido e com a justificativa principal de prevenir a corrupção. Os magistrados e funcionários públicos nunca trabalhavam nas suas Províncias natais²²⁶. As trocas de poder sempre se constituíam como um momento de dificuldade para os jesuítas, pois os novos encarregados vinham de províncias distantes²²⁷, e conseqüentemente, desconheciam as relações que estavam sendo estabelecidas.

As tensões com o clero local também era uma das principais dificuldades enfrentadas pelos jesuítas. Devido ao uso das vestimentas típicas do clero budista, os jesuítas eram enquadrados nesta categoria. Isto gerou um incidente marcante descrito no Capítulo IV do Livro II²²⁸. Neste capítulo são descritas as atribuições dos jesuítas para conseguir comprar uma residência. Nas negociações com as autoridades locais os jesuítas são primeiramente alocados para dentro de um templo pagão.

Os jesuítas partem de Scianquin (Zhaoqin) para Xauceca (Shaozou) em 1589 durante o dia da celebração da Assunção de Maria (15 de Agosto). O monastério de Nanhua acreditava estar recebendo os jesuítas como superiores do templo enviados pelo Vice Rei para reformar sua conduta. Obedecendo a essa pré-concepção hierárquica os jesuítas são suntuosamente recebidos. Entretanto, eles se recusam a serem alocados ao lado dos clérigos pagãos e a única maneira de convencer os magistrados locais de que não faziam parte de nenhuma seita religiosa local foi a exposição de seu breviário em latim, afirmando que aquelas eram as suas preces. Mais tarde aos inacianos é oferecido para compra um terreno ao lado do templo para que estes construíssem sua residência. Porém, o preço era desorbitante, descobrindo-se depois um conluio entre os clérigos e os magistrados locais para embolsar o dinheiro da venda do terreno.

Os burocratas chineses tentaram sempre realocar os padres estrangeiros em regiões próximas aos templos ou mesmo para dentro deles, gerando tensões constantes com o clero nativo, mas é preciso considerar que a construção de um templo estrangeiro ao lado de um templo nativo parece adequado para o

²²⁶ IDEM, Book I Chapter VI.

²²⁷ IDEM. P.56.

²²⁸Idem, p.144.

pensamento burocrático chinês. Independente das religiões professadas o mais importante era a manutenção da paz e harmonia do Império²²⁹. Essa ação possivelmente procurava não apenas submeter simbolicamente o cristianismo, mas enquadrá-lo como parte do sistema religioso vigente. Essa atitude também indicaria a percepção chinesa da época que via a religião como algo uniforme e harmonizante, independente das diversas diferenças doutrinárias entre os múltiplos credos.

A forma encontrada pelos jesuítas para distinguir sua identidade religiosa e continuar seu trabalho missionário foi com a adoção da identidade de erudito confuciano. Segundo a narrativa de Trigault²³⁰, um dos principais fatores que propiciou essa mudança foi a associação feita pelos chineses dos missionários jesuítas como integrantes de uma nova seita budista e como esta posição era desprezada pela elite letrada.

A transformação de bonzo estrangeiro em literato confucionista não foi um processo superficial e implicava na superposição de elementos identitários em diversos níveis. A missão jesuíta na China viveu cerca de seis anos utilizando o traje típico dos monges budistas antes de adotar a vestimenta confuciana²³¹. O tempo gasto para tomar esta decisão reflete o processo de aprendizado e conhecimento da língua chinesa, seus costumes e religiosidade. Entre os anos de 1591 e 1592 Ricci dedica-se ao estudo dos *Quatro Livros* (ou *Tetrabilion* como aparece descrito no *Expeditione apud Sina*), o conjunto de clássicos que contem o pensamento de Confúcio.

Em 1592 ele escrevia ao Geral Alessandro Valignano sobre a necessidade de adotar hábitos confucianos:

“Para obter maior status, não andamos pelas ruas a pé, mas somos transportados em cadeirinhas nos ombros de homens, tal como é o costume dos homens de nível. Pois temos grande necessidade desse tipo de prestígio nessa região, e sem isso não realizaríamos avanços entre os gentios: pois o nome de padre e estrangeiro é considerado tão vil na China que precisamos destes e outros

²²⁹ Ibidem, p.151.

²³⁰ TRIGAULT, Nicolas, S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. Random House, New York, 1953. PP.193-227.

²³¹ SPENCE, Jonathan D.. **O Palácio da memória de Matteo Ricci : a história de uma viagem : da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming** . São Paulo : Companhia das Letras ,1986

expedientes semelhantes para lhes mostrar que não somos padres tão vis como os deles.”²³².

Em 1595 os jesuítas abandonam os trajes típicos budistas para adotar as vestes dos filósofos confucianos. O impacto desta mudança é bastante destacado e positivado pelos relatos jesuítas da época:

“Quando, já parecendo Letradas Chinas, forao visitar os amigos, não he crível o quanto se alegravao, quanto se gabavao o invento, quanto acreditavao a doutrina e Ley, e quantose trocou a soberania com dantes tratavam os padres em familiaridade, em cortezia e confiança, tratando-os nam como Bonzos estrangeiros, mas como seus letrados naturais.”²³³.

Vale destacar, entretanto, que a adoção do vestuário e costumes dos mandarins não foi feita de maneira plena, pois Ricci se recusara a adotar dois de seus hábitos em particular: deixar as unhas dos dedos das mãos crescerem e passar as primeiras horas da manhã dedicadas a pentear os longos cabelos²³⁴. Estes pequenos detalhes foram aparentemente desconsiderados pelos amigos chineses de Ricci, e também atestam os limites pessoais dele e dos jesuítas em seu processo de adaptação a costumes nativos.

É também relevante considerar a articulação narrativa que Trigault faz da apresentação da China nos capítulos iniciais e a forma como ele narra a vivência de Ricci e seus companheiros em sua jornada missionária em direção ao interior do Império. A apresentação da sociedade chinesa como exemplar então se choca com a realidade vivida, destacando-se nesta última o complexo jogo de influências e corrupção que permeava a administração da máquina burocrática chinesa. Diversos exemplos de corrupção permeiam a narrativa do *Expeditione*, destacando-se o já comentado processo da compra e instalação da primeira residência jesuíta em Zhaoqing, além da prestação de favores a magistrados locais e um dos casos mais comentado de todos, os desmandos e manipulações do eunuco da Corte Ma’ Tang, encarregado de intermediar a entrega de presentes trazidos pelos jesuítas para o Imperador²³⁵.

²³² RICCI, Matheo. *Fonti Ricciane* IN: SPENCE, Jonathan D.,. . **O Palácio da memória de Matteo Ricci : a historia de uma viagem : da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming** . São Paulo : Companhia das Letras ,1986 P.131.

²³³ GOUVEA, Antonio de. **Cartas anuas da China: 1636,1643 a 1649**.Macau:Instituto Português do Oriente; Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998. P.443.

²³⁴ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West**.

²³⁵ **O palácio da memória de Matteo Ricci: a historia de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming /**. São Paulo : Companhia das Letras 1986.

O que observamos na narrativa do *Expeditione Apud Sina* é a construção de um delicado equilíbrio entre elogio e crítica, pensado de acordo com os objetivos de descrever a China de maneira a incentivar donativos para a missão, mas ao mesmo tempo criticando os valores pagãos. No discurso retórico dos jesuítas, a missão chinesa deveria ser continuada e expandida para salvar este povo reconhecido pela sabedoria com que administrava tão vasto império, mas que desprovido da luz de Cristo, praticava crenças supersticiosas e nocivas a eles mesmos.

Trigault dedica três capítulos consecutivos do *Expeditione Apud Sinas* (os capítulos VII, VIII e IX do Livro I) expondo costumes, hábitos e superstições chinesas. Destaca-se entre elas o costume de considerar determinados locais propícios ou não para construção de edifícios, segundo a crença de existirem ou não dragões adormecidos no subsolo²³⁶. Esta decerto deve ser uma das descrições mais antigas no Ocidente da prática do *feng shui*, um costume chinês que se popularizou no Ocidente por pregar que a disposição de determinados elementos arquitetônicos, tais como janelas e portas, influiriam na vida dos habitantes da casa. A ideia geral que Trigault busca enfatizar com a exposição de tais hábitos é que os chineses seriam um povo de cegos guiados por cegos²³⁷.

Os jesuítas também levantavam pesadas crítica aos hábitos sexuais dos chineses. A manutenção de concubinas e a homossexualidade flagrante presente no meio religioso budista e taoista, e mesmo dentro dos círculos eruditos confucianos é duramente atacada no discurso jesuíta. O concubinato e a homossexualidade são as principais restrições impostas para a conversão dos chineses. O incentivo a prática da poligamia é um das marcas da doutrina confucionista que é deixada conscientemente de lado durante a sua apresentação pelo discurso jesuíta. A poligamia é mencionada como um costume generalizado dos chineses, mas os jesuítas não compreenderam que ele estava ligado à preocupação de base confuciana de garantir a linhagem familiar através da produção de um primogênito como forma de reverência aos ancestrais²³⁸. O

²³⁶TRIGAULT, Nicolas ,S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci:1583-1610**.Trad. Louis J. Gallagher, S.J. Random House ,New York,1953.

²³⁷IDEM.

²³⁸, MUNGELLO,D.E. **The great encounter of China and the West, 1500-1800**. 3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009 p.22.

próprio Imperador possuía diversas esposas e concubinas e o processo de seleção do sucessor ao trono era marcado por diversas intrigas internas e alvo de intenso debate político no meio burocrático.

A partir da concepção de Guillermo Wilde²³⁹ sobre a relação entre global e local podemos perceber na articulação da narrativa de Nicola Trigault e da experiência missionária de Matteo Ricci na China, a interação entre duas esferas globais e duas esferas locais. A primeira esfera global refere-se à perspectiva etnocêntrica e civilizatória da Europa através da Igreja Católica e do projeto da Companhia de Jesus em relação à China. A segunda esfera global vem da própria China enquanto autoconcebida como “País do Meio”, cujo Império procura enfatizar sua unidade e superioridade cultural milenar. Chamo, portanto, de esfera global as representações e ações de cada uma dessas partes, tanto da Europa como da China, considerando suas percepções e aspirações, no modo como pretendem incluir as alteridades a partir de seu encontro. No processo de encontro dessas duas esferas globais as perspectivas, objetivos e visões distintas tanto de si quanto de seu Outro criam concepções diferenciadas das funções e objetivos da Companhia de Jesus.

Para a maioria dos europeus do XVI e XVII, em especial os portugueses, os jesuítas eram missionários reconhecidos por sua inteligência e dedicação à conversão de povos estrangeiros, levando a mensagem da fé e civilização europeia para o mundo. Mas para a maioria destes povos estrangeiros eles eram elementos subversores da ordem vigente, trazendo novas ideias e formas de pensar que confrontavam tradições milenares. Em meio a estas duas instâncias os jesuítas realizavam um esforço de entenderem e serem entendidos como uma instituição com um único objetivo, a divulgação do Evangelho, mas ao mesmo tempo ela procurava criar retóricas e práticas sociais que destacasse como esse objetivo poderia ser benéfico para todas as partes envolvidas. Neste jogo fazem-se concessões, favores, pressões e subversões dos interesses das partes envolvidas.

²³⁹ WILDE, Guillermo. “La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre Antropología e Historia. Reflexiones desde o campo de la etnohistoria”. Equipo Naya 1996-2010. Texto obtido em: <http://www.naya.org.ar/articulos/identi12.htm>. Acessado em 18 de novembro de 2010.

As duas esferas locais remetem-se então as especificidades dos primeiros jesuítas enviados para China e de como eles articularam seus interesses missionários não só como os representantes da Igreja, mas também como associados da Coroa Lusa na intermediação de interesses internacionais e locais entre comerciantes chineses, portugueses e os magistrados chineses provinciais e imperiais.

A articulação entre a experiência individual, a representatividade oficial e as múltiplas interações dentro da vivência da alteridade demonstra um agenciamento de múltiplas identidades tanto por parte do oriental como do ocidental. A projeção e assunção de papéis e funções sócio-simbólicas tanto por parte dos membros da Companhia como daqueles que interagem com eles refletem um vasto jogo de interesses que pode ser visto como desencadeador da visão da China enquanto uma entidade monolítica marcada pela cultura ancestral e homogênea e centralizada na figura do Imperador.

Partindo dos relatos de Ricci editados por Trigault percebe-se um grande esforço por parte dos jesuítas sem se aproximarem do Imperador da China. Detalhando toda a estrutura política e a complexa interação entre magistrados, eunucos e membros da família real a “aura” de inalcançabilidade que se põe em torno da figura do governante não é totalmente desfeita ao longo do relato. A força imagética do mito imperial chinês é tamanha que, mesmo em seu leito de morte e após estabelecer com sucesso cinco missões jesuíticas em várias províncias chinesas, Ricci ressentia-se pessoalmente de não ter conseguido converter o Imperador, acreditando piamente que com sua conversão não só a China como todo o Extremo Oriente com isso se converteria rapidamente ao Cristianismo²⁴⁰.

A identidade de Ricci e com ele a dos jesuítas vai se transformando de acordo com seu próprio movimento em direção ao interior do continente chinês. O

²⁴⁰ Esta interpretação encontra suporte não apenas no relato do funeral de Ricci descrito por Trigault no *Expeditione Apud Sinas*, como é reforçado pela análise de Jonathan Spence dos últimos momentos de Ricci em seu leito de morte. TRIGAULT, Nicola, S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953, Book V Chapter XX. SPENCE, Jonathan D. **O palácio da Memória de Matteo Ricci : a historia de uma viagem : da Europa da Contra Reforma a China da dinastia Ming**. São Paulo : Companhia das Letras 1986. P.176.

distanciamento do litoral também serviu para romper a ligação estigmatizada com Macau e com os portugueses, problemática devido às acusações frequentes em Cantão nas quais os jesuítas eram tidos como espiões dos portugueses. A adoção dos hábitos e aparência de eruditos confucianos também foi vital para conquistar a simpatia e confiança da elite letrada, abandonando a imagem de monge budista, desprezada pelas camadas superiores da sociedade chinesa.

O progresso da missão jesuíta vai aumentando na medida em que se afasta de Macau e se direciona a Pequim²⁴¹. Durante a década de 1580 os jesuítas possuíam dois ou três padres e o mesmo número aproximado de noviços em Zhaoqing. Os convertidos eram na maioria idosos e doentes terminais, e os batismos também em sua maioria eram de crianças doentes ou natimortos²⁴². Em 1590 a missão de Zhaoqing é fechada e três novos centros missionários são abertos em Shaozhou, Nanchang e Nanjing; aumenta-se também o número de padres e convertidos: de 6 a 10 padres e algumas dúzias de convertidos. No ano de 1601 é inaugurado um centro missionário em Pequim com 17 padres e cerca de 150 conversões por ano, muitos dos conversos vindos de famílias nobres.

O auge da missão chinesa chega em 1605 com a conversão de três membros da linhagem real. O que este resumo da atividade missionárias dos jesuítas demonstra é que o método jesuíta foi pautado pelas experiências vividas no meio chinês. A orientação para uma missão voltada para a elite intelectual foi o final de um processo, na qual os jesuítas testaram técnicas missionárias que se mostraram ineficientes, isto é, o uso de vestes budistas e a tentativa de conversão das massas através de modelos catequéticos tentados em suas experiências anteriores na Índia e Japão.

A mudança de Macau para Zhaoqing e depois para as cidades de Shaozhou, Nanjing e Nanchang cada vez mais ao interior da China, marcam a meta jesuíta de

²⁴¹, SPENCE, Jonathan D., . **O palácio da Memória de Matteo Ricci : a historia de uma viagem : da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming** /. São Paulo : Companhia das Letras 1986

Spence resume o avanço jesuíta em décadas. P.193-194

²⁴² Destaca-se aqui que no *Expeditione Apud Sina* o relato da primeira conversão de um chinês foi a de um doente terminal que foi tratado pelos padres, mas na narrativa não é revelado seu nome, destacando apenas sua origem humilde. . TRIGAULT, Nicola,S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci:1583-1610**.Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York,1953 ,p.156.

chegar a Pequim. Também é testemunha dessa interiorização, a transformação gradativa de Matteo Ricci de uma figura estrangeira em um erudito “nativo”. Esta transformação também é indiciária da dinâmica regional particular da China em sua relação entre litoral e interior. Saindo das cidades litorâneas marcadas pelo comércio com o exterior Ricci se surpreendeu em especial com a urbanidade das cidades ribeirinhas chinesas e como a rede de rios era usada como principal via de transporte no interior.

Foi em um destas cidades ribeirinhas que Ricci entrou em maior contato com o círculo erudito chinês. A cidade de Nanchang, descrita no relato de Trigault como Nancian, era famosa por abrigar membros da família real e por suas sociedades de estudo²⁴³. Ricci se instala nesta cidade em 1594, e por volta deste período já se julgava apto a escrever obras próprias em chinês²⁴⁴.

²⁴³ TRIGAULT, Nicola,S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci:1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York,1953 p.282

²⁴⁴ SPENCE, Jonathan D.,. **O palacio da memoria de Matteo Ricci : a historia de uma viagem : da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming /**. São Paulo : Companhia das Letras 1986 P.154-155.

5.

A adaptação das obras de filosofia clássica pelos jesuítas: o Tratado da Amizade e seu impacto na China.

A década de 1590 foi um período crucial para os jesuítas na China. Eles conseguiram estabelecer as primeiras casas de missão mais ou menos permanentes, saindo parcialmente da esfera de influência da cidade de Macau, sua principal base no Oriente, e entrando no interior do continente do Império do Meio.

Durante esse período, os inicianos optaram por abandonar o estilo e vestuário dos monges budistas, prática iniciada desde a chegada de São Francisco Xavier na Índia e Japão. Eles escolheram usar as vestes, costumes e hábitos dos eruditos confucianos. Isto atesta um processo de transição e experimentação identitária realizada com o objetivo de se misturar ao meio cultural chinês. Percebendo o desprezo pelo qual os monges budistas eram tratados pela elite intelectual e administrativa e a ênfase dada pelos budistas nas diferenças entre budismo e cristianismo, os jesuítas se convenceram a cortar qualquer associação com o Budismo para evitar maiores desentendimentos relativo à natureza do cristianismo enquanto uma religião diferente²⁴⁵.

A cidade de Nanchang era a capital da Província de Jiangxi, local para onde os jesuítas foram transferidos devido a constantes atritos com o povo da cidade de Xaucea (Shaozou). No relato de Trigault, Nanchang destaca-se por abrigar uma grande quantidade de literatos (Livro III Capítulo XI). Ricci procura então emular seus costumes e aparência, participando ativamente nas reuniões de eruditos. Esses encontros caracterizavam-se por um clima de igualdade e fraternidade, onde homens passavam meses reunidos em templos remotos ou academias para realizar debates filosóficos, políticos ou estudar para aos exames públicos.

Em Nanchang, Ricci escreveu o seu célebre *Tratado da Amizade*. Escrito para que os leitores chineses pudessem conhecer melhor a sabedoria dos filósofos antigos do Ocidente, através de passagens e aforismos traduzidos ou parafraseados

²⁴⁵ARAÚJO, Horácio Peixoto de. **Os jesuítas no império da China: o primeiro século (1582-1680)**. InstitutoPortuguês do Oriente, 2000.

dos clássicos europeus. O livro, cujo formato e estilo eram similares aos livros de tradição confuciana, continha cem máximas sobre a amizade, além de um pequeno próêmio apresentando Ricci. Ele foi tão bem aceito pelos letrados chineses que foi reeditado diversas vezes e incluído em coletâneas imperiais, com muitas introduções e comentários escritos por famosos eruditos chineses, todos elogiando este livro²⁴⁶.

Durante o final de 1595 Ricci recebe em Nanchang a chegada dos irmãos jesuítas Soeiro e Mingshao. Já estando familiarizado com a doutrina confuciana e com a escrita de mandarim Ricci julga-se confiante em escrever seu primeiro trabalho na língua nativa, o *Tratado da Amizade (Jiaoyoulun)*, produzida simultaneamente em chinês e italiano. O sucesso inesperado do *Tratado* foi comentado com frequência nas correspondências de Ricci, onde ele detalha o contexto de produção da obra em uma carta endereçada ao superior da Missão Claudio Acquaviva (Nanchang, 13 de Outubro de 1596). Nele Ricci escreve:

“Last year, as an exercise, I wrote in Chinese several sayings On Friendship, selected from the best of our books; and since they were from so varied and eminent personages, the literati of this land were left astonished, and, in order to give it more authority, I wrote an introduction and gave it as present to a certain king’s relative, who also has the title of king.”²⁴⁷

O *Tratado da Amizade* fora, portanto, concebido a princípio como um exercício de tradução, porém, ele alcançou uma inesperada popularidade no meio intelectual chinês, surpreendendo mesmo Ricci, o que o torna interessante material para pensar o contato entre as culturas. Entre 1596 e 1601 edições do *Tratado* estavam sendo publicadas por amigos chineses de Ricci²⁴⁸. Este é um ponto delicado, pois segundo as Constituições da Companhia de Jesus nenhuma obra jesuíta poderia ser publicada sem passar pela aprovação dos Superiores no Vaticano. A extraordinária popularidade do seu trabalho pode ser observada

²⁴⁶ Sobre as edições chinesas e seu sucesso cf.: RICCI, Matteo. **On Friendship. One Hundred Maxims for a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press, 2009.

²⁴⁷ “Ano passado, como um exercício, eu escrevi em chinês diversos ditados sobre a amizade, selecionados entre os melhores de nossos livros; e como eles eram de tão variados e eminentes personagens, os *literati* dessa terra ficaram impressionados, e, com o fim de lhe conferir maior autoridade, eu escrevi uma introdução e a dei de presente para certo parente do Rei, que também possui um título de rei.” RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press. New York, 2009. p.8. Tradução livre feita por mim

²⁴⁸ Idem, p.2.

através das repetidas publicações de antologias, parciais ou inteiras, mesmo após a morte de Ricci. Sabe-se de edições publicadas em 1614, 1615, 1616, 1626, e 1646. Cada uma delas por autores chineses diferentes²⁴⁹.

Em uma edição encontrada na *British Library*- Biblioteca Inglesa - na virada do milênio, observamos que Ricci não apenas alterara o *Tratado da Amizade* entre 1596 e 1601, adicionando mais máximas para totalizar o total de cem, bem como deixou no cólofon da edição um indício de uma tentativa acumulativa inédita²⁵⁰. Na edição mais conhecida do *Tratado*, a de 1601 compilada por Feng Yingjing, Ricci se autodenomina um “estudioso moral”, que em chinês significa *Chizue*. Este termo sugere um erudito da tradição confuciana que pratica o cultivo moral²⁵¹. Entretanto, na versão encontrada na Biblioteca Inglesa, Ricci fecha seu manuscrito referindo-se a si mesmo como um “recluso das montanhas”- *mountain recluse* -, termo que pode ser traduzido literalmente para “homem das montanhas”, *shanren*²⁵². O termo foi criado para se referir aos sábios taoistas que viviam em reclusão nas montanhas, uma tradição das dinastias Song (960-1279) e Han (206 AEC–220 EC). Durante o período do apogeu da dinastia Ming - final do XVI -, ele foi usado por autoproclamados “pensadores livres”, isto é, que não estavam ligados a uma escola de pensamento específica. Eles não viviam estritamente como eremitas, e muitos deles frequentavam as casa de nobres da linhagem imperial. Ser um *shanren* era mais uma atitude pessoal do que um estilo de vida. Uma atitude que muitas vezes implicava no questionamento da norma confuciana²⁵³. O sábio Li Zhi (1527-1602) uma vez escreveu ironicamente que a única coisa que diferenciava um *shanren* (recluso das montanhas) de um *shenren* (sábio) era que o último era afortunado o suficiente por poder escrever sobre poesia e desafortunado o suficiente por não ser capaz de explicar os clássicos, enquanto que o primeiro era justamente o contrário²⁵⁴.

Portanto, o que a nota final deste manuscrito do *Tratado da Amizade* demonstra é que durante a década de 1590 a experimentação de novos métodos

²⁴⁹ Idem, p.3

²⁵⁰ Idem, p.14

²⁵¹ Idem, p.15

²⁵² Idem, p.15

²⁵³ Idem, p.15

²⁵⁴ Idem, p.16

acomodativos pelos jesuítas da China passou por uma possível tentativa de se identificarem como sábios taoistas. A proposta ricciana de adotar os hábitos e costumes confucianos não surgiu, então, de análise comparativa apenas entre budismo e cristianismo. O Taoísmo também foi estudado e considerado como uma alternativa para a abordagem acomodativa do pensamento cristão à cultura chinesa. Esta informação é ainda mais marcante quando observamos como os taoistas são descritos de forma extremamente negativa no relato da missão chinesa de Trigault:

“These enthusiasts, too, have their own religious houses and live as celibates. They buy in their disciples and are as low and dishonest a class as those already described.”²⁵⁵

A primeira versão do *Tratado da Amizade* a chegar à Europa data de 1599. Ela vem como um anexo de uma carta de Ricci endereçada a Girolamo Costa. Esta versão contém apenas o texto em italiano. Na carta principal Ricci se justifica:

“And because Your Reverence asked me for several things from here, I will send enclosed herein certain sayings about friends that I wrote four years ago now in the province of Jiangxi at the request of the relative of the king’s, (...) , and together with this I will send you the translation in Italian; but it cannot have the grace of the Chinese language, because I accommodate myself in every way to them, and , where it was necessary, I changed several things in the sayings and sententiae of our philosophers, and some things I took from our Christians writers.”²⁵⁶

Nesta carta observamos o primeiro relato do método acomodativo de Ricci. Entretanto, o objeto em si não é revelado, sendo exposta apenas uma tradução em italiano. Acredito que a reticência de Ricci em enviar o original chinês acompanhado de uma transliteração viria de sua consciência de que as máximas adaptadas ao chinês não poderiam ser facilmente revertidas para uma

²⁵⁵“Estes entusiastas também tem sua religião e vivem como celibatários. Eles pagam para que as pessoas tornem-se seus discípulos e são uma classe tão baixa e desonesta quanto as já aqui descritas.” Vale aqui destacar que as demais “classes de religiosos” referem-se nesse caso aos budistas. TRIGAULT Nicola,S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci:1583-1610**.Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York,1953. P. 102.Tradução livre feita por mim.

²⁵⁶“E porque Vossa Reverencia solicitou por diversas coisas daqui, eu enviarei para você junto a esta carta certos ditados sobre amigos que eu escrevi quatro anos atrás na província de Jiangxi ao pedido de um parente do rei, (...), e junto com esta eu envio a você a tradução em italiano; mas eu não posso dar a graça da língua chinesa, porque eu me acomodei de todo jeito possível a eles, e, onde foi necessário, eu mudei diversas coisas nos ditados e sentenças de nossos filósofos, e algumas coisas eu retirei de nossos autores cristãos.” Idem, p. 9. Tradução livre feita por mim.

língua europeia sem que com isso soassem estranhas ao leitor europeu, ou seja, exibindo uma consciente manipulação das línguas e sentidos, enfim, das culturas.

Elas poderiam não ser vistas com bons olhos por setores mais conservadores da Companhia de Jesus e da Igreja. Acredito que o motivo disto vem do fato de que o texto em si não possui nenhum tom evangelizador e não apresenta os aspectos particulares da amizade cristã, concentrando-se em máximas de teor universal, além disso, dentro das práticas jesuíticas certas escolhas no trato com diferentes culturas já haviam sido profundamente questionadas, como no caso da América portuguesa, onde durante certo período a confissão foi realizada através de tradutores. Ciente disso, Ricci faz sua escolha na forma de apresentação de sua iniciativa e procura enfatizar na carta de 1599 o impacto positivo da obra para os jesuítas e a Europa:

“This *Friendship* has earned more credit for me and for our Europe than anything else that we have done; because the others do us credit for mechanical and artificial things of hands and tools; but this do us credit for literature, wit and virtue”²⁵⁷

Em 1609, um ano antes de sua morte, Ricci começa a organizar seus diários e memórias pessoais para publicação. Nestas notas, escritas em terceira pessoa, ele apresenta a obra como um dos dois presentes encaminhados ao príncipe de Jiangxi - o outro era uma cópia do mapa-múndi com legendas em chinês - e confessa que o encontro com o parente real de Jiangxi narrado em cartas anteriores era uma ficção:

“The other was the Treatise on Friendship, in which *pretending* that the same King asked the Father (Ricci) what they had heard in Europe about friendship in the form of a dialogue , the Father furthermore answered him with everything that he was able to gather together from our philosophers, saints, and all authors old and new.”²⁵⁸

Nesta carta, Ricci admite ter fingido o diálogo com príncipe chinês como justificativa para seu trabalho. O uso da ficção como recurso literário não parece

²⁵⁷ “Este Tratado da Amizade tem ganhado mais crédito para mim e para nossa Europa do que qualquer coisa que nos tenhamos feito; porque as outras nos dão credito pelas coisas mecânicas e artificiais de nossas mãos e instrumentos; mas este nos dá credito pela nossa literatura, astucia e virtude.” Idem p.3. Tradução livre feita por mim.

²⁵⁸ “O outro foi o Tratado da Amizade, na qual *fingindo* que o mesmo Rei pediu ao padre (Ricci) o que eles tinham ouvido sobre a amizade na forma de um diálogo, o padre o respondeu com tudo com que ele conseguiu recolher de nossos filósofos, santos e todos os autores novos e antigos.” Idem, pp.9-10 Tradução livre feita por mim.

ter irritado nem os superiores da missão e nem os eruditos nativos. Os primeiros por que não levantaram abjeções contra a obra e os segundos pelos elogios e publicações da mesma. Demonstra com isso a flexibilidade dos jesuítas e dos pensadores chineses quanto ao uso da ficção²⁵⁹.

Entretanto, este pequeno detalhe foi a provável causa de um desentendimento histórico quanto ao gênero narrativo da obra. Isso decorre porque a principal obra que narra à missão chinesa, o *Expeditione apud Sinas* de Nicolas Trigault, publicado na Europa em 1615, reforça a imagem da obra enquanto um diálogo quando de fato era um conjunto de máximas. A obra é apresentada por Trigault nos seguintes termos:

“The second book was a brief tract on friendship, done in Chinese, in which, like Cicero in his *Laelius*, Father Matthew is being questioned by the King as to what the Europeans think about friendship. In this dialogue, which is not too lengthy, the author has gathered together from the Philosophers, the Fathers of the Church and other approved writers, what little could be found on this subject in our own literature. This book is still being read and wondered at and recommended by those who read it. Being written in both European and Chinese characters, it became even more popular on that account. Shortly after it came off the press, it was republished entirely in Chinese by the Mayor of one of the Cancian cities and it spread through various provinces, including Pekin and Cechian. Everywhere it met with the approval and the praise of the literary class, and it was frequently quoted in other works by writers of authority. In fact, in a surprisingly short time, this book was accepted as a standard work. This was the first of the books that Father Matthew wrote in Chinese. It brought him many friends and gained him a wide reputation, due in part to the effect it had upon the two quasi kings.”²⁶⁰

²⁵⁹Um estudo comparativo da relação entre ficção e verdade nos relatos textuais ocidentais e chineses daria em si um artigo senão mesmo uma dissertação própria. Porém vale comentar aqui que enquanto nossa tradição ocidental se desenvolveu de maneira a separar e desconsiderar o valor da ficção e do mito em relação ao relato histórico “verdadeiro”, o profundo respeito chinês pelos relatos de seus antepassados fez com relato histórico, mítico e fictício convivessem em harmonia gerando interpenetrações que tornam quase impossível estudar um sem se referir a outro. VER: LIMA, Luiz Costa. **O controle do imaginário: razão e imaginário no Ocidente** /. São Paulo: Brasiliense, 1984. GRANET, Marcel. **O pensamento Chinês**. Editor Contraponto, 1997.

²⁶⁰“O Segundo livro foi um breve tratado sobre a amizade, feito em chinês, que assim como *Laelius* de Cícero, Padre Mathew é questionado pelo Rei sobre como os europeus pensam a amizade. Neste diálogo, que não é muito longo, o autor recolheu dos filósofos, dos Pais da Igreja e outros autores aprovados, o que de pouco ele conseguiu encontrar sobre o assunto em nossa. Este livro ainda é lido, admirado e recomendado por todos aqueles que o leem. Sendo escrito em caracteres chineses e europeus, se tornou ainda mais popular devido a isso. Logo após ter sido impresso, foi republicado inteiramente em chinês pelo prefeito de uma das cidades de Cancian (Cantão) e divulgado em várias outras províncias, incluindo Pequim e Cechiam. Em todo lugar ela recebe a aprovação e elogio da classe literária, e foi frequentemente citada em outros trabalhos por escritores de autoridade. De fato, em um tempo surpreendentemente curto, este livro foi aceito como uma obra referencial. Este foi o primeiro livro que o Padre Mathew escreveu na China. Ele trouxe ao seu autor muitos amigos e ganhou para ele uma vasta reputação, devido em parte ao efeito que teve nos dois parentes reais.” TRIGAULT Nicola, S.J., **China in the Sixteenth**

Nicolas Trigault com certeza tinha acesso às correspondências de Ricci, seus diários pessoais e uma cópia chinesa do *Tratado da Amizade*. Incumbido com a tarefa de sintetizar o papel desta obra dentro da história missionária, ele procurou e reproduzir a abordagem de Ricci, enfatizando a popularidade do *Tratado* e como ele conquistara uma grande reputação para o seu autor. O fato de ter sido reproduzido e divulgado sem a autorização prévia dos Superiores da Companhia de Jesus é com isso relevado em detrimento da ênfase dos contatos que ela possibilitou e da imagem positiva que estava sendo criada a respeito dos jesuítas na China.

O principal deslize feito por Trigault foi continuar a apresentação de Ricci da obra como o gênero literário do diálogo, quando esta de fato trata-se de um conjunto de máximas exemplares sobre o tema da amizade. Isso levou a muitos estudiosos posteriores de Ricci e sua obra a reproduzirem esta definição e existem casos como o do sinólogo David Mungello que em *seu Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (1985) ²⁶¹ reproduz o deslize apresentando o *Tratado da Amizade* como um diálogo feito à maneira do *Laelius* de Cícero.

Vincent Cronin, em sua biografia hagiográfica *Wise Man from the West* (1955) também apresenta a obra como um diálogo, mas complementa essa informação mencionando que as respostas de Ricci ao príncipe chinês eram feitas em sentenças curtas:

“The book took the form of a dialogue, the prince asking Ricci what westerner’s tough of friendship, and Ricci replying with all he could remember from Europeans philosophers and saints. Entitled *A Treatise on Friendship*, the main body of work consisted of seventy-six sentences, shorthand and to the point, like the axioms of Confucius. It was written on alternate pages in Chinese and in transliteration from the Italian original, so that the reader could enunciate for himself the curious barbarian language. Its success surprised Ricci, the simplest statements, truisms in Europe, being hailed as profoundly original discoveries. The manuscript aroused widespread interest and several copies were transcribed by several of the prince’s entourage.”²⁶²

Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953. P.282. Tradução livre feita por mim.

²⁶¹ MUNGELLO, David E. **Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology.** University of Hawwai, 1985. P.28.

²⁶²“O livro tomou a forma de um diálogo, o príncipe perguntando a Ricci o que os ocidentais pensavam sobre amizade, e Ricci respondendo com tudo que ele podia lembrar-se dos filósofos

Neste comentário, Cronin oferece uma visão mais apurada quanto à natureza da obra, como também oferece informações adicionais. Ele é um dos primeiros a comentar o caráter do conteúdo do *Tratado*, uma série de máximas curtas extraídas da memória de Ricci com base na sabedoria geral europeia sobre o tema. Ele também comenta quanto ao número de máximas, afirmando que obra de 1595 continha apenas setenta e seis sentenças. Esta informação é reveladora do processo de transformação relatado nas cartas na qual o *Tratado da Amizade* se inicia como um exercício de tradução, mas expande-se em resposta a sua boa recepção no meio chinês, sendo adicionado *a posteriori* um próêmio.

Considerando este aspecto da transformação da redação do *Tratado*, vale também destacar a dupla redação da versão final oferecida ao príncipe de Jian'an (Fig. 6). Segundo Pascoal D'Elia, esta transliteração dos caracteres chineses em língua ocidental, mesmo que fosse ininteligível para os chineses, remetia à tradição declamatória do sânscrito, muito apreciada entre os eruditos²⁶³. Outros sinólogos, como Henri Bernard e Joseph Dehergne, defendem que esta ação foi intencionada com base na valorização dada à caligrafia pelos chineses, sendo a apresentação da caligrafia ocidental apenas um toque para tornar o livro mais interessante²⁶⁴.

Uma terceira hipótese levantada por Filippo Mignini procura colocar que este ato teria a função de não apenas satisfazer a curiosidade chinesa pela língua ocidental, mas também servir de instrumento para a formação dos futuros jesuítas destinados à missão chinesa²⁶⁵. Uma quarta hipótese também seria a sugestão de ensino da língua escrita ocidental para os chineses, formalizada apenas com a criação do primeiro dicionário português-chinês feito em parceria com Michelle

europeus e santos. Intitulado Tratado da Amizade, o corpo principal da obra consistia em setenta e seis máximas, curtas e pontuais, como os axiomas de Confúcio. Foi escrito em chinês com páginas alternadas que continham a transliteração em do original em italiano, para que o leitor pudesse enunciar para ele mesmo na curiosa língua bárbara. O seu sucesso surpreendeu Ricci, os mais simples estamentos, truísmos na Europa, sendo exaltados como descobertas profundamente originais. O manuscrito despertou interesse geral e várias cópias foram transcritas por membros do séquito do príncipe.” CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West**. New York: Dutton, 1955. P.129. Tradução livre feita por mim.

²⁶³ D'ELIA, P.M. “IL Trattatosull' amicizia” Primo libro scritto in cinese da MATTEO Ricci S.J.(1595). Fonti, introduzione e note. “StudiaMissionalia” 7, 1952. IN: MIGNINI, Filippo. Introduzione In: RICCI, Matteo. **Dell'amicizia**. A cura di Filippo Mignini. Quodlibet, 2009.P.14.

²⁶⁴ MIGNINI, Filippo. Introduzione In: RICCI, Matteo. **Dell'amicizia**. A cura di Filippo Mignini. Quodlibet, 2009.P.14.

²⁶⁵ Idem, p.14.

Ruggieri e o qual nunca fora terminado²⁶⁶. Independente desta intencionalidade é marcante que nenhum dos prefaciadores e comentadores chineses do *Tratado da Amizade* tenha escrito sobre esta característica concentrando-se apenas na discussão do conteúdo²⁶⁷.

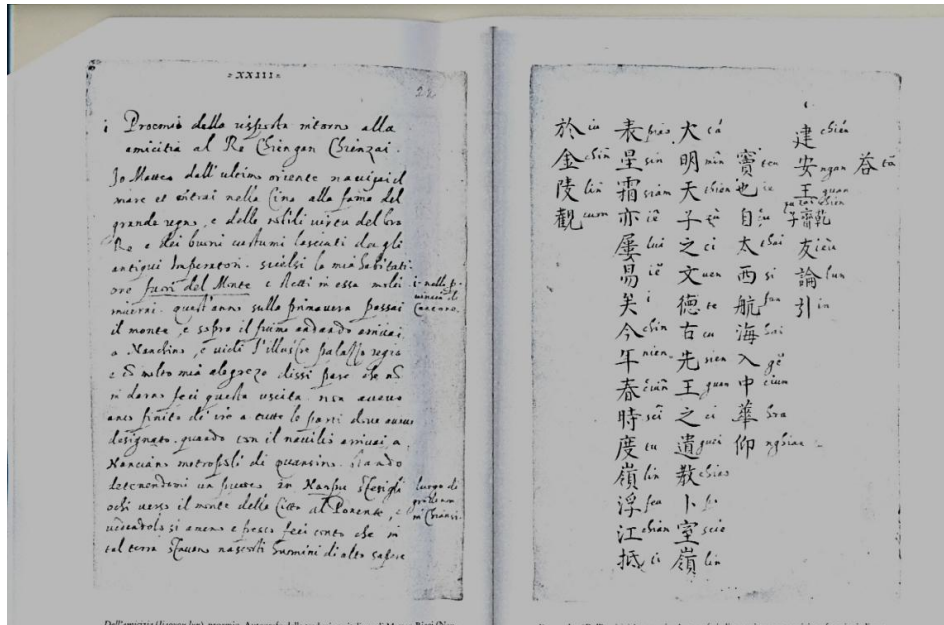


Figura 8: Cópia de trechos do Tratado da Amizade
Onde se observa a versão em italiano e a transliteração sonora dos ideogramas chineses.
RICCI, Matteo. Dell'amicizia. A cura di Filippo Mignini. Quodlibet, 2005. pp.106-107.

A confusão gerada por Trigault quanto à natureza do estilo de diálogo do *Tratado* pode ter sua justificativa no fato de que das máximas referidas por Ricci, a maioria foi realmente adaptada dos escritos de Cícero. É fato que não por uma referência direta, pois Ricci tinha em mente outra obra que, semelhante à sua, que também tratava de uma compilação e adaptação de autores diversos da filosofia clássica greco-romana, mas a confusão se torna mais plausível.

A obra na qual Ricci se baseou foi a compilação *Sententiae et exempla* do erudito português André de Resende (1498-1573) ou Andreas Eborensis, como ele

²⁶⁶ RICCI, Matteo; RUGIERI, Michele. **Dicionário Português-Chinês : 葡汉辞典 (Pu-Hancidian): Portuguese-Chinese dictionary**. Editado por John W. Witek. Portugal 2001, Biblioteca Nacional, Lisboa, 2001.

²⁶⁷ Billings, Timothy. Introduction. IN: RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. p.23. MUNGELLO, D. E. *The great encounter of China and the West, 1500-1800*. 3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, c2009.

era conhecido em latim. Filippo Mignini²⁶⁸ destaca, inclusive, que a ordem em que as máximas são apresentadas em algumas partes do *Tratado da Amizade* copia exatamente a sequência das máximas de Eborensis. Este fato não atesta apenas a memória surpreendente de Ricci, mas também o vínculo intelectual entre os jesuítas e os portugueses (além do vínculo comercial já bastante destacado no caso da ocupação de Macau e da entrada jesuítica na China) no fato de que a compilação realizada por um erudito português fizesse parte das obras utilizadas para a educação jesuítica, e decerto deve ter tido um impacto especial para Ricci a ponto de ela ter sido considerada digna de memorização e tradução.

Outro ponto que vale ser destacado é que André de Resende era um profundo estudioso e admirador de Erasmo, confirmando com isso a influência do humanismo erasmiano na formação do pensamento e atitude missionária jesuíta²⁶⁹. A proposta humanista de incorporação das virtudes dos filósofos pagãos ao cristianismo ainda levantava polêmicas no meio erudito europeu. Isso era atestado pela própria réplica de Resende quanto a acusações que sua dedicação à divulgação de Cícero em particular o desviaria de sua devoção católica: “cristão sou, não ciceroniano.”²⁷⁰. Para ele o ornato do estilo ciceroniano não se opunha à religião cristã. Esta pode ter sido uma das razões por detrás da cautela de Ricci em apresentar aos Superiores a versão original do *Tratado da Amizade*, pois apesar da influência, o humanismo erasmista vinha sendo progressivamente criticado pela Igreja na Europa desde o Concílio de Trento e em especial em Portugal a partir de 1550²⁷¹.

²⁶⁸MIGNINI, Filippo. Introduzione. IN: RICCI, Matteo. **Dell'amicizia**. A cura di Filippo Mignini. Quodlibet, 2009.

²⁶⁹MATTOSO, José (org). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa 1993. Vol.3. pp.384-385

²⁷⁰ Idem, p.385.

²⁷¹ Idem, pp.402-403. Jonathan Spence em seu *Palácio da Memória* chega a comentar a possibilidade de influência erasmista presente nas obras de Ricci. O tradutor para o inglês do *Tratado da Amizade*, Timothy Billings, chega mesmo a se referir ao papel central da obra de André de Resende, mas não parece ter conhecido a profunda admiração por Erasmo deste autor português. VER: Spence, Jonathan. SPENCE, Jonathan D.,. **O palácio da memória de Matteo Ricci : a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming**. São Paulo: Companhia das Letras 1986. E RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. p.33.

O proêmio em si, entretanto, não possui nenhum indicativo claro ou referência direta a Erasmo²⁷². Porém existem duas sentenças presentes no *Tratado* que podem ser diretamente ligadas a primeira máxima dos seus *Adágios*: *Amicorum communia omnia*²⁷³. Estas máximas são respectivamente as sentenças 29 e 95 que são apresentadas a seguir:

“29

The material goods of friends are all held in common.”²⁷⁴

&

“95

In ancient times there were two men walking together, one who was extremely rich, and one who was extremely poor. Someone commented: “Those two men have become very close friends.” Hearing this, Dou-fa-de (a famous sage of antiquity) retorted: “If that is indeed so, why it is that one of them is rich and the other poor?”

COMMENTARY: That is to say, the possessions of friends should all be held in common.”²⁷⁵

Justamente por tratar-se uma coletânea de máximas, o *Tratado da Amizade* pode ser analisado através de um estudo quantitativo, classificando segundo os temas abordados em cada um de seus cem ditados. Partindo desta ideia, podemos chegar a uma divisão que destaque as principais sentenças em seis categorias temáticas:

1-Máximas abordando amizade e igualdade: 10(1, 2, 3, 10, 18, 22, 34, 42, 43,86).

2-Máximas abordando relações familiares: três (quatro 36,50).

²⁷² “Then the prince come over to me, took my hand in his and said:” Whenever there is a traveler who is a gentleman of virtue who deigns to visit my realm, I never failed to host him and to treat him with friendship and respect. The nations of the Far West are nations of virtue and righteousness. I wish I could hear what their discourses on the way of friendship are like.” I, Matteo, thus withdrew in seclusion, and from the sayings of old that I had heard since my youth, I compiled this Way of Frienship in one volume, which I respectfully present as follows.”RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009.p.89.

²⁷³ “Os amigos devem partilhar seus bens.” Erasmus, Desiderius. **Adages**. Ed. William Barker. Toronto: University of Toronto Press, 2001. Tradução livre feita por mim.

²⁷⁴ “Os bens dos amigos devem ser de posse em comum.” RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. P.103. Tradução livre feita por mim.

²⁷⁵ “Em tempos antigos existiam dois homens que andavam juntos um extremamente pobre e outro extremamente rico”. Alguém comentou: “Aqueles dois homens se tornaram amigos muito próximos”. Ao ouvir isso Dou-fa-de (um famoso sábio da antiguidade) retorquiu: “ Se isto for verdade, porque um deles é rico e o outro é pobre?”. Idem,p.133. Tradução livre feita por mim.

3-Máximas envolvendo explicitamente referências religiosas (especificamente utilizando o termo “Deus”): dois (16,56).

4-Máximas que tratam do caráter mundano da amizade, isto é, que explicam como a amizade é concebida e tratada em seu tempo: 53 (5, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 30, 31, 32, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 55, 57, 58, 60, 64, 66, 67, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 82, 84, 88, 89, 97, 91,99).

5-Máximas que tratam da relação entre amizade e virtude, entendida tanto como uma característica virtuosa em si como produtora de virtude: 15 (52, 54, 61, 62, 68, 69, 70, 72, 80, 81, 85, 86, 90, 96,100).

6-Amizade e materialidade, isto é, a questão referente a partilha de bens materiais entre amigos: 13 (3,9, 25, 27, 28,29, 37, 51, 59, 63, 77,83, 92, 93, 94, 95, 97,98).

Podemos observar nessa organização que alguma das máximas se encaixam em categorias diferentes como a máxima 86. Isso assim ocorre porque a forma com que elas foram escritas repetem de maneira diferente os mesmos temas. Vale destacar que as máximas apresentadas por Ricci não apresentam nenhum ordenamento objetivo, apenas a numeração das mesmas. Enquanto ditos exemplares, elas podem ser lidas em qualquer sequencia, pois cada uma delas carrega em si o seu ensinamento autoexplicativo, que é independente do conjunto. O que fica claro após a leitura das máximas é que esta é uma obra de fundo meditativo e não argumentativo. Ela leva o seu leitor a fazer profundas reflexões internas através de aforismos simples. Neste aspecto ela segue dentro da tradição do *Enchiridion* de Erasmo, dos *Analectos* de Confúcio e mesmo dos *Exercícios Espirituais* de Loyola.

O núcleo temático da obra tem como fim apresentar uma essência da amizade e a apresentação dela como um sentimento benéfico e virtuoso. Fundada na igualdade, ela seria dotada de propriedades enriquecedoras tanto em termos espirituais quanto materiais, sendo, portanto, algo precioso para o individuo e a

sociedade²⁷⁶. Dentro deste sistema categórico criado para abordar as máximas apresentadas por Ricci, destacam-se em termos quantitativos aquelas que tratam sobre o aspecto mundano da amizade (4) e a relação desta com a materialidade (5).

Estas categorizações encontram-se intimamente interligadas. São frequentes as sentenças que abordam ao mesmo tempo o conceito de amizade e o tratamento dado a ela como um bem material ao invés de uma virtude moral. Elas possuem um tom marcadamente crítico que procura repudiar o tratamento da amizade em termos comerciais. Nesse conjunto apresenta-se a ideia de partilha de bens entre amigos (máximas 29 e 95 citadas anteriormente), que remete a uma questão que estava sendo vigorosamente discutida no meio intelectual chinês²⁷⁷.

A China do período Ming tardio estava passando pelo o que o historiador Martin Huang definiu como “era de ouro da amizade”²⁷⁸. A ênfase dada a discursos sobre o tema foi marcada por debates ousados e teorias sofisticadas. O trabalho de Ricci não apenas se beneficiou deste clima intelectual, mas foi apropriado e integrado dentro deste contexto. O próprio Ricci já possuía, durante este período, um conhecimento aprofundado da filosofia chinesa, tendo se dedicado desde 1584 à leitura e tradução dos clássicos confucianos, ele estava bem informado a respeito da tradição textual dos chineses sobre o tema²⁷⁹. Não podemos ter certeza se ele estava ciente de como o debate filosófico chinês estava abordando especificamente a questão da amizade, mas ele deve ter percebido sua centralidade.

Os principais meios de discussão intelectual contemporâneos à Ricci se davam através de debates filosóficos (*jiangxue*) que haviam se popularizado pela

²⁷⁶Filipo Mignini divide o núcleo desta obra em seis pontos referentes à amizade: sua essência; sua finalidade; o seu benefício; seu fundamento; suas propriedades; e sua defesa como um bem precioso. MIGNINI, Filippo. Introduzione. Pp.21-23. IN: RICCI, Matteo. **Dell’amicizia**. A cura di Filippo Mignini. Quodlibet, 2009.

²⁷⁷RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. PP.22-23.

²⁷⁸HUANG, Martin. **Male Friendship in Ming China**. Leiden, Brill, 2007. Huang destaca que a amizade era inclusive um tema central nos exames para burocracia civil, citando um ensaio de Zhong Xing (1574-1625). p.17

²⁷⁹RICCI, Matteo; RUGIERI, Michele. **Dicionário Português-Chinês: 葡汉辞典 (Pu-Hancidian): Portuguese-Chinesedictionary**. Editado por John W. Witek. Portugal2001, Biblioteca Nacional, Lisboa, 2001.

Escola Neoconfuciana da Mente fundada por Wang Yangming (1472-1529). Yangming procurou resgatar a tradição dos debates filosóficos popularizados na Dinastia Song (960-1279 D.C) como modo de aprendizado. A ascensão de discursos sobre a amizade estava diretamente ligada à ressurgência dos *jiangxue* e de sua institucionalização através das chamadas sociedades de debates (*juanghui*), nome dado aos encontros de estudiosos em templos ou academias para confraternização e debates intelectuais. Estes encontros podiam durar meses e era marcado pela disposição de seus integrantes de fazer novas amizades e discutir formas de elevá-la a um novo patamar moral e filosófico²⁸⁰.

Os principais tópicos discutidos pela *Escola Neoconfuciana da Mente* eram as características essenciais da amizade enquanto uma virtude²⁸¹. Ela era, então, definida nos seguintes termos: disposição espiritual e material entre amigos para assegurar a mútua estabilidade para o cultivo moral e o aprendizado intelectual; o ideal e prática de fazer amigos em diversos lugares e procurar por amigos dignos, chegando mesmo a se dispor a viajar a lugares distantes.

Estas idéias têm como base os clássicos confucianos e parecem se pautar em especial pela própria vivência de Confúcio enquanto um sábio itinerante. Expulso de sua terra natal por ameaçar a estabilidade da nobreza local, Confúcio viajou por diversos reinos em um período marcado por guerras e miséria aonde senhores da guerra se digladiavam pela anexação territorial²⁸². Durante estas viagens ele adquiriu diversos discípulos, tanto de origem nobre quanto humilde, e através do convívio cotidiano embasado na fraternidade e busca da virtude ele fundou as bases de sua doutrina. Assim como foi caso de Lao Tsé com o Taoísmo, o pensamento de Confúcio foi corporificado por seus discípulos após a morte de seu mestre. Este é o caso dos *Analectos de Confúcio* ou *Lunyu*. Uma das obras definidoras do pensamento confucianos, ele compila uma série de sentenças que

²⁸⁰ RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press. New York, 2009. p.24

²⁸¹ O termo virtude segundo a concepção filosófica chinesa tem um significado mais amplo que a referência ocidental contemporânea, referindo-se não apenas a uma educação moral e ética como também ao desenvolvimento intelectual. Ele engendra, assim, o desenvolvimento de todas as capacidades consideradas necessárias para formar um cavaleiro chinês. VER: T'ANG, I-chief. **Confucianism, buddhism, daoism, christianity and chinese culture**. [Peking]: University of Peking; Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1991.

²⁸² Ebrey, Patricia Buckley; Walthall, Anne; Palais, James B., **Pre-Modern East Asia: A Cultural, Social, and Political History**. Boston: Houghton-Mifflin Company, 2006

reproduziriam discursos e situações exemplares vividas por Confúcio e seus discípulos²⁸³.

Os três eixos temáticos de cultura da virtude, divisão da riqueza e busca por amigos virtuosos seriam então o foco do debate filosófico chinês do período Ming tardio. Dentro da especificidade da *Escola Neoconfuciana da Mente*, estes temas se concatenavam em dois subfocos que permeavam todo o debate filosófico da amizade naquela época: a revisão da natureza do *wulun*, as cinco relações cardeais no comportamento chinês, cuja discussão podia trazer consequências revolucionárias; a reavaliação do axioma neoconfuciano de que “todas as coisas compõem um único corpo”²⁸⁴. Embora o *Tratado da Amizade* não procurasse abordar diretamente nenhum destes temas, isso não impediu que os filósofos chineses não o apropriassem desta forma²⁸⁵.

A China do século XVI experimentou o ápice do pensamento filosófico dedicado à ideia da igualdade social, representada pela tentativa de He Xinyin (1517-1579) de reorganizar a estrutura do clã em sua cidade natal, Yongfeng, na Província de Jiangxi²⁸⁶. Embora tenha sido um experimento fracassado o pensamento de He Xinyin, que também fundou uma escola filosófica embasada nos mesmos princípios igualitários, o *Juhetang (Collective Harmony Hall)*, serviu de referencial para repensar o conceito de amizade nos debates das sociedades filosóficas chinesas²⁸⁷. Sua obra teve um impacto especial em filósofos chineses conhecidos em seu tempo por seu questionamento da ordem vigente como Li Zhi (1527-1602) e Xu Bo (1570-1642)²⁸⁸.

²⁸³ LEGGE, James. **Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean. The Chinese Classics**. I. London: Trübner. Revised second edition (1893), Oxford: Clarendon Press, reprinted by Cosimo in 2006.

²⁸⁴ RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. p.25

²⁸⁵ O tradutor para o inglês do *Tratado da Amizade*, Timothy Billings, afirma que a obra de Ricci não contribui absolutamente em nada para a discussão do *wulun* ou do axioma referente a relação direta entre unidade e totalidade. Acredito, entretanto, que apesar desta não ter sido a intenção de Ricci, sua obra foi apropriada e integrada pelo meio intelectual chinês. E ela foi assim tratada justamente porque os chineses viam nessa obra elementos que contribuía de forma inovadora para estes dois temas. RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. p. 25.

²⁸⁶ Idem pp.28-29.

²⁸⁷ Idem P.29

²⁸⁸ Idem, P.30.

Ambos os autores foram admiradores do *Tratado da Amizade* de Ricci e a inseriram em suas discussões filosóficas. Xu Bose utilizara dos escritos de Ricci para discutir a respeito de como a idéia da partilha de bens materiais entre amigos era um ideal frequentemente irrealizado:

“I have lamented that, among friends, there is no friendship that involves sharing wealth. All the sages were wise but I choose the Master Yan and Yuan Xian as the wisest. Yan lived in a humble alley with a bamboo scoop for his food and a gourd for his drink; Yuan Xian would eat nine times in thirty days (...); without experiencing poverty, even the wise man has difficulty recognizing virtue of sharing wealth through to the end of his life. It thus excellent that Li Xiao [Ricci] in his Essay on Friendship says: “There were a poor and a rich man. Someone said: ‘They are friends’. Someone else said: ‘If they are called friends, why is one poor and the other rich?’”²⁸⁹

Acredito que a reprodução das máximas de Ricci em diversos tratados filosóficos chineses foi feita em especial por estar em adequação a ideias vigentes no pensamento tradicional chinês. A máxima 95 tem uma consonância especial com uma sentença presente nos *Analectos* de Confúcio: “He (Confucius) never bowed when receiving gifts from friends, even if they are expensive carriage and horses. He only bowed when receiving sacrificial meat.”²⁹⁰

Esta máxima então reflete a atitude que entre amigos a partilha de bens materiais deveria ser algo natural, excetuando apenas as trocas relacionadas aos ritos tradicionais, que exigiam um comportamento formal. A comparação da sentença confuciana com a máxima exposta por Ricci não foi vista com lentes tão positivas um século depois. Na organização de uma coletânea filosófica de 1782, o editor Zhu Xi comenta no prefácio de maneira negativa máxima 95 de Ricci:

“ESSAY ON FRIENDSHIP IN ONE VOLUME

²⁸⁹ “Eu tenho lamentado que, entre amigos, não exista amizade que envolva a partilha de riqueza. Todos os sábios são sábios, mas eu escolho os Mestres Yan e Yuan Xian como os mais sábios. Yan vivia em uma humilde viela com o talo de bambo como seu prato e uma cabaça para sua bebida. Xian comia apenas nove vezes em trinta dias. (...). Sem experimentar a pobreza mesmo o homem sábio tem dificuldade em reconhecer a virtude de dividir a riqueza ao longo e ao fim de sua vida. É, portanto excelente que Li Xitai [Ricci] em seu *Ensaio sobre a Amizade* diz: “Existia um homem pobre e um homem rico. Alguém disse: “Eles são amigos”. Outro alguém disse: “Se eles são amigos porque um deles é rico e o outro pobre?””. Idem, p.30-31.

²⁹⁰ “Ele (Confúcio) nunca se ajoelhava quando recebia presentes de amigos, mesmo que fossem cavalos e carruagens caras. Ele apenas se ajoelhava quando recebia carne sacrificial.” CONFUCIUS. **The Analects of Confucius with Illustrations. A complete translated version vol 1.** Beijing Language and Culture University Press, 2011. P.277

Composed by Matteo Ricci, in the *jihai* year of the Wanli period [1599]. Matteo Ricci traveled to Nanchang and discussed the philosophy friendship with the Prince of Jian'an, as a result of this compilation is presented as a gift. His words are not deeply unreasonable, and as such most speak about benefit and harm, and are both commonsensical and contradictory mixed together by halves(...).(…). He says: “If two people become friends, one should not be rich and the other poor”. This [shows that he] only understands the “righteousness of sharing wealth” but does not understand the ancient rites: only mourners share wealth; it does not generally apply to all friends. To share wealth as soon people became friends with one another would make the rich love without making distinctions, and the poor likewise band together for profit. How could be the teaching of the *Doctrine of the Mean?* (...). Even though he has a deep familiarity with Chinese language and literature, it is fitting that we not stop there; therefore I did a little cutting and revising to the essay.”²⁹¹

Nesta interpretação, a ênfase dada na máxima de Ricci à condição igualitária da amizade contraria a concepção confuciana de amizade, pois ela solaparia a importância dos ritos como verdadeiro elemento referencial das relações sociais. Ironicamente, a conclusão a que chega Zhu Xié a da eliminação das distinções de tratamento dentro dos grupos sociais pobres e ricos e entre si.

A eliminação do tratamento diferenciado por classe, cor ou raça é um dos ideais centrais do Cristianismo que prega a igualdade de todos perante Deus, bem como uma das utopias do comunismo. Esta atitude hostil aos escritos de Ricci marca tanto uma mudança das relações entre os jesuítas e os chineses no século XVII, como também da abordagem dos discursos sobre a amizade, progressivamente criticados como formas veladas de atacar o governo Manchu²⁹².

Igualmente importante é a consideração dada à igualdade de status e virtude como requisitos para a amizade. Ela se relaciona diretamente com o tema discutido acima, pois afirma a impossibilidade ou ao menos a não recomendação

²⁹¹ “ENSAIO SOBRE AMIZADE, EM UM VOLUME Composto por Matteo Ricci no ano *jihai* de 1599 do período Wanli. Matteo Ricci viajou até Nanchang e discutiu a filosofia da amizade com o Príncipe de Jian'an, tendo como resultado esta compilação que foi apresentada como um presente. Sua palavras não são profundamente irracionais, e maioria fala de benefício e risco, e são ao mesmo tempo contraditórias e razoáveis misturadas pelas metades (...). Ele diz:” Se duas pessoas se tornam amigas uma não deve ser rica e a outra pobre. Isto demonstra que ele entende a “o direito de partilhar riqueza”, mas não entende os ritos ancestrais: somente aqueles que estão de luto dividem sua riqueza; isto não se aplica geralmente a todos os amigos. Dividir sua riqueza assim que se tornam amigos um do outro faria o rico amar sem distinções, e os pobres se unirem por lucro. Como isto poderia ser o ensinamento da Doutrina do Meio?(...) Mesmo que tenha uma profunda familiaridade com a língua e acultura chinesa, é adequado que não paremos aqui; portanto eu fiz alguns cortes e revisões ao ensaio. “RICCI, Matteo”. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince.** Translated by Timothy Billings. Columbia University Press, New York, 2009.p.35 Tradução livre feita por mim.

²⁹² Idem, p.4.

da amizade entre pessoas de estratos sociais diversos. A verdadeira amizade surge apenas entre aqueles que são iguais entre si, tendo os mesmos objetivos e virtudes. Implícito nisso está afirmação dos três eixos temáticos que subjazem a concepção chinesa de amizade pautada pela busca da virtude, auxílio mutuo espiritual e material entre amigos e procura de amigos virtuosos.

Esta conclusão reforçava a rígida divisão hierárquica presentes tanto na sociedade chinesa e europeia. Esta perspectiva era especialmente reforçada tanto nos escritos de Confúcio como nos de Cícero. Ele também é um dos principais diferenciais da perspectiva cristã que ao destacar que todos os homens são iguais perante Deus possuem, portanto, a predisposição para serem amigos entre si.

Exemplificadores desta concepção de igualdade de status como requisito para amizade podem ser vistas nas sentenças abaixo;

“32

If the pleasures of a friendship exceed of what is moral right, it cannot be a long lasting friendship”²⁹³

“42

“The Way of Friendship is broad and vast. It includes even men of base quality who makes their living as bandits. They, too, must gather into gangs in the semblance of making friends, and only then are they able to practice their trade.”²⁹⁴

“18

“Only when our virtues and ambitions are alike will a friendship be solid.”
COMMENTARY: The old word for friend is a double another. The other is another me, and I another other”²⁹⁵

“22

“Friends with friends-in all places and at all times- are always the same. Truly, near or far, in private or in public, face to face or behind one another’s backs,

²⁹³ “Se os prazeres da amizade exceder o que for moralmente certo, não pode ser uma amizade duradoura.” RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. Tradução livre feita por mim.P.103

²⁹⁴ “A Doutrina da Amizade é ampla e vasta. Ela inclui mesmo homens de caráter bruto, que vivem como bandidos. Eles também, devem se reunir em gangues à maneira de fazer amigos, e somente assim podem realizar suas práticas.”. Idem. Tradução livre feita por mim. P.107

²⁹⁵ “Somente quando nossas virtudes e ambições forem as mesmas nossa amizade será sólida. COMENTÁRIO: A antiga palavra para amigo é um duplo outro. O outro sou outro eu, e eu outro.” Idem. Tradução livre feita por mim. P.97

there will always be no difference in their speech and no difference in their feelings.”²⁹⁶

Nestas máximas observamos a ênfase dada à articulação entre as semelhanças de caráter e virtude pessoal, com a consideração do amigo como outro eu. A ideia do amigo como outro igual (18), *Alter idem*, encontra-se presente também nas primeiras duas máximas do *Tratado* e faz alusão ao *Moralia* de Plutarco²⁹⁷:

“1

My friend is not another, but half of myself, and thus a second me-I must therefore regard my friend as myself.”²⁹⁸

“2

Although a friend and I may be of two bodies, within these two bodies is but one heart between us.”²⁹⁹

Estas sentenças marcam a definição do conceito da amizade no Renascimento. Igualdade e virtude são tidas como as bases da amizade. Tal conceito ganha corporificação se visualizarmos a imagem do *Homem Vitruviano* de Leonardo Da Vinci. Esta ilustração demonstra justamente a imagem de dois corpos unidos com apenas uma cabeça. Ela encontra-se dentro de um círculo e um quadrado, símbolos geométricos representativos das proporções ideais e da perfeição simétrica abstrata. A máxima de Ricci e a imagem de Da Vinci também podem ser relacionadas à antiga lenda grega na qual se dizia: antigamente os homens possuíam quatro pernas e braços e duas cabeças, mas que foram separados pelos deuses, sendo então condenados a procurar eternamente por sua outra metade³⁰⁰.

O pensador chinês Jiao Hong (1540-1620) admirou os ensaio de Ricci a respeito da relação entre igualdade e amizade. Em uma de suas obras ele faz uma referencia direta a primeira máxima do *Tratado*:

²⁹⁶ “Amigos com amigos - em todos os tempos e em todos os lugares - são sempre os mesmos. Realmente, perto ou longe, em público ou privado, cara a cara ou pelas costas um do outro, nunca existirá diferença nos seus discursos ou sentimentos.” Idem, p.99. Tradução livre feita por mim. Idem. Tradução livre feita por mim. P.97

²⁹⁷ O tradutor do *Tratado da Amizade* para o inglês, Timothy Billings, faz um minucioso trabalho de pesquisa e referencia das máximas quanto aos seus autores gregos e romanos. Idem p.160.

²⁹⁸ “O meu amigo não é outro, mas metade de mim, e, portanto um segundo eu- Eu devo, portanto tratar meu amigo como a mim mesmo.” Idem, p.91. Tradução livre feita por mim.

²⁹⁹ “Ainda que meu amigo e eu tenhamos dois corpos, nestes dois corpos existe apenas um coração entre nós.”. Idem, p.91. Tradução livre feita por mim.

³⁰⁰ A lenda é atribuída a Aristófanes sendo apresentada no *Symposium* de Platão. Idem, p28.

“He Boxiang also asked: “When I am at the society, chaotic thoughts do not arise; but when I leave society, I cannot prevent them from returning. Why is this?” The gentleman replied:” Who taught you to leave? The ancients said: ‘One relies on friends to supports one’s virtue just as the wheel supports and the cart rely on each other. Separate them, and it is hard to move a single step’. Master Li from the Western Regions says: ‘A friend is a second I’. His words are wondrously strange but also just.”³⁰¹

A referência à primeira máxima de Ricci é então feita logo após a alusão a uma das máximas contidas nos *Analectos* de Confúcio: “The honorable man relies on culture to make friends, and on friends to support his virtue.”³⁰².

Observamos com isso como os pensadores chineses estavam entendendo a obra de Ricci e procuravam incluí-lo sinteticamente dentro dos seus debates filosóficos. O termo *society* (sociedade) utilizado neste contexto para se referir as sociedades de debate (*juanghui*), sendo um dos propósitos da obra de Jiao Hong defender o valor desta instituição destacando sua instrumentalidade no desenvolvimento do aprendizado e da virtude. Apenas tendo o “suporte” de amigos encontrados nas sociedades de debate que homem honorável pode fazer girar a “roda” de sua virtude. Estes amigos seriam virtuosos porque eles eram iguais em suas virtudes e ambições. Observamos aqui a incorporação por parte dos chineses de elementos estrangeiros para reforçar suas próprias doutrinas, realizando desta forma uma consonância harmoniosa do pensamento dos ancestrais, dos contemporâneos e do estrangeiro³⁰³.

Um dos pontos centrais do *Tratado da Amizade* é comentar a respeito da situação em que se encontrava o conceito de amizade em sua época. O que estas máximas destacam é o caráter intrinsecamente mal e volátil do mundo e como devemos nos manter vigilantes mesmo em nossas amizades, pois seu verdadeiro significado se encontra em decadência:

³⁰¹“He Boxiang perguntou: “Quando estou na sociedade [de debates] pensamentos caóticos não surgem, mas assim que saio dela não consigo impedir que eles retornassem”. Porque isso? O cavalheiro respondeu:” Quem o ensinou a sair. Os ancestrais disseram: “Um pessoa confia nos amigos para apoiar sua virtude da mesma forma que a rida e o vagão suportam um ao outro. Separe-os e é difícil andar um único passo. O Mestre Li das regiões do Oeste disse: “Um amigo é um segundo eu.”. Suas palavras são maravilhosamente estranhas, mas também justas.”. Idem, p.26. Tradução livre feita por mim.

³⁰²“O homem honorável confia em sua cultura para fazer amigos, e nos amigos para apoiar sua cultura.” Idem, p.26. Tradução livre feita por mim.

³⁰³ BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (orgs). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. Tradução de Roger Maioli dos Santos São Paulo: Editora UNESP, 2009.

“12

The hatred that makes us inflict injuries upon enemies is deeper than the love that makes us bestow kindness upon friends. Is this not evidence that the world is weak in goodness and strong in wickedness?”³⁰⁴

“13

Since human affairs cannot be foretold, friendship is difficult to rely upon. Today’s friend may later change into an enemy, and today’s enemy may also change into a friend. So how can we not be vigilant and cautious?”³⁰⁵

“35

Among the ancients friend was a venerated name, but today we put it up for sale and make it comparable to a commodity. What a pity!”³⁰⁶

Ricci escrevia, portanto, para um meio em que o tema da amizade vinha sendo discutido de maneira aprofundada. Historiadores culturais vêm enfatizando o tópico de como ele era abordado pelos intelectuais do período Ming de maneira quase obsessiva³⁰⁷. Isto sugere que Ricci e os jesuítas estavam tentando participar e se beneficiar destes debates para sua causa religiosa. Observamos nestas sentenças também como seu tom universal garante um valor crítico até os dias de hoje.

Das máximas envolvendo referências religiosas apenas duas falam diretamente de Deus (16 e 56). Elas colocam a amizade como uma benção divina criada para que os homens ajudassem uns aos outros para resolver problemas que individualmente não seriam capazes de revelar:

“16

Each person cannot fully complete every task, for which reason the Lord on High commanded that there be friendship in order that we might render aid to one

³⁰⁴ “12 O ódio que nos faz infligir injúrias em nossos inimigos é mais profundo que o amor que nos faz conceder bondade em nossos amigos. Isto não é evidência que o mundo é fraco em bondade e forte em maldade?” RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. Tradução livre feita por mim p.95.

³⁰⁵ “13 Uma vez que as relações humanas não podem ser previstas, é difícil depender da amizade. O amigo de hoje pode depois se tornar um inimigo, e o inimigo de hoje também pode se tornar um amigo. Então como não podemos ser vigilantes e cautelosos?” Idem. Tradução livre feita por mim p.95

³⁰⁶ “35 Entre os ancestrais amigo era uma nome venerado, mas hoje nos o colocamos a venda e o comparamos a um objeto. Que vergonha!” Idem. Tradução livre feita por mim p.105

³⁰⁷ HUANG, Martin. **Male Friendship in Ming China**. Leiden: Brill, 2007. MANN, Susan. Introduction to the American History Review Forum: “Gender and Manhood in Chinese History.” *América History Review* 105, no. 5, 2000.

another. If this Way were eradicated from the world humankind would surely disintegrate into ruin.”³⁰⁸

“56

The Lord on High gave people two eyes, two ears, two hands and two feet so that two friends could help each other. Only in this way can deeds be brought successfully to completion.

COMMENTARY: The word for *friend* 友 (yóu) in the ancient seal script is written as 𠄎 (shóu), which means two hands; things are possible with them and are impossible without them. The other word for *friend* 朋 (péng) in the ancient seal script is written as 𠄎, which are two wings. Did not the ancient sages thus regard friendship in the same way?”³⁰⁹

Na máxima 16 criada por Ricci, podemos perceber como ele introduz indiretamente uma temática religiosa. Na primeira frase ele coloca a amizade como uma benção dada por Deus (*Lord on Hig.*) para fazer com as pessoas ajudem umas as outras. Mas ao mesmo tempo ele diz que essa é uma Doutrina (*WAP*), cuja concepção chinesa não implica necessariamente em um ensinamento de cunho religioso. Essa complexa produção realizada por Ricci demonstra como as práticas missionárias produzem meios materiais e simbólicos que permitem a incorporação da cristandade na cultura nativa em seus próprios termos.

Apesar de serem minoria, as máximas com referência direta a Deus são as mais denotativas do método acomodacionista empregado por Ricci. Na época em que escreveu o *Tratado*, Ricci usou o termo *Shangdi* 上帝 (traduzido para o inglês como *Lord on High* ou *EmperorAbove*) utilizado pelos chineses ancestrais para se referir a uma divindade suprema que habitava os céus. Com isso ele buscava defender que a divindade ancestral dos chineses e o deus hebraico fossem essencialmente o mesmo. Mais tarde ele utilizaria o termo próprio *Tianzhu*, 天主

³⁰⁸ “16 Cada pessoa não pode completar absolutamente sozinha uma tarefa, por esta razão o Senhor do Céu ordenou que existisse a amizade para que possamos ajudar uns aos outros. Se esta Doutrina fosse erradicada do mundo a humanidade certamente iria se desintegrar em ruína.” RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009. P.97

³⁰⁹ “56 O Senhor do Céu deu as pessoas dois olhos, duas orelhas, duas bocas e dois pés para que dois amigos pudessem ajudar um ao outro. Apenas desta forma os feitos podem ser completados com sucesso.” Comentário: A palavra amigo 友 (yóu) nos textos ancestrais é escrito como 𠄎 (shóu), que significa duas mãos, coisas são possíveis com elas e impossíveis sem elas. A outra palavra para amigo 朋 (péng) nos textos ancestrais é escrito com 𠄎, que significa duas asas. Portanto, os sábios da antiguidade não consideravam a amizade da mesma forma?” Idem, P.113”.

(Lord of Heaven) para se referir ao Deus cristão e com isso evitar maiores controvérsias.

Em seu comentário nós podemos ver como ele procurava fazer coincidir a filosofia greco-romana, filtrada pela doutrina cristã, com o pensamento chinês ao arguir sábios chineses da antiguidade buscando a confirmação do fato de Deus ter dado membros pares aos homens, para que juntos fossem capazes realizar tarefas impossíveis individualmente. Podemos também observar nesta máxima o eco da ideia da lenda grega da divisão dos corpos humanos divididos pelos deuses. Estas máximas, entretanto, não são discutidas em profundidade por nenhum dos comentadores chineses do *Tratado da Amizade* durante longo período em que a obra desfrutou de popularidade no meio intelectual chinês, desde sua publicação em 1595, até início do XVIII.

Na máxima 56, em especial, vemos o domínio profundo de Ricci da escrita chinesa, a ponto de diferenciar os ideogramas contemporâneos dos ancestrais. O jogo que ele faz entre o significado das palavras e os ideogramas que os compõem é uma característica particular desta obra. Ele demonstra desta forma o processo de entendimento ocidental da linguagem de ideogramas. A característica que mais chama a atenção aos ocidentais que estão começando estudar a língua chinesa e justamente o fato de que novas palavras são criadas pela simples justaposição de ideogramas que criam uma relação implícita. Um caso exemplar desta situação esta na construção de palavras como arvore木(mu) um, bosque 林(lín) e floresta森(sēn) que são construídas todas com o mesmo ideograma (木).

Ainda assim este também é um dos aspectos ignorados pelos estudiosos chineses do *Tratado*, assim como a transliteração da língua chinesa para os caracteres ocidentais não repercutiu de nenhuma forma nos debates intelectuais da época. Ele é mais valorizado por autores ocidentais justamente por abordara forma de convenção de conceitos religiosos ocidentais para o chinês e por destacar o próprio processo de aprendizado de Ricci da língua chinesa. Foi por isso que o

Tratado da Amizade foi um das principais obras utilizadas pelos jesuítas para ensinar a língua chinesa para a geração sucessora de Ricci³¹⁰.

As máximas que abordam diretamente as relações familiares levantaram uma grande polêmica no meio intelectual por colocar em cheque a hierarquia de certos valores centrais para a cultura chinesa. Elas podem ser vistas a seguir:

“50

Friends surpass family members in one point only: it is possible for family members not to love 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?”³¹¹

“36

Friends are closer than brothers because friends call one another “brother”, where as the best of brothers become friends.”³¹²

O conceito do *wulun* (五倫) representa as cinco relações cardeais na cultura chinesa: a relação entre súdito e soberano, irmão mais velho e irmão mais novo, marido e mulher, e entre amigos. Descritas nesta ordem específica, ela muitas vezes é interpretada de maneira hierárquica embora este não seja um ponto deixado em explícito. Observamos nas máximas acima que, da perspectiva do *wulun*, tais sentenças podem ser vistas como subversoras, pois elas podem ser interpretadas como exaltadoras das relações de amizade em detrimento das relações familiares.

Partindo dos princípios do *wulun* podemos até destacar que os jesuítas não seriam dignos de confiança pelos chineses, pois quebravam todos os seus pontos cardeais: eles abandonavam o pai e sua família para realizar seu trabalho missionário; eles negligenciavam a relação entre marido e mulher devido ao seu voto monástico; eles saíam de sua terra natal, efetivamente ficando fora da esfera de controle de seus governantes. O único princípio que eles pareciam manter era o da amizade que os unia enquanto irmãos em Cristo. Essa interpretação da situação

³¹⁰ MIGNINI, Filippo. Introduzione. IN: RICCI, Matteo. **Dell’amicizia**. A cura di Filippo Mignini. Quodlibet, 2009.

³¹¹ “50 Amigos superam membros familiares em apenas um ponto: é possível para os membros familiares que não amem um ao outro. Mas o mesmo não é possível com amigos. Se um membro família não ama o outro, a relação de parentesco ainda permanece. Mas a menos que exista amor entre amigos, o principio essencial de amizade existe?” Idem, p.111. Tradução livre feita por mim.

³¹² “36 Amigos são mais próximos que irmãos porque amigos chamam uns aos outros “irmãos”, enquanto os melhores irmãos tornam-se amigos.” Idem, p.105. Tradução livre feita por mim.

jesuíta na China não apenas subvertia os ideais da Companhia de Jesus como também reavaliava a própria organização hierárquica dos princípios do *wulun*.

O caráter de reciprocidade presente nos cinco princípios parecia, então, se encontrar exclusivamente em um: o da amizade enquanto um sentimento espontâneo e igualitário. Essa interpretação colocava a amizade em um plano diferente das demais relações, sendo que alguns filósofos chineses críticos das interpretações do Confucianismo vigente a defendiam como principal referência orientadora das relações humanas.

O intelectual Li Zhi afirmava que a relação de amizade era um sentimento que superava as demais relações³¹³. Outro pensador chinês, Chen Jiru, prefaciador de uma edição chinesa de 1615 do *Tratado sobre a Amizade* argumentara que a amizade seria a relação suplementar que preencheria as fissuras que separariam as demais relações humanas³¹⁴.

Estas máximas estão entre as mais comentadas por pensadores chineses da época. Elas são usadas para revisar ou subverter o sistema social confuciano do *wulun*, colocando a amizade em uma posição central. O amigo torna-se com isso uma influência externa que se intromete no seio familiar colocando em xeque relações hierárquicas tradicionais pregadas pelo Confucionismo. Ela seria, então, o elemento exterior e superior às demais quatro relações e, por isso, o único capaz de complementá-las e torná-las completas.

Observamos aqui a intenção de Ricci com esta obra e como ela fora interpretada e apropriada segundo o debate vigente no meio intelectual chinês. Em nenhum momento Ricci se refere abertamente ao *wulun*, mas seu *Tratado* foi interpretado e apropriado pelos filósofos chineses da época para debater este elemento organizador central da sociedade chinesa.

³¹³ Idem, p.46. Ricci tinha se encontrado com Li Zhi e apesar deste ser um devoto do Budismo admirara a nova interpretação da doutrina confuciana de Ricci a ponto de distribuir o *Tratado da amizade* entre seus discípulos. ROSS, Andrew C. **A vision betrayed: The Jesuits in Japan and China 1542-1742...**P.136.

³¹⁴ RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 200. p.49.

O que Ricci buscava em seu *Tratado da Amizade* é o que ele vinha aperfeiçoando em seu método acomodativo: a ênfase na consonância entre as culturas europeia e oriental. O principal objetivo desta obra foi estabelecer uma base de comunicação comum para garantir em um segundo momento a ação evangélica. Neste aspecto, Ricci foi muito bem sucedido, demonstrando com isso seu profundo entendimento do pensamento chinês.

Percebendo a centralidade do pensamento confuciano ele escreveu a sua primeira obra na China dentro dos moldes dos *Analectos* de Confúcio com isso enfatizando tinham considerações semelhantes no campo da virtude, ética e amizade.

“68

If, by chance, I happen to encounter a wise friend, even if we only clap hands once and part, it is never so little that it does not reinforce my will to do well”³¹⁵

Máxima Um de Confúcio

“The Master said: “Isn’t a great pleasure to acquire new knowledge and practice regularly? Isn’t it a great joy to receive friends from afar for a visit? Isn’t a gentlemanly virtue to bear no resentment when others fail to understand you?”³¹⁶

Desta forma, Ricci encaminhava a superação do forte preconceito dos chineses para com os estrangeiros. Mostrando compreender sua doutrina e dispondo-se a adotar seus costumes, ele conquistou a confiança da elite intelectual que passava a perceber os jesuítas como um dos seus. Eles não eram mais simples estrangeiros, mas eruditos virtuosos que vinham para a China para aprender sobre sua virtude e também ensinar meios de aperfeiçoá-la. Dentro desta perspectiva, eles não se encontravam mais como elementos intrusivos e opostos aos valores chineses. Revertendo a abordagem negativa pela qual eles eram analisados - segundo a ótica tradicional do *wulun-*, eles passariam a ser tratados como sábios dedicados ao cultivo moral, que viajaram de terras distantes para fazer amigos virtuosos e se dedicarem ao estudo da filosofia e da virtude.

³¹⁵ “Se, por acaso, eu encontrar um amigo sábio, mesmo que somente nos cumprimentemos e partirmos, nunca é tão pouco que não reforce a minha vontade de fazer o bem.” Idem, p.119. Tradução livre feita por mim.

³¹⁶ “O Mestre disse: “Não é um grande prazer adquirir novo conhecimento e praticá-lo regularmente ?” Não é um grande prazer receber amigos de aspirações comuns que vem de longe para uma visita? Não é uma virtude cavalheiresca não guardar ressentimentos quando outros falham em compreendê-lo?”. Idem, p.2

Sem ter percebido inicialmente, o *Tratado da Amizade* provou ser um passo fundamental para a estabilização da missão chinesa. Foi este o livro que Ricci finalmente convencera a comunidade intelectual chinesa de que era alguém que pudesse ser respeitado e considerado como um erudito confuciano, superando o preconceito associado a sua inerente natureza estrangeira.

Estabelecido como um erudito em termos confucianos, os novos conhecimentos (filosóficos, religiosos e científicos) trazidos por ele agora se tornavam dignos de uma atenção sincera. Isso desfaz muitas pré-concepções comuns a respeito da estratégia jesuíta na China, difundidas por estudos como os de K. M Pannikar e Nigel Cameron, que insistem que o conhecimento científico teria sido a única “isca” para atrair a atenção dos literatos chineses³¹⁷. Entretanto, conforme observamos pela trajetória de Ricci, foi apenas depois que este se estabeleceu como um erudito nos modelos confucianos que seus ensinamentos tanto científicos como religiosos foram considerados como algo além de uma simples curiosidade exótica.

O *Tratado da Amizade* conseguiu conquistar para Ricci amigos poderosos e influentes no meio intelectual e na Corte Imperial. A partir da indicação do príncipe de Jia’an de Jiangxi, Ricci ganhou grande respeito e admiração de Zhang Huang, um dos líderes do movimento Donglin, uma sociedade filosófica voltada para o combate das influências budistas no Confucianismo, bem como críticos e sensores severos dos desmandos dos mandarins e eunucos da Corte Imperial³¹⁸.

A amizade com o príncipe de Jian’an também foi responsável pelo fracasso na tentativa de Ricci de estabelecer a primeira embaixada jesuíta em Pequim. Este fracasso, entretanto, foi precioso para Ricci e os jesuítas, pois ele demonstrou um saber crucial no tratamento com a Corte chinesa.

Desde que havia sido nomeado como Superior da Missão chinesa em 1597, Matteo Ricci não poupou esforços em recolher presentes e donativos para apresentar ao imperador da China durante sua proposta de uma embaixada papal. Ele recebera de Macau relógios, pinturas e outros objetos europeus que seriam

³¹⁷ ROSS, Andrew C. **A vision betrayed: The Jesuits in Japan and China 1542-1742**. P131.

³¹⁸ Vale destacar que diversas obras ocidentais o nome dessa sociedade é escrito de maneira diversa: Tunglin ou Dong-lin. Idem, p.134.

apresentados ao Imperador através do príncipe de Jian'an. As recusas constantes deste em realizar tal ação se revelou ao final um ato de boa fé (e autopreservação). Pois ao contrário dos pressupostos³¹⁹ dos padrões europeus, os parentes mais próximos da linhagem real são aqueles vistos com mais desconfiança pela Casa Imperial.

De fato, como destaca Trigault, a parentela real era por ele considerada um grande peso morto para o tesouro chinês. Eles recebiam generosas mesadas e eram proibidos de obter cargos públicos. Eles também eram proibidos de saírem de suas províncias natais, e em especial de se dirigirem a capital, Beijing³²⁰.

Isso decorria da observação de experiências passadas em que muitas rebeliões se formavam ao redor de príncipes usurpadores. A apresentação de diversos presentes estrangeiros por um príncipe da linhagem real reunia então dois dos elementos considerados mais perigosos pela Corte: a ameaça de usurpação e invasão de estrangeiros.

O *Tratado da Amizade* serviu, portanto para sedimentar uma concepção identitária positiva para os jesuítas, como a sendo de eruditos cujos saberes eram dignos de atenção. Isso também solidificou o modelo missionário jesuíta na China com pautado pelo uso da escrita como principal meio para a difusão do cristianismo na China.

O *Tratado* também inaugurou a primeira obra em chinês escrita por um ocidental. Ele marca um aprendizado histórico da língua chinesa, algo que se reflete com frequência nos comentários feitos por Ricci, que destacam a semelhança entre as imagens representadas por ideogramas e os conceitos que eles evocam. Esta perspectiva pode ter sido um dos aspectos considerados dos mais admiráveis no processo acomodatório derivado do encontro entre culturas, pois enquanto os nativos da escrita se impressionaram vivamente com o entendimento sem precedentes de Ricci, também podem ter percebido novas associações que

³¹⁹ Explico aqui o uso do termo pressuposto para enfatizar que, apesar do fato de a família na Europa ser o eixo central de referência e segurança nas relações humanas, diversos foram também os episódios históricos em que membros da família real se digladiam, traem e roubam aos seus para obter os privilégios de linhagem.

³²⁰ TRIGAULT, Nicolas, S.J., **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610.** Trad. Louis J. Gallagher, S.J. Random House, New York, 1953. Chapter VI Book I.

lhes escapavam justamente porque estavam naturalizadas. Como nas máximas 29 e 95 os ideogramas constituintes para formar a palavra "amigo" eram tão estudados como conjunto que poucos se prestavam a perceber que ele era constituído dos mesmos ideogramas que formavam as palavras "eu" ou "mãos".

O seu carácter didático foi aproveitado pelos sucessores de Ricci que utilizaram o *Tratado da Amizade* como material de ensino das primeiras letras chinesas para os futuros missionários. Um deles, o italiano Martino Martino (1614-1661) resolveu, inclusive, escrever o que poderíamos chamar de uma nova versão do *Tratado da Amizade*, o seu *Pamphlet on Gathering Friends* de 1647, expandindo as ideias presentes na obra de Ricci³²¹. Infelizmente esta obra caiu rapidamente no esquecimento entre o meio erudito chinês e acredito que justamente porque tinha um teor religioso muito mais marcante que o original.

O próprio Ricci observara ao seu tempo que, apesar de procurar tornar consonante a filosofia dos antigos ocidentais e orientais com o cristianismo fosse apreciada pelo meio intelectual, tentativas mais objetivas de doutrinação religiosa não eram assim tão bem recebidas. Ele comenta sobre isso em uma carta na qual trata de seu segundo livro filosófico o *Book of 25 Paragraphs*, também uma adaptação dos escritos de Epíteto para o chinês³²². Publicada entre 1604 e 1605, ela demonstra a cristalização dos métodos de escrita utilizado pelo autor no *Tratado da Amizade*: Ricci nunca apresentava a obra em definitivo. Ao invés disso ele escrevia as partes iniciais, distribuía cópias entre seus amigos chineses e ouvia seus comentários para então editar e continuar seu processo de escrita. Desta forma, muitos trechos de seus livros na China encontravam-se presentes em trabalhos de outros filósofos antes mesmo de sua publicação integral³²³.

A impressão e publicação das obras era um processo longo e complexo, sujeito não apenas a censura dos Superiores da Ordem como a dos magistrados chineses. Consentindo com a publicação e o comentário de seus escritos em obras

³²¹ RICCI, Matteo. **On Friendship: Hundred Maxims to a Chinese Prince**. Translated by Timothy Billings. Columbia University Press., New York, 2009.P.4 e P.51.

³²² *Livro dos 25 Parágrafos* como passara a ser referido no restante do texto. SPALATINI, Christopher A, S.J. **Matteo Rixes Use of Epictetus**. Excerpta EX DISSETATORUM AD DOCTORUM IN FACULTATE THEOLOGIAE. PONTIFICAEE UNIVERSITATIS GREGORIANE. Waegwam, Korea, 1975. P.10. Tradução livre feita por mim.

³²³ Idem p.12.

de outros literatos chineses, Matteo Ricci conseguia driblar estas dificuldades e garantir a divulgação de suas obras e com elas do pensamento dos jesuítas.

Outra marca que o *Livro dos 25 Parágrafos* foi o de expor o processo seletivo da realizado pelos chineses da mensagem jesuíta:

“The hatred of our enemies [in reaction to the Cathecism] was greatly lessened by the publication of a rather small work, our Book of 25 Paragraphs, which was not meant to refute other sects, but only to speak well of virtue a little stoically, but all in accordance with Christianity. It was received by all and read with much approval, and they said this is the way we should write the catechism, i.e. not to refute or dispute against the idols”³²⁴

Este trecho de uma carta endereçada a um amigo em Roma demonstra que, apesar de estarem recebendo os escritos jesuítas com maior respeito e admiração, os chineses conseguiam distinguir quais das obras jesuítas eram mais diretamente direcionadas para um proselitismo religioso e quais tratavam apenas de filosofia. O caso do *Livro dos 25 Parágrafos* é semelhante ao do *Tratado da Amizade*, pois ele também contém uma história particular de apropriação inesperada pelos chineses. Assim como o *Tratado* foi interpretado como crítico do *wulun*, o *Livro dos 25 Parágrafos* foi referido como uma crítica ao Budismo. O filósofo chinês Feng Yi-Ching, prefaciador do *Livro dos 25 Parágrafos* destacou que este livro se opunha diametralmente ao Sutra dos 42 Parágrafos, uma obra considerada instrumental na China para a introdução e ensino do Budismo³²⁵.

Apesar de Ricci sempre adotar a postura oficial de não procurar se debater com as outras religiões, é sabido que era consciente e mesmo leniente com atos de vandalismo feitos por jovens recém-convertidos, que queimavam estátuas budistas e depredavam templos locais³²⁶. Assim como era o caso da publicação não autorizada de seus livros, a atitude de Ricci para com tais atos era de muda

³²⁴“O ódio de nossos inimigos [em reação ao Catecismo] foi grandemente reduzido pela publicação de um deveras pequeno trabalho nosso, nosso Livro dos 25 Parágrafos, o qual não foi feito para refutar outras seitas, mas apenas para falar bem da virtude de uma maneira um pouco estoica, mas de acordo com a Cristandade. Ele foi recebido por todos e lido com muita aprovação, e eles dizem que este deveria ser o caminho que nos deveríamos escrever o catecismo, i.e. sem refutar ou disputar com os ídolos.” VENTURI, Pietro Tachi. *Opere Storiche*, II, 263-264. IN: IDEM, P.16. Tradução livre feita por mim.

³²⁵ SPALATINI, Christopher A, S.J. *Matteo Ricci's Use of Epictetus*. Excerpta EX DISSETATORUM AD DOCTORUM IN FACULTATE THEOLOGIAE. PONTIFICAE UNIVERSITATIS GREGORIANE. Waegwam, Korea, 1975. Pp.13-14.

³²⁶ CRONIN, Vincent. *The Wise Man form the West*. New York: Dutton, 1955.P.76.

aprovação. Mostrava-se, com isso, consciente das formas de convivência e disputa de diferentes culturas religiosas dentro da sociedade chinesa de sua época.

O *Livro dos 25 Parágrafos* também atesta como o uso dos *exempla* da filosofia greco-romana se estabeleceu então como um padrão nos escritos jesuítas na China³²⁷. Este foi o caso da versão revisada do *Tratado* feito por Martino Martini. Nicolas Trigault também seguiu essa tendência, publicando a primeira versão das fábulas de Esopo em chinês³²⁸.

Enquanto iniciador desta marca, Matteo Ricci também estabeleceu um ponto fundamental no modelo de apresentação do pensamento humanista cristão. Ele procurou não relacionar e desenvolver diretamente comparações mais profundas com o pensamento chinês em si, deixando tal tarefa para os comentadores nativos. Este é um elemento nevrálgico da discussão do *Tratado da Amizade*, pois ele nos leva a perguntar como os conhecimentos de Ricci da cultura e do pensamento chinês orientaram a seleção e a forma de tradução das máximas de Andrea de Resende, Epíteto e do pensamento clássico greco-romano como um todo.

O modelo de amizade ocidental apresentado por Ricci para a China coincide com a concepção clássica greco-latina, sendo praticamente desprovida de algum traço característico da amizade cristã. E, embora o jesuíta italiano não privilegie um autor específico em sua obra, é significativa a prevalência de Cícero. O uso enfático deste autor deve ter sido pensado justamente devido às coincidências de seu pensamento em relação à doutrina confuciana, destacando-se que na temática da amizade ambos os autores davam especial enfoque na igualdade de virtude como seu fundamento.

Desta forma, buscando enfatizar as semelhanças entre o Confucionismo e o pensamento clássico greco-romano, Ricci se abstém de apresentar as especificidades do modelo cristão de amizade. Embora este também possua elementos universalmente reconhecidos e derivados da filosofia clássica, existe uma grande ênfase dada à caridade, fundada na ideia do amor gratuito e

³²⁷BROKEY, Liam Mathew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724.**Harvard University Press, 2008.

³²⁸C. Dehaisnes, **Vie du Père Nicolas Trigault**, Tournai, 1861.

espontâneo de Deus e na resposta igualmente gratuita do crente, o qual é convocado pelo exemplo de Jesus a amar o próximo como a si mesmo. Estes conceitos, conforme Ricci percebeu, eram por demais complexos – distintos - para a mentalidade chinesa e requeriam uma doutrinação religiosa para serem plenamente compreendidos³²⁹.

Com isso Ricci compreendia que a aceitação do Cristianismo estava subordinada a demonstração de sua compatibilidade (ou ao menos não interferência) com a concepção chinesa de sociedade e ordem social. A apresentação da amizade cristã e por consequência da figura e história de Jesus é especialmente problemática nesse contexto, pois enquanto um marginal que desafia os valores do Império Romano e que acaba sendo torturado e morto, ele não poderia deixar de ser visto como uma figura subversiva aos olhos dos mandarins e um ser inferior por ter-se submetido a tortura física, reservada apenas as classes mais baixas da sociedade chinesa³³⁰.

Omitindo as diferenças e enfatizando as semelhanças em seu discurso sobre a concepção de amizade ocidental, Ricci espera convencer a elite letrada da substancial “conformidade” da cultura europeia em relação à chinesa. Tendo isso em mente, podemos observar três objetivos do *Tratado da Amizade*: (a) a afirmação da identidade jesuíta como a de letrados e filósofos que vieram do Oeste para aprender e ensinar sobre a virtude; (b) o dar crédito à cultura e civilidade do Ocidente na área filosófica; (c) mostrar compatibilidade entre a China e a Europa através da concordância de termos fundamentais como a amizade.

O *Tratado da Amizade* representa a primeira obra bem sucedida em acomodar a cultura ocidental e oriental em um solo comum, que foi uma abordagem universalista do conceito da amizade, o qual parecia especialmente caro aos chineses no final do XVI. Esta constatação foi fruto da experiência de vida de Ricci, mas inscreve-se dentro da política interna da Companhia, defendida pelo Superior Alessandro Valignano, que inaugurou o incentivo a experimentação,

³²⁹MIGNINI, Filippo. Introduzione In: RICCI, Matteo. *Dell'amicizia*. A cura di Filippo Mignini. Quodlibet, 2009.

³³⁰MUNGELLO, D. E. *The great encounter of China and the West, 1500-1800*. 3rd ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009

tolerância e aprendizado das línguas e costumes dos povos nativos a que se buscava catequizar. Aplicando a proposta de Valignano, Ricci chegou a sua própria estratégia acomodacionista, a qual rompeu as práticas identitárias vigentes dos jesuítas na China, encontrando-se também em consonância com a nova atitude proposta pelo Superior Claudio Acquaviva: ele acreditava que os jesuítas na China deveriam se conformar ao máximo aos costumes nativos e tornarem-se independentes da proteção e mecenato dos espanhóis e portugueses³³¹.

A combinação de citações de clássicos juntamente com as interpretações de Ricci da sabedoria chinesa fizeram com que sua obra pudesse ser lida tanto como um texto europeu traduzido para o chinês e como um texto chinês composto por um europeu. A dificuldade em enquadrar este ensaio se deve ao fato que ora ele parece ser um, o outro ou mesmo ambos ao mesmo tempo.

As críticas contemporâneas tendem a analisar a obra em dois campos rigidamente delineados. Os estudiosos ocidentais procuram a ver o *Tratado da Amizade* como um ensaio de tradução de obras selecionadas de clássicos da antiguidade. Nessa interpretação a obra é entendida como um simples exercício preliminar para o trabalho de acomodação jesuíta, sendo seu conteúdo em si considerado menos informativo do que o contexto de sua produção. Já os estudiosos chineses, por outro lado, concentram seus esforços na análise do conteúdo, procurando ver nele a expressão pessoal de Ricci sobre o conceito de amizade, combinado com as concepções clássicas e cristãs da mesma, e em muitos casos justaposta com ideias derivadas dos clássicos confucianos.

O *Tratado da Amizade* é, portanto, uma obra reveladora não apenas do método acomodacionista, mas também indiciária dos valores filosóficos que os chineses consideravam importantes e a forma como eles eram debatidos, como a amizade e o *wulun*.

Na China, entretanto a obra foi amplamente comentada e elogiada no meio erudito sendo, inclusive, indexada em coletâneas filosóficas organizadas pela Casa imperial. Acredito que sua boa recepção deveu-se principalmente ao tema em si,

³³¹ CRONIN, Vincent. **The Wise Man from the West**. New York: Dutton, 1955. p.33-34.

polêmico e bastante discutido devido não só as suas implicações filosóficas, mas principalmente políticas.

A forma da escrita também foi um fator determinante: ao optar por escrever segundo os clássicos filosóficos nativos, Ricci conseguiu imprimir uma “aura” de autoridade e dignidade que agradara aos chineses.

Em sua análise final, Ricci considera o Confucionismo como uma lei moral incompleta. Ela assim é concebida em contraste com lei divinamente revelada pelo exemplo de vida de Jesus Cristo. Trigault complementa esse pensamento ao dizer que o Cristianismo é a lei sobrenatural que se sobrepõem e completa a lei natural do Confucionismo:

“What the Fathers continually endeavored to emphasize in these talks was the fact that the Christian law was in perfect accord with the innate light of conscience. It was, as they maintained, by this same light of conscience that the most ancient of the Chinese scholars had approached to this same doctrine of Christianity in their writings, centuries before the appearance of the idols. They explained, also, that they themselves were not abolishing the natural law, rather they were adding to it what was lacking, namely, the supernatural as taught by God who Himself had become a man.”³³²

Senão existem grandes diferenças entre Cristianismo e Confucionismo no âmbito da filosofia moral, Ricci procura, então, chegar à conclusão de que os chineses podem se converter ao Cristianismo sem abandonar sua cultura e tradição. Em sua mente, a fé em Cristo não nega ou suprime nenhuma verdade presente na doutrina de Confúcio, pelo contrario, apenas a reforça. Portanto, Ricci acreditava que podia legitimamente aceitar o Confucionismo. Com isso ele desejava facilitar a conversão de chineses demonstrando que eles poderiam manter seus estilo de vida confucionista e ainda converterem-se ao Cristianismo. Segundo ele, o Cristianismo não destrói ou abole o Confucionismo, mas de fato o reforça e aperfeiçoa. Com isso, ele se aproveita do espírito sincrético ³³³que

³³² “O que os padres continuaram suas empreitadas em enfatizar nestas conversas era o fato que a lei cristã estava de perfeito acordo com luz inata da consciência. Era através desta mesma luz, conforme eles mantinham, que os pensadores chineses tinham se aproximado da doutrina do cristianismo, séculos antes do surgimento dos ídolos. Eles explicaram também que não estavam abolindo a lei natural, mas sim adicionando o que lhe faltava, nomeadamente o sobrenatural conforme ensinado por Deus que fez a Si mesmo um homem.”. TRIGAULT, Nicolas, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. Random House, New York, 1953. p.156. Tradução livre feita por mim.

³³³O assunto sobre o sincretismo religioso chinês foi abordado no Capítulo Quatro desta dissertação.

permeava a China do apogeu da Dinastia Ming, propondo uma nova síntese que substituísse a relação entre Confucionismo, Taoísmo e Budismo por apenas uma relação entre Confucionismo e Cristianismo. Desta forma, ele articula a premissa do dogma católico de rejeição de qualquer aspecto herético de uma cultura estrangeira ao mesmo tempo em que aceitava as diferenças mundanas segundo as premissas de seu próprio humanismo e da prática jesuítica.

Na sua proposta de coincidir o Confucionismo e a filosofia greco-romana como parte do processo de cristianização da China notamos que Ricci aceitou de maneira crítica o que podemos denominar de Confucionismo clássico, (entendido como uma interpretação mais ortodoxa e direta dos escritos de Confúcio em oposição ao Neoconfucionismo caracterizado pela interpretação de pensadores posteriores e que estava vigente durante a Era Ming). Ricci, inclusive, encontrou uma base doutrinária comum que, segundo a sua interpretação, os cristãos e confucionistas partilhavam. Em sua abordagem Ricci procura provar que os antigos confucionistas também acreditavam nas verdades da imortalidade da alma, na unidade de Deus, no Céu e no Inferno. Apesar de considerar tais temas como centrais, o mesmo não foi assim percebido pelos chineses. Estes estavam muito mais impressionados com seus ensinamentos práticos sobre a conduta moral e a forma como eles eram apresentados em obras como o *Tratado da Amizade* e o *Livro dos 35 Parágrafos*. .

Como a síntese greco-romana-confuciana se encaixava no projeto de missão cristianizadora?

O sucesso do *Livro dos 25 Parágrafos* e do *Tratado da Amizade* se deveu à capacidade de Ricci de adaptar o pensamento filosófico clássico segundo os parâmetros de uma prática de conduta virtuosa que estava em consonância com a moral confucionista. Os confucionistas eram orgulhosos de sua tradição moral e acreditavam serem os maiores exemplos do mundo em termos de estilo de vida virtuoso. Entretanto, para sua surpresa, Matteo Ricci, um estrangeiro que apenas recentemente havia se tornado um adepto do Confucionismo demonstrou um profundo e claro ensinamento moral que surpreendeu os leitores chineses. Ricci inclusive dominara o estilo e pedagogia confucianos, escrevendo o *Tratado da Amizade* em um estilo tradicional. Aceitando o Confucionismo, ele apresentou seu

ensinamento moral segundo a forma nativa chinesa. Com isso Ricci não apenas elogiava a moralidade chinesa, mas apresentava formas de melhorá-la. Para alguns isso era algo ameaçador, na medida em que poderia desviá-los para além do estudo da doutrina confucionista. Para outros, os escritos de Ricci eram uma contribuição bem vinda para tradição confucionista.

É mais difícil, porém, compreender como essa síntese de uma moral filosófica confuciana-cristã se encaixa no seu projeto de missão em longo prazo. Ricci não foi um pensador que procurou estabelecer um pensamento sistemático de forma explícita. Ele tratava tais questões de acordo com o contexto em que elas surgiam. Ele não procurava planejar uma prática missionária de antemão ou criar uma teorização que guiasse sua ação prática. A sua aceitação do Confucionismo foi uma experiência gradativa que apenas posteriormente foi justificada. Desta forma, o seu uso do pensamento greco-romano para ensinar filosofia moral aos confucionistas não foi um ato planejado com um fim definido. O que Ricci fazia em sua prática precedia o que ele depois explicava na teoria. É por isso que seu método nunca chegou ao ponto de ser explicitamente exposto em teoria. Ele simplesmente foi utilizado, pois era o que Ricci possuía em seu cabedal intelectual e o qual julgava mais adequado para o contexto em que estava inserido.

Ou seja, sua prática sintética era uma das táticas acomodacionistas que faziam parte de uma estratégia missionária³³⁴ que visava sua inserção no seio da sociedade chinesa. Confirmado o sucesso desta tática, o que foi antes uma inovação sem precedentes se tornou o *habitus* de toda a geração de missionários subsequente.

O centro da doutrina missionária de Ricci estava embasado no seu reconhecimento do Confucionismo como um teísmo, um estilo de vida moral pelo qual Deus é o autor e orientador da moralidade humana. A identificação de semelhanças entre a filosofia greco-romana discutida no Renascimento e o Confucionismo resultou de considerações práticas e úteis para sua ação missionária. Ricci percebeu que havia similaridades básicas nas abordagens

³³⁴CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. 2v.

morais de ambas e sentiu que poderia suplementar e clarificar o ensinamento confucionista na prática da virtude³³⁵.

O uso da filosofia greco-romana por Ricci fazia parte de seu esforço missionário de pavimentar um caminho para o Cristianismo. Ele descobriu, através da intuição e experimentação, uma maneira eficiente de construir um solo comum para o diálogo com os chineses. Paralelamente, os chineses também reagiram da mesma forma, adaptando os ensinamentos e o discurso jesuíta segundo seus próprios interesses.

De ambos os lados à situação se tornou um caso de amigos que deliberadamente escolheram, para seus próprios fins, concordar sempre que possível, enquanto ignoravam as diferenças irreconciliáveis. Da mesma forma que Ricci se acomodou aos seus amigos chineses, eles também e acomodaram a ele³³⁶.

³³⁵ SPALATINI, Christopher A, S.J. **Matteo Ricci's Use of Epictetus**. Excerpta EX DISSETATORUM AD DOCTORUM IN FACULTATE THEOLOGIAE.PONTIFICAE UNIVERSITATIS GREGORIANE. Waegwam, Korea, 1975.pp.88-89.

³³⁶ LIU, Yu. **The Intricacies of Accommodation: the Proselytizing Strategy of Matteo Ricci**. Niagara County Community College. Journal of World History.vol.19.2008.

6. Conclusão

A proposta jesuíta de acomodação no Oriente atingiu seu auge no começo do XVII, na segunda geração de inicianos. Os sucessores de Ricci, tais como Trigault, dedicaram-se à produção da compatibilidade entre Confucionismo e Cristianismo, tal como compreendida por eles, e continuaram a suprir os intelectuais chineses com o conhecimento filosófico e científico do Ocidente. Este último tipo de saber pareceu ter se destacado em particular se considerarmos que o Imperador Kangxi deixou a o encargo dos jesuítas o Observatório Astronômico Imperial³³⁷. Mas isso não implicou necessariamente em um ostracismo de estudos filosóficos. Como apresentamos anteriormente, Trigault realizou a primeira tradução das *Fábulas* de Esopo para o chinês e o jesuíta italiano Martino Martini escreveu uma nova obra abordando o tema da amizade.

O interesse por obras científicas e filosóficas concentrou-se na primeira metade do XVII, tanto dentro como fora da comunidade de convertidos chineses. O declínio do interesse por textos europeus pelas elites letradas confucianas se deveu principalmente à questão dos Ritos Chineses de 1704.

O declínio da influência do Império Luso no cenário intercontinental e a ascensão da França no meio geopolítico europeu engendrou uma série de questionamentos a respeito dos métodos missionários jesuítas, que vinha há tempos sendo criticados pelas ordens religiosas dos franciscanos e dominicanos. Esta questão também estava relacionada às tensões internas dentro da Companhia de Jesus, especialmente entre jesuítas portugueses e franceses.

A questão pode ser resumida em dois pontos principais: a tolerância dos jesuítas com a manutenção das oferendas rituais a Confúcio e aos ancestrais, considerada por estes como práticas civis e de piedade filial; o uso dos termos chineses *Tianzhu* e *Shangdi*, usados por Matteo Ricci para designar Deus. A Santa Sé julgou ambas as práticas como heréticas e enviou emissários ligados aos jesuítas franceses para oficializar esta decisão e obrigar tanto os convertidos chineses e a Casa Imperial a obedecê-la. Apesar de inicialmente o Imperador se

³³⁷BROKEY, Liam Mathew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724.**Harvard University Press, 2008.

colocar a favor do modelo missionário jesuíta, discussões e debates posteriores o levaram a proibir o Cristianismo em 1724³³⁸. Apenas em 1939 a Igreja Católica voltou a permitir aos católicos chineses a prática dos Ritos Confucianos³³⁹.

Um episódio que marca a gravidade e intensidade dos debates internos dentro da Companhia de Jesus a respeito da polêmica dos Ritos Chineses foi o suicídio de Nicholas Trigault em 1628. Trigault estava envolvido em debates internos desde os anos de 1620 a respeito da terminologia adequada para se referir ao nome de Deus em chinês. Em 1625, o Geral da Companhia - Munzio Vitaleschi - proibiu o uso do termo proposto por Trigault, *Tianzhu*, que seguia linha acomodacionista proposta por Matteo Ricci. Segundo o jesuíta José Palmeiro, o fracasso em defender sua proposta teria levado Trigault a um profundo estado de depressão, considerado como responsável pelo ato extremado³⁴⁰.

Entretanto, podemos supor que o gesto de Trigault ultrapassou a concepção euro-cristã e, apropriando-se da concepção chinesa, fez de sua escolha um manifesto. A concepção chinesa vê o suicídio como um ato de vingança ou protesto, uma estratégia para humilhar ou manchar a reputação de um rival³⁴¹. O que é corroborado pela observação de que na narrativa clássica da literatura chinesa *Crônica dos Três Reinos*³⁴² vemos com frequência o suicídio como um recurso utilizado por guerreiros e generais derrotados como forma de “roubar” a vitória absoluta de seus oponentes. Mesmo que tal percepção estivesse marcada pela perspectiva etnocêntrica e cristã, um religioso como Trigault sabia de outros significados da prática do suicídio.

Em sua depressão Trigault talvez tenha visto o suicídio como uma forma de protesto que iria garantir a manutenção da religião cristã forte entre os letrados chineses, que reconheceriam o ato como um martírio *em seus termos*, não nos cristãos. Esta interpretação alternativa do suicídio de Trigault atestaria, então, a

³³⁸ SILVA REGO, Antonio da. **Lições da missionologia**. Lisboa: s.n., 1961.

³³⁹ IDEM.

³⁴⁰ Idem, p.87.

³⁴¹ TRIGAULT, Nicola, S.J. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610**. Trad. Louis J. Gallagher, S.J. New York, 1953. P.

³⁴² GUANZONG, Luo. **Romance of the Three Kingdoms**. English translation by Moss Roberts, Introduction by Shi Changyu. Foreign Language Press, Beijing, 2006.

capacidade jesuítica de incorporar hábitos e costumes conflitantes com a própria proposta evangélica católica, ainda que sempre em nome de defendê-la e espalhá-la.

A história do encontro das filosofias chinesa e europeia foi eclipsada no século XVIII pela ascensão do racionalismo e o sentimento de desprezo pela religião no meio intelectual europeu. Somada à extinção da Companhia de Jesus em 1773 e à propaganda do Marques de Pombal da “lenda negra dos jesuítas”³⁴³ - que descrevia os membros inacianos como subversores da ordem imperial lusa e responsáveis pelo atraso intelectual de Portugal, os textos jesuítas passaram por um período de relativo esquecimento.

Ainda assim, o contato jesuíta com a China engendrou diversas manifestações no meio intelectual europeu no XVIII. Destacam-se entre elas a publicação do *Confucius Sinarum Philosophus* pelo jesuíta francês Philippe Couplet³⁴⁴, as pesquisas linguísticas de Leibniz e sua teoria das monâdas³⁴⁵, e inclusive uma peça de teatro de 1753 adaptada por Voltaire elogiando o Confucionismo³⁴⁶. Segundo R. Po-chia Hsia, ao final, o esforço jesuíta de tradução colheu uma “safra escassa” para missionários³⁴⁷. Entretanto, se considerarmos os comentários e processo da presença jesuíta na China em uma perspectiva de longa duração, esta safra teria sido arruinada não pelos jesuítas em si, mas pela indisposição da Igreja Católica em aceitar as práticas acomodacionistas dos inacianos. Muitos historiadores da missão chinesa são bastantes críticos quanto a esta decisão da Santa Sé, destacando que ela destruiu o que não podia controlar³⁴⁸.

³⁴³FRANCO, José Eduardo Franco. **O mito dos Jesuítas em Portugal (séculos XVI-XX)**. Universidade de Évora, Departamento de Historia. 2005. Dissertação (Doutoramento em Historia). Universidade Évora, Lisboa, 2005.

³⁴⁴DEW, Nicholas. **Orientalism in Louis XIV's France**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

³⁴⁵MUNGELLO, David E. "Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism". *Philosophy East and West* 21, 1971.

³⁴⁶TIAN, Min. **The poetics of difference and displacement: Twentieth-century Chinese-Western intercultural theatre**. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008.

³⁴⁷HSIA, R. Po-chia. “A missão católica e as traduções na China, 1583-1700”. IN: BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (orgs). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. Tradução de Roger Maioli dos Santos São Paulo: Editora UNESP, 2009.

³⁴⁸BROKEY, Liam Mathew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Harvard University Press, 2008.

As traduções de textos europeus exerceram alguma influência cultural na China? A resposta para esta pergunta depende do estudo de sua recepção e da definição e seu público leitor. Considerando apenas os chineses convertidos podemos pensar em um alto grau de sucesso observado pela publicação de livros de preces, obras devocionais e outras obras teológicas que serviram a uma população convertida que atingiu um total de 200 mil pessoas em 1700³⁴⁹. Fora dos círculos católicos chineses, temos como indícios as coleções particulares e a *Enciclopédia Imperial*, a *Siku quanshu*, compilada entre 1772 e 1784³⁵⁰.

Em coleções particulares chinesas do século XVII e início do XVIII examinadas por Nicolas Standaert foi encontrado um total de 96 obras jesuíticas. A *Enciclopédia Imperial* comenta em seu índice a existência de 36 textos católicos³⁵¹. Em ambos os casos, destacam-se as tanto os escritos e traduções religiosas, filosóficas e científicas de Matteo Ricci.

O que podemos extrair destes fatos? O tortuoso processo de estudo e aprendizado da sociedade e cultura chinesa pelos jesuítas levou às estratégias de criação de identidades e relacionamentos que testaram os limites da capacidade europeia de lidar com a alteridade. O resultado deste encontro engendrou a criação de uma síntese cultural entre Cristianismo e Confucionismo, permeada pela filosofia greco-romana segundo uma atitude muito mais de debate e respeito mútuo do que doutrinação religiosa. A forma como esse encontro e essa síntese foram retratados para a Europa seguiu uma retórica de salvação espiritual, que colocava a China em uma situação bastante particular dentro do horizonte missionário do XVI e XVII.

Isso acontecia porque a imagem da China criada pelos jesuítas articulava de maneira equilibrada qualidades e defeitos projetados segundo uma visão inescapavelmente etnocêntrica, mas que ao mesmo tempo rompia e colocava em cheque a própria civilidade e centralidade da Europa no mundo. Os chineses possuíam uma cultura, civilidade, centralidade e poder cuja materialidade era

³⁴⁹BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (orgs). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. Tradução de Roger Maioli dos Santos São Paulo: Editora UNESP, 2009.

³⁵⁰ IDEM.

³⁵¹ IBIDEM

inquestionável. Mas eles também eram vistos como corruptos, supersticiosos, idólatras e arrogantes.

Seu nível civilizacional foi considerado como equivalente ao dos europeus e por isso seus defeitos eram percebidos com tanta dificuldade: a corrupção, xenofobia e etnocentrismo de que são acusados os chineses muito bem podiam ser apontados de volta para os próprios europeus. Algo que, de fato, Trigault faz ao destacar o pacifismo chinês em relação aos seus países vizinhos em contraste com a beligerância que permeava a relação dos estados europeus. Conceitos como xenofobia e etnocentrismo não eram claros naquela época e a própria dificuldade de Trigault e Ricci em descreverem a complexidade da situação da relação entre Estado, religião e sociedade na China atestam como a relação entre estas instâncias encontrava-se ainda nublada dentro da própria Europa (*cujus regio illius cujus religio*), influenciando a compreensão da alteridade pela Europa no XVI e XVII.

7.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Horácio Peixoto de. **Os jesuítas no império da China: o primeiro século 1582-1680**. Instituto Português do Oriente, 2000.

AREAS, Vilma. “Mendes Pinto, Camões e Machado- Anotações de bordo”. IN: **Estudos Portugueses e Africanos n. 11**, Universidade Estadual de Campinas-Instituto de Linguagens, Campinas, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo, Brasília: Hucitec / Edunb, 1993.

BANGERT, William V. **História da Companhia de Jesus**. Porto: Livraria A. I; São Paulo: Loyola, 1985.

BARRETO, Luís Filipe Barreto. **Caminhos do Saber no Renascimento português. Estudos de historia e teoria da cultura**. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Porto, 1986.

BOXER, C.R. **A Igreja e a expansão ibérica, 1440-1770**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____. **O império colonial português**. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. **Relações raciais no império colonial português, 1415-1825**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1967.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BROKEY, Liam Mathew. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724**. Harvard University Press, 2008.

BUENO, André. <http://orientalismo.blogspot.com/> Acessado em 2010.

BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia (orgs). **A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna**. Tradução de Roger Maioli dos Santos São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CAVALCANTE, Berenice. **Modernas Tradições: percursos da cultura ocidental (Séculos XV-XVII)**. Rio de Janeiro: Acess, 2002.

D'ELIA, Pasquale M. Matteo Ricci. **Fonti ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)**. Libreria dello Stato, 1942.

DEHAISNES, C., *Vie du Père Nicolas Trigault*, Tournai, 1861.

DUARTE, Osny. **Nós e a China**. (Dois vol.). São Paulo: Editora Fulgor, 1960.

E., Lamalle, "La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)", **Archivum Historicum Societatis Iesu IX**, 1940.

FEBVRE, Lucien. **A problemática da incredulidade no século XVI**. A Religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos; MATTOS, Ilmar Rohloff de. **Futuros outros: homens e espaços**. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa. 2001. 227 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Curso de Pós-Graduação em História, Niterói, RJ, 2001.

FONSECA, Angela Fleury da FROTA, Maria Paula. **A tradução das escrituras budistas na China: a primeira onda**. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO Departamento de Letras. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

FRANCO, José Eduardo Franco. **O mito dos Jesuítas em Portugal (séculos XVI-XX)**. Universidade de Évora, Departamento de História. 2005. Dissertação (Doutoramento em História). Universidade Évora, Lisboa, 2005.

FREIRE, Gilberto. **Vida, Forma e Cor**. Livraria José Olympio, 1962.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GINSBURG, Carlo. "Sinais: Raízes de um paradigma indiciário". In: **Mitos, emblemas, sinais**. Morfologia e História. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. P. 143-179.

_____. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 255 p.

Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

GOUVEA, António de. **Cartas ânuas da China: 1636 1643 e 1649**. Macau: Instituto Português do Oriente; Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998.

GUANZONG, Luo. **Romance of the Three Kingdoms**. English translation by Moss Roberts, Introduction by Shi Changyu. Foreign Language Press, Beijing, 2006.

HALL, Stuart. . **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaios sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

JANEIRA, Fernando Martins. **Figuras do silêncio: a tradição cultural portuguesa no Japão de hoje**. Junta das Investigações Científicas Ultramar, 1981.

LACOUTURE, Jean. **Jesuits: A Multibiography**, translated from French by Jeremy Legatt. "A Cornelia and Michael Bessie Book" Counterpoint, Washington D.C, 1996-1997.

LEITE, José Roberto Teixeira. **A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

LIU, Yu. **The Intricacies of Accommodation: the Proselytizing Strategy of Matteo Ricci**. Niagara County Community College. Journal of World History.vol.19.2008

LODOÑO, Fernando Torres. 'Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI'. IN: **Revista Brasileira de Historia**. São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, V.22, n. 43, 2002.

MONTEIRO, Paula. **Deus na Aldeia: Missionários, Índios e mediação cultural**. Editora Globo, 2007.

MORAES, Wenceslau de. **Fernão Mendes Pinto no Japão**. Editora Veja,Lisboa, 1993.

MUNGELLO, David E. "Leibniz's Interpretation of Neo-Confucianism". *Philosophy East and West* 21, 1971.

MUNGELLO, David E. **Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology**. University of Hawaii, 1985.

NEVES, Luiz Felipe Baeta; FARIA Luis de Castro. UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**. Rio de Janeiro: 1974. Não paginado Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NOVAES, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica" IN: **A outra margem do ocidente**.São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

REGO, Luiz Felipe Urbietta. **A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto: a construção do outro na literatura de viagem portuguesa do século XVI**. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO Departamento de História. 2008. Dissertação (Graduação em História)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University of St. Paul (1594-1994). Instituto Cultural de Macau. Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History.University of Saint Francisco. Macau, 1999.

RICCI, Matteo. **On Friendship: one hundred maxims for a Chinese prince.** Translated by Timothy Billings. Columbia University Press, 2009.

RUGIERI, Michelle, RICCI, Matteo. **Dicionário Português-Chinês : 葡汉辞典 (Pu-Han cidian).** Editado por John W. Witek. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras 1990.

SHAWN, Yu-Ming, BOFF, Leonardo (org). **China e cristianismo.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1978.

SILVA REGO, Antonio da, **Lições da missionologia.** - Lisboa : s.n., 1961.

SPALATINI, Christopher A. S.J. **Matteo Ricci's use of Epictetus.** Pontifícia Universitas Gregoriana-Facultas Theologiae. Waegwan, Korea, 1975.

SPENCE, Jonathan D. **O palácio da Memória de Matteo Ricci: a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma a China da dinastia Ming.** São Paulo: Companhia das Letras 1986.

TANG, Yi Jie. **Confucianism, buddhism, daoism, christianity and chinese culture.** Peking: University of Peking; Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1991.

TRIGAULT, Nicolas. **China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583-1610.** Translated from Latin by Louis J. Gallagher. Random House · New York, 1953.

VALIGNANO, Alessandro. **Um Tratado sobre o Reino da China dos Padres Duarte Sande e Alessandro Valignano.** (Macau, 1590). Introdução, versão portuguesa de Rui Manuel Loureiro. Instituto Cultural de Macau, 1992.

VENTURI, Pietro Tacchi. **Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.,** Comitato per le Onoranze Nazionali, Dois vol., Macerata, 1911-13.

WENQIN, Zhang. A study on Wu Yushans poetry of Celestial Learning. P.21 IN: **Religion and Culture: an International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University of St. Paul (1594-1994).** Instituto Cultural de Macau. Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History. University of Saint Francisco. Macau, 1999.

WHITE, Hayden. **Trópicos dos discursos: Ensaio sobre a crítica da Cultura.** Trad. de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1994.

WILDE, Guillermo. “La problemática de la identidad em el cruce de perspectivas entre Antropologia e Historia. Reflexiones desde o campo de la etnohistoria”, In: **Portal de Antropologia Naya. 1996-2010**. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/articulos/identi12.htm>. Acessado em 18 de novembro de 2010.

WUNG, Cheng-en. **Journey to the West**. Adapted from the WJF Jenner translation (Beijing, 1955) by Collinson Fair.

_____. **Jornada ao Oeste**. Vol. I- O nascimento do Rei dos Macacos. Editora Conrad, 2008.

XIANQING, Zhang. **The dialogue between Christianity and Chinese Folk Beliefs in the Ming –Qing Period**. A summary of the presentation made by Woodstock International Visiting Fellow Dr. Zhang Xianqing on April 15, 2004. Disponível em: <http://woodstock.georgetown.edu/resources/articles/christianity-in-the-ming-qing-period.html> (acessado em 2010)