



O “TIEN” FEITO CARNE

Os Jesuítas e a formação do
“cristianismo chinês”

ANTÓNIO VITOR RIBEIRO

A missão jesuíta no Oriente, e na China em particular, tem sido alvo de estudos de história missológica clássica, muitos deles de elevadíssima qualidade.

O que se pretende com esta publicação não é a abordagem missológica, mas antes estudar as possibilidades e compatibilidades do cristianismo num ambiente cultural confuciano. Assim, propõe-se um olhar sobre a documentação de um ponto de vista etnológico, antropológico e filosófico. Os materiais utilizados vão desde relatos de rituais de exorcismo, sonhos de viagens ao Além, práticas culturais confucianas penetradas por elementos cristãos, conversas de missionários com camponeses, budistas, taoístas, mandarins e imperadores.

A um outro nível, pretende-se colocar a missão jesuíta na China (1600-1750) numa perspectiva de intercâmbio cultural, em que os acontecimentos na missão chinesa eram muitas vezes determinados por desenvolvimentos que ocorriam na Europa, nomeadamente a ascensão do jansenismo a partir da segunda metade do século XVII.

Esta abordagem, utilizando metodologias indiciárias, quase policiais, visa ainda lançar uma nova perspectiva sobre a famosa questão dos “ritos chineses”.

COLEÇÃO

OS MUNDOS DA HISTÓRIA

RAÍZES DO HISTORIADOR



CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE
E DA CULTURA

(Página deixada propositadamente em branco)

António Vitor Ribeiro

O “Tien” feito carne.
Os Jesuítas e a formação do
“cristianismo chinês”

Título

O “Tien” feito carne: Os Jesuítas e a formação do “cristianismo chinês”

Autor

António Vitor Ribeiro

Edição

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coordenação Científica

Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra

Coleção

Os Mundos da História

Linha editorial

Raízes do Historiador, N.º 3

Impressão

KDP

Design

Terra das Ideias

Paginação

Rui Veríssimo Design

ISBN: 978-989-26-2662-8

eISBN: 978-989-26-2663-5

Depósito legal: 538982/24

1ª edição | dezembro 2024

Contactos

Imprensa da Universidade
de Coimbra
Rua da Ilha, n.º 1
3000-214 Coimbra
t. (+351) 239 247 170
e. imprensa@uc.pt
u. <https://www.uc.pt/imprensa>

COLEÇÃO OS MUNDOS DA HISTÓRIA**Diretor**

José Pedro Paiva

Editora

Sandra Costa Saldanha

Assistente editorial

Diogo Lemos

Conselho editorial

Alexander Keese | Universidade de Genebra

Ana Isabel Buescu | NOVA-FCSH

Ana Isabel López-Salazar | Departamento de História Moderna e História Contemporânea, Universidade Complutense de Madrid

Ana Maria Rodrigues | Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

Annarita Gori | Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa

Arnaldo Melo | Departamento de História e LAB2Pt, ICS, Universidade do Minho

Benoît-Michel Tock | Universidade de Estrasburgo

Cécile Fromont | Universidade de Yale, USA

François Foronda | Universidade de Paris – Panthéon Sorbonne

Rafael Ivan Chambouleyron | Faculdade de História, Universidade Federal do Pará

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2663-5>

Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra
Rua de S. Pedro, n.º 2,
3000-370 Coimbra
t. (+351) 239 859 900
e. chsc@ci.uc.pt
u. <https://chsc.uc.pt>

Sumário Summary

Resumo Abstract	7
<i>Excursio</i> : introdução	9
1. O longo século sino-jesuítico	23
2. Imperadores	87
2.1 Chongzhen (1611-1644)	94
2.2 Shunzhi (1638-1661)	107
2.3 Kangxi (1654-1722)	120
2.4 Yongzheng (1678-1735)	147
3. Letrados	167
4. Eunucos	219
5. <i>Bonzos</i>	239
6. <i>Tau Sus</i>	271
7. Seitas	301
8. Sonhos, visões e hagiografia	327
9. Ritos	357
Conclusão	387
Fontes Manuscritas	393
Fontes Impressas	394
Bibliografia	397

(Página deixada propositadamente em branco)

Resumo

Esta obra debruça-se sobre as estratégias de evangelização da missão jesuíta na China, utilizando como fonte principal o arquivo jesuítico depositado na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa. Cronologicamente, abarca o século XVII e as duas primeiras décadas do século XVIII. O seu principal objetivo é identificar as potencialidades, bem como as limitações do cristianismo, na sua aproximação à cultura chinesa, e em particular ao contexto mental e cultural da China no turbulento período de transição das dinastias Ming para Qing.

Metodologicamente, pretende-se lançar um olhar sobre a forma como os missionários jesuítas se relacionaram com letrados, eunucos, budistas, taoístas e com as camadas populares.

Pretende-se ainda estudar a controvérsia dos ritos chineses através de uma dupla perspetiva. Por um lado, um olhar ocidental, enquadrando a questão nas polémicas europeias e nas lutas da Companhia de Jesus com os seus adversários. Por outro, pretende-se tentar compreender a perceção chinesa do assunto.

Abstract

This work focuses on the strategies of evangelization of the Jesuit mission in China, using the Jesuit mission's archive, kept at the Library of Ajuda, in Lisbon, as the main source. Chronologically, it spans the entire seventeenth century, as well as the first two decades of eighteenth century. Its main objective is to identify the strengths, as well as the limitations, of Christianity, in its approach to Chinese culture, and, specially, to the mental and cultural context of the transitional period of the Ming to Qing dynasty.

Methodologically, it is intended to look at the way in which the Jesuits related themselves to "literati", eunuchs, buddhists, taoists and the popular layers.

It is also intended to study the chinese rites controversy through a double perspective. On the one hand, a western one, by framing the issue in the European controversies of the time, and the struggle of the Society of Jesus against its opponents. On the other hand, one aims to understand the chinese perception of the controversy.

Excursio: introdução

Nas suas missões, os jesuítas praticavam a *excursio*. Tratava-se de uma missão temporária ao seio de uma região remota, feita por um ou (mais frequentemente) dois missionários. O seu tempo ordenava-se em torno de dois momentos principais: o sermão e a procissão penitencial. Era uma ação breve, que não excedia, normalmente, uma semana (Gruzinsky, 1974: 463).

Num dia de 1624 a *excursio* jesuíta chegou à vila de Yinxian, perto da cidade costeira de Ningbo, na província de Zhejiang. Nesse ano, Wang Fangji, alfaiate e homem de alguma idade¹, morador em Yinxian, abraçou entusiasticamente a nova fé através do batismo. Adotou então o nome de Francisco. No ano seguinte, Wang decidiu convidar o padre Rodrigo Figueiredo (1593-1642) para vir efetuar a *excursio* na região adjacente a Ningbo (Qiangqiang, 2012: 32). O padre decidiu ir com ele.

Rodrigo de Figueiredo nascera em Évora, Portugal, trinta e dois anos antes (Duteil, 1994: 184, nota 71). Tinha chegado à China havia apenas três anos. Presume-se que não teria um domínio excepcional da língua, mas o relato da missão que nos deixou subentende que ele conseguia entender e conseguia que os outros o entendessem. Mas não só. Como se verá, o seu domínio da língua permitia-lhe sustentar diálogos e argumentos. Na verdade, de acordo com os poucos indícios que nos ficaram da sua passagem pela China, Rodrigo seria um homem com uma inteligência acima da média, e uma abertura de espírito invulgar².

O seu périplo pela região de Ningbo, em companhia de Wang Fangji, levou-o a uma aldeia, “e logo numas casas que pareciam de um príncipe, pátios lajeados de pedra, paredes também de pedra, com uma sala formosíssima que atualmente

¹ Nos seus registos Figueiredo refere-o como “o velho Francisco” e “velho alfaiate”, BA, 49-V-8, fl. 206v.

² Os documentos que compilei, existentes na Biblioteca da Ajuda, não identificam qual era o padre que desenvolveu a missão em Ningbo. A identificação só foi possível comparando estes documentos com os documentos existentes no arquivo dos jesuítas em Roma, utilizados por Liam Brockey no seu livro *Journey to the East* (Brockey, 2007: 309-315).

estava cheia de meninos com seu mestre estudando”³. Wang deixou então o jesuíta com o mestre dos meninos e “foi-se negociar suas coisas”. Chegaram alguns letrados, curiosos. Iniciou-se um diálogo, no qual Rodrigo expôs os motivos que o levaram ali, falando-lhes de Deus: “perguntaram se tinha alguma imagem daquele Deus que pregava, tirei uma de arrezoadá grandeza, que logo fiz ali estender naquela sala, e pegando eu de uma banda, e o velho alfaiate (Francisco), porque já tinha tornado, da outra, o tivemos pendurado, encostado em uma parede da sala, e todos os meninos e seu mestre começaram a fazer *pai*⁴ e oração, indo ele (o mestre) adiante, como mestre de cerimónias, dizendo “adoramos-vos, Senhor, pedimos nos ajudeis, nos abrais o entendimento para estudar”.

O mestre convidou Rodrigo para dormir ali naquela noite “num sobrado bastante acomodado”. No outro dia de manhã, o mestre mandou erigir um altar à imagem do Salvador. A notícia da chegada do padre espalhou-se rapidamente: “logo língua e meia à roda se soube que era chegada o senhor da Lei de Deus, como todos me chamavam, e não havia quem me viesse ver ao meu cubículo, sem outra cerimónia mais que entrar e sair cada um em sua casa, que desta maneira se tratam todos entre si, e me metiam a mim na conta, nem havia distinção entre homens e mulheres, nem de uns para outros, nem de todos para comigo, de modo que até quando comia tinha o cubículo cheio deles e delas, que tudo achavam novo, tudo notavam e tudo folgavam de ver”. Era uma experiência nova para o jovem missionário, vindo do outro lado do mundo: “ao princípio estranhei o modo, e me affigia. Vendo, depois, a sinceridade e que eram pessoas que assim me tratavam, gostei tanto deste modo que quando havia de comer ou rezar, me punha defronte da porta para forrar o trabalho no cubículo aos que me vinham ver... nos primeiros dias me entrava algumas vezes pela porta um mancebo descalço e meio despido, e encostava à mesa, pondo-se a olhar para mim, sem me dizer palavra. E quando foi ao quarto ou quinto dia me levou a sua casa, que a não tinha melhor em Hamcheu

3 O relato de Figueiredo encontra-se em BA, 49-V-8, fls. 206v-221r.

4 O *pai* era uma cerimónia chinesa em que a pessoa deveria fazer reverencia batendo com a cabeça no chão em sinal de respeito. Nas fontes jesuíticas surge muitas vezes designado como “bater cabeça”.

(Hangzhou) Carlos, filho do doutor Miguel, quando o fui confessar. E nela batizei a ele, seus irmãos, mãe e irmãs e perto das dezoito pessoas. Por estes e outros casos fui aprendendo a gostar ou a não estranhar semelhantes visitas”.

Um pouco mais à frente no seu relato, o jesuíta português descreve o momento da pregação: “com esta fama se juntaram pessoas que antes tinham fome da lei de Deus e desejo de a ouvir, ainda que estavam ausentes, e aquela noite, na sala onde estava armado o altar, se juntaram todos, onde me puseram uma cadeira no primeiro lugar. Fiz primeiro cinco ou seis *pais* à imagem, depois fizeram eles todos, a que se seguiu a prática que constava de cinco pontos: o primeiro, de quem era a imagem do Senhor do céu, Criador de tudo, não pagode nem ídolo, mas Deus vivo e verdadeiro, e de como ele criara o céu e os anjos e todas as coisas, por onde não havia que adorar a outros deuses, pois todos eram criaturas, nem temer aos demônios, mas servir a este único e verdadeiro Deus senhor. Segundo, da caída dos anjos, criação dos homens, coisas da Encarnação. Terceiro, breve explicação do credo e dos mistérios principais. Quarto, explicação dos mandamentos. Quinto, das coisas necessárias para o batismo, qual é a resolução de seguir esta lei, a contrição dos pecados. A sexta, uma breve peroração de como vinha de tão longe só a lhes propor estas verdades, não pretendendo de todos outra coisa mais que entenderem esta lei e recebê-la”.

Existe hoje, no arquivo dos jesuítas em Roma, uma obra escrita em chinês, intitulada *Sbeng jiao yuanliao* (“Origens da Santa Religião”), escrita por um cristão chinês, Chu-yu-pu cujo nome de batismo era José (Chan, 2015: 187-88). No prefácio, este refere que não é ele o autor da obra, mas apenas o redator, e que esta lhe fora ditada por um missionário. José não diz expressamente quem era esse missionário, mas julga-se, com elevado grau de probabilidade, que terá sido Rodrigo Figueiredo (Hsia, 2003: 92). Trata-se de uma obra em forma de diálogo, na qual se abordam as questões da criação do mundo, do homem, dos anjos, do significado da Encarnação, etc. Trata, no fim de contas, dos mesmos temas que Rodrigo Figueiredo abordava nas suas missões e que correspondiam a uma metodologia missionária que não lhe era exclusiva. O que parece ser mais peculiar neste missionário (ainda que estivesse

longe de lhe ser exclusivo), quando se analisa a obra em causa, é a apetência pela linguagem marcadamente popular e pela utilização de figuras do quotidiano, facilmente apreensíveis por camadas mais vastas da população. Há quase como que uma “teologia do quotidiano”, desintelectualizada e acessível (King, 2009: 182-188)⁵. É natural que essa obra tivesse sido produto da experiência missionária recolhida no terreno. Uma dessas experiências, que o terá marcado profundamente e da qual ele deixou registos, tem a ver com um diálogo que ele estabeleceu com um camponês: “tinha o cubículo continuamente cheio de outros que me vinham ver, todos lavradores mas entendidos, que me espantaram. Entre os mais, foi um com que disputei dois dias, com tanto gosto pela muita curiosidade e agudeza que demonstrava, que depois lhe disse que, depois que saíra da minha pátria, andava nesta sua, nunca encontrara quem mo desse tanto”. Daqui se pode concluir que a construção da metodologia missionária era feita em diálogo com as realidades que surgiam, em que não existia uma relação simplesmente unívoca dos missionários para as populações, mas antes um diálogo, uma construção dialética, em que cada um influenciava e era influenciado. Esta realidade, que fora já enunciada pelo historiador e antropólogo italiano Carlo Ginzburg para o norte da Itália do século XVI, coloca em causa a ideia das missões como um simples processo de aculturação, bem como a noção da cultura popular como uma massa inerte e sujeito passivo da ação das elites⁶.

A disputa foi pública: “está ele o primeiro dia, entre muitos, ouvindo o que praticava conforme as perguntas que me faziam de Deus e da substância da sua Santa Lei, senão quando outra vez entra com muitos outros, que parece vinha apostado, e disse-me: “vós dizeis que este vosso Deus fez o céu e a terra, que fez logo o nosso *Puon*⁷ ou de quem dizem os nossos livros que foi o que dividiu a terra?”.

Rodrigo respondeu: “foi o verdadeiro Deus, que eu prego”. O camponês respondeu: “ora esperai, que vos hei de trazer um livro onde vereis isto muito claro”.

5 Para a obra de Figueiredo, em particular, ver pp. 182-88.

6 Um excelente exemplo é o trabalho clássico de Carlo Ginzburg (Ginzburg, 2009).

7 Referência ao mito de *Panku*, um mito chinês da criação do cosmos.

Saiu e voltou passado pouco tempo com um conjunto de escritos na mão “e começou a ler o que está na Crónica Geral, que não havendo nem céu nem terra, o *Puon cu* as dividiu”. O padre respondeu que “outros livros maiores e mais autorizados que este que vós tendes, tenho eu visto que dizem isto mesmo, mas tanto os creio como a este vosso”. O padre anotou que o camponês “agudissimamente, pegando na cartilha que tinha na mesa” lhe disse, apontando para os livros do padre: “ora, é coisa forte que quereis vós que creia eu o que diz este vosso livrinho, e não quereis que dê crédito a este meu, que é bem maior que todos os vossos”.

O *Puon cu* a que o camponês se refere é o mito de Panku. Trata-se de um mito tardio acerca da origem do cosmos, que alguns consideram como sendo o único do género na cultura chinesa. Tal circunstância denuncia, pensam alguns autores, a ausência de um pensamento cosmogónico⁸. De acordo com o mito, Panku nascera de um ovo cósmico, e crescera durante dezoito mil anos, transformando-se num gigante. A parte de cima do ovo teria dado origem ao céu, e a parte de baixo, à terra. Noutras versões, foi o corpo de Panku que se desmembrou em duas partes, transformando-se no céu e na terra. A história de Panku não se encontra em nenhuma fonte antes do século III d.c. (Zurcher, 1995: 135).

Em termos estruturais, existe uma semelhança entre este mito e aquilo que surge no “I Ching”, o “livro das transformações”, obra que contém a cosmogonia clássica chinesa e que também fala de uma divisão de uma unidade primordial homogénea (Tai chi), separada entre terra (Yin) e céu (Yang). Ambos apresentam um processo impessoal, que não foi iniciado nem guiado por nenhum poder divino, ambos se desenvolvem a partir de uma unidade indistinta primordial, e ambos falam de um processo linear, não cíclico (Zurcher, 1995: 137). Foi por esta razão que Rodrigo Figueiredo disse ao camponês que já tinha visto essa ideia noutros livros mais autorizados do que a “Crónica Geral” que o camponês estava a ler. Figueiredo estava, sem sombra de dúvida, a referir-se ao “I Ching”, o “livro das transformações”. O jesuíta pretendia refutar ambos.

⁸ Esta ideia é fortemente rejeitada por N.J. Girardot (Girardot, 1976: 298 e ss.).

Tinha-se, contudo, chegado a um impasse. O camponês tinha levantado a questão da legitimidade das escrituras. “Porque é que a minha é mais absurda do que a tua?”, terá sido, por outros termos, a observação do camponês. O jesuíta decidiu então ir para campo neutro, saindo da questão da legitimidade das escrituras cristãs, a qual ninguém se atreveria a negar na Europa, mas que não funcionava na China: “mas porque vós nisso tendes razão, não creiais, nem vós aos meus, nem eu aos vossos, mas vejamos a razão”, disse. Então, contra-atacou: “esse vosso livro não diz que o *Puon cu* foi um homem?”. “Sim”, respondeu o homem. “Ora vede”, disse o missionário, “como o colho na mentira. Diz-me, quando este homem dividiu o céu e a terra, ou estava na terra, e então como chegou ao céu? Ou, no céu, então como chegou à terra para a dividir? Se estava entre um e o outro, como não morreu entalado? Além disso, se vós estais três dias e não podeis dividir um madeiro, como havia um homem de dividir o céu e a terra? Acrescentai, esse homem, que comia no tempo que durou esta obra?”.

O missionário afirma que os olhos da assistência teriam caído sobre o camponês, que ficou calado. Contudo, não se deu por vencido. “também não creiais que os três reis criaram todas as coisas?”. “Assim é verdade”, respondeu o padre, “porque essa é a maior mentira por que dali se seguiram, que sendo estes reis homens como nós, pois que foram antes das coisas criadas, morreriam de fome antes que chegasse as criar”. Respondeu então alguém da assistência: “Companheiro, eles comiam ervas e frutas”. O padre retorquiu: “bastante era isto para não morrerem, mas quem tinha feitas as ervas e frutos que eles haviam de comer. Também faria as mais coisas, e assim não eram eles necessários para eles se fazerem”. Respondeu o camponês: “e que me dizeis a estes dez sóis que apareceram no tempo do rei Yao?”. O jesuíta respondeu que tudo era mentira, justificando-se que “se lerdes mais adiante achareis que este rei nesse tempo mandou a um flecheiro lhe tirasse com uma flecha, e que, feito, logo desapareceram, e bem vos parecerá a vós que tal flecheiro mal o poderia haver no mundo, e mais adiante achareis que esse mesmo rei mandou a um esforçado amarrasse os ventos em um bosque, para que não derrubassem tantas árvores e casas”. Depois de uma pausa, o interlocutor respondeu: “vós tendes razão no que dizeis, mas o mesmo vos pergunto de vosso Deus, onde estava e o que comia quando criou o céu e a terra?”.

“Perguntais belissimamente”, foi a resposta do missionário. Falou-lhe então de um Deus que “não tem corpo, não tem necessidade de lugar, nem come nem bebe”. Neste momento houve uma inflexão no assunto, entrando-se na idolatria. O camponês começou a falar dos ídolos, “dos milagres que eles fazem e do poder que têm para fazer o mal ou o bem a quem os serve ou despreza”. O jesuíta retorquiu: “eu venho da minha terra que dista desta vossa nove mil léguas, nem trato nem cuido de outra coisa senão como vos hei de dizer mal deles, e de como vos hei de persuadir não os adoreis. Digo, logo se eles sabem, devem entender o que eu faço e pretendo. Se alguma coisa pode empassar (sic) aos que os não servem, porque mo não fazem a mim, no meio de tantos perigos em terras estranhas?”. Novo momento de silêncio.

A conversa entrou então no seu derradeiro ponto: a questão do mal. Rodrigo tentou argumentar contra os jejuns budistas, submetendo toda a criação ao usufruto do homem, dizendo que “seus porcos e peixes, e outras coisas que havia no mundo, foram sem proveito, não haveria para que Deus as criasse, se se não havia de comer”. O camponês contrapôs: “mas estes tigres e lobos, que nos assolam os campos, e os ratos e mais sevandícias que temos, de que servem no mundo, ou para que as criou Deus?” Rodrigo apontou então para um conjunto de alfaias agrícolas dizendo: “vedes estas coisas? Pois afirmo-vos que estive ontem cuidando que uso poderiam ter, e nunca me pôde ocorrer, e é certo que vós, como versado nesta matéria, vos riréis de eu não saber”. E continuou: “e com eu não saber para o que isso serve, nem por isso cuidei que não tinha uso, porque de outra maneira, para que havia o dono da casa tê-las nela?”. O padre pegou então numas aparas de hóstia que usava para fechar cartas, perguntando que utilidade poderia aquilo ter. Como não obtivesse resposta, continuou: “tende-lo por coisa escusada ou cuidais, posto que vós não saibais o uso que tem, que eu não o tenho aqui de balde?”. Após uma resposta afirmativa o padre concluiu: “pois assim vos haveis de persuadir que Deus não fez as criaturas que dizeis de balde, antes que posto que vós não saibais o proveito e o uso que no mundo têm, não deixam de ter muitos e muito grandes”.

Trata-se de um trecho que não tem paralelo em nenhum outro documento que eu tenha compulsado nos arquivos dos jesuítas. Uma das coisas mais interessantes

deste diálogo é que ele atesta uma ideia de Norman Girardot, o qual abordou a questão do pensamento cosmogônico chinês, dizendo que “se se pode falar numa rutura com o pensamento mitológico na China, isso é fundamentalmente representado pela visão confuciana “das origens”, de uma perspectiva não filosófica, mas histórica, que coloca a “criação” no tempo heróico e semimítico dos sábios imperadores ancestrais que organizaram a civilização humana” (Girardot, 1976: 312). Os três sábios imperadores, que foram invocados pelo camponês, eram figuras semi-mitológicas de caráter fundamentalmente civilizador. No entanto, eram figuras de autoridade não apenas no mundo popular, mas também letrado. Havia letrados chineses cristãos que consideravam que a sua ação fora inspirada pela graça de Deus, iluminando-os e levando-os a ensinar ao povo a piedade filial e dos antepassados (Rule, 2001: 77). Xu Guangqi, letrado e talvez o mais famoso convertido cristão, apelou para um retorno a uma espécie de “idade do ouro” dos três reis sábios, Yao, Shun e Yu (Jami (et alii), 2001: 12). Este elemento trans-social deve ser tido em consideração. A conversa entre o missionário e o camponês ilustra de forma perfeita as palavras de Girardot. Em particular, o momento em que alguém da assistência disse que os três imperadores sábios, os alegados criadores do mundo, “comiam ervas e fruta”. Rodrigo e o seu interlocutor estavam a falar de coisas diferentes. Rodrigo estava a falar da criação do cosmos, o camponês estava a falar da criação da cultura, da civilização. É isso que faz com que, por vezes, a conversa pareça surreal. O argumento do jesuíta é arrasador: “se eles eram homens e criaram o mundo, então o que é que eles comem antes de criarem as coisas que haviam de comer?”. Argumento circular, que não explica nem esclarece nada, na medida em que a questão, do ponto de vista chinês, não é cósmica, mas antes civilizacional. As ervas e a fruta já existiam antes da escrita e da burocracia. Daí a importância que o camponês atribuiu ao imperador Yao, referindo-o expressamente. Yao é a figura civilizadora por excelência, o homem (semi-deus) que introduziu o calendário lunar, o governo organizado e a civilização, desempenhando simultaneamente o papel de imperador e sumo-sacerdote (Stevens, 2013: 136).

A escolha deste documento como introdução para este estudo acerca do cristianismo na China não foi fruto do acaso. Foi fruto, antes de mais, das suas

inegáveis potencialidades narrativas. Mas só isso não seria suficiente. Este relato que o padre Rodrigo Figueiredo nos deixou é um verdadeiro microcosmo de todas as intrincadas questões que irão ser abordadas nos capítulos que se seguem. A transcendência de Deus, a criação, o problema do mal, as relações entre cultura letrada e popular. E também, de forma menos evidente, a questão dos ritos, que será abordada no último capítulo deste livro.

É neste aspeto que a figura do jesuíta Rodrigo Figueiredo assume os contornos mais nebulosos. Ambíguos, poderíamos dizer. Não destoa, na medida em que a ambiguidade será um dos temas fortes desse livro. De uma certa forma, penso que se poderá dizer que este relativamente obscuro jesuíta português nos surge a combater dos dois lados da barricada. Vemo-lo a tomar partido contra os que atacaram o método acomodacionista de Matteo Ricci, a figura matriz da missão católica na China. Isso deu-se quando se colocou a dúvida sobre se se deveria adaptar o termo latino para designar a divindade (Deus), ou se, em alternativa, se deveria procurar uma designação conveniente entre os termos chineses existentes (Cooper, 1994: 339; Le Gobien, 1699: 229). Vemo-lo, por outro lado, como um dos heróis dos adversários dos jesuítas, já na literatura do final do século XVII, quando a questão dos ritos deixou de ser um assunto de teólogos e passou a ser um gravíssimo assunto de estado e debatidíssima questão entre os círculos intelectuais. O dominicano Domingo Navarrete (1618-1686), um célebre adversário dos jesuítas na questão dos ritos chineses, lança a ideia de que Figueiredo se teria tornado um defensor de posições marginais no interior da Companhia de Jesus: “foi grande missionário o padre Figueiredo, escreveu lindíssimos livros em letra China. Li alguns, pareceram-me admiravelmente, e por isso estranhei muito que os da sua Companhia os proibissem, tendo-os impresso com as licenças necessárias. É verdade que a proibição não era para nós, nem para os cristãos”. Navarrete refere-se depois a um “grandíssimo mistério”: “tendo os padres da Companhia várias perseguições na China, nenhuma ouvi referir do padre Figueiredo, não obstante ter-se afastado, no que diz respeito ao culto que na China se dá aos defuntos, às tábuas, Confúcio e outras coisas, da *praxis* de outros seus, e seguiu o que franciscanos e dominicanos praticaram sempre. Isto é, para mim, mistério, que pede muitas ponderações” (Navarrete, 1676: 447).

Esta última afirmação é passível de duas interpretações. Por um lado, Navarrete pode querer dizer que apesar de ser um rigorista em termos da proibição dos ritos, Rodrigo de Figueiredo não foi alvo de qualquer perseguição. Daqui se extrairia a conclusão de que a proibição dos ritos não implicaria inevitavelmente a rejeição do cristianismo na China. Por outro, se lermos esta última frase em articulação com as considerações de Navarrete acerca da proibição das obras de Figueiredo no seio da Companhia, podemos ser levados a interpretá-la no sentido de que a memória de Figueiredo estaria a ser obliterada pelos seus confrades jesuítas, em face das suas posições.

Seja como for, o que parece ser inegável é que Rodrigo era uma figura complexa, multifacetada e ambígua. Tal como as questões ligadas às relações entre o cristianismo e a China. Isso faz dele, e do relato da sua missão à região de Ningbo, em 1625, uma escolha perfeita para abrir este livro.

Nas páginas que se seguem tentar-se-á lançar um olhar sobre a aventura da evangelização da China no século XVII. Não se trata aqui de escrever uma história dos inícios da evangelização da China. Na verdade, a entrada dos jesuítas em território chinês constituiu aquilo que se chama a “terceira vaga” de evangelização, depois de nestorianos, no século VIII, e franciscanos no século XIII (Loewe, 1988: 179-80). Nenhum destes dois movimentos, contudo, gerou um efeito de longa duração, como aquele que foi iniciado pelos jesuítas em finais do século XVI. A perspetiva histórica, no entanto, não estará ausente. O primeiro capítulo, intitulado *Século longo*, procurará dar um ordenamento cronológico das vicissitudes do primeiro século sino-jesuítico, embora a busca de uma “via média”, que concilie a cronologia histórica com abordagens menos históricas (se bem que não ahistóricas), de vertente mais antropológica, teológica e filosófica, será um objetivo a perseguir. Também não se tratará de um estudo sobre o impacto da missão cristã na China, à maneira de Gernet, com o seu clássico *Chine et christianisme* (Gernet, 1982). Não obstante, este estudo deve a Gernet, e a outros, a “mudança de paradigma”, salientada por Nicholas Standaert, de uma abordagem historiográfica quase exclusivamente missiológica, para uma abordagem sinológica (Standaert, 1997: 573-613). Gernet coloca, tal como Erik Zürcher, a questão na ótica do sucesso/insucesso.

Aquele, fala de uma incompatibilidade filosófica genérica entre o cristianismo e o pensamento chinês tradicional. Zurcher fala igualmente de uma de incompatibilidade, mas da compatibilidade interna de uma religião que se pretendia associar ao confucianismo, que era uma doutrina racional, sem o conceito de um Deus pessoal, sem sacerdotes ou milagres, ao mesmo tempo que, pela sua natureza, deveria proclamar os mistérios a Fé cristã (Zurcher, 1987: 135).

A abordagem filosófica é importante e será seguida aqui. A dicotomia entre razão e fé, aduzida por Zurcher, desempenhará um papel fundamental neste estudo. A ideia de um sucesso ou falhanço, no entanto, é algo discutível e constitui uma abordagem que se preferirá evitar. Houve reveses, sem dúvida, mas o facto é que o cristianismo, mesmo depois de proibido pelo imperador Yongzheng, cresceu junto das elites manchus, que então dominavam a China, facto particularmente notório a partir dos finais do século XVIII, inícios do XIX (Laamann, 2006: 16). Por outro lado, como foi referido por Robert Entenmann, em meados do século XVIII o cristianismo tinha-se tornado uma religião popular com raízes na sociedade chinesa (Entenmann, 1996: 23). É duvidoso que se trate de um falhanço, na mesma medida em que esteve longe de constituir um estrondoso sucesso. O grande objetivo perseguido pelos jesuítas, e que as fontes demonstram à saciedade, era conseguir a conversão do imperador, arrastando consigo toda a nação. Não o conseguiram, de facto.

Os capítulos do livro estão organizados de acordo com os diferentes atores que se foram relacionando com os missionários da Companhia de Jesus. Como prólogo temos o já referido capítulo intitulado *Século longo*, que pretende dar uma perspetiva geral sobre essa centúria de seiscentos, cujas raízes recuam aquém do seu início e os ramos se prolongam para além do seu termo. Trata-se de um capítulo cujo objetivo é dar um enquadramento histórico. Depois temos os atores propriamente ditos, os que se relacionaram com os jesuítas. Começa-se pelos imperadores, em que serão fundamentalmente considerados quatro, Chongzhen, como último monarca da dinastia Ming, e Shunzhi, Kangxi e Yongzheng, os primeiros três da linhagem Qing. O foco centrar-se-á, obviamente, nas relações que eles

estabeleceram com o cristianismo e com os seus missionários. Procurar-se-á tecer um olhar frequentemente psicológico, na medida daquilo que for possível recolher dos documentos. As fontes jesuíticas são, a esse nível, particularmente ricas. Muitas vezes surgem-nos sob a forma de diálogos, outras de trocas epistolares. Surgem-nos abundantes observações, reflexões e notas pessoais. Apontamentos que nos permitem, julgo, ir além da mera descrição dos factos, abrindo espaço para uma tentativa mais profunda de penetrar a alma e os pensamentos dos intervenientes. Isso é particularmente notório para os períodos de Kangxi e Yongzheng.

Procurar-se-á, também, perscrutar a realidade que se revela por indícios. A abordagem indiciária ajuda-nos a enriquecer a análise, permitindo-nos ver mais fundo⁹. Exige, por outro lado, enorme prudência. Requer-se pertinência no uso das fontes e na colocação de hipóteses sensatas e ponderadas. Não obstante, quando fundamentada em indícios sólidos, a abordagem indiciária abre perspectivas de investigação que vão para além deste mesmo estudo, alargando as linhas de pesquisa. Um bom exemplo disto mesmo é a hipótese, colocada no capítulo intitulado *Bonzos*, de que o protótipo das teorias da conspiração que surgiram na Europa no período moderno, de que o melhor exemplo são os famosos *Protocolos dos Sábios de Sião*, poderá ter tido origem num episódio ocorrido na remota província chinesa de Sichuan, em meados do século XVII, e terá sido trazida para a Europa pelos jesuítas, através do seu sistema de comunicação epistolar. Trata-se apenas de uma hipótese, mas os indícios são sugestivos e pertinentes. Um outro exemplo, mais prosaico, é a hipótese aventada no primeiro capítulo, de que o texto de um mandarim cristão que levou à perseguição de 1664, contra os jesuítas, teria tido a sua origem remota nas polémicas anti-jesuíticas que estavam a ocorrer na Europa. Esta ideia de influência recíproca entre China e Europa é, de resto, uma das constantes deste livro.

Este estudo fala de uma “tradução”. O termo justifica-se, na medida em que a ideia que lhe subjaz é estudar a forma como os jesuítas responderam ao desafio de

⁹ Sobre a emergência do paradigma indiciário na historiografia ver (Ginzburg, 1990: 143-179).

tornar uma religião assente no mistério acessível a uma audiência assente na razão, no que respeitava aos letrados, ou ligada a remotos cultos ancestrais, nos meios populares. Como foi já dito, a dicotomia entre razão natural e dimensão misteriosa é uma das traves-mestras deste livro. Seria impossível fazê-lo sem uma abordagem, por mais limitada que fosse, à realidade cultural que os jesuítas encontraram na China, desde os aspetos mais perenes e de longa duração, como é o caso da piedade filial, até aos elementos mais conjunturais, como a emergência da subjetividade, o interesse pela introspeção ou a difusão da violência auto infligida. A adesão ao cristianismo por parte de um cidadão chinês implicava sempre uma identidade cindida. Absorvia-se a nova doutrina mas não desapareciam as formas anteriores de relação com o sagrado. As duas mais importantes, a possessão por espíritos e o sonho, continuaram a ter, como veremos, uma importância fundamental junto das populações cristianizadas. Também isso implicava uma adequação do discurso por parte dos homens da Companhia de Jesus, da mesma forma que tiveram de construir um discurso adaptado aos meios letrados confucianos. A “tradução”, de que falo aqui, é a arte de saber construir esse discurso. Ao fazê-lo, está-se a construir uma possibilidade de diálogo. Procura-se aqui também, determinar as possibilidades desse diálogo. A hipótese colocada no capítulo *Sonhos, visões e hagiografia*, através do estudo do caso do cristão Paulo, abre algumas perspectivas interessantes nesse campo. Procura-se aí determinar as possibilidades de diálogo entre o cristianismo e a forma de taoísmo mais mística e filosófica. Os resultados são, julgo, bastante interessantes. É apenas um exemplo, porventura um dos mais significativos, entre vários outros que serão analisados.

Esta tradução implicava uma distorção. Era inevitável. A doutrina cristã teria sempre que ser apresentada a uma determinada luz. Ter-se-ia sempre que carregar em determinadas tintas, salientar determinado aspeto, obscurecendo outro. Ter sempre presente as características da audiência, dos níveis culturais, dos atores com quem se está a contracenar. É por isso que este estudo está dividido por grupos de atores. Falar para os eunucos não era a mesma coisa que falar para um letrado, um camponês ou um membro de uma seita subversiva. Há diferentes níveis de discurso. O diálogo entre Rodrigo Figueiredo e o camponês, com que se abriu esta

introdução, é um bom exemplo disso mesmo. Esta disponibilidade para conhecer a audiência, medir-lhe as limitações e as potencialidades, era uma arte que os jesuítas dominavam com mestria. Este livro é, também, expressão dessa extraordinária capacidade jesuítica de vestir a pele do “outro”.

I. O longo século sino-jesuítico

A missão jesuíta na China constitui um dos mais fascinantes capítulos da história das relações inter-culturais e representou uma consequência lógica da expansão europeia para várias regiões do globo, que se verificou no início da idade moderna.

A China encontrava-se geograficamente localizada numa área que, de acordo com o Tratado de Tordesilhas (1494), celebrado entre Portugal e Espanha, deveria ficar integrada na área de influência portuguesa. Criava-se assim o “padroado” português do Oriente, que garantia que a missão na China deveria estar sob supervisão da coroa lusitana.

A imagem da China no ocidente europeu permaneceu sob a forma de mito, mesmo depois da viagem de Marco Polo. Estava ligada à ideia de magnificência e grandeza, marcada por evidentes laivos de utopia. Era uma visão em que, nas palavras de Rafaella d’Intino, “o princípio de justiça emerge como o elemento fundamental da alteridade” (D’Intino, 1989: xxxiv). Como seria inevitável, com os primeiros contactos entre duas culturas tão diferentes começaram a surgir os primeiros equívocos culturais. Como bem mostrou Fok Kai Cheong, a imagem que os chineses formaram dos portugueses no período nos séculos XVI e XVII era de um povo feroz, violento e dado a atos de canibalismo. Na verdade, a conduta dos portugueses foi muitas vezes violenta, o que ajudou a solidificar o mito do povo antropófago. De acordo com as palavras de Cheong, “se as histórias de portugueses que comiam crianças chinesas não devem ser levadas a sério, já as histórias dos raptos que cometiam estão solidamente documentadas em fontes fidedignas” (Cheong, 1996: 15).¹⁰. Sabemos, porque disso nos dá conta Charles Boxer, por exemplo, que os portugueses compravam raparigas chinesas “que eram contadas entre os utensílios da casa” (Boxer, 1991: 173)¹¹.

10 Ver o capítulo “Primeiras imagens dos Portugueses no período Ming”.

11 Ver o capítulo “Dares-e-tomares nas relações luso-chinesas durante os séculos XVII e XVIII através de Macau”.

Embora conhecessem registos de forte presença de chineses na Índia e tivessem encontrado uma antiga feitoria chinesa em Calecut, a Chinacota, o facto é que os portugueses já não os encontram a ocidente de Malaca (Mesquitela, 1996: 32). Assim, foi nesta cidade que pela primeira vez se estabeleceu o contacto. De acordo com as fontes disponíveis, os chineses, escandalizados com o tratamento que lhes fora dispensado pelo rei malaio, terão oferecido ajuda aos portugueses para a conquista da cidade, auxílio que teria sido recusado por Afonso de Albuquerque (Oliveira, 1998: 20). A conquista de Malaca tinha o objetivo muito claro de fazer com que os portugueses se integrassem nas redes de comércio pré-existentes, que ligavam a Insulíndia aos mares do sul da China (Loureiro, 1989: 9).

Curiosamente, de forma paradoxal, essa conquista permaneceu durante todo o século XVI como um obstáculo à plena integração dos portugueses nas redes de comércio chinesas, na medida em que o rei de Malaca era um tributário do imperador chinês, e esse ato de conquista constituía, quer do ponto de vista diplomático, quer do ponto de vista filosófico, uma alteração violenta da ordem natural das coisas. E isso era, na mundividência chinesa, uma mácula indelével. Terá sido este um dos principais fatores que levaram ao malogro da primeira embaixada enviada por um rei português à China, comandada por Tomé Pires, em 1520¹². De facto, o imperador recusou-se a qualquer diálogo com os portugueses até que Malaca fosse restituída ao seu legítimo soberano. A este facto juntou-se ainda o comportamento arrogante e desafiador dos portugueses, em que se incluía a construção de uma fortificação na ilha de Tamão, por iniciativa de Simão Peres de Andrade, que aí se encontrava com a missão de trazer de volta o embaixador Tomé Pires e restante comitiva (Gouveia; Araújo, 1995: 35; Loureiro, 1999: 52).

De Malaca para oriente o comércio português assentava numa rede informal de mercadores privados, portugueses e luso-asiáticos. Esta rede escapava em grande medida ao controlo do Estado da Índia, e funcionava com base na iniciativa de um conjunto de indivíduos, frequentemente guiada pelas

12 Tomé Pires terá sido, segundo Armando Cortesão, o autor da “primeira descrição do oriente feita por um português” intitulada *Suma Oriental*, (Cortesão, 1990: 19).

contingências da conjuntura (Alves, 1999: 22). Em larga medida tratava-se, na expressão de Sanjay Subramanyan, um “império improvisado” (Subramanyan, 1990). Vários autores notaram a forma como os missionários jesuítas souberam integrar-se nessa lógica de afirmação do privado. Jorge Alves, por exemplo, aponta para o facto de “as regiões de maior investimento e presença jesuítica não coincidirem, por norma, com as zonas de influência ou controlo direto da coroa portuguesa, embora coincidindo com os limites da jurisdição espiritual e da hierarquia eclesiástica do Padroado português” (Alves, 1999: 23). No mesmo sentido aponta Rui Loureiro, ao falar da “aliança informal dos mercadores e religiosos com interesses no Extremo Oriente” (Loureiro, 2000: 556). É ainda com base nesta ideia que Luis Filipe Barreto designa Macau como “uma cidade portuária resultante de uma parceria informal sino-luso-nipónica” (Barreto, 1999: 67).

No entanto, se esse comércio escapava ao controlo da coroa portuguesa, ele estava também longe de estar completamente sob domínio das autoridades oficiais chinesas. Depois da malograda embaixada de Tomé Pires houve confrontos entre portugueses e chineses na costa junto a Cantão. Daqui surgiu a proibição oficial do comércio com os portugueses. Contudo, tal resultou num sistema de comércio ilegal feito entre chineses, japoneses e portugueses. E esse contacto entre chineses e estrangeiros começou a ser visto como um perigo em termos de segurança interna da China. Esta percepção por parte das autoridades foi um dos elementos-chave para que se atingisse uma solução de compromisso, inteligentemente designada por Fok Kai Cheong por “fórmula Macau” (Cheong, 1996: 60-88)¹³. Esta terá sido, ainda de acordo com este autor, uma solução de compromisso, que procurava conciliar as necessidades comerciais de Cantão com as precauções que se impunham em termos de segurança interna. A instalação dos portugueses em Macau permitia confiná-los a uma região restrita, em que os seus movimentos e os seus contactos com elementos chineses desleais poderiam ser mais facilmente controlados.

¹³ Ver o capítulo “O debate Ming sobre a fixação dos Portugueses e o aparecimento da “fórmula Macau”.

Depois de algumas décadas de um comércio irregular, os portugueses chegaram a acordo com os mandarins de Cantão, no sul da China, para o estabelecimento de um entreposto comercial na ilha de Langbogao em 1556. Na década seguinte o entreposto deslocar-se-á gradualmente para leste, para a pequena península de Macau (Standaert, 2001: 295). Os portugueses poderiam viver aí de acordo com os seus costumes e leis, mas sob soberania chinesa. Sob a proteção da fortificação de Macau, a população, maioritariamente de origem portuguesa, cresceu de forma não muito acentuada, mas contínua. Eram 400 em 1557, passaram a ser 1000 em 1582 (Charbonnier, 2007: 134). Macau era a quarta grande escala da carreira das Índias, após Moçambique, Goa e Malaca, e antes de Nagasaki (Chaunu, 1962: 555-580).

Um bispo jesuíta, André de Oviedo, que ostentava o título de Patriarca da Etiópia, chegou em 1566. No ano anterior um outro jesuíta, Francisco Peres, tinha conseguido entrar em Cantão e pediu permissão para avançar pelo território chinês. O pedido foi recusado. Peres seria, por essa altura, o fundador da residência jesuíta em Macau. Cantão era o mais longe onde se podia ir, como já tinha verificado quase dez anos antes, em 1556, o dominicano português Gaspar da Cruz (Standaert, 2001: 322).

A bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, de 23 de janeiro de 1576, exarada pelo Papa Gregório XIII, criou a diocese de Macau, com jurisdição sobre a China, Japão, Coreia e “ilhas adjacentes”, subordinada ao bispo de Goa. Macau tornava-se assim o centro nevrálgico da missionação no Extremo-Oriente, uma situação que se afirmou de forma decisiva durante a década de 80, com a fundação de mosteiros franciscanos, agostinianos e dominicanos na cidade (Charbonnier, 2007: 134). No sentimento dos chineses, esta seria sempre um corpo estranho, um apêndice peninsular incrustado no corpo da China, e em 1573 as autoridades chinesas decidiram criar um grande muro de separação, com um portão que se abria apenas de cinco em cinco dias, para o mercado. Nos dias restantes o portão era selado com cinco tiras de papel. Sobre o portão podia ler-se: “Temam a nossa grandeza, e respeitem a nossa virtude”.

De acordo com Charles Boxer, a partir de 1578 o comércio de Macau começou a ser organizado de acordo com uma tríade de interesses, o dos mercadores, o dos

residentes e o da missão jesuítica no Japão (Boxer, 1988: 96-97 e 154-55). Contudo, falando em termos muito genéricos, a missão jesuítica na China é anterior à fundação da própria cidade de Macau, se por missão jesuítica entendermos a tentativa de entrada no país levada a cabo pelo jesuíta espanhol Francisco Xavier, o “apóstolo do Oriente”. Tendo desembarcado no Japão em 1547, Xavier apercebeu-se da influência desempenhada pela China, a grande potência regional, nos países que a rodeavam. Começou a congeminar a ideia de que a conversão da China arrastaria consigo os países adjacentes e, por maioria de razão, o Japão. Em 1552 chegou à China, vindo de terras nipónicas. Cantão era, ainda e sempre, o mais longe que se podia ir. Mas para lá ir Xavier dependia dos ritmos próprios do comércio praticado pelos portugueses. O ardor e idealismo missionário viam-se, assim, submetidos à lógica implacável e mundana da economia. Fugindo a esta lógica, Xavier ainda conseguiu ver o seu nome incluído numa embaixada que deveria ser enviada a Cantão, a pedido de mercadores portugueses que aí tinham sido detidos. Contudo, a embaixada nunca chegaria a ser realizada (Brockey, 2007: 28).

Decidiu então aventurar-se com mercadores portugueses, que o deixaram na ilha de Shangchuan. Aí, Xavier aprendeu o chinês com um convertido local, que viria a adquirir o nome cristão de António de Santa Fé. Doente e enfraquecido, morreria nesse mesmo ano de 1552. Foi enterrado na ilha, localizada em frente a Cantão, a cidade-muralha, inexpugnável, de uma China irredutível na sua aversão a estranhos (Duteil, 1994, 9).

Os passos de Xavier seriam seguidos poucos anos depois pelo seu confrade português, Melchior Nunes Barreto. Barreto tinha conseguido reunir informações acerca da China, através de um mercador português, e navegou na companhia de comerciantes lusos até Cantão, em 1555, onde permaneceu durante dez meses. Nesse período, pediu autorização para poder avançar por terras do império do meio. As autoridades revelaram-se inflexíveis e Barreto foi forçado a abandonar a cidade. Frustrado, o jesuíta decidiu então concentrar as suas atenções no Japão (Brockey, 2007: 29). Encerrava-se assim o período que pode ser designado por pré-história da missão jesuíta na China. A história, propriamente

dita, começa com a ultrapassagem da “muralha de Cantão”, fruto de um esforço notável de persistência por parte dos homens da Companhia de Jesus.

O “século sino-jesuítico”, de que falo no título deste capítulo, ultrapassa a centena de anos. Estende-se por toda a centúria de seiscentos, mas excede-a nos seus limites, inferior e superior. Começa com a superação da “muralha de Cantão” e a efetiva entrada dos homens de Inácio de Loyola na China continental, ainda na década de 80 do século XVI, e termina com a entronização do imperador Yongzheng, em 1722, que marca o fim do grande período de instalação e desenvolvimento da missão dos jesuítas no império do meio. A ascensão de Yongzheng, um imperador claramente hostil ao cristianismo, não marca o fim da missão jesuítica. Ela permaneceu. Mas limitou-se a existir numa forma defensiva e incipiente. Os arquivos da missão jesuítica existentes no Palácio da Ajuda são disso um exemplo perfeito. A documentação é abundantíssima até à década de 20 do século XVIII, precisamente a altura em que Yongzheng chega ao poder, tornando-se depois escassa e fragmentada. Aí são referidas as enormes dificuldades da missão na corte, que, entretanto, tinha já visto chegar a Beijing missionários não jesuítas. Nessas dificuldades contam-se as inevitáveis perseguições e até condenações à morte, uma situação incomum quando olhamos para o período anterior.

As motivações para a hostilidade de Yongzheng serão escrutinadas num capítulo deste livro. É mais ou menos evidente que a questão dos ritos sínicos terá tido um peso decisivo nessa situação. Neste sentido, o século XVIII trouxe aos jesuítas uma enorme derrota na China, tal como viriam a ter também na Europa, situação que culminaria com a extinção da ordem em 1773. Como procurarei demonstrar, a questão dos ritos sínicos é uma projeção chinesa de uma questão especificamente europeia, de uma luta entre duas antropologias religiosas antagónicas.

Mas no final do século XVI a situação corria ainda de feição aos homens da Companhia de Jesus. Em 1579 chegou a Macau o jesuíta Michele Ruggieri (1543-1607). Tinha instruções bem precisas, por parte do visitador geral dos jesuítas da

Ásia, Alessandro Valignano (1538-1606), de aprender a língua chinesa¹⁴. Os progressos foram rápidos e em 1582 o jesuíta teve a oportunidade de pedir aos responsáveis chineses, na própria língua destes, a autorização para ficar a residir na cidade de Zhaoqing, na província de Guangdong, no sul do país. O pedido foi concedido, facto a que, muito provavelmente, não será alheia a circunstância de Ruggieri se ter exprimido na língua local. Quebrava-se assim uma resistência de longas décadas (Brockey, 2007: 31-32).

A capacidade de Ruggieri de se exprimir em chinês permitiu-lhe redigir uma obra, o *Tianzhu Shilu*, um livro onde os princípios do cristianismo são apresentados à luz de conceitos budistas. Contudo, por efeito de uma incompatibilidade básica, alguns princípios budistas, como a transmigração das almas e o ciclo de reencarnações, são obviamente rejeitados. Nessa obra, a presença do confucianismo é mínima, quase inexistente, referindo apenas, de passagem, as “cinco relações morais” (*wulun*) e as “cinco virtudes confucianas” (*wuchang*) (Meynard, 2015: 3). Apesar disso, Ruggieri viria mais tarde a demonstrar interesse pelo confucianismo, e seria mesmo o primeiro a tentar a tradução dos quatro livros clássicos do confucianismo numa língua europeia (Lundbaek, 1979: 1-11).

Esta primeira apresentação do cristianismo sob as vestes do budismo constitui já uma afirmação clara da tendência jesuítica para a acomodação à cultura local. Foi essa tendência que terá levado Valignano, o visitador, a compreender que o cristianismo só poderia ser aceite pelos chineses se este lhes chegasse “traduzido” à luz da sua própria cultura. Foi por isso que Valignano deu ordens a Ruggieri para que este aprendesse chinês. Por outro lado, o visitador parecia acreditar também que se se conseguisse mostrar aos ocidentais a riqueza e sofisticação da civilização ocidental, isso poderia funcionar também como um elemento facilitador de aceitação do cristianismo. Foi com base nessa ideia que Valignano decidiu enviar uma embaixada de cristãos japoneses, escolhidos nos estratos mais elevados da sociedade, à Europa. Do relato dessa experiência resultou o tratado latino do jesuíta Duarte de

14 Sobre as vicissitudes de Ruggieri na aprendizagem da língua ver (Pina, 2011: 48-55).

Sande, *De missione legatorum japonensium* (Silva e Álvares, 1986: 30-31). Significativamente, como bem notou Rui Loureiro, a obra utilizava uma perspectiva oriental quando abordava a Europa e, simetricamente, adquiria um olhar ocidental quando se debruçava sobre o oriente (Loureiro, 1992: 17-18).

No Japão, Valignano tinha feito amizade com monges budistas e foi a partir desse contacto que ele começou a imaginar a estrutura da missão feita à imagem dos mosteiros do budismo *Zen* (Duteil, 1994: 80). Nestes mosteiros, de que é exemplo o de Kyoto, os monges estão organizados segundo uma hierarquia rigorosa, com sete graus que vão desde noviço até à categoria de “fundador de mosteiro”. No seu *Cerimonial*, Valignano propõe uma hierarquização dividida em sete graus, nas quais utiliza as próprias designações japonesas, fazendo-as equivaler aos graus da Companhia, como noviços, catequistas, irmãos coadjutores, etc.

Esta consciência muito aguda da necessidade de adaptação levou Valignano a tornar-se um acérrimo defensor da exclusividade dos jesuítas na missionação do Extremo-Oriente (Franco, 2012: 354). O visitador tinha a consciência de que nem todas as ordens religiosas teriam a capacidade e a abertura de espírito para compreender as culturas dos locais para onde os missionários se deslocavam. Suspeitava, e o tempo viria a dar-lhe razão, que as ordens mendicantes não teriam a flexibilidade para integrar o dogma cristão numa cultura que lhe era estranha, o que os levaria a uma postura de “tábua rasa” sobre as culturas autóctones. Sabia, e também aí se revelou presciente, que em regiões como a China ou o Japão, com culturas sofisticadas, a hostilidade missionária face à realidade local significaria a alienação das pessoas face ao cristianismo, provocando, na melhor das hipóteses, indiferença, e na pior, hostilidade.

Para além disso, Valignano estava desperto para a especificidade e complexidade do dogma cristão. Mais, sabia que a mensagem da redenção cristã está para além da racionalidade e que, se começasse a abordagem apresentando a imagem de um homem crucificado, nada mais conseguiria para além de provocar horror e repulsa. Nesse sentido, Valignano não pretendia apenas que os missionários jesuítas se adaptassem aos costumes locais. A abordagem estava para além disso.

O missionário deveria começar por explorar o terreno comum que existe entre ele e o seu público. Um terreno que é comum à generalidade dos homens, de todas as épocas e de todos os locais: a ideia de um Ser perfeito, superior e eterno, por um lado, e a ideia da existência de uma alma imortal, por outro. Estas eram, parecia-lhe, ideias facilmente apreensíveis pela razão humana, muito mais fáceis de compreender do que a ideia de um Deus que se faz homem e que morre numa cruz para salvar todos os homens.

Assim, no seu *Catechismus Christianae Fidei*, publicado em Lisboa em 1586, Valignano apresenta um método assente na racionalidade escolástica aristotélica, na qual começa por discutir Deus, depois os homens e só na parte final é apresentada a figura de Cristo (Meynard, 2013: 306). A imagem do crucificado pressupõe uma propedêutica, um processo de preparação e iniciação. A ideia não era nova, uma vez que o princípio de apelar primeiro para o entendimento, a faculdade racional, e depois para a vontade, a faculdade afetiva, constitui o próprio cerne da literatura de espiritualidade cristã (McGinn, 1987: 7-24). Trata-se do princípio paulino de subir das coisas visíveis às coisas invisíveis. Não surpreende, por isso, que os documentos das missões jesuíticas façam tantas vezes, como veremos, apelo à figura de S. Paulo.

Em face do que ficou exposto, compreende-se porque é que Valignano deu ordens a Ruggieri no sentido de se dedicar à aprendizagem do mandarim. Compreende-se também porque é que a obra de Ruggieri procura uma aproximação aos conceitos budistas. A aproximação foi ao ponto de o jesuíta ter adotado o traje dos monges budistas, o que, como Liam Brockey bem notou, levantava ambiguidades acerca da sua mensagem, mas, por outro lado, tornava o exotismo da sua presença em algo de mais “digerível” para os chineses (Brockey, 2007: 33).

Ruggieri ficou a residir em Zhaoqing, não muito longe de Cantão, na companhia de mais três jesuítas, dois portugueses, António de Almeida (1557-1591) e Duarte de Sande (1547-1599), e um italiano, Matteo Ricci (1552-1610). No entanto, em 1588 Ruggieri seria enviado em missão diplomática junto da Cúria Romana e seria outro italiano, Matteo Ricci, o homem que levaria a missão jesuítica até Beijing, onde chegou no alvorecer do novo século, em 1601.

Ricci é normalmente considerado o fundador da missão jesuíta na China. Pelo que fica exposto, verifica-se que essa ideia não corresponde à verdade. Mas é inegável que, ao fazer avançar a missão desde o ponto em que Ruggieri a deixara, em Zhaoqing, até ao coração político do império, Matteo Ricci deu uma extraordinária dimensão territorial a um esforço até então incipiente e embrionário. Constatam-se, também, que não foi Ricci o criador da tese da acomodação do cristianismo ao contexto cultural local. Vimos que essa ideia existia já de forma assumida em Valignano, tendo sido reproduzida por Michele Ruggieri. No entanto, também aqui Ricci veio dar uma dimensão completamente diferente à tese acomodatória. Valignano estava a pensar a estratégia de penetração na China a partir da sua experiência com o budismo japonês. No entanto, na China os monges budistas tinham um estatuto mais baixo e a sociedade e o estado chineses eram controlados por um grupo social, os letrados, cuja cultura era confuciana (Pina, 2001: 64). Rapidamente os jesuítas compreenderam que era esse grupo que importava seduzir, e era à sua cultura ancestral que importava acomodar o cristianismo.

Assim, tendo-se inicialmente apresentado sob as vestes de um religioso budista, tal como já o tinham feito Valignano e Ruggieri, Ricci decidiu abandoná-las e passar a apresentar-se como um letrado. Adquiria assim um importante capital simbólico de autoridade. A visão relativamente benéfica que missionários como Valignano tinham do budismo, apesar da refutação das ideias da transmigração das almas e reencarnação, começou também a mudar. O budismo tornou-se o maior adversário dos missionários jesuítas na China, num processo de hostilização mútua que virá a atingir, em alguns momentos, níveis extremos. A história da recepção do budismo ao cristianismo na China foi descrita por Iso Kern na sua obra *Buddhistische Kritik am Christentum in China des 17. Jahrhunderts*, na qual o autor faz uma tradução crítica e anotada das mais célebres obras budistas de refutação ao cristianismo. Kern pretendeu fazer uma comparação fenomenológica entre o diálogo (ou mais precisamente, confronto) entre cristianismo e budismo neste período histórico concreto e uma perspectiva mais geral das relações entre estas duas religiões. Na sua obra, Kern critica as perspectivas de Gernet acerca da suposta incompatibilidade entre o pensamento chinês e o cristianismo. Iso Kern salienta o facto de as

principais críticas ao cristianismo terem sido escritas por monges ou leigos budistas, e acusa Gernet de ter ignorado as circunstâncias históricas e geográficas nas quais essas críticas se inserem (Kern, 1992: 45). Para este autor, a hostilidade budista estava geograficamente circunscrita ao sul da China, e resultara de uma reação à hostilidade demonstrada pelos missionários cristãos face ao budismo.

Desta forma, em 1595 Ricci e os outros missionários jesuítas largam o manto dos “bonzos” a adotaram o traje dos letrados, assumindo o título de *daoren*, que Ricci traduz livremente por “pregadores letrados” (Gernet, 1973: 75). Não obstante, mais do que pregadores, os jesuítas tornam-se filósofos. Filósofos, antes de qualquer outra coisa. A partir desse momento, o meio por excelência para a difusão do cristianismo passa a ser a discussão filosófica, apreciada em extremo pelos letrados, em detrimento do sermão (Gernet, 1987: 17).

A refutação do budismo passa a ser feita como um todo, e não através de um processo seletivo e segmentado, como aparece em Valignano ou Ruggieri. Na sua obra *Tianzhu shiyi*, (O verdadeiro significado do Senhor do Céu), Ricci apresenta uma extensa refutação da doutrina budista, feita a partir de uma perspectiva aristotélica (Meynard, 2011: 4). A formação intelectual dos jesuítas deveria sempre seguir Aristóteles, no que diz respeito à filosofia, e Tomás de Aquino, relativamente à teologia (Kelter, 1995: 282). Era uma educação escolástica. O facto de Aristóteles chamar a atenção para as realidades deste mundo e para a necessidade da averiguação das coisas dava ao jesuíta uma base importante para criticar uma ideia central do budismo chinês, o *wuwo*, que pode ser traduzido por “despessoalização”¹⁵. A escola *chan* do budismo, que era bastante influente na China, constituía na realidade uma forma de quietismo, que negava a distinção entre criatura e criador e identificava a mente com o vazio universal (Zurcher, 1995: 142). Ora, Ricci negava esta perspectiva, que lhe surgia quase como um niilismo, declarando que toda a criatura depende de um princípio criador primordial. Esta crítica ao niilismo será importante, como veremos, na atração de alguns letrados para o campo

15 Thierry Meynard utiliza a expressão *selflessness*, (Meynard, 2011: 4).

do cristianismo, os quais consideravam que esta negação da realidade constituía uma influência nefasta que o budismo tinha trazido à cultura chinesa.

Foi o caso de Xu Guangqi (1562-1633), um letrado que conheceu Ricci em Nanjing, em 1600, e que viria a ser batizado como Paulo, ou como é frequentemente referido nas fontes jesuíticas, “doutor Paulo”. Xu tornou-se, nas palavras dos jesuítas, um dos “três pilares da Igreja da China”, juntamente com outros dois letrados também convertidos, Li Zizhao (o “doutor Leão”, 1565-1630) e Yang Tingyun (o “doutor Miguel”, 1557-1627). Xu Guangqi, que considerava que o cristianismo deveria complementar o confucianismo, refutou o budismo numa base naturalista que lhe foi fornecida pela essência aristotélica da nova ciência ocidental (Zhang, 1999: 20). Os outros dois “pilares”, Li Zizhao e Yang Tingyun estavam também seduzidos pelo aspeto concreto, naturalista e não especulativo da nova ciência que os jesuítas lhes apresentavam, e que se opunha, por essa via, à especulação metafísica do budismo. Não surpreendentemente, estes recém-convertidos designavam a nova ciência por “conhecimento concreto” (*shixue*) (Liu, 2012: 39). Esta apresentação do cristianismo sob roupagem aristotélica introduzia um potencial equívoco, na medida em que, como é óbvio, o cristianismo é uma doutrina essencialmente virada para as realidades da outra vida.

Ora, se a formação aristotélica dos jesuítas os levava, por um lado, a criticar o budismo pela atitude negacionista da realidade, por outro lado aproximava-os do confucianismo, uma escola filosófica que exortava os homens a debruçar-se sobre o estudo deste mundo, desinteressando-se sobre as questões ligadas à existência do outro. Esta característica do confucianismo não corresponde propriamente a uma negação, mas antes a uma omissão (Vandermeersch, 1985: 11). Ricci acreditava que essa omissão deixava espaço a que o confucianismo pudesse ser complementado com o cristianismo, adquirindo assim um elemento fundamental que lhe faltava (Zurcher, 1997: 620).

Esta aproximação dos jesuítas à cultura dos letrados levou ao desenvolvimento de toda uma teologia, destinada a acomodar o cristianismo ao confucianismo, um tema que será abordado com mais detalhe noutra local deste estudo.

Por agora interessa reter a ideia chave de que a formação aristotélica dos jesuítas lhes permitia estabelecer um terreno comum com os letrados, por via do interesse pelas realidades mundanas, o que não deixa de ser algo paradoxal quando consideramos a essência da mensagem cristã.

Ricci era um homem inteligente. Sabia que, para que essa mensagem cristã pudesse passar, ele teria de atrair e seduzir. E foi precisamente isso que ele fez. Ricci cativou os seus interlocutores letrados através de uma conduta moral exemplar, estando ciente da importância que as virtudes morais têm na cultura confuciana, aliada a uma extraordinária versatilidade intelectual e uma memória impressionante, com a qual ele conseguiu decorar os quatro livros de Confúcio (Kurtz, 2011: 26). Mas isso não bastava. Ricci estava também consciente de que a aceitação por parte dos letrados relativamente ao cristianismo, na medida em que este era um produto da cultura europeia, iria depender sempre do conceito que aqueles fizessem da civilização do ocidente. Assim, era necessário apresentar, aos burocratas e intelectuais chineses, uma cultura que pudesse rivalizar em sofisticação com aquela que era a deles e que eles prezavam acima de qualquer outra coisa. E aqui, a arte e a ciência da Europa desempenhavam um papel fundamental.

A arte europeia, em particular a pintura, fascinou vivamente os chineses. A ausência de perspetiva na pintura chinesa dava-lhe, segundo as palavras do próprio Ricci, um aspeto morto e pálido (*smorte e senza nessuna vivezza*) (Chen, 2009: 101). Um dos letrados que teve a oportunidade de apreciar as obras levadas por Matteo Ricci, Chiang Shao-wen, escreveu: “o retrato do Senhor do Céu, que Matteo Ricci trouxe para a China com ele, representa uma mulher com uma criança nos braços. As características faciais e as linhas das vestes parecem imagens reais num espelho, vivas. A dignidade e elegância das figuras estão para além da capacidade dos pintores chineses” (Ta, 1976: 156). A referência ao “Senhor do Céu” como sendo “uma mulher” constitui um dos primeiros mal-entendidos na “tradução” da doutrina cristã para contexto chinês. Na verdade, quando Ricci se apercebeu de que a imagem do crucifixo não recolhia simpatia por parte dos letrados, que a viam como se fosse a imagem de um criminoso condenado (Golden, 2009: 379), o jesuíta

decidiu substituí-la pela imagem da Virgem com o menino, o que levou alguns pensassem que o Deus cristão era, na verdade, uma mulher (Sullivan, 1989: 48-54). Ao tomar consciência disso, foi decidido apresentar o “Senhor do Céu” sob a forma “do Salvador do Mundo”, uma imagem de Cristo adulto que, como veremos, teve enorme popularidade junto dos chineses.

A principal razão para este fascínio com a vividez das imagens era o facto de a pintura chinesa desconhecer a perspetiva, bem como outras técnicas da pintura ocidental, como o *chiaro-escuro* (Sullivan, 1989: 48-54). A perspetiva estava intimamente ligada à matemática e é importante ter em conta que no Renascimento, bem como no século XVII, a distinção entre ciência e arte, entendendo aquela como estando ligada à tecnologia e à observação objetiva do mundo, não existia. Isso fica bem patente numa obra de jesuítas missionários na China, datada de 1631 e intitulada *Ming li tan* (“Da Filosofia”). O modelo desta obra foi um texto latino do colégio das artes de Coimbra intitulado *In Universam Dialecticam Aristotelis*, de 1606. Aí, “ciência” surge como um termo genérico similar a “arte”, compreendendo disciplinas como a gramática, retórica, física, medicina, etc. Numa das divisões, “pintura” surge incorporada numa secção designada por “ciências práticas externas”, e a “perspectiva” surge agrupada com a “astronomia” numa secção intitulada “ciências teóricas quantitativas” (Standaert, 2000: 289).

Desta forma, o fascínio da pintura era apenas um aspeto particular da sedução que a “ciência” ocidental exerceu sobre os letrados chineses por via de Ricci e, posteriormente, pelos seus confrades jesuítas, durante o século XVII. De todas as disciplinas científicas, as que mais contribuíram para o crédito dos jesuítas junto da elite cortesã das dinastias Ming e Qing foram a matemática e a astronomia.

Ricci morreu em 1610. O seu génio foi reconhecido pelo imperador Wanli (1563-1620), que decidiu oferecer aos jesuítas um antigo templo budista para servir de mausoléu ao venerável italiano. O seu sucessor como líder da missão foi outro italiano, o siciliano Niccoló Longobardo (1559-1654). Longobardo opunha-se ao método de acomodacionismo cultural seguido por Ricci. Julgava ter identificado um problema de fundo respeitante à compatibilidade entre confucianismo e

cristianismo. Os confucianos tinham uma filosofia imanentista. Ou seja, não distinguíam entre espírito e matéria¹⁶. Consideravam que o mundo material correspondia ao “ser”, por oposição ao “não ser” anterior. Mas este “não ser” não era um zero absoluto, mas antes uma massa indiferenciada, a qual, por ação de um princípio vital, se começara a desdobrar e a dar origem aos diferentes elementos que compõem o universo. Sustentavam ainda a ideia de que este processo de desenvolvimento deveria culminar inevitavelmente com a destruição do cosmos, dando posteriormente origem a um novo processo de desenvolvimento e destruição, e assim sucessivamente *ad aeternum*.

A questão cosmológica tornava-se, desta forma, o núcleo do problema. Não existe uma “criação” no sentido cristão do termo. Há apenas uma massa inerte que ganha vida, se desdobra e se retrai, infinitamente. De onde veio essa massa? De lado nenhum. Sempre existiu e sempre existirá, alegavam os letrados¹⁷. O problema identificado por Longobardo é um problema ontológico irresolúvel. Uma massa existente desde sempre exclui a existência de um autor. Exclui também a transcendência. Para além disso, esse princípio vital que dava movimento a essa massa inerte era desprovido de consciência e vontade. Era um princípio despersonalizado (Zhang, 1999a: 80).

Ricci também se apercebeu do problema. Tentou resolvê-lo alegando que essa cosmologia imanentista era resultado de uma releitura feita por um grupo de filósofos da dinastia Song (séculos X-XIII d.c.), sob influência do budismo e taoísmo, cuja escola ficaria conhecida por neo-confucianismo (Young, 1994: 86-93). O maior destes filósofos era Zhu Xi (1130-1200 d.c.). Longobardo rejeitava esta ideia, afirmando que o problema era mais profundo e radicava na filosofia confuciana original. Ricci afirmava que os chineses tinham conhecido uma divindade primordial, a

16 Segundo Shu-Hsien Liu, “os chineses não têm afeição por quaisquer asserções dualistas que sustentem uma dicotomia aguda entre o corpo e alma, o natural e o sobrenatural”, (Liu, 1972: 49). Mais recentemente, Rodney Taylor chamou a atenção para o facto de, apesar de ser um princípio imanente, o facto de se tratar de um princípio absoluto, sem fim nem princípio, que age no Universo, lhe dá de alguma forma um carácter transcendente, (Taylor, 1998: 89).

17 O estado primordial de homogeneidade era designado pelos letrados por “Grande Princípio” (*Taichî*), (Standaert, 2001: 647).

que chamavam *Tianzhu* (Senhor do Céu), referindo-se a um Criador que se distinguia da sua criação. Longobardo considerava que *Tianzhu* definia um princípio vital imanente e despersonalizado¹⁸.

Longobardo não estava sozinho. Havia outros jesuítas que acompanhavam as suas críticas a Ricci. Na altura, Longobardo escreveu um texto onde expôs as suas dúvidas e angústias. Angústia não será um termo excessivo para descrever o estado de espírito de alguns dos missionários acerca deste assunto. O padre Nicolas Trigault (1577-1628), natural da Valónia, que ficaria imortalizado pelo pintor Rubens, cometeu suicídio, enforcando-se em 1628, amargurado pelos escrúpulos que a questão lhe suscitava. A morte de Trigault tornou-se uma espécie de interdito, numa reacção de negação por parte de colegas e superiores da Companhia. Foi o seu confessor, Lazaro Cattaneo (1560-1640), quem terá explicado ao visitador jesuíta, o português André Palmeiro (1569-1635), as motivações do ato desesperado do jesuíta valão (Logan; Brockey, 2003: 161). O próprio texto de Longobardo, que viria a ser publicado meio século depois, em 1676, deixa perceber uma luta interior acerca do assunto. “Há mais de vinte e cinco anos que o *Shangdi* começou a dar-me nos olhos e a ferir-me o coração”, escreveu Longobardo logo no início do seu texto¹⁹.

A polémica que se desenrolou no interior da Companhia terminou com a vitória dos que defendiam a tese da acomodação. Longobardo foi vencido, não abdicou dos seus pontos de vista, mas calou-os, em nome de um interesse maior. A realidade era incontornável, tornando evidente que uma hostilização do confucianismo não era opção para qualquer mente sensata que quisesse missionar na China. Mas se o “monoteísmo confuciano” de Ricci lhe tinha “ferido o coração”, como ele próprio afirmou, e se os intelectuais, burocratas e filósofos da China, embebidos do imanentismo confuciano, eram já casos perdidos, talvez fosse possível resgatar pelo menos as almas dos que viviam afastados dos centros de cultura letrada e intelectual.

18 Sobre a oposição entre Ricci e Longobardo ver (Golden, 2009: 377-385).

19 “Shangdi” era outra das designações utilizadas para designar Deus, juntamente com “Tianzhu”. O tratado de Longobardo apareceu inserido numa obra da autoria de um dominicano, Domingos Navarrete. Este livro é uma das mais importantes obras da polémica anti-jesuítica ligada à questão dos ritos chineses. Para a citação de Longobardo ver (Navarrete, 1676: 246).

Talvez tivesse sido este o pensamento que levou a que Longobardo se tivesse tornado o pioneiro das missões junto das camadas populares (Brockey, 2007: 299).

O campo exigia um outro nível de acomodação. Aí, as pessoas podiam não ser versadas nas subtilezas filosóficas dos quatro livros de Confúcio, nem nas releituras feitas por Zhu Xi e pelos seus colegas neo-confucianos, mas obedeciam a uma ética confuciana básica, ligada às “cinco relações humanas” (*Wu lun*) e às “cinco virtudes perenes” (*Wu chang*) (Mungello, 1994: 123). Isso implicava, entre outras coisas, a participação em rituais dedicados aos antepassados, cuja verdadeira natureza gerava também controvérsia entre os missionários. Tal como James Watson escreveu há três décadas, “se existe algo central para a criação e manutenção de uma cultura chinesa unificada, esse algo é a regulamentação do ritual. Ser chinês é compreender e aceitar a perspectiva de que existe uma forma correta de executar os ritos associados ao ciclo da vida, dos quais os mais importantes são casamentos e funerais. Seguindo rotinas rituais aceites, os cidadãos comuns participam num processo de unificação cultural” (Watson, 1988: 3). O ritual, ou melhor, a interpretação do significado do ritual, será uma das questões-chave da polémica dos ritos. Foi um momento seminal, esse do final de seiscentos, em que a teologia, até então a rainha das ciências, desceu à terra e foi obrigada a recorrer ao olhar antropológico. Essa preponderância do ritual impunha-se a todas as camadas sociais, matizando a ideia de separação cultural entre elites e povo. Para além disso, o mundo dos letrados e o universo popular assentavam num universo moral e simpático, no qual uma ação praticada, por mínima que fosse, poderia ter consequências no funcionamento da engrenagem cósmica. Este ponto de vista, que era também partilhado pelos letrados e pelo povo, dava corpo ao funcionamento da sociedade e às suas instituições políticas, sociais e económicas (Yü, 2012: 13).

Para além das influências exercidas pelo confucianismo, o universo popular estava sujeito também, no que diz respeito a sistemas religiosos, à influência do taoísmo, do budismo e da “religião popular”, sendo que esta última constitui uma espécie de recetáculo de tudo o que não se enquadra nas outras duas, e compreende coisas tão diversas como possessão demoníaca, oniromancia, geomancia ou xamanismo.

Como referi, este universo necessitava também de uma política de acomodação. Uma política definida não já no campo da especulação filosófica, como aconteceu com o confucianismo, mas antes ligada à “performance” e à teatralização ritual, como aconteceu, por exemplo, com a possessão por espíritos. Como se verá num capítulo posterior, essa acomodação nada teve de intelectual.

Mas a abordagem missionária ao contexto do povo necessitava de homens. Em 1613, três anos após a morte de Ricci, Longobardo enviou o padre Nicolas Trigault, que tinha chegado havia pouco mais de dois anos à China, de volta à Europa. Trigault estava encarregue de um conjunto de tarefas: a reorganização institucional da missão chinesa no contexto da Companhia de Jesus (no fundo tratava-se de um reconhecimento da autonomia da missão dos jesuítas na China), negociações com a Santa Sé a respeito da eventual criação de uma liturgia de língua chinesa, angariação de apoio financeiro, recolha de volumes para a criação de uma biblioteca jesuítica em Beijing e noutros locais e, finalmente, recrutamento de missionários (Standaert, 2003: 367). Trigault regressou a Macau a 22 de julho de 1620. Trazia uma importante conquista administrativa, com a autonomização da missão jesuíta da China face à missão japonesa. Trazia também uma bela biblioteca, com livros de autores renascentistas como Pico della Mirandola, Nicolau de Cusa, Erasmo, Justus Lipsius, entre outros. Não se encontraram autores protestantes no acervo, o que não deve constituir grande surpresa. Encontra-se também literatura ascética e mística e alguns dos principais teólogos jesuítas, bem como numerosos títulos de astronomia, tecnologia, ciências naturais e medicina (Rétif; Filliozat, 1953: 117-120). Juntamente com os livros veio também um grupo de missionários, essencialmente portugueses, alemães e italianos, dos quais o que maior proeminência viria a adquirir na China seria o alemão Johann Adam Schall von Bell (1592-1666).

Trigault só conseguiria levar a sua preciosa biblioteca para a capital imperial em 1623. Durante a sua ausência, em 1616, tinha deflagrado uma perseguição contra os jesuítas, naquele que foi o primeiro movimento anti-cristão na China (Zurcher, 1971: 188-198). Ficaria conhecido como “o caso de Nanjing” (Araújo, 2000: 129-146).

No momento da sua chegada a perseguição estava ainda a decorrer. Fora incentivada por um letrado, membro do Ministério dos Ritos de Nanjing, Shen Que (1565-1624), referido de forma insistente nas fontes jesuíticas como “o Xin, o nosso émulo”²⁰. Esta designação parece apontar para uma qualquer forma de concorrência ou de competição. As razões para o despoletar do movimento podem ter sido várias. Barend Ter Haar chama a atenção para o facto de as atividades de seitas e grupos secretos, vistos com suspeição e perseguidos pelas autoridades, terem arrastado o incipiente movimento cristão consigo, assimilando-o à heterodoxia e à dissidência (Ter Haar, 1992: 219). Esta assimilação do cristianismo às seitas subversivas viria a ser, de facto, um dos grandes problemas que os jesuítas teriam de enfrentar ao longo de toda a história da missão. Nicolas Standaert, por seu lado, coloca em evidência o facto de as acusações levantadas por Shen Que se referirem não apenas a ensinamentos religiosos, mas também aos conhecimentos científicos, que Shen Que reputava de falsos (Standaert, 2001: 510-511). E aqui, a referência à “emulação”, ou seja, à concorrência e competição por parte dos jesuítas, pode fazer sentido.

Esta perseguição durou até aos primeiros anos da década de 1620. Sensivelmente por essa altura foi despoletada uma outra perseguição, esta já não de cariz religioso, mas que afetou de forma indireta os jesuítas. Tratava-se de uma luta interna pelo poder, entre os letrados e um grupo palaciano que tinha vindo a tornar-se crescentemente influente desde o século XVI, os eunucos. Os jesuítas foram afetados pelo facto de terem desenvolvido uma ligação aos letrados, por um lado, e porque os eunucos eram tendencialmente afetos ao budismo, por outro. O “caso de Nanjing” e a perseguição dos eunucos não são dois elementos separados. Existe uma ligação entre eles que exploraremos mais à frente.

Em 1620 houve um motim, com cerca de vinte mil eunucos a dirigirem-se à capital exigindo ao estado que lhes desse emprego. Quando as suas pretensões foram recusadas a multidão enfureceu-se e a situação descontrolou-se. Nesse mesmo ano

20 Isso Kern chama a atenção para a proximidade de Shen Que aos círculos budistas de Hangzhou, salientando que sem a crítica budista ao cristianismo que a precedeu, Shen não teria condições para fazer despoletar a chamada “perseguição de Nanjing” (Kern, 1992: 12).

era entronizado o imperador Tianqi (reinou entre 1620 e 1627), um grande patrono dos eunucos, que tomou ao seu serviço mil e quatrocentos em 1621, admitindo mais quatro mil em 1623 (Tsai, 1996: 25). Tudo isto durante o período final do “caso de Nanjing”. O poder do grupo dos “castrados” tornava-se imparável e não cessaria de crescer até à morte de Tianqi, em 1627.

Tudo isto era agravado por divisões sectárias que dividiam os letrados entre si, ou que os opunham, como grupo, aos eunucos. Este sistema de fações foi potenciado por laços de patrocínio político através do sistema de exames a que os aspirantes aos cargos estatais estavam sujeitos, levando a que, na década de 20, o sistema burocrático estivesse fracionado em grupos que se guerreavam entre si (Wakeman, 1985: 15). Neste ambiente, o líder do “partido” dos eunucos, Wei Zhongxian (1568-1627), dividia para reinar.

Importa, no entanto, enquadrar esta repressão contra os letrados por parte do eunuco Wei Zhongxian, no quadro mais alargado do final da dinastia Ming. A dinastia conheceu o seu termo em 1644, com a entrada na capital de um exército de revoltosos guiados por um fora da lei, Li Zicheng (1606-1645). O usurpador foi rapidamente derrotado pelos manchus, um povo nómada do Norte que entrou em Beijing nesse mesmo ano de 1644. Nascia assim a dinastia Qing (1644-1912), uma linhagem que, em termos estritos, nem sequer se pode considerar chinesa.

Existem várias teorias para explicar a queda da dinastia Ming. Uma delas coloca em relevo a reclusão a que o imperador Wanli se submeteu. Wanli era o imperador reinante quando Ricci chegou a Beijing. Tendo entrado em funções em 1572, deixou de ser visto pelos cortesãos entre 1589 e 1618, dois anos antes da sua morte (Tong, 1991: 5). Esta tese acompanha e complementa uma outra, que atribui a decadência da dinastia à crescente influência dos eunucos (Mungello, 1989: 68). É que os eunucos e as damas da corte eram os transmissores das mensagens entre o mundo exterior e o universo fechado do palácio imperial. A comunicação era controlada pelos eunucos, e era feita por relatórios escritos que nas fontes jesuíticas aparecem com a designação de “memoriais”.

Há que referir uma outra tese que, de alguma forma, se pode também considerar complementar destas duas. A da luta entre o público e o privado, entre a corte e a elite letrada confuciana. Tratava-se, nas palavras de Harry Miller, de “uma luta amarga pela soberania” (Miller, 2009: 3). E, nesta luta, o monarca utilizou os eunucos para limitar a soberania dos aristocratas que lhe contestavam o poder (Dabringhaus, 2011: 266). Na verdade, a instituição da dinastia Ming, em meados do século XIV, tinha dado origem a uma concentração de poder nas mãos do imperador, levando alguns autores a falar da introdução de um “despotismo Ming” (Yonglin, 2005: xxxvii).

Os letrados exigiam reformas no estado. Algumas dessas reformas dirigiam-se contra a percepção de uma centralização inibidora e paralisante. Tratava-se de um conflito que teve contornos por vezes semelhantes aos que a luta contra o absolutismo desenvolveu na Europa (Elman, 1989: 389). Embora fossem todos confucianos, os letrados dividiam-se em escolas de pensamento que se opunham entre si. Era um ambiente intelectualmente efervescente, com uma tendência criativa para um sincretismo filosófico e religioso, através de um diálogo entre taoísmo, budismo e confucianismo (Brook, 1993: 16). Exploraremos essas diferenças mais à frente, quando tratarmos das relações entre os letrados e os jesuítas. Retenha-se, no entanto, a ideia de que essas clivagens filosóficas foram importantes para gerar atração relativamente ao cristianismo por parte de alguns desses intelectuais, desiludidos com o estado das coisas no período final dos Ming.

Mas essas clivagens entre os letrados eram também resultado de profundas transformações que a sociedade chinesa sofreu ao longo do século XVI, nas décadas que precederam e acompanharam a chegada dos primeiros jesuítas a território chinês. Uma delas, importantíssima, foi a crescente monetarização da economia (Ter Haar, 1992: 197-98). A outra foi o alargamento do ensino a sectores cada vez maiores da população. O aumento do comércio e monetarização da economia, com o consequente aumento da riqueza, levou a que mais famílias comesçassem a ter acesso à educação e literacia. Consequentemente, o grupo dos letrados aumentou ao mesmo tempo que o sistema de exames, no qual um número crescente de famílias depositava as esperanças enquanto forma de colocar um dos seus membros

mais jovens em cargos do estado, promovia uma grande fluidez na mobilidade social (Mungello, 1989: 81). Do ponto de vista cultural, como destacou Timothy Brook, isto gerou efervescência. Escreviam-se e publicavam-se livros, patrocinavam-se pintores e desenvolvia-se toda uma burguesia gerada pela nova riqueza. Famílias competiam pelo patrocínio de santuários e locais religiosos. Este fenômeno favoreceu a ligação entre a elite confuciana e o budismo, através de financiamentos para a recuperação e manutenção de santuários, que eram importantes formas de acumulação de capital simbólico (Brook, 1993: 3).

Por outro lado, o final da dinastia Ming foi também um período de revoltas, fomes e de desagregação da autoridade do estado. Foi, antes de mais, um período de condições climáticas terrivelmente adversas, particularmente entre os anos 1626-1640, verificando-se longos períodos de secas extremas, seguidos por inundações, que levaram a crises de subsistência que, não raramente, levaram a situações de canibalismo. O abandono dos campos criou uma legião de desenraizados, facilmente dispostos a arriscar uma carreira no banditismo. Quatro quintos de todas as revoltas durante o período Ming ocorreram na segunda metade da dinastia, ou seja, sensivelmente após 1500. A região mais afetada por esta situação foi o sul do país²¹. A própria dinastia foi destruída por uma revolta liderada por um fora da lei, que abriu caminho à invasão dos manchus. À reclusão do imperador, somava-se um nível crescente de corrupção nos funcionários do estado, défices fiscais combinados com inflação, que levaram a que o estado praticasse uma política de “saque fiscal”, que afetou gravemente os que viviam da terra e os incentivou ao absentismo (Standaert, 1988: 13). Por fim, tudo isto culminou na desmoralização militar e na perda de uma ética social, despoletando uma enorme ansiedade que se fez sentir com particular acuidade junto dos letrados mais esclarecidos (Gang, 2011: 447).

Era este o ambiente que se vivia por altura da chegada dos jesuítas à China. Os documentos produzidos pelos missionários neste período dão abundantemente

21 Curiosamente, James Tong verificou que não existiu uma relação direta entre as crises de subsistência e os movimentos de revolta. Os anos e as regiões de maiores crises não foram os anos e regiões mais afetados por revoltas. Contudo, Tong faz notar que existe uma relação entre o abandono dos campos e o banditismo, (Tong, 1991: 5-7).

conta de todos estes aspetos. A Companhia de Jesus chegara ao império do meio num momento particularmente desafiante. As difíceis condições materiais e morais do país poderiam abrir campo a novas formas de pensar e sentir o mundo e a existência. Veremos que foi o caso de alguns convertidos, particularmente letrados. Mas não é impossível que tivesse sido também o caso do imperador Chongzhen (reinou entre 1627 e 1644), o homem que foi entronizado após a morte de Tianqi (reinou entre 1620 e 1627) e que seria o último dos Ming a governar a China.

Chongzhen viu com bastante proximidade toda esta crise do final da dinastia. Numa carta datada de 1627 pode ler-se: “E imaginam alguns, andou ele disfarçado por Pequim (Beijing), ouvindo o que se dizia e vendo o que se fazia, e por isso estava tão presente em várias coisas que corriam, e começou depressa a as (sic) emendar” (BA, 49-V-6, fls. 469-70)²². Se tomarmos por boa a versão apresentada na documentação jesuítica, nunca, em nenhum momento da missão chinesa, a conversão de um imperador esteve tão perto como durante o período de Chongzhen. Nunca, em nenhum outro momento, esteve sequer perto. Eu julgo que é possível dar crédito às fontes jesuíticas por duas razões importantes. A primeira é que os próprios jesuítas parecem surpreendidos e incapazes de explicar o caso. A sensação com que se fica, quando se leem as fontes, é que eles estavam intrigados. A segunda é que toda a documentação dos missionários, ao longo de todo o século de seiscentos e as duas primeiras décadas de setecentos, é bastante realista no que diz respeito à atitude dos imperadores face ao cristianismo, não alimentando grandes ilusões, muito menos qualquer euforia. Depois de se consultar os longos volumes existentes na Biblioteca da Ajuda, percebe-se que nunca nenhum imperador deste período esteve próximo da conversão, nem mesmo os imperadores da dinastia manchú, que conviveram com jesuítas desde muito jovens. Em 1673, quando estava no poder Kangxi (reinou entre 1662 e 1722), um imperador particularmente afeiçoado aos padres jesuítas, o padre Gabriel Magalhães escrevia desencantado: “exceptuando milagre, misericórdia e mão muito poderosa do Senhor, é moralmente impossível que o Imperador da China se possa fazer cristão” (BA, 49-V-16, fl. 183v). Apenas o

22 Biblioteca da Ajuda (doravante designada por BA), (49-V-6, fls. 469-70).

último dos Ming, Chongzhen, parece ter estado próximo disso. Tragicamente, para Chongzhen e para os jesuítas, o seu reinado foi interrompido pelas tropas revoltosas de Li Zicheng. O imperador suicidou-se, enforcando-se, não sem antes ter apunhalado a sua própria filha, poupando-a às mãos dos revoltosos.

Li Zicheng acaba por ser um personagem menor em todo este drama. Acabou por abrir caminho aos nómadas do Norte, os manchus, ou “tártaros”, como lhe chamavam os homens da Companhia de Jesus, na sua caminhada para a capital imperial. Em 1644 era fundada a dinastia Qing, a qual, como nos diz sarcasticamente uma carta da missão jesuítica de 1646, significava “reinado limpo e puro”: “o reinado se chama Cim Que, reino puro, limpo como céu sem nuvens. Em nomes faustos, significadores das virtudes e propriedades que têm os chinas, e agora os tártaros, muito caso, e miúdo povo de realidade, como se vê com os olhos e palpa com as mãos” (BA, 49-V-13, fls. 415-15v). A amargura é justificada. A edificação do reino “puro e limpo” tinha deixado um lastro de devastação e miséria de proporções incalculáveis.

O fim da dinastia Ming e a sua substituição pela dinastia Qing é o grande momento que marca um antes e um depois do grande século dos jesuítas na China. Não obstante, os homens da Companhia de Jesus mantiveram intocável o seu estatuto na corte. Os Qing estavam conscientes da sua inferioridade cultural relativamente aos chineses e pretendiam manter as estruturas anteriores. Para se legitimarem aos olhos dos chineses, os novos senhores da China adotaram o confucianismo como filosofia oficial, na sua vertente neo-confuciana (Mungello, 1976: 395). Isso levantava problemas para os jesuítas, se olharmos para o facto de que desde o início da missão Matteo Ricci ter identificado o neo-confucianismo como uma distorção do confucianismo original, considerando que se tratava de uma deriva influenciada pelo budismo e taoísmo, que teria dotado esse confucianismo original de uma cosmologia ateuista. Os imperadores Qing apresentavam-se como monarcas confucianos. Aprendiam chinês, aceitavam o cânone confuciano como base para o sistema de exames públicos, e aceitavam esse sistema como forma de recrutamento para a burocracia estatal (Rawski, 1998: 6). Por outro lado, a adoção do confucianismo estava integrada numa agenda mais alargada de regeneração

moral da sociedade, uma velha aspiração que vinha já dos tempos finais dos Ming (Menegon, 2009: 8). Um outro elemento, que tornava a situação mais complicada, era o envolvimento dos manchus com o budismo tibetano, o lamaísmo. Os imperadores Qing tinham uma relação de patronato com os lamas que se inscrevia numa estratégia de ligação aos povos da Ásia interior (Hevia, 1993: 245; Kohle, 2008: 74).

A visão que os documentos jesuíticos nos dão sobre os tártaros é construída em torno da ideia de uma simplicidade adâmica que, por vezes, adquire tons depreciativos, na crítica à “boçalidade”, outras vezes, tonalidades laudatórias, pela moral austera dos simples. Para além disso, é bastante apreciado o facto de não terem grandes tendências idolátricas, pelo menos não tantas como os chineses, mas lamenta-se que a “boçalidade” os torne pouco permeáveis à mensagem cristã.

Numa carta escrita em meados da década de 40, ou seja, no período imediatamente a seguir à invasão dos tártaros, e em que são descritas algumas vicissitudes dos missionários durante o conturbado período da transição dinástica, pode ler-se acerca dos novos senhores da China: “esta gente tira mais para o ateísmo que para particular culto algum dos falsos deuses. Carece de conhecimento do verdadeiro Deus e Senhor de todo o criado. Adora o Céu, mas não se desfaz em sua devoção. Dos pagodes inumeráveis dos chinas nenhum caso faz, o mesmo de suas varelas, e menos de seus bonzos. E tanto, que quando estes tártaros vão e entram em seus templos ou mosteiros, que são infinitos, ricos, formosos e povoados de bonzos, e bem gordos e anafados, lhes dizem por desprezo: “que fazeis aqui gente ociosa, que enganais o povo ignorante, comendo e bebendo de balde? Ide à guerra!”. E acrescenta ainda: “cuida-se que ao diante extinguirão esta má canalha. Queira Deus Nosso Senhor que assim seja. E ainda que nestas entradas nenhum saque deram, nem mau trato às varelas e casas dos ditos bonzos, contudo usaram às vezes delas como estrebarias de seus cavalos, que é grande vilipêndio e afronta” (BA, 49-V-13, fl. 12v). Apesar de tudo, é referida a devoção dos tártaros ao budismo tibetano: “os tártaros também têm seus sacerdotes, ou bonzos, que é o nome mais próprio para semelhante ralé. Dizem que os nomeiam com nome de lamas, que é o mesmo que letrados” (BA, 49-V-13, fl. 12v-13). Nota-se, acima de tudo, que nesta fase inicial há

ainda um grande desconhecimento por parte dos missionários da Companhia acerca dos tártaros, e que estas observações são pouco fiáveis e fundadas no ouvir dizer.

Cerca de uma década mais tarde, em 1658, a impressão inicial dos jesuítas acerca dos novos senhores da China mantinha-se. Não eram afetos à indagação dos mistérios da outra vida: “são de natureza esperta e resoluto, mas tão bárbaros e boçais que por mais que vos acomodeis à sua capacidade, de nenhum modo lhe entra a razão dos mistérios da Santa Lei. Porque, como há pouco saíram dos costumes bárbaros, bárbara terra e vida bárbara em que viviam, onde viviam sem conhecimento de outra vida... nem de ídolo ou pagode, e esses que agora, seguindo os chinas, adoram, só os adoram e veneram para lhes pedirem vida comprida, saúde, prata, mulheres, filhos, criados e bons cavalos”. E acrescenta: “praticais-lhes de Deus e da Santa Lei, ficam como estúpidos” (BA, 49-V-14, fl. 238v).

Contudo, em sentido radicalmente diverso, encontramos uma carta datada de 1651, ou seja, num período intermédio entre as duas observações anteriores, na qual se realça a devoção que os tártaros têm à religião. A abordagem é bastante característica dos jesuítas, fazendo apelo à tendência natural do homem para a religiosidade, reconhecendo um Criador apenas pelo uso da razão natural: “Se os académicos curiosos de alguma universidade da Europa, que têm por timbre aclarar as coisas mais escuras da filosofia, tratassem com os tártaros de Oeste, sem ciência e sabedoria, aprenderiam aquela tão dificultosa como verdadeira e católica verdade, que o ânimo humano não só é imortal, mas reconhece naturalmente um Ser superior e divino, de quem depende e a quem acode nas suas necessidades, porque veriam esta gente tão inculta rezar duas vezes no dia a seu pagode, que por erro cuidam ser o verdadeiro Deus que os criara, e alguns o fazem com tanta devoção e continuação, que indo a cavalo trazem continuamente a lembrança e presença de Deus, chamando com estas palavras que repetirão mil vezes em um só dia (*ponbô, ponbô*), que quer dizer “pagode, pagode” (BA, 49-IV-61, fl. 87v-88).

Mas existe também uma visão adâmica, quase primitivista, da simplicidade dos tártaros, por oposição à sofisticação e literacia da cultura chinesa. Uma simplicidade que se traduz, em termos de moralidade, numa austeridade marcial e viril,

oposta à degradação dos costumes que as civilizações requintadas sempre trazem consigo. Em 1674, o padre Gabriel de Magalhães escreveu acerca das transformações operadas na cidade de Beijing pela conquista dos manchus. A cidade fora dividida através de um “apartheid” étnico cujas linhas coincidiam e se prolongavam pela segregação moral. Os tártaros tinham ocupado a parte norte da cidade, erradicando dela os chineses. Baniram a idolatria, a prostituição e a pedofilia: “contém este nome de Pekim (Beijing) duas cidades contíguas. Da primeira, que fica para o norte, lançaram os tártaros, quando tomaram este império, todos os chinas, e ficando-se nela lhes deram a outra, que fica para sul. E entre outras coisas boas que fizeram foi deitarem da cidade que escolheram para si as mulheres públicas e os meninos que, vestidos de vermelho, os chinas expunham a toda a torpeza. Deitaram mais fora do paço um ídolo muito célebre e muito torpe que tem por nome Macala. Era um homem de bronze, de altura de mais de uma lança, todo nu e descoberto, e carregado de crianças e meninos pelas costas e pelos peitos, sobre os pés e sobre os braços” (BA, 49-V-16, fl. 183v).

Após a instituição da dinastia Qing as condições dos missionários melhoraram substancialmente. A pacificação que foi trazida pelos invasores, uma vez dominado todo o território, permitia aos jesuítas desenvolver a sua atividade num clima de tranquilidade. A missão cresceu, e com ela o número de fiéis. Durante o reinado de Shunzhi (1650-1661), o primeiro imperador da dinastia Qing, a missão tinha-se espalhado praticamente a todas as províncias chinesas: “está a Lei de Deus tão conhecida em toda a China, que não há província, nem cidade, que dela não tenha notícia. Nunca no reinado passado chegou ao estado em que hoje está. Tem a Lei Santa nesta corte, que é o modelo e exército de todas as mais províncias e cidades, duas igrejas públicas, uma dada de novo pelo rei... tem este título em língua china e letras de ouro “*Tiençu (Tianzhu). Dono imperatoris*”. E no alto e último remate do portal está uma cruz grande de pedra que foi a primeira que em todo o império se arvorou em público. Tem outra (igreja) antiga, visitada muitas vezes do mesmo rei, favorecida com seus títulos e letreiros e terminados com padrões e mármore levantados, porque ainda que o rei é muito devoto dos pagodes, nem por isso é contrário à lei de Deus” (BA, 49-V-16, fl. 183v).

A expressão é clara: “nunca no reinado passado chegou ao estado em que hoje está”. A definição genérica do “reinado passado” referia-se à dinastia Ming. A situação do cristianismo, apesar de tudo, era paradoxal. Tinha paz e tranquilidade, não sofria perseguições, mas perdera qualquer possibilidade de atingir aquele que foi estabelecido pelos jesuítas como o objetivo supremo, a conversão do imperador. Os missionários rapidamente se aperceberam que numa cultura altamente conservadora, como era a confuciana, que fundamentava a virtude e retidão moral na obediência aos superiores, fossem eles os antepassados ou os monarcas, a conversão do imperador seria sempre a pedra de toque da afirmação do cristianismo. E se isso era verdade para os chineses, não o era menos para os tártaros. Com a morte do último dos Ming, Chongzhen, fechou-se qualquer possibilidade de ter um imperador cristão. E a lógica da sujeição hierárquica inviabilizava assim uma conversão massiva.

Numa carta de um missionário jesuíta do período de Shunzhi, da década de 50, pode ler-se: “mas o que de presente mais impede esta nação de vir em conhecimento da lei cristã é tanto a sua bruteza quanto o duro cativo e rigorosa sujeição em que vivem assim os grandes como os plebeus. Só o rei é livre, todos os mais são como escravos... Os grandes olham para o rei como se ele fosse um pagode, antes o seu pagode é, que rei. Os inferiores e humildes respeitam a seus senhores como se cada um deles fosse um rei... Daqui mesmo nasce que, quando lhes falamos da Santa Lei, os grandes nos perguntam se o rei é já cristão, e dizendo-lhe que não tornam: “pois quando ele for nós o seremos”. Os baixos e ordinários dizem: “quando nosso amo e senhor bautizar, nós também seguiremos” (BA, 49-V-14, fl. 238v-239).

Esta era uma situação que os documentos nos permitem verificar que existia já na dinastia anterior. A conversão de um letrado importante implicava normalmente a conversão da mulher e de toda a família, filhos, noras, netos. Foi essa constatação que levou os jesuítas a compreender a importância de uma evangelização feita de cima para baixo. Em 1626, um letrado de Fujian, no sul da China, converteu-se. Na cerimónia de conversão, o jesuíta levou uma imagem do Salvador a casa do velho letrado, onde ele se encontrava acompanhado da família. O missionário colocou a imagem em exposição numa divisão da casa: “achou prestes um lugar muito

bem acomodado onde o velho a adorou, e depois sete filhos, e no terceiro ato treze netos e bisnetos, muitos deles graduados, no cabo disse o pai e avô queria tomar a lei de Deus” (BA, 49-V-6, fl. 328).

Fosse no sistema de obediência filial confuciano, ou no sistema despótico dos novos monarcas manchus, a conversão poderia ser um ato de consciência de um só, seguido de um ato de obediência de muitos. No entanto, no mais íntimo da corte da nova dinastia havia, mesmo assim, quem aderisse à fé cristã. Não seriam muitos, nem a piedade seria extremamente sincera, julgava-se. Tornava-se notório que, para esse facto, muito contribuía o carisma e a reputação de um dos homens da Companhia, Adam Schall.

Duas cartas da segunda metade da década de 40, ou seja, num período em que a transição dinástica se estava a fazer ainda sentir de forma intensa, dão conta desta sedução que a nova doutrina estava a gerar junto de alguns tártaros, em especial mulheres. As cartas, contudo, têm tonalidades bastante diversas. Numa é dito que “as mulheres tártaras dizem que são mais devotas de suas superstições, e respeitam mais a seus bonzos. Na corte de Pekim (Beijing) há muitas, e as mais graves, por ser gente mais simples, vão a nossas igrejas algumas vezes e fazem reverência às sagradas imagens, parece que por agradar aos nossos padres que ali residem, em especial ao padre João Adão (Johannes Adam Schall), por caber em grande maneira com el-rei e seus grandes, de que se pode esperar algum bem notável em ordem à Fé e Cristandade” (BA, 49-V-13, fl. 13). Na outra carta, o tom é francamente mais entusiasta: “os tártaros, assim homens como mulheres, que concorrem à igreja a venerar e bater cabeça às santas imagens, não têm número. Uma infanta, irmã do imperador, com suas damas, é mais devota da igreja e do padre, tratando-o com toda a singeleza. Junta-se com ele, toma-lhe as mãos, pede-lhe que aprenda depressa a língua tártara para lhes pregar a lei de Deus. De sorte que todos estes princípios estão prometendo muito” (BA, 49-V-13, fl. 420).

O tom é esperançoso em ambos os relatos. A centralidade da figura do padre também surge exaltada nas duas cartas. Mas é notável a dissonância relativamente às motivações mais profundas dos tártaros que se dirigiam à igreja para adorar as

imagens. Esta questão da dissonância das fontes já nos apareceu antes e decorre da natureza das mesmas. As fontes existentes na Biblioteca da Ajuda e na Biblioteca Nacional são constituídas por um aglomerado de relatos, normalmente epistolares, redigidos por vários autores, muitos dos quais não aparecem identificados, e que estabelecem diferentes interpretações sobre a mesma realidade. Seja como for, cerca de uma década depois, em 1658, as referências à devoção das mulheres da corte manchu voltam novamente a surgir: “há nesta corte muitas mulheres principais que procedem com grande fervor, cada qual em sua casa tem sua igreja, onde todas se juntam de manhã, qual destas igrejas é de trinta, qual de quarenta, qual de oitenta cristãos. Destas se tem escolhido doze casas, as mais principais, onde cada primeiro dia do mês sínico fazem suas congregações as mulheres, com missa, prática e confissões” (BA, 49-V-14, fl. 64v).

É de admitir que o padre Schall tivesse estabelecido uma comunidade duradoura de fiéis, essencialmente mulheres, mas não só, na corte manchu. Schall tinha chegado com Trigault em 1620. Na altura da queda da dinastia Ming, em 1644, o jesuíta alemão tinha 53 anos. É bastante provável que tivesse sido também o carisma de Schall que quase levou à conversão do imperador Chongzhen, o último monarca da dinastia Ming, no período imediatamente anterior.

Quando Trigault regressou do seu périplo europeu, trazendo consigo vários jovens missionários, entre os quais vinha o alemão, trouxe também livros e vários outros objetos. Um desses objetos, oferecido pelo duque da Baviera, Guilherme V (1548-1626), era um livro dos mistérios da vida de Cristo. O livro continha, entre outras coisas “quarenta e cinco folhas de pergaminho de quarto grande e, em cada uma, sua estampa dos ditos mistérios, feitas com tanto primor de ouro, cores e arte que parece vencem a natureza”. A encadernação do livro era feita por duas chapas de prata, em relevo, exibindo cada uma dois evangelistas. Foi decidido retirar duas estampas, “uma da degolação do grande Baptista, por não causar-mos horror a quem não conhece, porventura, seja perder a cabeça pela verdade, a outra da circuncisão, por não darmos ocasião a nos terem por sequazes do maldito Mafamede” (BA, 49-V-12, fl. 572-572v). Das restantes gravuras, decidiu o padre

Schall fazer uma tradução em chinês no verso da folha, a partir do texto original, com letras a ouro.

O livro foi oferecido ao imperador. Chongzhen terá ficado fascinado com a oferta. Retomaremos mais à frente a reação do monarca a este ato de cortesia por parte dos jesuítas, e as implicações que daí poderão ter surgido. Importa, de momento, realçar que o texto que acompanhava as imagens, bem como o tratado que o deveria explicar, da autoria de Schall, pareceram demasiado obscuros, no entender do imperador. “Mas como um e o outro eram tão breves, e os olhos do pobre rei sepultados ainda no sono e cegueira da idolatria, tão sentido como desejo de saber rompeu estas palavras: “a lei de Tien Chu (Tianzhu) parece verdadeira, porém, eu não a entendo bem”. Foi o suficiente para que Schall, diligentemente, tivesse composto um catecismo, onde expunha as bases da doutrina católica.

O que é interessante neste caso é que a estratégia seguida não acompanha a estratégia geral missionária dos jesuítas da China. Neste caso a situação é a oposta. A abordagem é feita a partir dos mistérios do cristianismo, do elemento que projeta a doutrina para além da racionalidade humana, para só depois, com o catecismo de Adam Schall, chegar às realidades que os missionários tinham como mais facilmente apreensíveis pela razão natural do homem. Veremos, quando estudarmos a relação dos jesuítas com os letrados (e o imperador era, de alguma forma, o chefe dos letrados, o grande intérprete dos livros de Confúcio), que a ideia de que o contacto dos intelectuais chineses com o cristianismo se deveria iniciar sempre pela via mais racional, devido à natureza racionalista do confucianismo, nem sempre foi cumprida. Numa das maiores perseguições sofridas pelos jesuítas, no início da década de 60, na transição do reinado de Shunzhi para Kangxi, os jesuítas foram acusados de seduzir os letrados com “ostentação de doutrina recôndita” (BA, 49-V-15, fl. 282). Uma tal afirmação deixa implícita a ideia de que existiria, seguramente, uma parte da elite letrada sensível à dimensão do mistério.

É possível que tivesse sido este o momento que determinou uma viragem no comportamento de Chongzhen relativamente ao cristianismo. O certo é que depois do dramático suicídio do imperador e da entrada do fora da lei, Li Zicheng,

em Beijing (referido nas fontes jesuíticas como “Li Chuam”), o padre Adam Schall foi precedido pela fama de homem extraordinário, a quem até se atribuíam poderes alquímicos. Schall tinha-se transformado com a vida na corte. Tornara-se um áulico. São as próprias fontes jesuíticas quem o diz: “a experiência da corte, em tantos anos, tratando sempre com os melhores dela, tem feito um sábio e famoso Colau (Colao)²³, cuja fama se está estendendo por toda a China” (BA, 49-V-13, fl. 419).

A fama de Schall chegara aos ouvidos do novo tirano. Dizia-se que “sabia converter o cobre em ouro e as pedras em prata”. Li mandou vir o padre. O cenário presenciado pelo jesuíta deve ter sido indescritível. Depois de entrar em Beijing, muitos letrados seguiram o exemplo do imperador e suicidaram-se. Muitos outros, contudo, colocaram-se ao serviço do novo poder. Aos que se renderam, Li Zicheng exigiu um tributo: “os que pagaram ficaram vivos, os que repugnaram por não ter ou não querer, mortos a tormentos, caindo sobre os filhos a pensão de pagar ou morrer” (BA, 49-V-13, fl. iv).

E foi na sala onde estavam a ser executadas as sessões de tortura que Li Zicheng, o novo e efêmero monarca da China, decidiu receber o padre Schall. Este respondeu ao convite, “e entrando na primeira sala, que estava um teatro de misérias e cruezas, atormentando a muitos mandarins para darem prata, e não foram poucos os que davam a vida nos tormentos, deu com os olhos no capitão em trono, e Nosso Senhor Ihe tinha tocado e trocado o coração, de sorte que, chegando o padre, saiu a recebê-lo com toda a cortesia e urbanidade” (BA, 49-V-13, fl. 419).

Li Zicheng foi expulso pelos tártaros, que ficaram senhores de todo o Império do Meio. Por minoridade do futuro imperador Shunzhi, ficou por regente o seu tio, Dorgon (o qual parece também ter apreciado a figura do jesuíta Adam Schall:

23 Na dinastia Ming, os “colaos” constituíam o Gabinete Imperial, um grupo de seis secretários de estado que chefiavam o governo, exercendo funções na estrita dependência do imperador. O primeiro autor português a referir-se aos colaos parece ter sido Lopes de Castanheda, na sua “História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses”, publicada em 1552. No entanto, Castanheda refere, erradamente, que seriam apenas “três homens grandes letrados que se chamão colous”, (Loureiro, 2000: 457). Cada um dos colaos presidia a um dos seis tribunais supremos do governo. A tradução portuguesa da palavra “colao” equivale a “Venerável de Gabinete”. “Cola” significa “gabinete” e “lau” significa venerável. Ainda sobre os colaos ver (Chan, 1982: 12-29).

“os labores (sic) do rei tutor (Dorgon) para com o padre são ainda maiores, porque o tem assentado consigo como igual, pedindo-lhe que o encaminhe e guie para o bom governo. Deu-lhe os selos dos dois tribunais de matemática, um que estava nos eunucos, dentro do paço, outro nos mandarins, fazendo-o presidente com grande autoridade. Resistiu o padre quanto lhe foi possível, mas não sendo admitidas suas religiosas escusas, foi tomar posse com seu vestido ordinário, ficando-lhe, por renda, trabalhos, e por honra, invejas” (BA, 49-V-13, fl. 419v).

O crédito de que gozava junto do regente tornou-se ainda maior quando Shunzhi subiu ao trono. Ao ponto de muitos acalentarem a esperança de conversão do imperador: “não só muitos padres da missão, mas também todo o povo, em particular os cristãos, se persuadiam que em breve tempo, (se a privança durava), dobraríamos aquele cabo ou promontório de uma piedosa esperança, *scilicet*, de ver grande parte do reino, senão todo, rendido aos pés de Cristo”. Tal expectativa era completamente desajustada da realidade. Schall tentou, por meados da década de 50, obter aquilo que os seus sucessores jesuítas apenas vieram a obter quase quatro décadas depois: um édito real de tolerância que garantisse, pelo menos, que os missionários poderiam pregar o Evangelho livres de perseguições, ameaças e constrangimentos. Shunzhi, que prezava sinceramente o padre, ao ponto de exigir que ele se fizesse mandarim “de primeira classe”, nem isso lhe deu. Exaltava publicamente a figura do jesuíta alemão, mas nenhuma referência era feita à lei que professava. Uma tal situação instalou uma grande frustração nos meios jesuíticos, que começavam a interrogar-se acerca da eficácia desta estratégia de espalhar o Evangelho pela China a partir da conquista espiritual do seu centro político: “tudo, porém, se resolvia em louvores do padre, e da lei nada”, lê-se numa das cartas da época, “para os que julgavam ser necessário honras e autoridades para introduzir a humildade do Evangelho, e se deve supor como certo que não podiam desejar mais altura, o tempo, porém, demonstrou que os mesmos graus para subir eram de ordinário de graus para descenso, e caída de uma fortuna em outra” (BA, 49-V-15, fl. 195v).

Esta reflexão é compreensível, mas não levava em linha de conta as verdadeiras circunstâncias no terreno. Uma boa posição junto da corte era fundamental

para permitir que os missionários que operavam nas províncias pudessem gozar da benevolência das autoridades. Uma posição de autoridade em Beijing tinha um valor inestimável durante os períodos de perseguição, os quais, embora não fossem generalizados, se verificavam pontual, mas reiteradamente, em locais circunscritos. Veremos, mais à frente, a forma como a publicação do édito de tolerância, por parte do imperador Kangxi, em 1692, resultou de um esforço de intercessão dos jesuítas da corte junto do monarca, em prol do padre Intorcetta e dos seus féis, que na província de Zhejiang sofriam uma perseguição levada a cabo pelo vice-rei provincial (Barreto, 2011: 31-32)²⁴. Existem vários exemplos semelhantes nas várias perseguições que foram surgindo episodicamente.

A própria queda em desgraça do padre Schall foi sintomática a esse respeito. Shunzhi morreu, vitimado por varíola, em 1661. No seu lugar, durante a menoridade do futuro imperador Kangxi, ficaram quatro regentes a governar. Os “quatro grandes que governam o reino” teriam feito sentir ao jesuíta, a propósito dos seus esforços de evangelização, “que tratasse de sua matemática e não cansasse com mais” (BA, 49-V-15, fl. 196). Embora, como vimos, Shunzhi se recusasse a patrocinar o cristianismo, não há registos de que tivesse formulado a questão em termos tão hostis como estes. Era, eventualmente, um sinal de que a situação estava a mudar.

A tormenta surgiu no ano de 1664, dando origem a uma perseguição apenas semelhante à do “caso de Nanjing”, mais de quarenta anos antes. Mas esta perseguição, desenrolada no centro político do império, foi mais profunda do que a de Nanjing. Ou mais complexa. Em Nanjing aparece-nos a questão da assimilação do cristianismo às seitas subversivas e o problema da receção dos intelectuais chineses à ciência e filosofia europeias. Em Beijing, em 1664, parece existir uma reacção chinesa contra uma das ideias fortes da missão jesuítica da China: a de que os chineses devem descobrir o cristianismo nos seus (deles) próprios livros. O princípio básico desta ideia era o princípio de S. Paulo, “sê todas as coisas para todos os povos”. Não se pretendia uma europeização da civilização chinesa, mas antes uma assimilação

²⁴ Sobre esta perseguição ver (Barreto, 2011: 31-32).

da doutrina cristã pela cultura chinesa. O que se pretendia era que, em tudo o que fosse compatível com o dogma e a moralidade evangélica, os missionários fossem chineses na China, indianos na Índia, japoneses no Japão (Clark, 2014: 8-9).

Isso seria possível se o cristianismo fosse uma doutrina descarnada, sem qualquer lastro cultural e histórico. Mas não era assim, nem com o cristianismo, nem com o confucianismo. Nunca foi assim, na verdade, com qualquer doutrina. Ambos tinham os seus mitos de origem, nebulosamente históricos, vagamente mitificados, com cronologias que se mediam por milénios. A compatibilização cronológica era uma necessidade incontornável para os jesuítas, que sabiam que a negação da antiguidade chinesa estava fora de causa, se quisessem tornar-se aceitáveis aos olhos da elite confuciana. Restava-lhes, portanto, harmonizá-la com a antiguidade judaico-cristã. O problema é que esta harmonização implicaria sempre uma relação de subordinação da antiguidade chinesa, submetida a uma chave de leitura estrangeira.

Foi assim que um dos mandarins do tribunal da matemática, liderado por Adam Schall, de nome Lieu Pe, ou “Li João”, escreveu um livro acerca da doutrina cristã. A ideia não era nova, pretendia harmonizar o cristianismo com o confucianismo, apelando para a ideia do conhecimento de Deus através da razão natural. Procurava também demonstrar que o cristianismo não era uma religião recente na China, referindo a famosa estela nestoriana de Shaanxi, descoberta em 1623 e datada do século VII d.c.²⁵. Nenhuma destas duas ideias levantava particular celeuma, e tinham já ambas uma tradição de décadas, desde as origens da missão da Companhia em terras chinesas. A novidade introduzida, e o ponto que gerou controvérsia nesta obra do mandarim do tribunal da matemática, foi a afirmação de que o mítico rei Fu Xhi, alegado primeiro imperador da China, a quem se atribuía a invenção da escrita chinesa, tinha nascido na Judeia e daí tinha vindo para povoar e civilizar a China. Num relatório intitulado *Causas próximas da perseguição e do livro com que saíram os padres na corte*, de autor não identificado, diz-se: “o cristão Li João,

25 Sobre a estela descoberta em Shaanxi, designada por “estela de Xí’an” e a importância estratégica que a mesma tinha para a afirmação da antiguidade do cristianismo na China ver (Criveller, 2001: 168; Billings, 2004: 1-42).

ou Lieu Pe, mandarim da matemática... sendo autor deste livro quanto à composição e estilo sínico (razão porque saiu em seu nome), acertou de afirmar nele, fiado em algumas conjeturas, que o Fo Hi (Fu Xhi), primeiro rei ou imperador da China, fora nascido, ou ao menos vindo da Judeia a povoar a China. É para notar, e em seu lugar o diremos, quanto Yam Quan Siem sentiu este ponto e quanto bravejou com ele” (BA, 49-V-15, fl. 201V).

Yam Quan Siem (Yang Guangxian) foi o homem que despoletou a perseguição. O autor do relato designa-o por “anticristo da China”, “machiavello” e “ateísta”. Guangxian tinha já sido autor de um livro anti-cristão, cujo título traduzido para português seria *Escudo contra os golpes da heresia, contra a peçonha, contra o veneno da lei, e apologia contra a falsa doutrina dos europeus*. Aí se negava a existência de Deus e a imortalidade da alma, uma posição que o autor da carta reconhece que era comum a “quase todos os grandes deste reino”. Negava também a divindade de Cristo: “quando encarnou e quando andou trinta e três anos na terra, quem governava o Céu, ou quem era o seu lugar tenente?”, interroga-se Yang Guangxian. Mas a questão das origens do mítico Fu Xhi parece ser o ponto fundamental: “da sentença contra ele [o mandarim cristão Li João] diz merece ser esquartejado por tudo o que afirma naquele livro, e em particular por dizer que Fo Hi (Fu Xhi), primeiro imperador da China, era descendente de Adão, e saído da Judeia entrara nesta Ásia Extrema a povoar seus reinos” (BA, 49-V-15, fl. 202V-203).

A perseguição de 1664 tem aspetos que a distinguem das anteriores, em particular do seu precedente mais significativo, a grande perseguição de Nanjing de 1616. Em 1661 foi a primeira vez que a doutrina da acomodação incorporou abertamente o hermetismo, ou seja, a busca de uma origem histórica comum entre a tradição cristã e a tradição confuciana, uma ligação que se fundaria na pertença comum a uma tradição hermética, apenas acessível aos iniciados. Será interessante interrogarmo-nos acerca das motivações que levaram a que se tivesse dado este passo. Do texto citado acima presume-se que o cristão Li João fora o redator do texto chinês que agora era visado pelas autoridades: “sendo autor deste livro quanto à composição e estilo sínico”, estando aí a razão, acrescenta o autor, para

o livro ter saído com o seu nome. Daqui se depreende facilmente que o núcleo das ideias que eram ventiladas nesta obra tinha outra proveniência, e que Li João fora autor de uma versão chinesa de um outro texto anterior. De facto, as tendências herméticas não eram novas no interior da Companhia de Jesus. Já durante as primeiras polémicas internas dos jesuítas acerca do método acomodativo de Ricci, um dos seus adversários, o padre João Rodrigues (1561-1633), tinha afirmado que Fu Xhi, o primeiro imperador da China, era na verdade Zoroastro, como nos relata frei Domingo Navarrete, missionário dominicano na China: “y assi el padre Juan Ruiz, en el tratado que hizo de estas controversias, prueba com mucha probabilidad que Fo Hi fue aquel gran Zoroastres, Rey de Bactriana y Principe de los Magos Chaldeos, el qual dio principio a todas las sectas de Occidente, y despues vino a este Oriente, y fundó aquel reyno de la China con la secta que llaman de los letrados” (Navarrete, 1676: 250). O propósito de Rodrigues era exatamente o oposto do de Li João. Rodrigues procurava demonstrar a natureza idolátrica do confucianismo, enquanto este, recorrendo à mesma metodologia hermenêutica, procurava demonstrar a origem comum entre cristianismo e confucianismo. Contudo, o caso de Rodrigues é meramente episódico²⁶. O hermetismo só fez a sua aparição precisamente neste início da década de 60, neste caso do tribunal das matemáticas. Será importante, como referi, tentar perceber porquê.

Como nos diz David Mungello, “existia uma tradição intelectual que fazia a ponte entre a formulação da acomodação na China e a assimilação da informação acerca da China na Europa. Essa tradição era o hermetismo” (Mungello, 1989: 29). O hermetismo era um discurso dos jesuítas sobre a cultura e religião dos chineses, feito para o público europeu, tanto quanto o apelo ao conhecimento de Deus por via da razão natural era um discurso construído pelos jesuítas para o público chinês. Do meu ponto de vista, foi precisamente essa necessidade de construir um discurso para o público europeu que determinou a entrada do hermetismo no discurso dos jesuítas sobre a religião chinesa neste preciso momento.

26 Sobre o padre João Rodrigues, que teve uma posição divergente da de Matteo Ricci acerca da terminologia que deveria ser usada para designar “Deus”, ver (Cooper, 1994).

Na documentação jesuítica do Palácio da Ajuda encontra-se uma referência passageira, aparentemente negligenciável, mas que me parece ter grande importância na busca de uma explicação, precisamente por ter sido feita no contexto deste caso em concreto. A perseguição levou à detenção dos padres jesuítas residentes na corte, bem como aos seus associados chineses cristãos em 1664. Terá sido a primeira vez que os dogmas e a doutrina cristã terão sido escrutinados no poderoso tribunal dos ritos. É interessante verificar as dificuldades de tradução que então surgiram, quando os magistrados inquiriam os padres sobre o significado de conceitos com “sacramento”, “penitência”, “comunhão”, etc: “não podendo senão com muitas palavras explicar os ditos vocábulos, se enfadavam os bárbaros, e mandavam que dissesse o mesmo em poucas palavras, ou em uma só, como se coisas tão altas e fora da sua capacidade se pudessem explicar ou verter na sua língua com a mesma facilidade que os nomes dos animais” (BA, 49-V-15, fl. 205).

Surge então uma nota aparentemente desgarrada: “se aqui estivera o Senhor e Ilustríssimo Berithense, a que incêndios não teria chegado a perseguição. Pouco sabia da China, que tão cedo inculcou bispos para o inteirar dela. Foi tal a providência de Nosso senhor não ter entrado cá dentro (como já se esperava e corria, dizem, por fama em muitos lugares do reino)” (BA, 49-V-15, fl. 205).

Quem era o “Senhor Berithense” cuja entrada na China equivaleria a uma escalada de “incêndios” na perseguição dos jesuítas, e cuja chegada era tida por tão certa como inconveniente? Quem era este homem, ignorante das coisas da China, julga-se, que andara a “inculcar” bispos que o informassem da realidade do império do meio?

O “Senhor Berithense” era Pierre Lambert de la Motte (1624-1679). Era membro do Seminário das Missões Estrangeiras de Paris e chegou a Sião, atual Tailândia, em 1662. Com ele vinha outro membro das Missões Estrangeiras, François Pallu (1626-1684). Vinham nomeados pelo papa Alexandre VII como vigários apostólicos da Congregação para a Propaganda da Fé. Lambert vinha com o título de bispo de Berithe (Beirute) enquanto Pallu ostentava o bispado de Heliópolis. Em 1657, o papa Alexandre VII tinha dividido o extremo-orientes em três vicariatos

apostólicos independentes de Macau: Tonkim, Conchichina e Nanjing. Para cada um destes novos vicariatos nomeou, em 1658, um vigário (Pallu para Tonkim, Lambert para a Conchichina e Ignace Cotelendi para Nanjing). Cotelendi morreu pelo caminho e apenas Pallu e Lambert desembarcaram em Ayutthaya, capital do reino de Sião (Fauconnet-Buzelin, 2006: 169). Segundo Leonor de Seabra, esta cidade viria a tornar-se o “centro religioso” dos missionários franceses da Propaganda. O rei siamês, Narai, viria a dar-lhes terra para a construção de uma igreja e seminário, e os franceses começariam a projetar a conversão do monarca ao cristianismo, para o que contavam com a ajuda do seu ministro, o aventureiro Constantine Phaulkon (Seabra, 2005: 54).

A razão de estes missionários virem titulados como bispos prendia-se com o facto de se pretender que viessem investidos com a capacidade de ordenar padres e ministrar o sacramento da confirmação (Standaert, 2001: 576). Na verdade, a formação de um clero autóctone era um dos objetivos principais destes novos bispos-missionários. De facto, a questão da formação de um clero com elementos nativos era já antiga e levantara controvérsia desde os primeiros tempos da missão jesuítica²⁷. Se excetuarmos o interessante caso do Japão, o recrutamento de jesuítas naturais das terras de missionação era ínfimo²⁸.

De forma irónica, a vinda destes vigários apostólicos para o Oriente deveu-se, numa primeira instância, ao esforço de um jesuíta, Alexandre de Rhodes (1591-1660). Foi ele quem, em dezembro de 1645, deixou Macau com destino à Europa. Não se sabe se nesse momento ele já teria a ideia de vir a Roma pedir à Cúria que enviasse missionários para o oriente, ou se tinha simplesmente o objetivo de participar numa Congregação Geral da Companhia de Jesus, na qualidade de procurador da província do Japão. Na opinião de Martins do Vale, é provável que, logo no momento em que abandonou Macau, ele já tivesse presente a ideia de solicitar em

27 O assunto foi muito bem abordado em (Pina, 2011: 33-68).

28 Luís Filipe Barreto estudou o assunto do recrutamento do clero autóctone na China a partir de uma ótica da parceria entre missionários e famílias chinesas ligadas ao comércio internacional, realçando a importância deste elemento para a penetração cultural dos jesuítas no interior da China continental, (Barreto, 2006: 332-49).

Roma um bispo residencial para Tonquim e para a Conchichina, subtraindo essas dioceses à jurisdição de Macau (Vale, 2002: 51).

Mas qual é a relação entre a chegada dos novos bispos-missionários e a necessidade de os jesuítas começarem a desenvolver um discurso legitimador da cultura e religião chinesas junto do público europeu? A resposta liga-se intimamente às razões que motivaram os receios dos jesuítas de que a presença do novo bispo missionário pudesse elevar o nível da perseguição para uma escala “incendiária”.

Foi em meados do século XVII, pela década de 50, que os jesuítas começaram a sofrer um forte ataque no campo doutrinal. A ofensiva teve como epicentro a França, e foi feita pela pena de homens de génio, como Antoine Arnauld e Blaise Pascal (Maire, 1998: 33; Jonsen e Toulmin, 1988: 233-35). Na polémica que se gerou houve dois assuntos que se sobrepuseram a todos os outros: ciência e teologia moral. Na vertente científica registava-se um conflito entre a emergente ciência experimental e a filosofia escolástica, de cunho aristotélico (que era seguida pelos jesuítas) (Mandrou, 1973: 183). Na vertente moral deu-se a luta entre o rigorismo de feição agostiniana e o probabilismo jesuítico. Os rigoristas provinham, em parte, de um movimento emergente na sociedade francesa que viria a ser conhecida por jansenismo. Não por acaso, o termo “jansenismo” foi cunhado pelos jesuítas precisamente nesta altura, para definir de forma difusa os seus adversários²⁹.

Uma análise profunda deste conflito está fora dos limites deste estudo. Importa salientar, no entanto, que a questão da teologia moral adquiriu uma importância extraordinária nas lutas ideológicas da segunda metade do século XVII, levando a uma polarização entre partidários e adversários dos jesuítas. Tratou-se do início de uma guerra filosófica e teológica que durou mais de um século e terminou em 1773, com a extinção da Companhia de Jesus. O resultado foi uma alteração radical do paradigma intelectual da Europa.

29 A definição de Jansenismo é bastante difícil de estabelecer. Existe, contudo, uma base comum, ligada às teses de S. Agostinho a respeito da graça de Deus e da predestinação. Há também uma ênfase na austeridade moral individual, no exame de consciência e no auto-conhecimento interior. O movimento começou por ser puramente teológico, mas com a viragem do século XVIII tornou-se um movimento social e político, (Cottret, 2016).

A doutrina de teologia moral seguida pelos jesuítas era designada por probabilismo, a qual era acusada de laxista pelos rigoristas³⁰. Na disputa sobre a questão da teologia moral, a China torna-se um assunto central, a grande pedra de arremesso do partido anti-jesuítico. Os adversários dos jesuítas, por seu lado, alegavam que estes permitiam tudo, toleravam todos os desvios e abusos, fosse aos seus confessados na Europa, fosse aos seus convertidos na Ásia, sob a capa doutrinal de uma teoria moral laxista. Em meados do século XVII, a questão das relações entre a China e o cristianismo deixa de ser esgrimida apenas num ambiente missionário, como vinha sendo desde os alvares da missão, primeiro internamente, no seio da Companhia (o caso Longobardo) e depois, a partir da década de 30 de seiscentos, com a chegada de missionários das ordens mendicantes, entre estes e os homens da Companhia de Jesus (Menegon, 1997: 224). A meio da centúria deu-se uma mudança e a discussão passa dos ambientes missionários para os salões europeus.

Retornemos à China e à perseguição de 1664. Verifica-se que há dois elementos novos: a emergência do hermetismo, com a associação do primeiro imperador chinês Fu Xhi à história judaica, por um lado, e a chegada dos novos bispos-missionários das Missões Estrangeiras de Paris, por outro. Em 1666, no ano seguinte à conclusão do processo judicial contra os jesuítas de Beijing, foi publicado em Paris um livro intitulado *Speculum Christianae Religionis in Triplici Lege*. O seu autor era um eclesiástico capuchinho, Paul Beurrier (1608-1696). O que existe de extraordinário neste livro é que ele apresenta precisamente a teoria de que o primeiro imperador Fu Xhi seria descendente de Adão, possivelmente um dos filhos ou sobrinhos de Sem, filho de Noé, ou eventualmente, o próprio Sem: “logo, de facto, quem duvidará que Fo Hi (Fu Xhi) fosse um dos filhos ou sobrinhos de Sem, que de acordo com a Escritura Gen. 10, terão habitado no Oriente, estando a terra dividida, principalmente quando é certo que o seu filho primogénito, Elam, terá sido o fundador do primeiro reino dos persas... por último, o próprio Sem, que viveu quinhentos

30 Sobre probabilismo ver (Stone; Van Houdt, 1999: 359-394).

anos após o dilúvio, podia fundar este reino sínico, e outros, quando foi, por quinhentos anos, o Sumo Pontífice da lei da natureza”³¹.

A coincidência é extraordinária. Contudo, o mistério torna-se ainda mais intrigante quando verificamos que Paul Beurrier, o autor do *Speculum Christianae Religionis*, era nada menos do que o confessor do homem que abriu as hostilidades contra os jesuítas na Europa e trouxe a questão dos ritos chineses para a discussão pública: Blaise Pascal. Beurrier foi, para além disso, o homem que assistiu Pascal no momento da morte (Wetsel, 2002: 224).

Um dos elementos da ofensiva de Pascal contra os jesuítas era o da incompatibilidade da cronologia da antiguidade chinesa com a antiguidade bíblica (Wetsel, 2002: 211). De acordo com as fontes chinesas o primeiro imperador Fu Xhi teria vivido mais seiscentos anos antes do dilúvio. Este problema surgiu na Europa pela primeira vez em 1658, com a publicação em Munique da *Sinicae Historiae Decas Prima*, da autoria do jesuíta Martino Martini (1614-1661)³². Martini resolveu a questão da forma mais simples: “a história desta nação é fabulosa até ao Dilúvio, ou aquilo que eles [os chineses] escreveram se conservou por um dos que foram preservados na Arca” (Martini, 1692: 65). Martini revela ainda que “várias pessoas hábeis” (*plusiers habiles gens*) estavam persuadidas que a antiguidade chinesa preservava, de forma velada, diversos relatos da Escritura, mas que isso não se podia dizer aos chineses “que olham as suas histórias como se fossem oráculos e que se agarram obstinadamente aos seus primeiros sentimentos” (Martini, 1692: 65). Uma observação que se revelaria profética.

A questão da relação entre Beurrier e Pascal e da ligação de ambos à questão chinesa é, sem dúvida, um enigma. Mas uma coisa parece inegável. A posição defendida por Beurrier era uma reação contra um ataque que se estava a desenrolar

31 “Iam vero quis dubitet Fohium fuisse unum ex filiis, vel nepotibus Sem, qui juxta Scripturam Gen.10 habitaverunt in Oriente divisa terra, praecipue cum certum sit ejus filium primogenitum Elam fuisse primum Persici regni fundatorem. Imo ipsemet Sem, qui vixit quingentos anos post diluvium, potuit hoc regnum Sinicum fundare, et alia, cum enim fuerit per quingentos anos Summus Pontifex legis naturae”, (Beurrier, 1666, 258-59)

32 *Martini Martini Tridentini e Societate Jesu Sinicae Historiae Decas Prima*. Monachii: Typis Lucae Straubi, 1658. (para as citações vou recorrer à versão francesa, publicada em Paris em 1692).

na Europa, mas que fora teorizada por missionários na China. Em sentido contrário, a obra do mandarim Li João demonstra que existia uma influência (ainda que indireta) das questões europeias sobre os círculos intelectuais do cristianismo chinês. Não fosse assim e nunca a origem judaica do imperador Fu Xhi seria ventilada numa obra redigida em chinês.

A ofensiva anti-jesuítica na Europa resultava, como referi, de uma mutação intelectual, filosófica e teológica. Essa mutação teria outros reflexos na missão cristã da China. A chegada dos bispos-missionários foi um deles. A Sociedade das Missões Estrangeiras, à qual estes pertenciam, era uma instituição recente e ligada à escola francesa de espiritualidade, um movimento que tinha bastantes aspetos em comum com o jansenismo³³. Os mestres da espiritualidade francesa do século XVII desenvolveram um pensamento teocêntrico, que considerava que o homem se deveria aniquilar perante Deus. Seguindo a proposição de S. Paulo, o homem deveria tornar-se uma “vítima oferecida em holocausto”, fazendo morrer em si as paixões e tornando-se capaz de fazer nascer Deus no mais íntimo do seu ser. Era também um movimento cristocêntrico, na medida em que se fundamentava fortemente na ideia da Encarnação como uma forma que Deus utilizou para se aniquilar, fazendo-se humano. Como resposta, o homem deveria aniquilar-se para se fazer divino³⁴. As ideias de sacrifício, vítima, holocausto e auto-aniquilação são elementos-chave da espiritualidade da escola francesa. Tratava-se, obviamente, de uma tendência anti-humanista, que rejeitava qualquer compromisso com a condição humana e as realidades do mundo, impondo uma moral de tudo ou nada. Assim, o choque com o humanismo dos jesuítas, dispostos a permitir tudo o que não fosse frontalmente contra o dogma cristão, não poderia ser maior. A moral dos jesuítas era uma moral de compromisso³⁵. A moral dos rigoristas (jansenistas ou não) era uma moral de tudo ou nada. De um ponto de vista psicológico, os jesuítas estavam mais bem preparados, na medida em que estavam conscientes das fraquezas e

33 Sobre a escola francesa de espiritualidade ver (Deville, 2008).

34 Ver o capítulo “La perte de soi” in (Bergamo, 1992, 15-160).

35 Sobre a diferença entre os jesuítas e a escola francesa ver o capítulo “L’*école française et l’*école de Saint Ignace*”, (Brémond, 1967: 339-344).*

limitações da sua audiência, adaptando o discurso e a metodologia missionária às condições existentes.

A perseguição de 1664 e as circunstâncias que a rodearam deixa, assim, entrever que a vida da missão dos jesuítas tinha uma relação dialética com a realidade europeia. Afetava-a e era afetada por ela. A referida perseguição constitui um marco na vida da missão. A prova é que estes dois elementos novos, o hermetismo e a vinda dos bispos-missionários, não mais deixarão de crescer e desenvolver-se, tornando-se crescentemente influentes. O hermetismo desembocará no figurismo dos jesuítas franceses do início do século XVIII³⁶. Quanto aos bispos-missionários, tornar-se-ão crescentemente influentes, ao ponto de um deles, Charles Maigrot (1652-1730) ter aberto uma crise religiosa e diplomática, de consequências dramáticas para a vida do cristianismo na China (Von Collani, 1994: 149-183).

A perseguição passou, não sem ter deixado sequelas profundas. Li João, o mandarim que teve a imprudência de sugerir as origens judaicas do imperador Fu Xhi, pagou a ousadia com a própria vida. Em 1665 os missionários católicos que residiam nas províncias foram desterrados para Cantão, de onde apenas voltariam em 1671, já com o novo imperador Kangxi como monarca.

Durante este exílio cantonense, os missionários, vinte jesuítas, dois dominicanos e um franciscano, realizaram um debate que se prolongou por quarenta dias, entre dezembro de 1667 e janeiro de 1668. Este debate, realizado sob a presidência do provincial jesuíta, Feliciano Pacheco (1622-1687), ficaria conhecido como a “conferência de Cantão” e destinava-se a debater as formas de missionação e determinar aquilo que era, ou não, legítimo tolerar. Daí resultaram vários escritos, dos jesuítas Prospero Intorcetta (1626-1696), Francesco Brancati (1607-1671) e Jacques Le Faure (1613-1675), em defesa das posições da Companhia, e um texto, também inédito, do dominicano frei Domingo Navarrete (1610-1689) contra a tolerância face aos ritos sínicos, aos quais atribuía um caráter supersticioso (Golvers, 2015: 216-17). Navarrete acabaria por regressar à Europa em 1673, onde viria a publicar um

36 Sobre o figurismo jesuítico ver (Lackner, 1991: 129-149).

livro, os *Tratados históricos, políticos, ethicos e religiosos de la Monarchia de China*, três anos mais tarde. Este livro veio quebrar a posição de equilíbrio que existia entre os partidários da acomodação dos ritos chineses e os seus adversários, dando origem a uma situação de clara vantagem para estes últimos. A obra de Navarrete foi como que uma segunda vaga da investida anti-jesuítica na Europa, no seguimento da que fora despoletada na década de 50, em França, pela pena de Arnauld e Pascal.

Esse longo período de seis anos (1665-1671), em que os missionários estiveram exilados em Cantão, representou também um avanço no trabalho que vários jesuítas vinham fazendo de tradução das obras de Confúcio para idiomas europeus, nomeadamente o latim. O projeto, que tinha sido iniciado em 1660 pelos jesuítas Inácio da Costa e Prospero Intorcetta, tinha dado origem a uma primeira versão provisória. Deste rascunho original deveria seguir-se para uma revisão gradual do texto, passo a passo. Daqui resultou que em 1662 fosse publicada em Jianchang a *Sapientia Sinica*, título que albergava a tradução integral do *Daxue* e a parte inicial do *Lunyu*, dois dos livros do cânone confuciano. A perseguição de 1664 veio interromper o projeto, mas ele ver-se-ia retomado logo em 1665, com a vinda para Cantão do padre Inácio da Costa. Este, no entanto, morreu pouco depois da chegada. O trabalho foi continuado por Intorcetta, pelo austríaco Christian Herdtrich e por dois belgas, François de Rougemont e Philippe Couplet (Golvers, 2015: 217; Meynard, 2015: 10). E seria Couplet quem viria a publicar o produto desse esforço, em Paris, sob os auspícios de Luís XIV, com o título de *Confucius Sinarum Philosophus*³⁷. A obra teve uma influência importante em alguns dos maiores pensadores europeus da época, como Malebranche, Pierre Bayle, Leibniz, Wolff e outros (Meynard, 2011a: 175). Num certo sentido, não será exagero dizer que se terá tornado uma referência do pensamento do proto-iluminismo. É interessante notar que o livro contribuiu de forma relevante, em pensadores como Leibniz e Wolff, para a questão da polaridade entre natureza e graça, ou seja, para a especulação em torno do conceito de uma “teologia natural” e da descoberta racional de Deus, antes e

37 *Confucius Sinarum Philosophus, sive scientia sinensis latine exposita*. Parisiis: apud Danielem Horthemels, 1687.

independentemente dos mistérios da Revelação³⁸. Como tal, este assunto, que já tinha ocupado os espíritos dos missionários na China, foi também transposto para o espaço de discussão da intelectualidade europeia. O resultado não andarà muito longe, julgo, de uma quase apologia do deísmo, especialmente evidente em Christian Wolff (Wenchao, 2012: 16). É mais um dos sintomas de uma forma de “diálogo”, a que já fiz alusão atrás, entre os problemas teológicos e filosóficos com que os missionários se debatiam, e as transformações do panorama intelectual que afetavam a Europa da altura.

Em 1671 os missionários que residiam nas províncias foram autorizados a regressar do seu exílio de Cantão. Debateram-se, então, com uma situação paradoxal: as suas comunidades tinham crescido, mas eles estavam proibidos de fazer novos convertidos. Deveriam apenas cuidar dos que já eram cristãos. Esta era uma situação curiosa. De acordo com Liam Brockey, as duas grandes perseguições anti-cristãs na China do século XVII, a de 1616 em Nanjing e a de 1664 em Beijing, com os respetivos exílios forçados do clero missionário, resultaram num aumento do número de fiéis (Brockey, 2007: 58 e 136). No entanto, em 1671 a proibição de fazer novos prosélitos era um testemunho inegável do estatuto subalterno, frequentemente suspeito, não raras vezes execrado, com que o cristianismo era encarado na China. A situação só viria a conhecer uma alteração vinte anos mais tarde.

Como vimos, há aspetos externos à realidade chinesa que marcam uma viragem decisiva na vida da missão neste período. Mas existe um outro elemento, este interno, igualmente determinante. A viragem da sorte coincidiu com a ascensão ao trono do novo imperador Kangxi (1654-1722). Tendo acedido formalmente ao poder em 1667, Kangxi só se tornou monarca de facto em 1669, com a prisão do regente Oboi, o homem que deteve o poder durante a sua menoridade. O período da regência, que durou de 1661 a 1667, foi um período de forte afirmação da identidade manchu, marcando um afastamento face à cultura dos chineses. Oboi (1610-1669), um guerreiro manchu tradicional, preocupado com os equilíbrios entre os grupos de

38 Em Leibniz, a ideia de descobrir Deus de uma forma racional foi expressa em termos de aritmética binária, a qual teria sido alegadamente descoberta pelo primeiro imperador Fu Xhi, (Swetz, 2003: 283).

poder em que estava estruturada a sociedade manchu (grupos de natureza tribal designados por “bandeiras”), não tinha pelo confucianismo qualquer interesse que fosse além da sua utilidade instrumental. Kangxi, por seu lado, era um príncipe cuja legitimidade era reconhecida por todos (Liu, 1992: 88). O seu interesse pelo confucianismo levou-o a que tentasse fazer dele o grande alicerce do estado. A partir da década de 80 começou um esforço de aculturação, procurando que os oficiais do estado, manchus e chineses, formassem “um só corpo”, tendo como referência o sistema ritual fúnebre confuciano (Struve, 1982: 256). Pela mesma altura, Kangxi começou a patrocinar a velha academia Donglin, uma academia de letrados cuja história tinha séculos e que tinha tido um papel relevante nas disputas doutrinárias do confucianismo do final da dinastia Ming (Elman, 1989: 403). Ao mesmo tempo, Kangxi não renunciou à sua identidade manchu, a qual implicava uma ligação ao lamaísmo, o budismo de vertente tibetana, a qual se materializava de várias formas, nomeadamente através do patrocínio de mosteiros (Kohle, 2008: 77).

Kangxi é um personagem liminar, e isso torna-o uma figura fascinante. Liminar no sentido em que se encontra no *limes*, no limiar de várias tendências, escolas filosóficas, religiosas, culturais, sem se poder delinear com uma clareza perfeitamente objetiva a sua posição face a cada uma delas. Jacques Gernet, que adotou uma posição geral de incompatibilidade entre o cristianismo e a China, defende que Kangxi tinha uma relação puramente pragmática e instrumental com os jesuítas e com a doutrina cristã. Esta posição surge contestada por John Dragon Young, que fez notar, de forma pertinente, que se fosse esse o caso, nunca a paciência de Kangxi, que se ligou de forma profunda à ideia de acomodação de Matteo Ricci, teria chegado tão longe (Young, 1994: 93-94). O imperador levou ao limite o seu desejo de conciliar o cristianismo com o confucianismo. Ao ponto de se ter interessado pelas pesquisas herméticas dos figuristas franceses, que tentavam encontrar traços do Antigo Testamento nos relatos da antiguidade chinesa (Standaert, 2001: 671-72). Vimos atrás que a defesa deste género de especulações custou a vida a um dos mandarins cristãos do tribunal das matemáticas, Li João, nos tempos da regência de Oboi. E, no entanto, Kangxi não só as tolerou como incentivou, mesmo com a repugnância de alguns letrados da corte. No início da década de 70 do século XX,

o sinólogo Jean-Pierre Will escreveu um artigo onde reproduziu uma análise psicológica de Kangxi, na qual lhe atribuiu um conjunto de valores inerentes, como a prudência, a harmonia e a persuasão, como contraponto ao seu filho, Yongzheng, em quem são identificadas tendências para a eficácia, radicalismo e severidade. O exercício, com as suas limitações próprias, pode deixar no ar alguns traços de realidade (Will, 1972: 127). Na verdade, como veremos mais à frente, quando se leem as fontes jesuíticas fica a ideia de que, em Kangxi, o fator psicológico é importante.

Retornemos ao início do reinado de Kangxi, na sequência do julgamento dos jesuítas em Beijing. Em 1668, o padre Ferdinand Verbiest, assistente do padre Adam Schall, entretanto falecido (1666) foi investido no cargo de chefe do departamento de astronomia. Verbiest tinha quarenta e cinco anos. A posição na corte continuava a ser a grande âncora da missão chinesa, embora em termos formais o cristianismo continuasse a carecer da aprovação oficial, mantendo-se no limbo das doutrinas heterodoxas e, como tal, suspeitas. Verbiest acalentou o sonho de introduzir a filosofia aristotélica no sistema de ensino oficial chinês, retornando ao espírito dos tempos dos primeiros missionários, Ricci, Longobardo, Pantoja, etc., que tinham tido uma atividade intensa junto dos letrados da corte nas primeiras décadas do século. Em 1683, Verbiest apresentou ao imperador Kangxi um conjunto de traduções de textos aristotélicos. Com este gesto, ambicionava expor os fundamentos da astronomia e ciência europeias, introduzindo-os como parte do *curriculum* oficial do sistema de exames. Foi precisamente na altura, como vimos, em que o confucianismo começava a ganhar força e a estruturar uma ortodoxia oficial na corte imperial. Verbiest viu defraudadas as suas expectativas, com a observação, por parte do imperador, de que nem o estilo nem o conteúdo se coadunavam com a sabedoria chinesa (Golvers, 1999: 11-31 e 33-53).

Usando de alguma liberdade, julgo que se pode dizer que o imperador Kangxi foi um homem que viu a Europa vir ter com ele. Isso provocou-lhe espanto e estupefação, como veremos em detalhe num capítulo deste livro. O caso dos ritos e as vicissitudes das missões dos legados papais, nas primeiras décadas do século XVIII, são já a parte final do processo. Houve dois momentos anteriores, de

preparação, que formam o prólogo de toda esta história complexa. Os dois momentos tiveram a sua origem bem longe, na cidade de Paris. O primeiro foi a já referida chegada dos vigários apostólicos, da Sociedade das Missões Estrangeiras. Embora a Sociedade tivesse a sua sede em Paris, estes missionários tinham sido enviados por Roma, com a categoria de vigários apostólicos, mandatados pela Congregação para a Propaganda da Fé.

A Propaganda da Fé fora fundada em 1622 e colocava em Roma toda a responsabilidade pela missão dos territórios fora da Europa. Fora criada com o objetivo de ultrapassar as desvantagens inerentes ao sistema de padroado, no qual havia uma forte ligação entre o poder político e as missões, de que resultava uma associação entre o colonialismo e a igreja missionária. A forma de efetuar uma separação entre estas duas vertentes era o respeito pelas culturas indígenas, dissociando a missão da cultura europeia e tornando, dessa forma, o cristianismo aceitável aos olhos dos autóctones. E isso só seria possível, acreditava-se, por via da formação de um clero recrutado entre os habitantes locais. Nas instruções dadas aos primeiros vigários apostólicos enviados para o extremo-orient, Lambert, Pallu e Cotelendi, pode ler-se: “não façam nenhuma tentativa, nem busquem de nenhum modo persuadir aqueles povos a mudar de costumes, de modo de viver e de tradições, quando não sejam abertamente contrários à religião e à moral. Nada é mais absurdo do que querer transportar para a China a França, ou a Espanha, ou a Itália, ou qualquer outra parte da Europa. Não é nada disto, mas apenas a Fé que se deve transportar, Fé que não rejeita nem ofende o modo de viver e os costumes de nenhum povo, quando não sejam coisas depravadas, antes deseja que sejam conservadas e protegidas”³⁹. É profundamente trágico e paradoxal que tivessem sido missionários instruídos nesta visão ecuménica a fazer despoletar o caso que viria a minar toda a confiança e apreço que o imperador Kangxi tinha adquirido pelos missionários e pelo Ocidente.

Não obstante a dupla condição dos primeiros vigários apostólicos, simultaneamente missionários das Missões Estrangeiras e enviados da Propaganda, existiam

39 Citado em (Metzler, 2000: 147).

divergências de perspectiva entre estas duas instituições. A Sociedade das Missões Estrangeiras, bebendo a sua influência na escola francesa de espiritualidade, tinha uma eclesiologia descentralizadora. Via a Igreja não como uma estrutura hierárquica, mas como um organismo vivo, no qual não deveria haver mediador entre o crente e Deus (Fauconnet-Buzelin, 2006: 175). No caso da Congregação para a Propaganda da Fé estamos a falar de uma estrutura centralizada em Roma que se deveria sobrepor a quaisquer direitos nacionais. Relativamente aos territórios do Extremo-Oriente isso iria sempre causar conflitos com os direitos da coroa portuguesa definidos em Torde-silhas, o famoso “padroado português” (Souza, 2004: 112). Os primeiros enviados pela Propaganda, que eram, como vimos, membros da Sociedade das Missões Estrangeiras, vinham designados como vigários apostólicos, ou seja, como representantes do Papa a quem fora designado um vicariato. Isto constituía uma flagrante subalternização das estruturas administrativas existentes, quer do padroado português, com a diocese de Macau, sufragânea de Goa, quer da estrutura administrativa da Companhia de Jesus, a Vice-Província da China. O conflito tornou-se ainda mais evidente quando François Pallu, que vinha designado vigário-apostólico para Tomkin, exigiu, na condição de representante do Papa, que todos os missionários se lhe submetessem. Como se pode imaginar, esta situação provocou uma enorme resistência por parte dos jesuítas, os quais estavam comprometidos com o padroado português.

Em 1673, através do breve *Injuncti nobis*, o Papa Clemente X declarou a China aberta a qualquer missionário secular que para lá se quisesse dirigir. Foi mais um golpe na hegemonia jesuítica, que já tinha sido iniciada por Urbano VIII em 1633, quando, pela constituição *Ex debito pastoralis officii*, autorizou a instalação na China de outras ordens religiosas para além da Companhia de Jesus (Standaert, 2001: 297). A partir da abertura da China aos sacerdotes seculares o número de missionários da Propaganda aumentou consideravelmente. O primeiro vigário apostólico a entrar na China foi François Pallu, em 1684 (Von Collani, 1994: 150).

Este movimento de uma nova estratégia missionária definida na longínqua Europa foi uma das realidades que alteraram a perceção do imperador Kangxi face ao ocidente e ao cristianismo. O outro fator externo, não menos importante, foi a

fragmentação da autoridade no interior da própria Companhia de Jesus na China, provocada pela ascensão da França e as ambições de Luís XIV. A partir da década de 80, Luís XIV começou a pôr em prática todo um programa de uniformização religiosa em França, impondo uma submissão à ortodoxia católica numa Igreja tutelada pelo soberano, de que o ponto mais emblemático é a revogação do Édito de Nantes, em 1685 (Hazard, 1994: 83). Mas este trajeto como campeão indisputado do catolicismo vai também colocá-lo em rota de colisão com o próprio Papa, contra o qual o monarca vai procurar apoio doutrinal no galicanismo e no génio de Bossuet (Martimort, 1973: 99). Neste conflito, o monarca francês ordena aos jesuítas que desobedeçam deliberadamente a Roma, o que não deixa de ser uma singularidade, numa ordem que tinha como regra o voto de obediência ao Papa. Luís XIV começa então a considerar a possibilidade de tornar os jesuítas franceses independentes do geral da Companhia em Roma (Hollis, 1968: 131-33).

É neste quadro político-religioso que se pode compreender a atitude dos padres jesuítas enviados por Luís XIV para a corte de Beijing, na qual mostraram uma clara lealdade ao monarca francês, facto que chegou a exasperar o imperador da China. Em 1687 chegavam ao império do meio, a Ningbo, contornando o padroado português, cinco jesuítas: Jean de Fontaney (1643-1710), Joachim Bouvet (1656-1730), Claude de Visdelou (1656-1737), Jean-François Gerbillon (1645-1707) e Louis Le Comte (1665-1728). Todos com sólida formação matemática e correspondentes da recém-criada Academia Real de Ciências de Paris (Standaert, 2001: 313-14). A situação inusitada de independência dos jesuítas franceses no interior da Companhia, congeminaada por Luís XIV, ajuda-nos a compreender a estupefação de Kangxi, habituado a ver nos jesuítas um corpo unificado, perante a exigência dos franceses em pretender viver em residências separadas dos restantes jesuítas. Como se verá, Kangxi opôs-se frontalmente a essa separação. É preciso ver que estes documentos proveem dos jesuítas afetos ao padroado português e que, por isso, devem ser submetidos a uma crítica. Mas devemos também ter presente que os diálogos com o imperador, que neles vêm reproduzidos, são relatos feitos na primeira mão por um jesuíta muito próximo do imperador, o padre Tomás Pereira (1645-1708), ao ponto de o legado papal enviado à China por Clemente XI,

Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710), Patriarca de Antioquia, ter considerado que ele seria o único homem capaz de salvar a missão cristã na China (Malatesta, 1994: 226). Na verdade, os detalhes das conversas relatadas por Pereira atingem pormenores que denunciam proximidade com o imperador e que, do meu ponto de vista, não são atribuíveis a manipulação.

Esses documentos serão escrutinados no capítulo seguinte. O que é inequívoco é que o imperador indicou Tomás Pereira para integrar a comitiva que deveria negociar os termos de um tratado de paz na fronteira norte com o império russo, o tratado de Nerchinsk (1689). Kangxi ordenou-lhe que escolhesse um outro jesuíta para seguir com ele e a escolha recaiu sobre o recentemente chegado Jean-François Gerbillon (Jami, 2008, 2000). O diário que o jesuíta português deixou sobre essa incursão diplomática é revelador da sua agudez psicológica, no qual vai deixando notas sobre os comportamentos dos seus companheiros de comitiva, bem como das motivações, estratégias e traços de personalidade dos integrantes da comitiva russa (Sebes, 1961). O relato está também recheado de apontamentos sobre o então incipiente Direito Internacional, inaugurado pelo tratado de Vestfália, quatro décadas antes (Rubio, 2017: 126-28). Os russos não puderam deixar de notar que os plenipotenciários chineses nunca tomavam nenhuma decisão sem consultar primeiro a opinião do padre Tomás Pereira (Sebes, 1961: 110-111).

Entre 1673 e 1681 o governo de Kangxi esteve absorvido por revoltas internas de senhores feudais. Após a supressão das revoltas, as preocupações do estado passaram a estar centradas na turbulência na fronteira a norte, provocada por mongóis e russos (Liu, 1992: 91). Finalmente, em 1689, com a feliz conclusão do tratado sino-russo, o imperador tinha as mãos livres para poder tratar dos mongóis sem ter de se preocupar com os russos. Da parte dos que investigam o assunto, existe um quase consenso em torno da ideia de que o édito de tolerância do imperador Kangxi, face ao cristianismo, teria sido um ato de gratidão pelos serviços prestados pelos jesuítas. Nicolas Standaert, por exemplo, faz notar que poucos anos antes, em 1687, os esforços do padre Verbiest junto do imperador nesse sentido tinham sido infrutíferos (Standaert, 2001: 497). Esse ponto será discutido mais à frente.

No entanto, em 1693, apenas um ano após a publicação do édito de tolerância por Kangxi, o sucessor de François Pallu, Charles Maigrot (1652-1730), membro da Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris e vigário apostólico em Fujian, publicou um *Mandatum*, no qual proibia a prática dos ritos chineses. Tendo conduzido uma investigação pessoal sobre o assunto, auxiliado por dois letrados chineses convertidos ao cristianismo, Maigrot convenceu-se de que os rituais dos antepassados e as cerimónias a Confúcio continham um núcleo de idolatria e superstição. O *Mandatum* de Maigrot está dividido em sete artigos. Do terceiro ao sétimo encontramos a matéria que mais diretamente lida com a questão dos ritos. No terceiro artigo, Maigrot argumenta que a autorização dos ritos, feita por Alexandre VII em 1657, não pode ser considerada em consciência pelos missionários, na medida em que o pontífice se baseou num relatório apresentado na altura pelo jesuíta Martino Martini, relatório esse que, argumentava Maigrot, não contava toda a verdade dos factos, sendo distorcido e impreciso em muitos pontos. O quarto artigo proibia expressamente a participação nas cerimónias de Confúcio e dos mortos (Minamiki, 1985: 37-40). Foi um novo e tragicamente decisivo passo na questão dos ritos chineses.

A polémica foi exportada para a Europa, como seria inevitável. Louis Quemener, membro das Missões Estrangeiras, levou o *Mandatum* para Roma, para que fosse visto pelos qualificadores do Santo Ofício, onde o assunto ficou pendente durante algum tempo. Assim, de maneira a colocar pressão sobre as autoridades em Roma, o representante das Missões Estrangeiras em Roma, Nicolas Charmot, enviou o *Mandatum* ao arcebispo de Paris, Louis de Noailles, e instou-o a que o livro fosse analisado e qualificado pela Sorbonne (Minamiki, 1985: 39).

A Sorbonne, por sua vez, estava já envolvida numa luta teológica devido a dois livros de dois jesuítas, os padres Le Comte e Le Gobien, cujas obras tinham sido escritas como propaganda missionária para a China. A França do final de século era um país em efervescência teológica e filosófica. Às querelas infundáveis e apaixonadas do jansenismo, do quietismo, do galicanismo, vinha agora juntar-se a questão dos ritos chineses. De alguma forma, esta questão veio instalar-se bem no coração dos longos debates sobre a graça e predestinação, da luta entre teologia natural e

teologia positiva, deísmo e mistério. Tratava-se, enfim, de um alinhamento de dois campos opostos em que um apelava para a natureza e o outro para o mistério, em que uns se ancoravam na razão humana e outros pretendiam ir para além dela.

No calor do debate nasceu uma propaganda fantasiosa: os jesuítas sacrificavam aos ídolos, dizia-se, negligenciavam os sacramentos, escondiam Cristo crucificado, etc. Estas eram ideias que horrorizavam os adeptos da graça divina. No espectro oposto gerava-se uma contra-imagem, também ela deturpada, do império do meio: a China como um país de paz e harmonia, que apenas reconhece por nobres os intelectuais e letrados, que só conserva a memória dos seus príncipes justos e pacíficos, em que os conselheiros e os favoritos do imperador, todos filósofos, repreendem o monarca com inteira liberdade. E, acima de tudo, exultavam os libertinos, eram ateus! Não ateus negativos, por ignorância, como eram os povos da América. Os chineses eram ateus por convicção e vontade deliberada, pensavam. Como afirma Paul Hazard, “mais do que o Bom Selvagem, que o Sábio egípcio, que o Árabe Maometano... o Filósofo Chinês encanta os que clamam e anseiam pela vinda de uma ordem nova” (Hazard, 1994: 33).

A Sorbonne condenou em 1700 os livros de *Le Comte* e *Le Gobien*, nos quais havia considerações controversas sobre o significado da Revelação cristã, o conhecimento de Deus, a distribuição de Graça divina, etc. Por outro lado, em 1704 o Santo Ofício chegou a uma conclusão em que apoiava o *Mandatum* de Maigrot, exceção feita ao artigo seis, que deveria ser reavaliado pelo legado papal, Charles-Thomas Maillard de Tournon, que, entretanto, tinha seguido para oriente, quando este recolhesse mais informações na China (Von Collani, 1994: 158). O artigo seis determinava um conjunto de proposições como “falsas, temerárias e escandalosas”, nomeadamente a afirmação de que o culto de Confúcio era meramente civil e político e nada tinha de religioso ou sacrificial (Minamiki, 1985: 38). Em Beijing, os padres movimentavam-se também, e procuravam na autoridade do imperador, enquanto intérprete supremo dos ritos confucianos, uma base de argumentação para esgrimir na Europa. No memorial que os padres enviaram a Kangxi, para confirmação, diz-se: “a colocação de tábuas dos antepassados falecidos não significa

que as suas almas residam na madeira. Como tal, não é verdade que estes rituais procurem obter sorte e fortuna. O propósito deste sacrifício é apenas o de concentrar a devoção como se as pessoas estivessem efetivamente presentes, e assim, pela prática do sacrifício, ter a ilusão de encontrar os antepassados em carne e osso. O verdadeiro propósito é não esquecer os parentes do mesmo clã, trazendo-os na memória pela eternidade sem fim”. A resposta do imperador surgiu nesse mesmo dia: “o que aqui está escrito é muito bom, e está em harmonia com o Grande Caminho. Reverenciar o Céu, servir o governante e os pais, ser respeitoso para com os professores e os mais velhos, é este o código de todo o povo deste império. Assim, tudo isto está correto e não carece, em nenhum lugar, de emenda” (Minamiki, 1985: 41). Quando esta declaração foi enviada para Roma, teve um efeito oposto ao pretendido. Foi encarado como uma interferência do poder civil num assunto religioso. Como que num espelho invertido, Kangxi tinha o entendimento diametralmente oposto: Roma estava a interferir na vida cívica e no sossego do estado chinês.

Esta parece-me ser uma questão importante em toda a história dos ritos: a da autoridade do imperador como intérprete da doutrina de Confúcio. Também este problema não era novo. Várias vezes, em diferentes períodos, os letrados se queixavam da arrogância dos estrangeiros que lhes vinham, a eles, explicar o verdadeiro significado dos seus livros. É a outra face da moeda da ideia original de “fazer com que os chineses reconheçam o cristianismo nos seus próprios livros”. Um dos letrados de confiança de Kangxi, designado por “Cham Cham Chu” fez sentir isso mesmo ao legado do Papa, Tournon: “mesmo que o vosso Pontífice não possa errar nas decisões sobre qualquer ponto da vossa religião, se, porém, qualquer um dos vossos europeus referisse ao Pontífice algum erro em torno da doutrina e ritos chineses, não poderia então também o Pontífice errar? Os próprios europeus que vivem há muito tempo na China não entendem perfeitamente a nossa doutrina, muito menos a entenderão os que chegaram agora, há pouco tempo”. E um outro, designado por “Heschen” acrescentou: “nós sempre acreditámos que assim fosse, isto é, que os vossos europeus tivessem entendimentos diferentes acerca da nossa doutrina. Assim sendo, quem poderá decidir sobre esta matéria sobre a qual vocês não estão de acordo? Isto poderá fazê-lo apenas o nosso imperador. Apenas

ele pode determinar qual seja o verdadeiro e legítimo sentido da doutrina e dos ritos chineses; porque ele é de intelecto agudíssimo e reflexivo, tendo desde criança estudado os livros chineses, e penetrado o sentido mais íntimo da nossa doutrina contida nos livros” (*Atti Imperiali*, s.d.: 19).

Esta foi a ideia chave que Kangxi não se cansou de repetir quando chamou o próprio Maigrot à sua presença, em 1706, já durante a estadia do legado papal, Charles-Thomas de Tournon: “então, vendo que numa tabuleta pendurada estavam escritas quatro letras, te perguntei se sabias explicá-las, ou não, tu não soubeste o sentido delas, mas das quatro, duas não conhecias, depois ordenei-te que explicasses os textos e não pudeste explicá-los. Sendo isto assim, como pôde afirmar o Tolo (nome por que era designado Charles-Thomas de Tournon) que tu entendias perfeitamente os livros da China, e os podias explicar?” (BA, 49-V-25, fl. 13v). E deixou bem claro num decreto posterior: “Considerando o que o bispo Cononense [Maigrot] escreveu sobre os livros chineses, a sua é uma escrita muito imperfeita, à qual faltam muitas coisas, e que não tem ordem nem conexão. Bastou-lhe acenar com poucas coisas, que lhe pareciam discordes da lei cristã, e não disse uma palavra sobre as nossas cinco maneiras de obséquio para com os mais velhos, nem falou da caridade, da justiça, que são tão importantes para um bom governo” (*Atti Imperiali*, s.d.: 80).

“Caridade” é uma palavra repetidamente utilizada por Kangxi a respeito da lei cristã e do comportamento desavindo dos missionários. Numa ordem régia datada de 22 de junho de 1706, enviada a Charles-Thomas de Tournon, Kangxi exorta à união: “que os europeus vivam sempre de comum acordo, porque assim provam ser verdadeiro o princípio da sua religião, que dizem ser a caridade”. Num decreto de 12 de Setembro desse mesmo ano, o imperador utiliza a palavra por três vezes, sempre na dupla aceção, complementar, de pináculo da virtude cristã e de solidariedade mútua: “se a diversidade das nações começa a contrastar e a disputar entre si, se cada um nutrir afeto parcial pelo seu reino, os seus parentes e o conjunto de sangue, ofender-se-á a lei da caridade mútua”; “estas dissensões que nascem ordinariamente da falta de caridade”; “só desejo que se entendam e sejam todos unidos com o vínculo da caridade” (*Atti Imperiali*, s.d.: 65-66). É interessante notar que na

primeira edição do *Confucius Sinarum Philosophus*, o termo *caritas* (caridade) é utilizado para traduzir a palavra *ren*, o termo chinês que define a virtude confuciana por excelência, virtude interior do coração, que traduz uma manifestação do princípio celeste *tianli*. Tem uma conotação metafísica, quase religiosa (Meynard, 2011: 188). Possivelmente será a palavra *ren* a que aparece nos documentos originais da chancelaria de Kangxi.

Esta insistência na caridade revela que Kangxi via no cristianismo uma filosofia prática, salvaguardando o seu conteúdo moral, para além do seu conteúdo pararracional e dogmático, da questão da Encarnação ou da criação, que parece rejeitar. Sobre isso, o padre Tomás Pereira deixa uma curiosa nota de um detalhe numa das aulas de música que ele ministrava ao imperador. Estando a redigir as coplas da letra de uma música, o padre escreveu: “quando a Primeira Causa, Rei dos Reis Soberano, fez o céu e a terra, e ao primeiro homem do barro”. Dizia o padre Pereira que era “para com isto ensinar-lhe nos suaves números da música a verdade da primeira causa que seriamente tantas vezes se lhe havia inculcado”. Tendo compreendido a subtilidade do padre, Kangxi nada disse, mas “com o mesmo dissímulo, escrevendo de sua mão aquela letra, a reduziu a estes breves termos: “dos homens, o primeiro que foi criado”, calando o de Primeira Causa” (BA, 49-V-19, fl. 653). A recusa da criação era, como já vimos, um assunto central na relação do confucianismo com o cristianismo.

Kangxi terá ficado seduzido pela virtude dos padres, e ter-se-á progressivamente desiludido com o crescente sectarismo que os missionários evidenciavam. A isto não será certamente alheio o comportamento dos padres jesuítas franceses, como veremos. Pareceu também impressionado pela história do cristianismo na China, à qual ele atribuía, de forma generosa e imprecisa, uma história de “quase duzentos anos”, quando na verdade tinha cerca de metade dessa idade: “de há quase duzentos anos para cá, os europeus têm vivido entre nós com suma paz, sem culpa e sem erro” (*Atti Imperiali*, s.d., 89). Por vezes o seu discurso sobre os primeiros tempos da missão deixa quase transparecer uma qualquer nostalgia das origens: “os chineses que acreditaram na tua lei”, disse ele, dirigindo-se a Maigrot, “a causa de admirá-la foi por ver que vocês eram de um coração e de um falar. Agora que vocês,

desta maneira, por vossas ideias particulares, sem se governarem pela razão, mas apenas para vencer a vossa contenda, temeraria e falsamente obraís e acusais, isto é causar dúvidas nas gentes deste reino e impedi-los que abracem a vossa religião” (BA, 29-V-25, fl. 14).

Mas a deslocação do enviado de Roma à China, o Patriarca de Antioquia, Charles-Thomas Maillard de Tournon, teve consequências desastrosas para a missão. A 21 de Dezembro de 1706, Kangxi lançou um édito de expulsão de Maigrot do país. Nesse mesmo édito foi decretada uma ordem a todos os missionários cristãos na China, impondo-lhes que viessem à capital para ser examinados. O objetivo era garantir que todos se regiam pelo método de acomodação do cristianismo ao confucianismo, definido por Matteo Ricci um século antes. Só através desse exame os missionários poderiam obter um certificado, o *piao*, que lhes permitiria permanecer na China. Deveriam também comprometer-se a ficar a residir no país até ao fim da vida. Como resposta, Tournon, que, entretanto, se tinha deslocado de Pequim para sul, para Nanjing, publicou um mandato, a 7 de fevereiro de 1707. Nesse documento, o Patriarca de Antioquia, na qualidade de *legatus a latere* do Papa, explicava exatamente como é que os missionários deveriam responder nos exames na capital: rejeitar as cerimónias dos antepassados e de Confúcio e o uso das “tábuas-espírito” de madeira, não as tolerando a qualquer cristão que tivessem a seu cargo (Minamiki, 1985: 54-55). Tinha-se chegado ao momento da incompatibilidade total. Desde esta altura até à sua morte, a ação de Kangxi tornar-se-á crescentemente hostil e desiludida face ao cristianismo. Em último recurso, o imperador decidiu ainda enviar a Roma dois jesuítas da sua confiança, os padres Barros e Beauvossier mas, embora tivessem tido o cuidado de embarcar em barcos separados, ambos morreram em naufrágios junto à costa portuguesa, em Janeiro de 1708 (Witek, 1994: 209). A questão foi-se tornando cada vez mais amarga, até que em 1716 o imperador foi informado do conteúdo da bula papal *ex ille die*, exarada um ano antes. Foi o golpe final. Em Dezembro de 1720, durante a visita do legado papal Mezzabarba⁴⁰, o imperador

40 Sobre Mezzabarba, e os conflitos que teve com o enviado de Kangxi ao rei português, o jesuíta António de Magalhães, ver (RAMOS, 1991: 91-143).

reuniu os missionários na corte e disse-lhes: “uma vez que a vossa religião não traz nenhum benefício nem malefício à China, por mim é-me indiferente que vocês fiquem ou vão” (Rosso, 1948: 339).

Em janeiro de 1724, um ano após ter sido entronizado, o novo imperador Yonzgheng (1678-1735) decretava a proibição oficial do cristianismo. Yongzheng era diferente do pai. Mais impulsivo, menos diplomata. Chegou ao poder através de uma luta contra as pretensões de três dos seus irmãos, todos eles mais velhos que ele. A sua vitória marcou a centralização administrativa e a utilização de uma polícia secreta como forma de afirmar e manter a sua autoridade. A proibição do cristianismo poderá estar ligada, pelo menos parcialmente, às circunstâncias dessa luta pelo poder. Na verdade, um dos seus irmãos, Yinsi (1681-1726), oitavo filho do imperador Kangxi, foi apoiado por uma poderosa família manchu, de linhagem real e convertida ao cristianismo. Este facto ter-lhe-á, possivelmente, gerado a percepção de que os padres conspiravam e conspirariam sempre contra ele. Não obstante, num discurso que o novo imperador fez aos padres missionários da corte, de cujo registo existe um exemplar na Biblioteca Nacional de Lisboa, não existe nenhuma referência a uma possível conspiração dos cristãos contra o seu poder (BN, cod. 178, fls.37 e ss)⁴¹. O imperador tem aí um discurso duro, mas que não se pode considerar de rutura. Reconhece que o cristianismo é uma lei que ensina bons princípios, mas revela um incómodo bastante grande com a expansão do número de igrejas e missionários na China, que se verificou posteriormente à publicação do édito de tolerância por parte do seu pai, Kangxi. Invoca, inclusivamente, um massacre de monges lamaístas, ordenado por si na sequência de uma rebelião no Tibete, para demonstrar que não faz do cristianismo um alvo particular, mas que a repressão é muitas vezes uma ferramenta de governo imposta pelas circunstâncias. Por fim, chega mesmo a revelar que durante o período em que era “régulo”, ou seja, “pequeno rei” (a expressão foi cunhada pelos jesuítas), funcionando como uma espécie de assessor do imperador, ajudou os missionários cristãos em algumas questões ligadas a controvérsias com a prática dos ritos. Contudo, tudo isso era

41 Biblioteca Nacional de Lisboa (doravante designada por BN), (Códice 178, fls.37 e ss).

passado. Agora, conclui, as circunstâncias mudaram e o seu comportamento deverá mudar também.

O discurso de Yongzheng será dissecado e confrontado com outras fontes jesuíticas num capítulo deste livro, quando tratarmos em detalhe as relações de cada um dos imperadores com o cristianismo. Não obstante, a proibição do cristianismo não significou a sua extinção no império do meio. Longe disso. O cristianismo continuou, nas províncias, mas não só. O século XVIII, por exemplo, assistiu a um aumento do número de conversões junto da elite manchu, apesar de todas as proibições, principalmente em Beijing. Cidades manchus, como Chengde, tinham desenvolvido, em meados do século XVIII, importantes comunidades de cristãos. Numa perseguição de 1805, as autoridades chinesas descobriram, surpreendidas, vários altos dirigentes manchus convertidos ao cristianismo, os quais, nas palavras do imperador Jianqing, “não mereciam ser olhados como homens” (Laamann, 2006: 16). Nas províncias verificou-se o mesmo. Eugenio Menegon colocou em evidência esta realidade, no seu estudo sobre a comunidade cristã de Fuan, na província de Fujian no sul da China, em 1746: “por essa altura, o Catolicismo, uma religião estrangeira e global, trazida para a China por missionários europeus, tinha-se tornado uma religião local, encontrando um nicho no interior de um efervescente mundo de grupos religiosos, como as várias seitas devocionais laicas inspiradas parcialmente no budismo, omnipresentes nos tempos imperiais, igualmente suspeitas aos olhos dos censores do governo e dos críticos da elite” (Menegon, 2003: 3). A mesma conclusão foi retirada por Robert Entenmann: “por volta de meados do século XVIII, o catolicismo tinha-se tornado uma religião popular com raízes na sociedade chinesa. A proveniência estrangeira da religião não parece ter sido particularmente importante para os seus aderentes” (Entenmann, 1996: 23).

O século XIX trouxe uma nova vaga de cristianismo, trazido por missionários protestantes. Trata-se de um cristianismo diferente, menos dado ao compromisso. O protestantismo, pela sua própria natureza, profundamente influenciada pelo agostinianismo, tendia naturalmente para o rigorismo. O mesmo se passava com o jansenismo, ao qual estavam ligados, de forma direta ou indireta, a maior

parte dos missionários da Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris. Nas palavras de um missionário evangelista inglês, John MacGowan, na sua obra *Christ or Confucius, Which?*, publicada em Londres em 1887, “o confucianismo e o cristianismo nunca poderão coexistir lado a lado”, na medida em que, “sem um Deus pessoal, sem redentor e sem resposta para as milhares de respostas que o coração está constantemente a colocar, uma tal fé [o confucianismo] está, no longo prazo, condenada a falhar” (Young, 1994: 98-99). Ou, como foi dito por F. Ohlinger, também ele missionário protestante, numa conferência de missionários protestantes realizada em Xangai em 1890, “independentemente da abertura que o romanismo [catolicismo] possa ter para com os seus aderentes [dos rituais chineses], o protestantismo não pode ter nenhuma relação com isso nem com nada que se lhe relacione” (Young, 1994: 99).

O protestantismo esteve na origem do famoso caso de Taiping, em que um líder carismático, Hong Xiuquan (1814-1864), pretendeu estabelecer um reino de Deus na terra. A rebelião Taiping foi um movimento de massas extraordinário, e o seu impacto na consciência nacional da China foi duradouro. Basta pensar que as tonalidades nacionalistas anti-manchu influenciaram o pensamento de Sun-Yat-Sem, e que as suas (alegadas) tendências socialistas chamaram a atenção dos ideólogos da República Popular da China (Spence, 1994: 26).

Ainda hoje o movimento Taiping é um assunto em aberto. Um dos elementos intrigantes é que, apesar de doutrinado por protestantes, Hong Xiuquan apela para o regresso a uma imaginada fé clássica inicial em *Shangdi*, tal como ela fora concebida por Matteo Ricci. *Shangdi* surge aí personificado, claramente mais próximo do Deus cristão do que do princípio vital, o *li* confuciano. O imperador, considerava Hong Xiuquan, tinha usurpado a soberania que deveria caber apenas e só a *Shangdi*. Por outro lado, embora remeta para um apocaliptismo que parece fazer ecoar as posições das inúmeras seitas que pululavam no universo popular chinês, o apelo ao regresso a uma perfeição inicial, algures no período clássico, parece contrariar essa ideia. Para além do elemento cristão (Hong afirmava ser o irmão mais novo de Jesus Cristo), existe uma claríssima influência do mundo dos sonhos e da possessão,

muitíssimo fortes, como veremos, na cultura e religiosidade populares⁴². É este aspeto sincrético que lhe dá o estatuto de religião autóctone, feita a partir de materiais originais chineses e importados. Não deixa de ser curioso que Thomas Reilly, no seu excelente estudo sobre Taiping, utilize exatamente a mesma ideia já ventilada por Menegon e Entenmann: “quando a religião Taiping saiu das mãos de Hong, já não era uma religião ocidental, um credo estrangeiro. A fé Taiping, embora despoletada pelo protestantismo anglo-americano, desenvolveu-se como uma nova e dinâmica religião chinesa, na qual o título e posição da divindade soberana desafiavam a legitimidade da própria ordem imperial” (Reilly, 2004: 4). Ou seja, o cristianismo tinha-se tornado uma “religião popular” chinesa, embora, ao contrário dos casos estudados por Entenmann e Menegon, essa religião popular tivesse ultrapassado largamente o papel secundário de “religião de nichos” ou “religião local”.

Apesar dessa resiliência extraordinária, o facto inegável é que a proibição do cristianismo por parte de Yongzheng constitui um marco, no sentido negativo, na evolução do cristianismo na China. Se até ao édito de tolerância o cristianismo tinha vivido numa situação precária, o facto é que a presença dos padres jesuítas na corte imperial acabava por lhe conferir autoridade e prestígio. Não existia um reconhecimento oficial, e assistia-se a focos de perseguição. Os padres tentavam contornar a situação através do estabelecimento de relações cordiais com os mandarins responsáveis pela administração a nível local. Ou seja, o cristianismo vivia numa espécie de “zona cinzenta”, subsistindo (e crescendo) através de uma gestão corrente das situações que iam aparecendo. A proscrição lançada por Yongzheng em 1724 colocou o cristianismo numa situação completamente diferente. Era proibido. Não se podia praticar, nem pregar, embora as comunidades continuassem a existir. A transformação do cristianismo numa “religião chinesa local” acaba também por ser um reflexo dessa proibição, no sentido em que, por via desta, ficou cortado o diálogo com a cultura letrada. O cristianismo tinha feito uma acomodação bem-sucedida no que diz respeito à cultura popular. Aí, a acomodação não se

42 Sobre os sonhos de Hong Xiuquan, nos quais é perfeitamente discernível um claríssimo elemento xamânico, ver o capítulo “Sky War”, (Spence 1996: 35-50).

fez através da conciliação de conceitos e cosmologias, da compatibilização da *ratio* latina com o *li* confuciano. Fazia-se através de uma apropriação ritual do exorcismo, por exemplo, ou da adaptação do discurso a um universo onde as fronteiras entre a medicina e a demonologia eram difíceis de distinguir. Fazia-se cristianizando o mundo dos sonhos, que era extremamente forte na China, e não apenas na cultura popular. Tudo coisas que horrorizariam qualquer jansenista que se prezasse, mas que fornecia um vasto campo de abordagem numa perspectiva jesuítica. E os padres da Companhia não deixariam, como iremos ver, de a aproveitar.

No entanto, a proibição determinou o fim quase total do diálogo do cristianismo com a cultura letrada. Ao fazê-lo, o cristianismo perdera a oportunidade de se tornar “mais uma religião nacional chinesa”, ainda que fosse minoritária ou marginal, na mesma medida em que se veio a tornar “mais uma religião local chinesa”, minoritária e marginal, mas com uma implantação sólida. O cristianismo subsistiu, mas perdeu o eixo que o articulava e lhe dava coerência a nível territorial na China: os padres da corte e as relações que eles estabeleceram com a cultura letrada. Eles continuaram lá, mas agora apenas como astrónomos, pintores, etc., tudo atividades que já antes desempenhavam, mas que funcionavam em complemento aquilo que era o essencial, a sua condição de sacerdotes e pregadores do Evangelho. Agora, eram mensageiros de uma fé proscrita e tornada invisível.

Tudo isto pela simples decisão de um homem, o imperador, o que só vem demonstrar como estavam certos os jesuítas quando elegeram a corte imperial como objetivo essencial na conversão da China. Como já referi, e tentarei demonstrar, apenas num período muito concreto deste longo século jesuítico na China isso esteve perto de acontecer. Foi com o imperador Chongzhen. É precisamente por causa dessa primazia imperial que iremos iniciar o estudo dos atores que se relacionaram com os missionários, e que determinaram o caminho do cristianismo na China, pelos homens que ocuparam o trono do dragão.

(Página deixada propositadamente em branco)

2. Imperadores

As fontes da missão jesuítica na Biblioteca da Ajuda e na Biblioteca Nacional de Lisboa contêm informação mais ou menos abundante das relações dos homens da Companhia com quatro imperadores: o último da dinastia Ming, (nascido em 1611 com o nome de Zhu Youjian, entronizado com o nome de Sizong, cujo nome de reinado (1628-1643) ficaria conhecido como Chongzhen)⁴³ e os três primeiros da dinastia Qing, que ficariam conhecidos sob os nomes de Shunzhi, Kangxi e Yongzheng. Por questões de comodidade, as referências a todos os imperadores chineses serão feitas ao longo deste livro sob o seu nome de reinado, aquele pelo qual o seu período de governo é mais conhecido. A duração dos reinados destes quatro homens compreende pouco mais de um século, de 1627, com a entronização de Chongzhen, até 1735, com a morte de Yongzheng.

No entanto, a missão dos jesuítas na China não começou com Chongzhen. Começou com Zhu Yijun (1563-120), entronizado sob o nome de Shenzong e cujo nome de reinado (1573-120) ficou conhecido como Wanli⁴⁴. Atravessou ainda o reinado de Tianqi (1605-1627), antes de chegar ao último imperador Ming⁴⁵. Porquê, então, iniciar o estudo da relação dos imperadores com o cristianismo apenas com Chongzhen? Porque as fontes nos indicam que foi com este malgrado imperador que o cristianismo se tornou pela primeira vez, no que diz respeito aos monarcas da China, uma realidade presente.

Ricci nunca se encontrou com Wanli. O imperador vivia num regime de reclusão, rejeitava audiências com os oficiais e a sua ligação com o mundo exterior era feita por mediação dos eunucos. A figura do eunuco era um símbolo do isolamento e alheamento dos monarcas do final da dinastia Ming, tendo-se tornado o intermediário

43 Sobre o reinado de Chongzhen ver o capítulo “The Chongzhen Court”, (Wakeman, 1983: 87-156).

44 Sobre Wanli ver o capítulo “L’empereur Wanli”, (Huang, 1985: 15-73).

45 Nascido com o nome Zhu Youxiao em 1605, entronizado em 1621 com o nome de Xizong, o imperador Tianqi viria a falecer a 30 de setembro de 1627, depois de um reinado marcado por lutas sectárias muito fortes, (Goodrich; Fang, 1976: xxi).

exclusivo no transporte de mensagens, os “memoriais”, entre monarcas cada vez mais reclusos e distantes, e os seus oficiais da administração. Assim, os eunucos rapidamente se “apropriaram” da informação, reescrevendo as respostas e os éditos do imperador. Paulatinamente, foram controlando toda a vida administrativa, através de doze diretórios do palácio, supervisionando o abastecimento, procedendo à cobrança de impostos, gerindo o monopólio imperial da exploração de sal e minas de cobre e controlando as tropas do palácio e a polícia secreta (a Dong Chang), que possuía poderes discricionários de prisão, tortura e até execução (Wakeman, 1985: 11-12).

A sombra dos eunucos sobre a máquina administrativa imperial aumentou durante todo o século XVI. As difíceis condições de vida tinham empurrado uma enorme quantidade de homens para a castração, com o objetivo de assegurar um lugar na administração do palácio que lhes permitisse, pelo menos, sobreviver. Em 1516, o número excessivo de eunucos tinha-se já tornado um problema, quando vários milhares invadiram as ruas da capital, exigindo a admissão ao serviço do trono do dragão. Só nesse ano a administração viu-se pressionada a admitir mais de três mil. De acordo com os registos imperiais, no ano da morte do imperador Zhengde, em 1521, o número de eunucos registados nas folhas de pagamento excedia os dez mil. Por altura da sua entronização, o imperador Jiajing (1521-1566) tentou aplicar medidas de contenção, com o objetivo de reduzir para metade o contingente de castrados, mas viu-se forçado a abandonar essa política quando se apercebeu da miséria e fome em que muitos destes homens viviam, tendo-se chegado, em alguns casos, ao canibalismo. Contrariado, resignou-se a admitir mais alguns milhares, para preencher cargos na administração do palácio (Tsai, 1996: 24-25).

Não obstante, de acordo com Shih-shan Henry Tsai, devemos ser prudentes quando olhamos para as causas profundas desta inflação de eunucos no serviço imperial. Importa ter presente que a grande expansão económica durante o século XVI levou a mudanças estruturais que resultaram no aumento significativo dos rendimentos do imperador, conduzindo, por sua vez, a um considerável aumento dos gastos sumptuários. E isto foi particularmente notório durante o reinado de Wanli (Tsai, 1996: 25). Fosse como fosse, no início do século XVII, quando Matteo Ricci chegou

a Beijing, a prática da castração tinha-se tornado descontrolada. Em 1620, ano da morte de Wanli, cerca de vinte mil eunucos invadiram as ruas da capital, tentando forçar a sua admissão ao serviço na corte. Quando viram as suas pretensões rejeitadas, a multidão enfureceu-se e os motins tomaram conta da cidade. Foi mais uma ocasião para que o novo imperador Tianqi, um grande patrono dos eunucos, que reinou até 1627, admitisse mais uns milhares. Desta forma, de algumas centenas no início da dinastia, o número de eunucos cresceu até aos dez mil por volta de 1520, atingindo a soma astronómica de cem mil no final da dinastia (Tsai, 1996: 25). As razões para esta evolução, que não poderão ser escrutinadas aqui, prendem-se genericamente, como já foi referido, com mudanças económicas e demográficas operadas durante todo o século XVI.

Foi este o ambiente que Matteo Ricci encontrou quando chegou a Beijing. Não é de admirar que o homem que lhe franqueou as portas da cidade proibida tenha sido precisamente um eunuco, de nome Ma Tang. Também não é de admirar que Wanli, apesar de ter apreciado enormemente os presentes que os jesuítas lhe levaram, que incluíam entre outras coisas pinturas sacras e relógios mecânicos, nunca tenha acedido a conceder-lhes uma audiência⁴⁶.

Mas Wanli não fora sempre um recluso. Em criança tivera uma sólida educação confuciana, sob a direção de Zhang Juzheng (1525-1582), filósofo e homem de estado que tinha na regeneração moral da sociedade chinesa, sob a influência do confucianismo, o seu grande desígnio. Este período inicial do governo de Wanli caracterizou-se por uma forte efervescência intelectual. Os confucianos, mais concretamente, os neo-confucianos, na medida em que o neo-confucianismo se tornara o cânone oficial durante os Ming, encontravam-se divididos entre duas escolas de pensamento. De um lado uma escola mais intuitiva e virada para a introspeção e regeneração interior, designada por “escola da mente”, cujo grande teórico era Wang Yangming (1472-1529). Do outro uma escola “racionalista”, mais virada para a observação objetiva dos factos exteriores, de tonalidades mais elitistas, cujo

46 Sobre a ida de Matteo Ricci à cidade proibida ver (Hsia, 2010: 202 e ss.; Fontana, 2011).

mestre era Zhu Xi (1130-1200). Zhang Juzheng, o tutor do jovem imperador Wanli, era influenciado pela escola da mente, acreditando que a regeneração interior deveria preceder e potencializar a regeneração da sociedade. A “escola da mente” exortava a que “os sábios tivessem todos o mesmo coração e a mesma razão” (Liu, 2013: 233-34). Daqui resultava um criticismo forte de Zhang Juzheng ao facionalismo dos letrados, agarrados às suas convicções particulares e às discussões filosóficas nas suas academias. Zhang considerava que a cultura dos debates filosóficos, típica do período final dos Ming, prejudicava a cultivação pessoal. Defendia, em alternativa, um método de reflexão silenciosa e ponderação, pelo qual o indivíduo deveria perscrutar a sua mente interior. Ao mesmo tempo, Zhang mantinha sempre os olhos num pragmatismo político que em nada se opunha, antes pelo contrário, a este método de auto-cultivação. Foi assim que, entre 1579 e 1582, o ano da sua morte, Zhang Juzheng, que se tinha tornado Grande Secretário do imperador Wanli, começou a perseguir as academias de letrados, das quais a mais importante era a Donglin, ligada à escola racionalista de Zhu Xi (Meynard, 2015: 26-27). Foi depois da morte de Zhang que Wanli iniciou o seu processo de auto-reclusão, abrindo o campo à ascensão dos eunucos e revertendo a política do seu tutor, contra o qual ele viria postumamente a rebelar-se, renegando a sua memória.

Wanli opôs-se, assim, aos letrados confucianos, e os eunucos foram os agentes dessa hostilidade. Para além disso, a luta entre eunucos e letrados era expressão de uma luta mais abrangente, entre o público e o privado, entre o imperador e os seus oficiais letrados, numa disputa amarga pela soberania, em que, como afirma Harry Miller, “tanto o estado monárquico como a elite neo-confuciana esperavam a submissão um do outro” (Miller, 2009: 26-27).

Com a morte de Wanli, em 1620, os letrados da academia Donglin pareciam ter triunfado. Puro engano. A entrada em cena do imperador Tianqi levou a uma repressão dos membros da academia, que se viam a si próprios como “campeões da moralidade” e agora se viam também na condição de mártires. Os anos 1625-27 foram de uma especial brutalidade (Dardess, 2002). Foram os anos do eunuco Wei

Zhongxian (1568-1627), descrito nas fontes jesuíticas como “Guei Cum”, que reinou como senhor absoluto.

Numa carta datada de 1625 pode ler-se: “Dos eunucos que el Rei tem no paço e o ajudam no governo, o mais privado é um a quem chamam Guei Cum. Saiu ele fora de Pequim (Beijing) em agosto de (16)24, a fazer não sei que novena na sepultura de um rei, e saiu com tanto aparato que se dizia na corte que lhe cobriram de terra amarela o caminho por que havia ir, coisa que só se faz a el rei”. E continua: “quando no cabo da romaria se houve de tornar ao paço, o foi buscar sua cadeira toldada toda de seda amarela e assim vazia como ia, levada às costas de oito homens a acompanhavam mais de cento, uns de pé, outros de cavalo, com mais aparato de bandeiras e outras insígnias de autoridade do que levam os colaos todos juntos, e todos os que passavam a cavalo pelas ruas por onde este ia, ainda que fossem letrados e gente honrada, se apeavam chegando a ela em sinal de respeito e reverência” (BA, 49-V-8, fl. 23v). O eunuco Wei Zhongxian tinha atingido uma tal dignidade que fazia com que os letrados se vissem na contingência de prestar reverência à sua cadeira vazia. A embriaguez do poder tê-lo-á levado ao mais extremo dos excessos, a auto-divinização: “fez pelos seus que em todas as cidades do reino mais populosas e ricas lhe fizessem templos com sua estátua, como de grande benemérito, e grandes versos a este propósito, e como começaram numa, em todas mais criaturas, ou que o desejavam ser, andavam à porfia na fábrica da obra. Em Pequim (Beijing) lhe fizeram quatro, nos quatro bairros em que está dividida, cada um com seus governadores, e no quinto, que fica no centro, intentou que lhe pusessem a imagem no mesmo templo com a do Confúcio, que é mestre universal do reino, a que todos chamam o santo” (BA, 49-V-8, fl. 173).

A luta do eunuco contra os mandarins e letrados foi de uma violência terrível: “a muitos mandarins tirou dos ofícios, a outros confiscou a fazenda, e a um, de alcunha Hirem, que degolaram há dois ou três anos, de quem se cuidava geralmente não havia já memória, mandou este confiscar quanta fazenda deixou, e tinham todos seus parentes, até que chegasse a um milhão, porque dizia, tanto furtou o vosso quando governou. E assim se executou, e porque alguns mandarins acudiram

pelo defunto, mandou-os degolar, com que nem os mortos se davam por seguros” (BA, 49-V-8, fl. 172v).

Dois elementos relevantes, diretamente ligados aos jesuítas e ao cristianismo, surgem nas fontes jesuíticas relativamente a esta luta entre mandarins e eunucos. O primeiro tem a ver com uma sugestão velada, deixada pelo redator de uma das cartas, de que o “doutor Paulo” (Xu Guangqi), o mais importante dos “três pilares” da então incipiente Igreja da China, teria tido, pelo menos durante um período da fase despótica de Wei Zhongxian, bastante poder de influência junto da corte. Não surpreende, uma vez que Xu Guangqi chegará, durante o reinado de Chongzhen, ao mais alto grau de mandarim. O caso ocorreu em 1626. Tendo o imperador nomeado um indivíduo demasiado jovem para Colao, “um mancebo de pouco mais de trinta anos”, começou este a comportar-se de forma arrogante e a criar inimizades, fazendo com que fosse acusado por um grupo de mandarins e destituído. O caso parece simples, afirma o redator da carta. Contudo, adianta, “isto sabem os chinas dos homens, mas nós sabemos outra coisa por causa de sua perdição”. E relatou que algum tempo antes de ser acusado, este jovem e sobranceiro mandarim fora interpelado por um outro letrado que lhe sugeriu que convidassem o doutor Paulo para servir no governo, dando por razão as suas enormes qualidades. Respondeu-lhe o jovem: “esse homem nem *Siu Çai* (sic) havia de ser, quanto mais [estar] no governo”. Como se o interlocutor se espantasse e lhe perguntasse porquê, respondeu: “tomou uma lei nova e deixou a nossa dos letrados”. O misterioso interlocutor nada mais acrescentou, tendo vindo informar o doutor Paulo, “e dali a menos de dois meses veio a nova de ser acusado e tirado do ofício” (BA, 49-V-6, fls. 310-310v).

O outro elemento revelante permite-nos fazer a ligação entre o “caso de Nanjing”, referido no capítulo anterior, que constituiu a primeira grande perseguição ao cristianismo na China, iniciada em 1616, e a perseguição encarniçada de Wei Zhongxian à elite confuciana. Wei tinha-se aproximado de uma mulher que fora ama do imperador Tianqi e por quem este tinha uma veneração extrema, a madame Ke. Madame Ke fora um instrumento decisivo para a ascensão de Wei, ao ponto de, como retribuição, este lhe ter atribuído o título de *Xim fu gin*, a “santa senhora”,

“título que seguramente merecia”, acrescenta ironicamente o redator da carta, “pelas mesmas obras que de Vénus ou de Deusa, ou ainda muito piores”. À “santa senhora” uniu-se também Shen Que, o homem que tinha estado na origem da perseguição de Nanjing em 1616, “fazendo-se seu filho perfilhado com grande baixa no crédito” (BA, 49-V-8, fl. 173). Shen Que era um letrado, mas era também um homem próximo do budismo, ao qual a maior parte dos eunucos, das damas do palácio e dos inimigos da academia Donglin tinha uma ligação⁴⁷.

Xu Guangqi, o “doutor Paulo”, era adversário do budismo e defensor do cristianismo. Shen Que era um homem próximo do budismo e feroz opositor ao cristianismo. Ambos eram letrados. Shen Que era vice-ministro do tribunal dos ritos em Nanjing. É possível que a questão do budismo fosse um fator de divisão entre os membros da elite confuciana e que o conflito entre estes dois homens fosse expressão disso mesmo. O budismo tinha penetrado a comunidade dos letrados no final da dinastia Ming e eram poucos os que, de uma forma ou de outra, não tinham sido influenciados por ele. A influência não foi, no entanto, feita de forma igual no seio das duas escolas neo-confucianas em confronto. Na “escola da mente”, de Wang Yangming, essa influência fizera-se através das técnicas pessoais de meditação e do desenvolvimento de uma ética que se poderia designar como estóica. Na escola “racionalista”, de Zhu Xi, a influência budista fez-se sentir na cosmologia (Yang, 1967: 17). Como vimos, existiam ainda aqueles que, como o “doutor Paulo”, o recusavam liminarmente, talvez na busca de uma terceira via. Isto parece sugerir que, nesta fase inicial da missão, a relação do cristianismo com os letrados não se faz numa simples relação entre cristianismo e confucianismo, mas que o budismo surge como uma das variáveis fundamentais da equação, eventualmente como fiel da balança.

Os sinais que nos são dados pelas fontes jesuíticas são de sinal contrário. A influência de Xu Guangqi na corte, por um lado. A proximidade de Shen Que ao partido dos eunucos, por outro. Os dois homens conheciam-se e odiavam-se mutuamente, o que também nos diz bastante sobre o ambiente que era vivido nessa

47 Sobre a ligação de Shen Que ao budismo, já referida na nota 20, ver ainda (Ter Haar, 1992: 223). Para a ligação dos eunucos ao budismo ver (Gernet, 1973: 82).

época. Shen Que não podia perdoar ao “doutor Paulo” o patrocínio que este dava aos homens do ocidente, de forma que certa vez, num banquete em Beijing, em 1621, “todo ele de tal maneira teve os olhos fixos em Paulo, que veio ele (Paulo) para casa suspenso, e nada duvidoso, que conservava ainda no seu coração lembranças das paixões passadas. Pouco depois o declarou, porque falando com um amigo de Paulo, disse que [este] favorecia como não devia aos estrangeiros do ocidente” (BA, 49-V-7, fl. 287). Nesta conversa Shen Que expôs um dos seus receios: a vinda dos portugueses para a China numa expedição militar, para ajudar na luta contra os tártaros que ameaçavam a fronteira norte. O motivo da desconfiança era o facto de os europeus terem já ocupado as Filipinas e a Índia⁴⁸.

Em 1627 o imperador Tianqi morreu, e com ele a boa fortuna do eunuco Wei Zhongxian. Madame Ke foi condenada à morte e Wei, apercebendo-se da mudança da maré, cometeu suicídio.

2.1 Chongzhen (1611-1644)

A ascensão de Chongzhen ao trono do dragão, formalizada em 1628, foi um momento de esperança para todos. Os oficiais falavam de uma “restauração” e o censor Yang He fez um discurso no qual descrevia o declínio militar do império desde os dias da sua fundação, e declarou que a única forma de recuperar o seu “dinamismo original” era colocar um ponto final na corrupção e no facionalismo político. Chongzhen, que Frederic Wakeman descreve como “o governante mais inteligente (senão mesmo o mais letrado) que a China teve em muitos anos”, abraçou a tarefa convictamente, tentando reformar as estruturas administrativas. Fê-lo, contudo, tendo como alvo apenas os postos mais elevados da administração, descurando os níveis intermédios e baixos. Ou seja, Chongzhen considerava que havia poucos dos seus principais ministros que fossem de confiança (Wakeman, 1985: 87).

48 Sobre as ajudas militares prestadas pelos portugueses à dinastia Ming ver o capítulo “Expedições militares portuguesas em auxílio dos Mings contra os Manchus, 1621-1647”, (Boxer, 1991a: 119 e ss.).

No mesmo ano da sua entronização, Chongzhen nomeou o “doutor Paulo” como vice-ministro do tribunal dos ritos, atribuindo-lhe a supervisão do departamento de astronomia (Lingfeng, 2007: 130). Isto abriu as portas aos jesuítas, que tinham no seu seio homens extremamente competentes na matéria, nomeadamente Johann Adam Schall.

O jovem Chongzhen, dizem as cartas dos jesuítas, fez a sua formação fora do palácio, devido à marginalização a que era sujeito por parte do eunuco Wei Zhongxian. No momento final da vida do seu irmão, o imperador Tianqi, este mandou-o chamar, censurando-o por não o ir visitar: “é possível, meu irmão, que estando eu neste estado, não me vindes visitar”. Respondeu, chorando, e com um grande suspiro: “Por vezes, meu senhor, tenho vindo, e não me deixaram entrar”. Perguntou: “quem?”. Não lho quis dizer, mas bem entendeu o Guei Cum”. Assim descrevem as fontes jesuíticas a passagem de testemunho entre os dois irmãos. Tianqi respondeu então: “Para o governo do reino não tenho de vos dizer, porque sei [que] tendes muitos talentos, e avantajados dos meus. Encomendo-vos a imperatriz, e as duas rainhas após ela, por todas tem boas partes, e são muito virtuosas, e também dois eunucos, o Guei e o Vam” (BA, 49-V-6, fl. 468v). Mas o eunuco “Guei” era, talvez, um legado demasiado pesado.

Logo no início do seu mandato, Chongzhen decretou que todos os que tivessem sofrido afrontas e ataques durante o reinado do seu falecido irmão lhe poderiam dirigir as suas queixas. O palácio foi inundado de queixas contra Wei, o qual pediu ao imperador que o desobrigasse das suas funções, o que este concedeu. Um dia, um certo criado do palácio tendo cometido uma falta leve, com medo de ser castigado ofereceu ao imperador trinta mil taeis, uma verba considerável. Chongzhen disse então: “eu sou imperador há pouco mais de um mês, e este criado do meu aio já tem trinta mil taeis? Quantos mais terá seu amo? E quantos mais terá o Guei, que mandou tudo seis ou sete anos? Quero ver o tesouro real. E pelo livro achou que faltava grande quantidade de ouro, prata e coisas preciosas. E disse ao aio que o acompanhava: “parece que o Guei meteu a mão” (BA, 49-V-6, fl. 471).

O imperador ordenou então que o eunuco fosse degredado para uma cidade perto de Nanjing, por se ter apropriado indevidamente das riquezas da coroa e por “matar muitos ministros fiéis com a crueldade do lobo e tigre” (BA, 49-V-6, fl. 471v). Durante a viagem, Wei Zhongxian ter-se-á enforcado na companhia de um outro eunuco, seu amigo. Também Madame Ke, a ama do falecido imperador Tianqi, não sobreviveria à mudança de poder. O imperador “confiscou-lhe a fazenda, que dizem era sem conto e que só de pérolas grossas e pedraria de roca velha, lhe acharam três picos de peso deste Reino, que tem perto de dez arrobas, e algumas coisas defesas, entre elas uma coroa da mesma imperatriz, pelo que o rei a condenou a cem açoites de bambu, e se não morresse deles que lhe dessem mais cinquenta, e que assistisse a este castigo, como juiz ou parte agravada a quem se devia dar satisfação, a imperatriz viúva”. E assim, com grande artifício literário, conclui o autor da narrativa: “acabou a tragédia, que no teatro desta grande China tinha durado sete anos, com a morte temporal e eterna de Rei, Guei e Kepapa [madame Ke], que foram as principais figuras, sem choro, nem ainda coro, antes universal alegria e aplauso de todos” (BA, 49-V-6, fl. 472v).

É interessante notar a evolução da figura de Chongzhen ao longo do tempo, através das cartas dos homens da Companhia de Jesus. Há uma constante. O imperador é um homem piedoso e dado a grandes manifestações de contrição, exortando os súbditos a pedir clemência e remédio para as calamidades que iam assolando o império. Por outro lado, há também uma repulsa muito grande da idolatria, que aparece bastante vincada desde o início. Mas em finais dos anos 30, quando a catástrofe final da dinastia se vai tornando uma realidade cada vez mais palpável, parece haver uma transformação. O culto confuciano ao céu parece transformar-se num culto a uma divindade transcendente e pessoal, o *Tianzhu* dos jesuítas.

Todos estes aspetos são passíveis de várias interpretações. Desde logo o temperamento místico e contrito do imperador, que se revelou ainda antes da coroação, quando este “contra o parecer dos mandarins, tenazes dos seus estilos”, decidiu ir fazer reverência ao céu e à terra, nos respetivos templos existentes no interior do palácio. Com o tempo, esta tendência tornar-se-ia cada vez mais marcada.

Parece, também, ter tido uma tendência ascética e austera desde o princípio. Em certa ocasião terá dito aos eunucos: “mulheres e banquetes mataram o meu irmão, pouco me basta de ambas estas coisas”. Assim, tinha na altura da sua entronização apenas uma mulher, o que levou um cortesão a comentar, já neste período: “parece que o nosso rei quer tomar a lei de Deus, que não sofre mais que uma só mulher” (BA, 49-V-6, fl. 473v). É importante notar que a questão das concubinas era um fator frequentemente alegado pelos missionários como um dos maiores, senão mesmo o maior obstáculo à conversão dos letrados (Liu, 2012: 35). Designado pelos missionários da Companhia como “impedimento de segundas”, este era um dos aspetos em que a ética cristã colidia com a ética confuciana, na medida em que a poligamia permitia aumentar o número de descendentes, aumentando a linha da sucessão, valor sumamente estimado na cultura confuciana (Araújo, 2000: 126-27).

Tanto foi assim que o próprio tribunal dos ritos, o *Lipu*, se viu na contingência de exortar o imperador a que tomasse mais mulheres como esposas, “por ser lei, decoro do estado e bem comum do império”, argumento que acabou por convencê-lo, tendo, no entanto, imposto como condição que fossem “bem acostumadas e da província de Pequim (Beijing), não dessem opressão aos vassallos, nem fizessem gastos desnecessários”. Assim, refere o autor da carta, o povo estava satisfeito com a mudança do monarca, “os mandarins e letrados chamam-lhe ordinariamente o rei sábio e virtuoso, e o povo por outra face, o imperador da grande paz”. Mas acrescenta uma importante nota de ceticismo: “mas são cerejas da boca do saco, em diante veremos quais são as do fundo” (BA, 49-V-6, fls. 473-473v).

O que parece resultar de tudo isto é que o temperamento recatado e ascético nascera de uma reação à dissolução de costumes e mau governo que o jovem Chongzhen vira medrar durante o reinado do irmão. A inteligência e sentido crítico, em que várias fontes parecem coincidir, tê-lo-ão levado um comportamento em negativo, inclinando-o à frugalidade e à temperança. Este facto leva-nos ao segundo elemento da sua personalidade, a repulsa da idolatria, que terá levado a que ordenasse a destruição de todos os ídolos existentes no interior do palácio. A este nível, tê-lo-á impressionado negativamente o culto prestado ao eunuco Wei Zhongxian.

Uma das suas primeiras medidas foi que “não levantassem varelas”, ou seja, santuários com ídolos, e que “se não levantassem estátuas de vivos” (BA, 49-V-6, fl. 470v). Dos templos que foram erigidos ao culto do eunuco, ordenou que se destruíssem todos e vendessem os materiais para pagar o soldo dos militares, mantendo apenas o templo existente em Pequim (Beijing), que deveria servir para serviços da administração (BA, 49-V-6, fl. 471v).

Nesta altura, o jovem imperador era ainda um confuciano virtuoso que desprezava a idolatria. Tal fica bem patente numa carta onde é exaltado o amor que o imperador tem pelo povo e o desprezo pelos ídolos: “em que bem mostrou o amor paternal que tem para com o povo. Este o moveu estes dias a se retirar para fazer deprecações ao céu, e mandar os mandarins que fizessem o mesmo para que lhes desse a neve, que não chovia, por falta da qual se teme certa a esterilidade e a fome... por outra parte é grandíssima a diligência que põe, e a pontualidade que guarda, nas reverências que ao céu faz, com grandes sacrifícios e ofertas que a seu tempo lhe faz, em que bem mostra quão dado seja á religião, posto que supersticiosa. Desejamos e pedimos a Nosso Senhor que lhe dê conhecimento de Si, para o adorar e servir, como o tem da falsidade dos seus pagodes e enganos de seus ministros, como tem mostrado em muitas ocasiões” (BA, 49-V-10, fl. 375).

Assim, verificamos que por volta dos anos 1635-36, quase uma década depois de ter chegado ao trono, Chonzheng era ainda apenas um confuciano avesso ao culto dos pagodes. As devastações dos tártaros e a anarquia que se tornava cada vez mais persistente, com vastos territórios a serem assolados por grupos de malfeitores, levavam-no a refugiar-se cada vez mais em atos de contrição, públicos e privados, e à repressão da idolatria. Nesse período terá proibido, sob pena de morte, a adoração dos pagodes. Era um passo excessivo, radical, que parecia anunciar a mudança profunda que lhe tomaria conta do espírito pouco tempo depois.

Os tártaros tinham entrado numa cidade onde estavam alguns túmulos de imperadores. Saquearam, destruíram e mataram, perante a inépcia de um exército imperial que, na opinião dos jesuítas, era ineficiente, composto por homens que eram mais filósofos do que soldados: “com pouca resistência entraram na cidade de

Cham Pim (*Chang ping*, a cidade onde estavam localizadas as sepulturas dos imperadores Ming), que estava junto às sepulturas reais para guarda delas. Foi grande a mortandade que aqui fizeram, saquearam, roubaram à vontade. Pôs o rei todas as forças para reprimir a insolência dos tártaros, mandou que lhe tomassem os passos e caminhos, prometendo grandes prêmios. Saíram numerosos exércitos de mandarins gravíssimos, com grande orgulho e coragem, mas como eles meneiam melhor o pincel com que escrevem do que a lança com que pelejam, sem arremesso e bote desta, ficou a vitória pelos tártaros, tanto mais gloriosa e festejada quanto menos custosa, porque nunca se atreveram a dar-lhes batalha e a pelejar com eles”.

O impacto psicológico deverá ter sido forte. A destruição de túmulos de antepassados, numa cultura que tem a veneração destes como virtude suprema, significava uma afronta capital, agravada pelo simbolismo de se tratar de sepulturas imperiais. Era a própria préfiguração do ocaso da dinastia e um testemunho gritante do falhanço do estado. Chongzhen declarou então que o culto dos pagodes deveria ser punido com a pena capital: “atemorizou muito ao rei esta arrogância e pouco respeito ao seu grande estado. E dando por certo a volta dos tártaros, mandou fazer grandes aprestos de guerras. Prometeu grandes prêmios, chamou à sua graça alguns vassalos e mandarins que estavam fora dela. Lançou tributos e novas imposições. Mandou com pena de morte que não se venerassem os pagodes e ídolos. E porque um mandarim deu um memorial em que não aprovava este dito, o rei o castigou severamente” (BA, 49-V-II, fl. 522).

Por volta de 1638 há uma mudança e o imperador parece começar a inclinar-se para o cristianismo. Não o consegue compreender ainda, como ele próprio chegou a confessar, mas há, inegavelmente, uma atração por aquela doutrina misteriosa. É possível que a autoridade científica dos padres, cuja reputação era cada vez mais tida em elevada consideração pelos oficiais da corte, em resultado do trabalho na reforma do calendário, lhes desse autoridade. Na verdade, aparecem, como veremos, vários casos de letrados que assumem o mistério do cristianismo argumentando que se ciência matemática e astronómica, que eles tanto prezavam, era tida por aqueles homens como secundária e vil, quando comparada com a doutrina cristã, então muito mais certa e verdadeira deverá ser esta última.

Numa das cartas é referida um passeio do imperador pelas muralhas da cidade, “coisa raríssima nos reis da China”, fazendo vistoria à artilharia aí instalada, que ultrapassava, dizem-nos ainda, as dezasseis mil peças, entre grandes e pequenas. Ia acompanhado de sessenta mil homens, que o seguiam junto à base, enquanto o soberano ia por cima da muralha, seguido por uma multidão de eunucos e mandarins, num trono levado aos ombros por trinta homens. Quando passou defronte das casas e igreja dos jesuítas, perguntou aos eunucos que casas eram aquelas. Responderam-lhe que era “a igreja dos padres e academia de matemática que Sua Majestade mandou fazer”. Deteve-se então a admirar ao longe os edifícios e “os instrumentos matemáticos, mas como ficavam longe e não viu à sua vontade, a outro dia mandou alguns pintores do paço que lhe debuxassem (sic) a igreja e academia com todos os instrumentos” (BA, 49-V-12, fls. 15-15v). Corriam por essa altura os anos 1638 ou 1639, a datação da carta não é muito precisa.

Consequência ou não, foi por essa altura que Chongzhen decidiu retirar do depósito imperial duas imagens, uma de Cristo, outra da Virgem, que tinham sido oferecidas por Ricci e Pantoja ao imperador Wanli “como fasquias de pau preto”. O imperador ordenara que fossem douradas, ornadas e colocadas numa sala do palácio. O autor da carta onde este caso está relatado refere pela primeira vez rumores que circulavam, de que o imperador se teria feito cristão, coisa que o mesmo autor nega categoricamente, mas não deixando de notar que “é certo que este príncipe, com estas e outras semelhantes coisas se vai dispendo e fazendo-se capaz para receber da mão do Omnipotente semelhante mercê e benefício, e então ficará por nome Cum Chin [Chongzhen], que é o mesmo que bom prognóstico, verdadeiro neste particular” (BA, 49-V-12, fl. 15v).

A situação que se acaba de descrever deu-se por alturas da conclusão da reforma do calendário, que foi após a morte de Giacomo Rho (1593-1638), companheiro no departamento de astronomia do padre Adam Schall. A conclusão do calendário terá sido um momento decisivo. O imperador concedeu nesta altura largas somas de dinheiro aos jesuítas e promoveu alguns mandarins que os assistiram no trabalho. Alguns eram cristãos, facto que se presume pelo nome, como foi o caso

do mandarim Pedro: “acabado que foi o calendário, não só premiou Sua Magestade a nossos padres, mas também ao doutor Pedro, subindo a novo grau de mandarim *Quan lo su*, que é dos grandes desta corte, e lhe deu esperanças de o levantar a maior dignidade, e aos mandarins de nossa academia levantou a quem [a uns] um grau, a quem [a outros] dois, e deu grau de mandarim a cinco [que] de novo entraram a aprender” (BA, 49-V-12, fl. 284v).

Para além da recompensa financeira e das promoções, o imperador enviou, de forma solene, um *pai pien*, uma inscrição monumental de quatro caracteres pintados a ouro e ornados com dragões (as armas do imperador). Na inscrição podia ler-se “*Kim Pao Tien Hio*” (sic), significando “el Rei louva e venera a celestial doutrina que os padres ensinam”. A comitiva que foi enviada pelo monarca era liderada por um membro do tribunal dos ritos, vestido de vermelho, “que são os vestidos de festa e alegria na China”, acompanhado por uma verdadeira orquestra de pífaros, trombetas e vários outros instrumentos, “diante vinham quatro homens com seus bordões vermelhos nas mãos, que são insígnias reais, fazendo apaar a todos os que se encontravam a cavalo ou em cadeira, de trás vinha grande número de gente, assim de ministros do paço, como do tribunal do *Lipu*⁴⁹, com a gente dos dois governadores das duas vilas que estão dentro da cidade, todos em seus cavalos que faziam uma formosa vista” (BA, 49-V-12, fl. 284v). À porta da academia, a receber a comitiva, estavam o mandarim Pedro, recentemente promovido, e o chefe do departamento de astronomia, o jesuíta alemão Johann Adam Schall von Bell.

A coincidência entre a conclusão do calendário, a visita do imperador às muralhas, onde pôde observar “os instrumentos matemáticos que ficavam longe”, presumindo-se que seriam objetos de dimensão apreciável, o envio do *pai pien* laudatório e a decisão de ter restaurado e trazido as imagens da Virgem e de Cristo para uma sala no interior do palácio, parecem denunciar um momento de viragem.

Algum tempo depois aconteceu uma catástrofe em Beijing. Um armazém de pólvora explodiu “e foi tal o estrago ao perto que arrasou muitas ruas vizinhas, e

49 O *Lipu* era o tribunal dos ritos, a quem competia a questão do calendário.

tão grande o abalo ao longe que abriu o muro por algumas partes, arruinou bem das casas, e como o paço do imperador estar bem longe, também lá lhe abrangeu, quebrando-se bom número de vasos preciosos”. Discutiui-se se seria uma sabotagem dos tártaros ou um simples acidente. Chongzhen viu nisso um castigo divino: “tomou o imperador não por coisa maquinada pelos tártaros, como alguns queriam, nem por acaso tomar fogo a pólvora, como outros diziam, senão por castigo do céu. E assim mandou logo lançar pregão, e pôr vários papéis pela cidade, em que mandava a todos se arrependessem de seus pecados e pedissem deles perdão o Xamti (Shangdi), Supremo Imperador do Céu, e jejuassem três dias, para desta maneira aplacarem a divina justiça, irada contra os muitos pecados que se cometem nesta cidade” (BA, 49-V-12, fl. 285v-286). Estava dado um passo decisivo. A transformação do “céu”, uma força vital e despersonalizada, a quem faltava inteligência e vontade, num imperador celestial, o *Shangdi*, no qual Matteo Ricci tinha visto o Deus judaico-cristão, vestido com roupagens confucianas. *Shangdi* fazia, assim, a sua entrada na corte e no coração de um monarca Ming.

Cresceu um rumor cada vez mais persistente de que o imperador se tinha tornado cristão, o qual se viu confirmado quando morreu o sexto filho do monarca. A imperatriz mandou chamar os “bonzos”, nome dado pelos jesuítas aos sacerdotes budistas, “para fazerem as superstições costumadas, queimar papéis de ouro e prata com outras semelhantes diabruras”, levando a que o imperador a impedisse, “dizendo que tudo era coisa, não só escusada, mas contra a razão, que só havia um Senhor Criador, Governador do mundo, que premiava o bem e castigava o mal, que tudo mais eram coisas inventadas dos bonzos, para enganarem os homens” (BA, 49-V-12, fl. 286). Assim, não se fizeram cerimónias budistas no enterro do filho do imperador.

É aqui que encontramos a primeira referência explícita da adesão de Chongzhen ao cristianismo, num contexto dramático de uma catástrofe e da perda de um filho, no período imediatamente seguinte à conclusão do calendário. O imperador afirmou não compreender a doutrina, mas sabe que ela é seguida por aqueles homens sábios, que dominam as ciências deste mundo e que veneram os mistérios do outro. Poderá ter sido essa a via, repito, para a aceitação do mistério.

O imperador disse que não conseguia compreender “a lei de Tienchu” (BA, 49-V-12, fl. 573v). O padre Adam Schall redigiu então um catecismo para lhe explicar a doutrina. Infelizmente esse catecismo não chegou até nós, mas podemos presumir que aí se reproduzia o método jesuítico de explicar a doutrina, primeiro pela via racional, e só depois abordando os mistérios do cristianismo. Essa suposição apoia-se no contexto em que o imperador fez aquela afirmação, “a lei parece verdadeira, porém eu não a entendo bem”.

O contexto em que isto se passou foi numa festa pública que se desenrolou no interior do palácio, no designado “pátio da grande virtude”. O padre Adam Schall tinha sido convidado para restaurar um velho cravo que fora oferecido por Matteo Ricci ao imperador Wanli. O imperador tinha, também, curiosidade em saber o que significava um escrito a ouro, que se lia ao comprido do cravo, que dizia *Cantare Domino canticum novum*. Fizeram-se cordas de prata e mandou-se vir da província de Honan um outro jesuíta, o “irmão Crisóstomo”, para reparar o instrumento.

A entrega do cravo fez-se durante a citada festa dos três dias. Juntamente, Schall decidiu incluir as estampas com os mistérios da vida de Cristo, de que se fez referência no capítulo anterior, tendo-lhe retirado, como vimos, as cenas da degolação de S. João e da circuncisão de Jesus. A acompanhar o livro ia um quadro dos reis magos e do menino Jesus, “do tamanho de uma grande meia folha, e ainda que a matéria era cera fina, dele se pode dizer à boca cheia *materiam superabat opus*, pois sem sombra de encarecimento mostrava a perfeição do Senhor Imperador do Céu e da terra, mais figuras e brutescos, o possível auge de toda a arte”. Tudo isto, o livro com as estampas, o cravo restaurado e o quadro dos reis magos foi oferecido pelo padre Schall ao imperador: “em companhia do cravo entraram estas peças no paço e logo nas mãos do rei, que com muito respeito primeiro as levou e logo desatou um rico véu de ouro e seda, obra da Flandres, em que o livro ia envolto. Aberto o livro e descoberto o quadro, ficou o rei suspenso”. O rei parecia deslumbrado, é o que as fontes nos dizem. Não sabemos até que ponto o narrador não estará a forçar os factos, embora, em face dos dados disponíveis, a imagem global que é apresentada pelos jesuítas acerca de Chongzhen seja bastante coerente. E, não será demais lembrá-lo,

em nenhum outro imperador aparece qualquer espécie de referência ou ilusão sobre uma eventual conversão. Mesmo relativamente a Chongzhen, as fontes são sempre cautelosas e céticas.

Quando recebeu o quadro, o imperador começou a adorar as imagens, prostrando-se e batendo com a cabeça no chão em sinal de reverência: “depois de bom espaço se determinou como Rei, ao dos santos reis, movido por aquele que de tão longe trouxe os três a se prostrarem por terra, se deitou por ela adorando com profundíssima reverência a seu Deus e seu Senhor, o mesmo fizeram duas rainhas das três que tem que estavam presentes, e a seu exemplo grande multidão de cortesãos que os acompanhavam... levantando o rei, apontando com o dedo para o Deus menino, disse aos circunstantes “este menino que aqui vedes é muito maior que o vosso Fe, assim se chama o principal pagode desta gentildade⁵⁰, e este, notando um dos reis (reis magos), é mais santo que Yu Hoam⁵¹, que foi um rei tido pelos chinas por homem de vida inculpável” (BA, 49-V-12, fl. 573). Depois de ter olhado intensa e longamente para o quadro, o imperador começou a folhear o livro. Vieram então entregar-lhe alguns memoriais e dizer-lhe que a mesa estava posta para o banquete. Chongzhen mandou-os esperar a ambos, à mesa e à burocracia, detendo-se por bom espaço de tempo a folhear as imagens da vida de Cristo.

No dia seguinte, Chongzhen ordenou que as imagens fosse levadas para uma grande sala, a *Him te hin* (sic), ou “pátio da grande virtude”, onde publicamente as adorou, juntamente com as rainhas e cortesãs. Passada a festa pública dos três dias, transferiram-se para uma sala privada do imperador, “uma câmara particular de suas curiosidades, a aí por muitas vezes as vai adorar, e ler assim o texto do Evangelho que está no livro, como o tratado do padre que lho explica” (BA, 49-V-12, fl. 573-573v).

50 O “pagode Fe” deve ler-se “pagode Fo”, que é uma divinização do próprio Buda, depois de este ter sido iluminado e ter adquirido a capacidade de compreender a essência do primeiro princípio, (Meynard, 2011: 10).

51 Yu Hoam, conhecido por Yu, o Grande, é um herói cultural e uma figura meio histórica meio mitológica, a quem se atribuía o poder de controlar as águas, bem como um comportamento moral irrepreensível, (Zhao, 1989: 232 e ss.).

Nunca saberemos os verdadeiros sentimentos do malogrado imperador relativamente ao cristianismo. Nem saberemos se algum dia Chongzhen verdadeiramente o compreendeu. Mas pode-se, de facto, concluir que o cristianismo não lhe era indiferente e que, se a sua vida não tivesse sido tragicamente entrecortada pelo suicídio, seria muito provável uma conversão. A ter-se verificado, a história do cristianismo na China teria sido completamente diferente. Realce-se, contudo, a importância que a questão da astronomia parece ter desempenhado na autoridade que os padres jesuítas ganharam aos seus olhos. Esse é o primeiro fator. Depois, é perfeitamente possível que a sua aversão à idolatria e ao budismo tivesse sido um efeito colateral da repulsa que os eunucos, aos quais o budismo estava fortemente relacionado, lhe provocavam, em resultado dos anos férreos do despotismo de Wei Zhongxian. Finalmente, um terceiro fator, a questão das imagens, que já tinham impressionado o seu avô, Wanli, no tempo de Matteo Ricci. As representações pictóricas de Cristo, da Virgem, dos reis magos, etc, parecem ter-lhe despoletado um sentimento de piedade religiosa e de fascínio pelo mistério que o levaram muito além da pura racionalidade confuciana. Para isso terá contribuído também, isso parece-me inegável, um carácter austero e uma predisposição interior para uma piedade contrita, de tonalidades sacrificiais. A questão sacrificial é, de resto, um dos aspetos mais intrigantes no caso do último imperador Ming. Tendo proibido a idolatria, ele sacrificava ao céu, como qualquer bom confuciano. No entanto, é perfeitamente claro que os sacrifícios que o jovem imperador fazia tinham um destinatário, de quem se esperava uma intervenção miraculosa que pusesse fim à terrível sucessão de desgraças, fosse a inclemência da guerra ou as adversidades do clima, que assolavam a China. Ou seja, ainda no tempo em que era um letrado confuciano, o imperador tinha já uma consciência de uma divindade personalizada e dotada de vontade. Num dos períodos de seca, por exemplo, que foram frequentes durante todo o seu reinado, o imperador fez cerimónias no templo do céu pedindo-lhe chuva, ordenando aos mandarins que fizessem o mesmo. Foi também, nessa altura, ao templo dedicado ao primeiro agricultor, onde fez também sacrifícios com vista a pedir fertilidade para a terra e abundância para

as colheitas⁵². Isto levanta questões acerca da natureza religiosa, ou não religiosa, do confucianismo, um assunto que assumiu centralidade na questão dos ritos chineses. Teoricamente, os sacrifícios confucianos eram meramente políticos e de agradecimento, e não implicavam que o oficiante esperasse nada em troca. Até porque, sendo o céu uma força impessoal e cega, um princípio vital desprovido de vontade e de entendimento, não poderia influenciar o evoluir cósmico. Assim, os sacrifícios seriam desnecessários, porque ineficientes.

Não era este o caso de Chongzhen. Embora só mais tarde viesse decretar a existência de *Shangdi*, do imperador do céu, essa ideia estava já presente no seu espírito antes da sua “conversão”. De onde veio a ideia? É difícil dizer. O que é absolutamente incontestável é que o último imperador Ming parece ter tido uma consciência aguda da angústia existencial do homem e da miséria da condição humana, um aspeto que define o elemento religioso, na sua forma mais pura, em todas as épocas e em todas as culturas.

Parece óbvio que essa angústia existencial estaria ligada às difíceis condições do período em que viveu e que pairariam como uma sombra até ao momento da sua trágica morte. No dia 24 de abril de 1644 o revoltoso Li Zicheng entrava na capital com o seu exército de sublevados. Chongzhen, “vendo-se sem remédio, deu logo morte a uma infanta, filha sua, donzela, para que não caísse nas mãos dos rebeldes. E tratando de fugir, vendo que não o podia fazer, entrou em um bosque que no paço estava, acompanhado de alguns confidentes, e pedindo vinho, depois de beber algumas vezes, mordendo em o dedo tirou o sangue em que escreveu estas palavras, “os mandarins foram infieis e negligentes, convém que todos se matem. O povo não se deve tratar mal. Perdi o reino de meus antepassados. Não tenho rosto para aparecer”. E desatando sem demora o cabelo, cobriu com ele o rosto e por suas mãos se enforcou em uma árvore, tendo de antes a imperatriz feito o mesmo” (BA, 49-V-13, fl. 1).

52 “Mandou dar dez mil cruzados aos necessitados e pobres, em que bem mostrou o amor paternal que tem para com o povo. Este o moveu estes dias a se retirar para fazer deprecações ao céu, e mandar os mandarins que fizessem o mesmo para que lhes desse a neve, que não chovia, por falta da qual se teme por certa a esterilidade e a fome”, “saiu do paço ao templo do que eles têm por primeiro agricultor, para com sacrifícios e ofertas lhes dar graças pela agricultura de que fora inventor”, (BA, 49-V-10, fl. 375).

Com ele morria também a esperança dos jesuítas de alguma vez almejarem aquele que era o seu grande desígnio, converter a China a partir da conversão do “filho do céu”.

2.2 Shunzhi (1638-1661)

O domínio de Li Zicheng sobre a capital, Beijing, não chegou a durar dois meses. Em junho de 1644 os manchus, aproveitando a fragilidade interna e as convulsões no império do meio, entravam na cidade e o jovem Shunzhi, então com apenas seis anos, foi proclamado imperador da China. A 30 de Outubro, o imperador-criança estava já a officiar sacrifícios no templo dedicado ao céu, sinal distintivo da sua condição real, uma vez que apenas os imperadores, os “filhos do céu”, estavam autorizados a fazê-lo. O ato tem, assim, um peso simbólico fortíssimo, e destinava-se a legitimar os novos governantes aos olhos da elite confuciana⁵³. Em virtude da menoridade do novo imperador, foi o seu tio, Dorgon (1621-1650), quem tomou as rédeas do poder até à sua morte.

O reinado de Shunzhi preencheu, *grosso modo*, a década de 50 do século XVII. Do ponto de vista administrativo o jovem imperador debateu-se com vários problemas, sendo que o maior de todos era talvez a corrupção. Isso é um facto reconhecido pelos historiadores e de que as fontes jesuíticas também nos dão conta (Liu, 1992: 83-94). Outro dos problemas foi o racismo e a hostilidade entre manchus e chineses, circunstância que era visível em todos os estratos sociais e particularmente sensível na questão da distribuição dos cargos na burocracia oficial. Shunzhi tentou resolver o problema criando a chamada “política de tratamento igual”, que na prática se traduziu por um desdobramento das estruturas administrativas, em que os cargos eram ocupados por um oficial chinês e outro manchu (Liu, 1992: 86). Os jesuítas chamavam-lhe “política de mandarins dobrados”: “para maior

53 Sobre a questão da busca de legitimação do poder por parte dos conquistadores manchus, (Corradini, 2002: 112-127).

clareza do que havemos de escrever é necessário saber que todos os tribunais da corte têm seus mandarins dobrados. No reinado passado, no tribunal dos ritos e assim nos mais, havia um só supremo mandarim e assessores. Agora tem dois supremos, um tártaro, outro china, dois assessores tártaros e dois chinas, e assim nos mais ofícios” (BA, 49-V-15, fl. 308v).

O objetivo era duplo: pacificar e legitimar a nova dinastia Qing. Shunzhi apresentou-se, tal como viria a fazer o seu sucessor, Kangxi, como um monarca confuciano. A doutrina de Confúcio, com a sua ênfase na virtude, era importante no objetivo definido por Shunzhi de moralizar a vida pública e combater a corrupção (Liu, 1992: 85-86). Em contrapartida, tal como se tinha verificado nos tempos do domínio do eunuco Wei Zhongxian contra a academia Donglin, Shunzhi reprimiu o facionalismo político e ideológico. Em 1654, o Grande Secretário Chen Ming-hsia foi executado sob acusação de promover uma política da facção, tal como tinha acontecido no final dos Ming, o que levou Shunzhi a fazer a observação de que este pretendia voltar aos “maus hábitos” da dinastia anterior (Struve, 1982: 258).

Mas o confucianismo era apenas uma das frentes em que os novos monarcas da nascente dinastia Qing tinham de laborar. A preservação da identidade manchu e a ligação aos povos da Ásia interior constituía, também, um elemento fundamental para a coesão do vasto império. Sendo os próprios manchus um povo da Ásia interior, que estava a evoluir de um processo de nomadismo para a sedentarização, precisavam de estabelecer uma forma de regulamentar as suas relações com os restantes povos das periferias. Neste sentido, foi criado o *Lifanyuan*, uma espécie de “ministério das províncias exteriores”, que regulava as relações entre a corte e os súbditos mais remotos do império. Com vista à concretização desse objetivo, os monarcas Qing desenvolveram todo um sistema ritual, como a caça ou as peregrinações, que afirmavam a sua relação com esses povos (Chia, 1993: 60-92).

A este respeito, era bastante importante a sua ligação ao budismo tibetano, o lamaísmo. O imperador era considerado uma emanção de *Manjusri*, o *bodhisattva* da iluminação, que fora um discípulo do Buda histórico Sakhyamuni (Farquhar, 1978: 5-34). A questão do budismo tibetano era importante para assegurar a legitimidade

perante as tribos mongóis, com as quais os manchus tinham fortes afinidades. Na verdade, tal como fez notar Johan Elverskog, ser mongol e budista era parte integrante da identidade dos monarcas Qing (Elverskog, 2006: 8-13). Assim, o primeiro encontro entre um monarca Qing e um lama ocorreu precisamente nos primeiros anos do reinado de Shunzhi, quando o quinto Dalai Lama se deslocou a Beijing, em 1653 (Hevia, 1993: 261).

Não obstante esta circunstância, Shunzhi desenvolveu um forte contacto com Johann Adam Schall. O jovem imperador, que começou a governar com onze anos, tinha uma relação mestre-discípulo com o jesuíta alemão, que na altura contava já com quase sessenta anos. Schall dá conta, nas suas cartas, de que o jovem dava mostras de grande interesse pela doutrina cristã (Bernard, 1942: 268-85). É possível que exista uma dose de exagero no interesse (e mesmo devoção) que Schall alega que o seu discípulo teve. Talvez tenha sido isso que levou David Mungello a afirmar que Shunzhi “esteve mais perto da conversão do que qualquer outro governante na história chinesa” (Mungello, 1994: 8). Em nenhum momento, nos arquivos do Palácio da Ajuda ou da Biblioteca Nacional de Lisboa, existe qualquer declaração que deixe subentender uma afirmação tão categórica.

Nos textos compulsados há dois momentos em que é sugerida a ideia de que teria havido em tempos uma proximidade ao cristianismo. Uma proximidade perdida, realce-se. Não há, no entanto, nada que se pareça com aquilo que foi escrito, por exemplo, sobre Chongzhen e as suas tendências para a misteriosa doutrina cristã. Esses dois momentos correspondem a documentos de uma fase já muito tardia do governo de Shunzhi, nos dois últimos anos da década de 50, quando essa proximidade era já uma recordação. Numa carta do final da década, em 1658-59, pode ler-se, sobre a “efeminada companhia e pernicioso familiaridade dos eunucos”: “meteram ao rei tais afetos e tanta devoção ao pagode, tanta estimação aos sacrifícios e bonzos, que aquele que de antes só sabia invocar *Apka echim*, que em língua tártara quer dizer “Senhor do Céu”, agora já invoca, com os chinas e com eunucos, já venera e adora a milícia celeste, a turba terrestre, os paus e as pedras, ouro e prata dos pagodes. E para que o rei ficasse mais entrado nas seitas e superstições, lhe inculcaram

um bonzo de grande a abalizada santidade, conhecido por nome e por fama em toda a China, que então habitava nas partes do Sul” (BA, 49-V-14, fls. 675-675v).

Por seu turno, numa outra carta, imediatamente posterior à morte de Shunzhi, talvez de 1661, pode ler-se: “nos últimos anos em que o Gran Tártaro, Xum Chi (Shunzhi) imperador da China, governava, quase em suma tranquilidade, o vastíssimo império destas onze províncias... foi tão favorecido de sua real pessoa o padre João Adamo Schall, germano e professo de nossa Companhia, e foi seu nome tão célebre em todo o reino pelas muitas entradas do rei em sua casa e igreja, que não só muitos padres da missão, mas também todo o povo, em particular os cristãos, se persuadiam que em breve tempo (se a privança durava) dobraríamos aquele cabo ou promontório de uma piedosa esperança, *scilicet* de ver grande parte do reino, senão todo, rendido aos pés de Cristo”. Nessa carta refere-se que os padres da corte, em particular o padre Schall, instavam junto do monarca pela obtenção de “um porto seguro, ou de um seguro real, com que em suma paz se publicasse e dilatasse a Santa Lei” (BA, 49-V-15, fl. 195v). Daqui se pode concluir duas coisas. Primeiramente, conclui-se que a relação entre o imperador e Schall foi interrompida, uma vez que é afirmado que brevemente (“em breve tempo”) a conversão teria sido atingida, se a relação entre os dois tivesse continuado (“se a privança durava”). Em seguida, verifica-se que já nesta altura os jesuítas tentavam obter do imperador um édito de tolerância, um documento que lhes permitisse viver a salvo das intermitentes perseguições a que os missionários eram sujeitos nas províncias. É de notar que este objetivo nunca nos surge nos documentos do período Ming. Não é impossível que a consciência desta nova necessidade tivesse surgido em virtude de uma certa desafeição dos letrados no período Qing, facto que foi notado por Nicolas Standaert (Standaert: 2001: 484). Esta carta adianta ainda que o imperador, em virtude deste pedido, decidiu elevar Schall à categoria máxima de mandarim, embora nada tivesse dito acerca da doutrina cristã. A promoção do alemão foi, porém, “de algum crédito para os mais religiosos, mas muito mais o nome do padre João Adam, pois chegou a ser mandarim e grande, de primeira classe, grau sumo (contam de um até nove) das dignidades fantásticas deste novo mundo, ou império sínico”. Existe aqui, de uma forma muito matizada, uma crítica a Schall, o missionário convertido,

em razão dos seus méritos, numa figura de cortesão delicado. É que a postura áulica de Schall tinha levantado algumas reservas a alguns sectores no interior da Companhia, nomeadamente ao padre Gabriel Magalhães (Jami, 2015: 460-461). A querela entre estes dois membros da Companhia, um português, o outro alemão, que foi detalhadamente estudada por Irene Pih, terá sido um dos momentos menos felizes dos jesuítas na China⁵⁴. Estes dois momentos, sobre uma eventual aproximação ao cristianismo por parte de Shunzhi, podem ser ainda complementados por um outro, muito fugaz, em que se fala de uma inscrição existente na igreja dos jesuítas em Pequim (Beijing) oferecida pelo imperador, dizendo-se aí que “ainda que o rei seja muito devoto dos pagodes, nem por isso é contrário à lei de Deus, pois sabe quão santa seja” (BA, 49-V-14, fl. 237v).

Como facilmente se vê, o primeiro dos Qing estava, no que concerne ao cristianismo, muito longe da familiaridade e afeição evidenciada pelo último dos Ming. O cristianismo crescia, não obstante, mas fora dos círculos do poder. Não havia uma aprovação, mas também não havia hostilidade. A situação parecia estável. No entanto, nos últimos anos do reinado de Shunzhi as coisas começariam a mudar.

Num certo sentido Shunzhi surge-nos como uma versão em negativo de Chongzhen. Este tentou sacudir o poder dos eunucos. Aquele começou, a dada altura a ser dominado por eles. Chongzhen reprimiu a idolatria, Shunzhi, por seu lado, trouxe os ídolos para o interior do palácio. E isto aconteceu, tanto quanto os documentos nos permitem constatar, num período extremamente curto, no máximo de dois anos. Mas a posição anti-cristã, se lermos os documentos com atenção, permite-nos conjeturar que pode ter-se desenvolvido num período ainda mais curto, eventualmente meses antes da sua morte.

Se colocarmos os documentos disponíveis numa sequência cronológica verificamos uma sucessão interessante. Por volta de 1657-58, Shunzhi é ainda fortemente elogiado pelos jesuítas, devido à sua luta contra a corrupção. É descrito como um jovem e sábio filósofo (tem apenas dezanove anos), que engana a falta de anos com

54 Ver o capítulo “Arrivée des PP. Magalhães et Buglio a la cour de Pekin, leur querelle avec le P. Jean Adam Schall”, (Pih. 1979: 61-110)

a abundância de sensatez. Schall é aí, ainda, apresentado como um confidente e conselheiro: “fez proezas em matéria de justiça, desenganando a velhos, aos que chamam antigos, que em matérias de reger súbditos e governar vassallos não preserve a antiguidade só a título de antiga, e que valem mais poucos anos ajudados de bons conselhos, (estes, toma o imperador até do nosso padre João Adamo Schall), que muitos anos sem os admitir por se fiar da prudência própria”. O narrador relata depois um caso que serve de ilustração: “foi na corte de Pequim (Beijing), acusado por um memorial, um mandarim, em o tribunal de outro maior. Valeu-se o pobre de outro, também grande e atual na corte. Prometeu prata (sempre vale, esta, na China, ainda que seja sem cunhos). Recebe o peitado, da palavra, e promete o seu favor. Faltou com ele, porém mais para seu dano, porque o pobre réu, vendo-se enganado do que imaginava amigo, e perseguido de seu primeiro contrário, feriu cruelmente o rosto, quase lavado em sangue próprio se foi ao paço del rei, deu gritos em lugar onde podia ser ouvido dele. Saiu o mesmo imperador à sala, e ouvindo dele as causas de sua lástima, justamente irado mandou chamar o mandarim, e em o vendo lhe disse estas palavras: “Basta, que não posso eu acabar com os mandarins, a que façam justiça e não tomem peitas? Vós, sendo um deles, e estando nesta corte em minha presença, quase à vista de meus olhos, com risco de eu saber, tomais peita para fazer o que é de justiça? Cortai-lhe a cabeça”, disse o imperador, virando-se para outra parte, onde estavam os seus grandes. Disse e fez um tártaro seu ofício, cortando fora do paço a cabeça ao mandarim. Bom rei, qual fora se parece cristão” (BA, 49-V-14, fl. 148v). Depois, o narrador vai-se alongando sobre as severas punições que o imperador impôs contra as acusações de corrupção nos exames dos bacharéis.

Pela mesma altura surge outra referência a Shunzhi, dizendo que “é o rei que hoje governa príncipe de agudo entendimento, e nas mais virtudes fosse tão exemplar como o é na justiça, não haveria mais que desejar. Não se pode com palavras explicar os roubos, sem razões, e injustiças que fazem, assim os mandarins desta corte como de todo o império”. Aí, descrevendo um cenário de profunda crise de autoridade, se diz que os maiores criminosos da China são os magistrados, conluídos com os principais cabecilhas do crime organizado. É dito que esses cabecilhas vivem em palácios, usufruindo de vidas luxuosas, tendo por sua conta criminosos

que percorrem os caminhos, praticando assaltos e extorsões. Quando as forças da autoridade conseguiam capturar um desses criminosos, eles eram absolvidos pelos magistrados corruptos, “de tal sorte que, aos que pela lei do reino mereciam açoites, davam por livres e inocentes, aos que mereciam morte davam alguns açoites, poucos e leves. Porém, quando o caso era tão grave e tão público que não tinham modo nem artes com que o encobrir e disfarçar, davam contra ele pública sentença de morte, e logo, às escondidas, davam por livre” (BA, 49-V-14, fl. 224v). O imperador, contudo, tendo sido informado por denúncia anônima e procedendo a rápidos e exaustivos inquéritos, desmantelou este grupo organizado de criminosos, e mandou proceder a várias execuções sumárias. Esta era a imagem do imperador Shunzhi transmitida pelos padres da Companhia, a de um homem justo e implacável, que, como referi, é corroborada por fontes extra-jesuíticas.

Mas, neste mesmo documento, encontramos uma nota dissonante. Diz-se que existe ressentimento dos nobres manchus, velhos e orgulhosos guerreiros, despeitados pela sua subalternização face aos eunucos, que começavam a receber tratamento privilegiado por parte do imperador. Mas a observação é ainda acompanhada de uma nota de indulgência: “é o rei mancebo, e como tal gosta de lisonjas que os eunucos sabem fazer, e assim faz muito caso, e fazia tanto de um, que em menos de um ano ficou o mais rico e poderoso desta corte”. O mesmo imperador que tinha mandado executar um Grande Secretário, acusando-o de se envolver em faccionalismo político, com a justificação de que isso era regressar aos “maus hábitos do tempo dos Ming”, acabava agora por voltar, de forma inconsciente, talvez, ao pior dos tempos de Wanli e Tianqi. Dizia-se que o eunuco preferido do imperador era um homem soberbo, que desprezava os nobres manchus e fazia questão de o demonstrar. Era também, alegadamente, um indivíduo corrupto e venal, que traficava influências e distribuía importantes cargos burocráticos com grande facilidade. Um dia, um dos grandes da nobreza manchu, não se podendo mais conter, escreveu um memorial ao imperador, onde descrevia a situação, e levou-o ao palácio. Em chegando, entregou o documento, deitou ao chão a espada e o chapéu e disse: “Nós, com o sangue das nossas veias, vos adquirimos este grande império. Se não tendes de nós necessidade, assaz poucos que somos, matai-nos todos e ponde em vosso serviço estas mulheres

de que todo o dia estais cercado. Antes digo que nem homens são, nem são mulheres, mas monstros humanos, afronta da natureza e destruição do bom governo. Vede, senhor, as sem razões, a avareza, a soberba e as maldades deste eunuco que vós tanto estimais” (BA, 49-V-14, fls. 226-226v). Shunzhi aceitou o memorial sem dizer uma palavra. Passados alguns dias, mandou prender o eunuco, destituiu-o do seu cargo e privá-lo dos seus bens. Era este o prólogo de uma guerra entre a nobreza e os eunucos, de que a história recente da China tinha já dado triste testemunho.

Apesar do revés, é-nos dito, os eunucos recuperaram no favor do imperador, o que motivou uma reação forte dos nobres manchus, “porque os tártaros querem governar como varões, e os eunucos querem governar como eunucos”. Mas o que mais desagradava a esta velha casta militar era que a proximidade dos eunucos estava a empurrar o imperador para os braços dos “bonzos”, do budismo, levando a que ele fizesse gastos avultados em templos e mosteiros, deixando ao mesmo tempo os militares na penúria (BA, 49-V-14, fl. 226v). Apesar de tudo, não era o budismo a única fonte de problemas entre o imperador e a velha casta militar dos tártaros. Aparentemente, a familiaridade com os eunucos estaria a debilitar-lhe o sentido de justiça, levando-o a cometer uma terrível humilhação a um dos seus.

O imperador tinha ficado impressionado com a beleza da mulher de um dos nobres manchus. Durante uma das idas dessa mulher ao palácio, com o intento de visitar a rainha-mãe, Shunzhi viu-a e dirigiu-se-lhe, tendo conversado com ela durante algum tempo. Em sabendo isto, o marido repreendeu a mulher. E quando o imperador soube da repreensão, decidiu humilhar publicamente o homem, dando-lhe uma bofetada. Os documentos não permitem saber com exatidão o que se passou a seguir, sabendo-se apenas que o homem morreu, eventualmente suicidando-se, e que o imperador decidiu levar a mulher para o palácio, tornando-a “segunda rainha”. E diz-se, “grande escândalo deu o rei nesta matéria, nem o deu menor em repudiar a primeira rainha e tomar uma sua irmã em seu lugar, que só o lugar e nome tem de rainha, que os favores e as honras todas são para a viúva” (BA, 49-V-14, fl. 227). Como se verá, este caso da viúva que foi transformada em rainha ultrapassa largamente o estatuto de simples curiosidade palaciana ligada à vida sentimental do rei.

Teve consequências que tocam diretamente ao assunto que nos interessa aqui, ou seja, a relação do imperador face ao cristianismo. Concluindo, nesta fase o monarca estava a ser capturado pelos eunucos e a envolver-se, por via destes, num conflito com os nobres e a velha elite guerreira manchu. Estava também a inclinar-se cada vez mais para o budismo. Nada, porém, que afetasse a situação do cristianismo no seio do império, que vivia numa tranquilidade que lhe permitia expandir-se. É deste período o comentário citado atrás, onde se diz que o imperador era devoto dos pagodes, mas nem por isso era contrário à Lei de Deus.

As tendências do imperador para a idolatria foram-se acentuando. Numa das suas propriedades mandou construir três templos, um à deusa da varíola (*Tiu xu nam nam*), outra à deusa do sarampo (*Xin xu am niam*) e um terceiro à “deusa dos filhos e netos” (*Sun xiu niam niam*). A varíola, designada nas fontes jesuíticas como “bexigas”, era devastadora entre os manchus. Como estes viviam originalmente numa remota zona do nordeste da China, onde a varíola era rara, os níveis de imunidade eram baixos. Com o aumento dos contactos com os outros povos e com a sua mudança para sul, a exposição dos manchus à terrível doença tornou-se mais frequente, gerando níveis extraordinários de ansiedade (Chang, 2002: 179-80). Daí se ler, a dada altura, “temia e com razão, pois poucos ou nenhum tártaro, depois de grande, escapa deste mal, desta peste para eles tão cruel. Como o mesmo rei não escapou, pois morreu de bexigas” (BA, 49-V-14, fl. 522). De facto, Shunzhi viria a morrer, poucos anos depois, vitimado pela varíola.

Shunzhi teve também um sonho. Nesse sonho via uma “varela”, a expressão pela qual os jesuítas designavam os templos aos ídolos, e um ídolo que lhe dizia “Basta! Que o meu templo e casa em que habito está ameaçando ruína, e não há quem o sustente, nem quem reedifique. Vou-me já, que não tenho onde morar” (BA, 49-V-14, fls. 522v-523). O imperador procurou então saber qual era o templo, mas devido à grande quantidade de varelas arruinadas era impossível saber qual era. Decidiu então dar a cada templo uma esmola de mil taeis.

Se o envolvimento com os eunucos, o budismo e a idolatria se desenvolvia aceleradamente, o mesmo se podia dizer do conflito com os nobres. E não apenas

manchus, mas também chineses. Um dos cortesãos, mais destemido, decidiu entregar um memorial na corte onde censurava a vida de lazer de que o monarca usufruía nas suas propriedades rurais, dividido entre a caça e os banquetes. O imperador organizou então um torneio militar, onde se desenrolaram combates simulados com tropas capitaneadas por si e por homens da sua confiança. No final dirigiu-se ao cortesão que tinha escrito e entregue o memorial e perguntou-lhe: “é isto só brincar, ou é causa honesta e necessária?”. “Bem necessária”, respondeu o mandarim, “para a conquista e conservação do império”. Então o imperador respondeu: “Pois estas são as ocupações e ações que eu tenho nesta quinta, e não brincar, como vós dizeis e levantaiis no memorial que contra mim destes. Eu não sou como os vossos reis, que cercados de capados e mulheres estavam sempre na corte, no paço, ou para melhor dizer, como animais de cena estavam sempre na corte e no curral, de onde não queriam nem podiam sair, nem saber o que por fora, na cúria e no império se passava, quanto mais exercitar a soldadesca” (BA, 49-V-14, fls. 522v-523).

Na verdade, apesar dos relatos de Adam Schall e da inegável familiaridade entre o jesuíta e o imperador, nos tempos da infância e juventude deste, os próprios jesuítas reconhecem que desde o início da sua vida Shunzhi viveu rodeado de eunucos. Durante a regência de Dorgon os eunucos tinham sido subalternizados, “eram poucos, serviam humildes e abatidos, em ofícios baixos e próprios da sua sorte e condição” (BA, 49-V-14, fl. 675). Mas a morte do regente modificou radicalmente a situação. Os eunucos tinham cativado Shunzhi desde criança, “porque, como o rei era menino, folgava de nozes da lisonja, de maçãs da liberdade, de brincos e meninices, de gostos da natureza, para o alcance dos quais os eunucos, diligentes, buscavam todos os meios, inventavam várias traças, davam-lhe muitos alvitres” (BA, 49-V-14, fl. 675). É muito possível que a convivência com os eunucos lhe tivesse inculcado uma tendência inicial para o budismo.

Não obstante, as fontes deixam a ideia de que foi nos dois últimos anos da década do seu reinado que a influência dos eunucos e do budismo se acentuou de forma cada vez mais visível. O monarca teria sido então convencido a mandar vir um “bonzo das partes do Sul”, um lama do Tibete tido por homem de grande virtude

e santidade. Este “santo” protelou a sua vinda, mas enviou um outro lama como embaixador, enquanto preparava a sua viagem até à capital do império. E foi durante a estadia deste enviado em Beijing que se deu um acontecimento que definiu uma viragem profunda do imperador face ao cristianismo. A sua concubina preferida, a consorte Donggon, morreu durante um parto, lançando-o num desespero profundo.

De acordo com o jesuíta francês François de Rougemont, era esta a já referida concubina que Shunzhi chamou para o palácio, depois da morte do marido que ele próprio humilhara publicamente (Rougemont, 1672: 92-93). Destroçado, o monarca, de apenas vinte e três anos de idade, ordenou então que várias damas e eunucos do palácio se suicidassem para acompanhar a sua senhora na viagem pelo além (Elliot, 1999: 46).

O lama, enviado do “homem santo”, apresentou então ao imperador todo um programa a ser executado para reforma da vida no interior do palácio. Este programa constava de seis pontos. O primeiro estipulava que se construísse um templo no interior do palácio, na zona mais interior, onde só entravam o monarca, a imperatriz, as concubinas e as damas, para que todos “venerassem o pagode”. Em segundo lugar, que impusesse aos eunucos que tomassem o estado de bonzos. Terceiro, que lhes desse esmolas e três fatos novos a cada um. Quarto, que imprimisse muitos livros “da lei e doutrina do pagode”. Quinto, que aconselhasse a todos os membros do palácio a que não matassem nem comessem carne de vaca. Sexto, que construísse arcos triunfais, casas e palácios de madeira, para a rainha ter onde habitar “no inferno”, e “que por sua alma fizessem os bonzos ofícios de mortos, muitas deprecações e rezas” (BA, 49-V-14, fl. 675v).

Os livros “da lei do pagode” que se começaram a escrever e imprimir eram abertamente anti-cristãos. Alguns, dizia-se, tinham sido escritos pelo próprio imperador, como um em que se atacava a ciência europeia, que tinha um título extenso: *Espreitar com uma cana o céu. Como a rã, que do charco, que só sabe e conhece, vê e olha para o céu. Estas são as ciências da Europa. E como tais sejam, que comparação podem ter com as nossas ciências e 3 leis do Tao Su, bonzos e letrados?* (BA, 49-V-15, fl. 25v). O ataque à ciência europeia parece prefigurar já a perseguição que se avizinhava, nos anos de 1664-65.

Após a morte da consorte, o imperador agarrou-se cada vez mais ao budismo e aos seus rituais, no sentido de aliviar a passagem da sua amada pelos reinos infernais. Passou a vestir-se de monge e obrigou os eunucos a fazerem o mesmo, dando-lhes grandes esmolos. A um que tomou a iniciativa de se tornar monge deu logo uma avultada recompensa “e tirou o barrete vestido de bonzo que vestia e com suas mãos próprias lho pôs e lho vestiu dizendo “vós sim, a vós só, entre todos, reconheço por irmão, pois eu e vós somos *Xim fe chi tu* (sic), verdadeiros filhos e discípulos do Santo Fe, grande pagode”. O narrador acrescenta ainda que “parecia o paço mais varela e habitação de bonzos que paço de rei. Que prodígio, cada dia e a cada hora dava muitos dons de seda e peças aos bonzos para que tirassem a alma da rainha do inferno. Murmurava toda a corte, levavam mal os grandes tártaros tantos gastos feitos com os bonzos, e a persuasão destes com a defunta” (BA, 49-V-14, fl. 676).

Foi então que chegou a Beijing o “homem santo” do Tibete. De acordo com as fontes, este “velho enganador” ter-se-á apercebido da animosidade que os atos do seu enviado na corte tinham gerado, principalmente entre os nobres manchus. Terá, então, tentado moderar os excessos do monarca, principalmente relativos aos esforços para aliviar a viagem da consorte pelos reinos subterrâneos⁵⁵. Dirigiu-se ao imperador: “Senhor, vossa rainha, como tal, esposa e consorte do filho do céu, que sois vós, claro está que já foi à bem-aventurança, ou, pelo menos, *Yem Yum*, pagode e deus do inferno, a terá mandado que saísse, e fosse ser filha de algum grande rei noutras terras, noutro império, e logo lá será rainha”. O imperador respondeu: “o deus do inferno não só é muito justo, mas temo seja cruel, e que a não queira largar”. Retorquiu o lama: “Senhor, nós sabemos da sua condição e natureza, sabemos a ordem e o modo que tem em despachar as almas. Se vós quereis que a rainha saia depressa do inferno, se é que ainda lá está, não lhe façais mais casas, paços e arcos triunfais, não lhe ofereçais mais banquetes, não lhe queimais mais caixas, moedas, nem pães de prata de papel, e não queimais mais tantos vestidos, tantas peças de seda, tantos brincos de ouro e prata, tantas pedras e pérolas preciosas. Porque o pagode do inferno, vendo que vós fazeis tantos gastos, e despendeis tantas riquezas,

55 Este período final do reinado de Shunzi aparece estudado em Irene Pih, (Pih, 1979: 132-37).

dirá à alma da rainha: “tu, para onde podereis ir que melhor estejas? Tudo quanto se pode desejar tu aqui tens, para que quereis tornar de novo ao mundo?”. Pelo que, Senhor, cessai com tudo, e logo o deus do inferno deitará a rainha fora daquele lugar”. O que, ouvindo o rei, contente e satisfeito, mandou parar com as exéquias e mais gastos”. Diálogo interessante, este, entre o lama e o imperador. Não sabemos se terá sido exatamente assim, mas sabemos que os jesuítas tinham relações muito próximas na corte, quando não eram eles próprios cortesãos, como no caso de Adam Schall, pelo que é de presumir que este relato tenha um fundamento real. Na verdade, de forma algo contraditória com este domínio do budismo na corte, é dito numa das cartas que Adam Schall teve sempre proximidade com a corte e que os seus memoriais tinham boa aceitação no palácio. Talvez isso justifique o conhecimento tão detalhado dos factos, tal como ele nos aparecem descritos nestes relatos. Para além disso, diz-se que a morte do imperador foi uma contrariedade para o jesuíta alemão, embora este tivesse conseguido manter o seu estatuto nos primeiros anos da regência que fez a transição imperial, entre 1661 e 1666: “morto o rei Xum Chi (Shunzhi) acalmou por um pouco o vento que favorecia os intentos do padre João (Schall). Porém, ainda naqueles princípios acharam seus memoriais boa entrada nos quatro grandes que governavam o reino. É bem verdade que uma vez disseram ao padre que tratasse da sua matemática e não cansasse com mais... enfim, ainda o padre João Adão se ia conservando no crédito e estado antigo” (BA, 49-V-15, fl. 196).

Apesar de tudo isso, está fora de dúvida que a morte da consorte Donggo surge como o momento que marca o ascendente definitivo do budismo e dos seus ofician-tes sobre o monarca, ao ponto de os jesuítas não terem escondido o seu regozijo pela morte de Shunzhi, uma vez que a situação ameaçava descambar numa perseguição generalizada: “folgámos, nós também, e connosco todas as cristandades, porque como estava tão entrado do pagode, ouvia e fazia tanto caso dos bonzos, tínhamos medo que algum dia saísse com alguma ordem tirânica contra a Santa Lei de Deus, como é mais que provável sairia, se não morresse” (BA, 49-V-15, fl. 25-25v). Estavam longe de imaginar aquilo que o futuro imediato lhes traria. A perseguição de 1664-66, no entanto, foi a antecâmara do longo reinado de Kangxi, um período que abriu oportu-nidades que o cristianismo nunca tinha tido, e, provavelmente, nunca mais veio a ter.

2.3 Kangxi (1654-1722)

Kangxi foi o mais importante dos monarcas chineses no que diz respeito à relação entre o cristianismo e a cultura chinesa. Foi a ele que lhe coube a famosa questão dos ritos sínicos. Durante todo o processo, que foi iniciado em 1693, com a publicação do *Mandatum*, de Charles Maigrot, até à sua morte, Kangxi fez todos os possíveis para conseguir a conciliação entre o cristianismo e a cultura chinesa. O interessante da questão é que ele poderia simplesmente não o ter feito. Poderia ter feito como o seu filho, Yongzheng, e simplesmente proibir o cristianismo, expulsando os missionários das províncias e tolerar os que viviam em Beijing e que poderiam ser de utilidade em várias áreas, desde as ciências exatas à diplomacia. Contudo, Kangxi nunca o fez, apesar de se ter mostrado crescentemente exasperado com as divisões entre os cristãos, uma questão que ele teve dificuldade em compreender, e acerca da qual se tentou informar com os padres jesuítas, em particular Tomás Pereira (1645-1708)⁵⁶.

Kangxi não era cristão e não é impossível que fosse ateu. Mas teve um interesse no cristianismo. O jesuíta francês Joachim Bouvet escreveu no seu *Portrait Historique de l'Empereur de la Chine*, publicado em 1697, que “a mesma curiosidade que envolveu o imperador no estudo das nossas ciências, levou-o também a instruir-se na nossa religião” (Bouvet, 1697: 168). As palavras de Bouvet não foram escolhidas ao acaso. Aparentemente, tratou-se mesmo de curiosidade científica, uma dissecação da teologia feita com olho distanciado e frio entendimento, típicos do analista, muito distante do coração piedoso do crente. Mas, ainda assim, um interesse que parece ter sido bastante desenvolvido. Bouvet diz-nos também que o imperador se dedicou ao estudo do *Tianzhu Shyi* de Matteo Ricci durante mais de seis meses (Bouvet, 1697: 169). O português Tomás Pereira, por seu turno, refere nas suas cartas diversas conversas que teve com o imperador, em que este lançava um assunto e o jesuíta desenvolvia. Nessas conversas fala-se também de religião. Diz Pereira: “ele deu-me abertura, colocando questões e eu discuti com ele

56 Sobre Tomás Pereira ver (Rodrigues, 1990: 15-18)

a criação do mundo, a certeza da morte... a ressurreição, julgamento e o paraíso nos seus detalhes, o fim do mundo, o dilúvio e a sua causa, a recompensa para os bons e castigo para os maus. O imperador abriu caminho para tudo isto, inquirindo acerca dos milagres, aparentemente na forte assunção de que eles acontecem”⁵⁷. Com a sutileza e profundida psicológicas que lhe tinham sido tão úteis nas negociações de Nerchinsk, Pereira estudou as reações de Kangxi, a sua expressão, notando a forma como o imperador assimilava a informação e depois a utilizava, em ocasiões posteriores, denotando uma memória e um entendimento notáveis. Numa dessas ocasiões, o monarca fez uma comparação entre o cristianismo e o budismo (mais concretamente, o lamaísmo), asseverando que “o grande lama e os mais letrados entre eles acreditam num Deus que é simultaneamente uno e trino, tal como os cristãos”. Nesse momento fez também uma interessantíssima alusão à inefabilidade de Deus, declarando que “Deus é único entre todas as coisas. Se, dessa forma, ele é o Senhor de todas as coisas, então ele é Senhor dele próprio e inferior a ele próprio. A imensidade de Deus pode ser contemplada com o intelecto, mas não pode ser expressa numa palavra” (Rule, 2012: 58). A tradição da teologia negativa e da inefabilidade de Deus é comum ao budismo e ao cristianismo, como bem viu, entre outros, Joseph Thometz⁵⁸. Isso significa que a abordagem ao cristianismo feita por Kangxi estava a ser feita, muito provavelmente, com a chave de leitura do budismo, acomodando a doutrina cristã às categorias de pensamento que lhe eram mais familiares.

Por outro lado, a sua atitude perante o budismo parece ter sido meramente institucional. Em 1711, com quase sessenta anos de idade, decidiu recuperar um importante mosteiro budista criado pelos Ming, o templo de Baoming, alegando que, devido à sua degradação, “não era possível reverenciar as imagens e desenvolver os prazeres da meditação” (Shiyu Li; Naquin, 1988: 146). Sabe-se também que em

57 Citado em (Rule, 2012:56).

58 Thometz desenvolve a sua análise a partir de uma abordagem de teologia comparada, entre os textos de Acharya Nagarjuna (150-250 d.c), o mais importante filósofo budista a seguir ao Buda histórico, e S. João da Cruz (1542-1591), um dos mais destacados representantes da teologia negativa e apofática do catolicismo, ver (Thometz, 2006: 119-137).

1705 ele decidiu converter dez mosteiros budistas chineses no monte Wutai Shan, um monte sagrado do budismo, em mosteiros tibetanos. Kangxi visitou este monte cinco vezes durante o seu reinado, uma das quais a acompanhar a sua avó, a imperatriz Xiaozhuang, devota do lamaísmo, e com quem ele tinha uma ligação muito forte (Kohle, 2008: 91). De acordo com o que é descrito nos relatos jesuíticos do período inicial do reinado de Kangxi, a imperatriz avó introduziu o lamaísmo no palácio, com práticas de exorcismo. O budismo que concentrava a devoção da avó de Kangxi não era o budismo chinês, e os jesuítas estavam bem conscientes da diferença: “é esta sobremaneira supersticiosa e devotíssima dos pagodes. Porém, nenhuma afeição tem aos sacrifícios e bonzos da China. Todas as suas superstições, cerimónias e sacrifícios manda fazer aos lamas, que são bonzos do reino de Uzanque ou Chaparange” (BA, 49-V-16, fl. 180). “Chaparange” é a região de Tsaparang, no Tibete ocidental. Na verdade, na religião tibetana podemos distinguir dois níveis: um nível de religião popular, que constitui um substrato mais antigo e está ligado ao xamanismo da Ásia Central, e um nível mais recente e erudito, ligado ao budismo, que chegou à região no século VII (Gispert-Sauch, 1990: 33-34)⁵⁹. O relato que os jesuítas nos dão sobre as práticas dos lamas que a imperatriz viúva tinha introduzido no palácio apontam claramente para uma forma de possessão, característica do chamado “xamanismo negro” (Waida, 1983: 216 e ss.). É interessante verificar que as damas do palácio pareciam estar a ser acometidas por uma espécie de possessão coletiva, um fenómeno que a Europa dos inícios da época moderna conheceu bem⁶⁰. Os jesuítas tinham, desta forma, uma chave de leitura da situação que traziam já da sua experiência europeia. O epicentro deste fenómeno de possessão coletiva estava no grupo de mulheres que rodeava a velha Imperatriz, em particular uma velha dama de companhia: “se, alta noite, depois de todos já estarem recolhidos, arrojasse os bancos e cadeiras, deitasse as mesas por terra e fizesse grande reboliço e matizada, e com vozes tristes e medonhas gritasse: “Diabo, Diabo”. Assim o fez por muitas noites a malvada velha, e todas as vezes que o fazia acudiam

59 Neste artigo aborda-se o estudo feito pelo jesuíta Ippolito Desideri, que chegou à região em 1716, acerca do sistema religioso do Tibete.

60 Ver o capítulo “Les trois grandes affaires: Aix, Loudun, Louviers” in (MANDROU, 1980: 197-261).

aos gritos e estrondos as damas da Imperatriz, encontrando e topando nas mesas e cadeiras, já caíam, já gritavam, todas inquietas, todas medrosas, umas saíam, outras entravam, e todas fugiam. Tudo era pavor, espanto e confusão, que até rompia a alma. E então, com muita pressa, a imperatriz mandava chamar os lamas, para deitarem o Diabo fora. Vinham, e um deles, com carranca e máscara de demónio, com gibão e calções justos afogueados, pés de boim (sic), cornos de cabra, corria, arremetia, dava saltos, cambadelas (sic), regalava os olhos, abria a boca, dava urros, fazia mil momos e figuras. Os lamas, com tambores e atabaldes, com caldeirões e bacias, com cornetas e com búzios, com canaços e com graes (sic) metiam medo ao Diabo. Com espadas, lanças, arcos e flechas o acometiam, e assim, em som e em forma de guerra, pouco a pouco o reduziram e apanharam no meio, onde com lanças e flechas sem gume lhe deram muitas feridas, até que caiu rendido em terra, prometendo de nunca mais vir inquietar o quarto da Imperatriz. Daqui, amarrado com cordas e a rasto, como cantando vitória, com grandes aplausos e vivas, o deitaram fora do pátio, que foi o campo onde se deu a batalha, estando a imperatriz à vista, nas varandas, com suas damas e donas e toda mais família. Deitado o Diabo fora com as armas corporais, entraram de novo os lamas a deitá-lo com as espirituais. Vinha o lama maior, com uma capa de brocado, como as nossas de asperges, e com uma mitra como se fosse de bispo, porque o demónio sempre foi bugio dos ritos e cerimónias da Lei Santa, vinham mais os outros lamas com vestidos de seda ricos e roçagantes. Uns tocavam flautas e doçainas, e outros vários instrumentos músicos a seu modo, e os demais cantavam a coros, rezavam e exorcizavam o demónio, em que fizeram estas e outras cerimónias, deram três voltas ao pátio que, acabadas, o lama maior saiu primeiro, e os mais de dois em dois o seguiram. E assim, todos com o passo apressado se saíram, para mostrarem que o Diabo fugia e eles lhe iam no alcance e o obrigavam a sair do paço” (BA, 49-V-16, fls. 180v-181).

Kangxi permitia tudo isto no palácio em consideração à avó. A ligação era tão forte que Kangxi foi bastante afetado pela sua morte, que ocorreu em 1688. A morte da Imperatriz deu ocasião para que se gerasse uma polémica entre os padres das missões estrangeiras e os jesuítas da corte, devido a um memorial escrito pelo padre Ferdinand Verbiest, no qual, alegadamente, era referido que a velha

Imperatriz tinha ido para o céu. Um dos missionários que ficaram indignados foi, inevitavelmente, Maigrot (Dudink, 2012: 298). O padre Verbiest morreu no dia seguinte ao da morte da Imperatriz, pelo que a defesa da honra do presidente do tribunal das matemáticas ficou entregue a Tomás Pereira. Este alegou que o memorial fora alterado por ordem do próprio Kangxi: “quem não desejar salvar, mas impugnar o dito memorial, que imponha a culpa ao imperador Kam Hy (Kangxi), autor e corretor dele, depois de ver, estranhar, perguntando quem o tinha escrito, o estilo com que se falava da sua avó, não reparando na singeleza do falar, mas nas palavras que se lhe deviam conformação ao costume sínico” (BN, códice 723, fl. 253v). A defesa de Verbiest feita por Pereira na questão do memorial toca alguns pontos que se revelarão importantes na questão dos ritos sínicos. Pereira liga, de forma íntima, o estatuto do imperador como confuciano, ou melhor como mais alta autoridade do confucianismo, à defesa dos rituais chineses como simples ritos políticos desprovidos de quaisquer conotações. A sua lógica é cristalina. O imperador é o mais autorizado intérprete do confucianismo. O confucianismo é ateu. Logo, como poderia Kangxi, achar que a alma da avó tinha ascendido ao céu? Assim, aquilo que surge escrito no memorial de Verbiest, corrigido pelo imperador, é apenas uma homenagem cívica ou “política”, no sentido que os jesuítas usavam a palavra na questão dos ritos, ou seja, laica e não religiosa: “como queremos nós forçar os chinas que entendam suas coisas como nós as queremos explicar? É certo que autoridade do imperador neste ponto é maior que nenhuma outra, pois além de ser bem letrado na China, em sua mão está (querendo) *constitutiones mutare, significationes rerum ad libitum commutare*⁶¹, pelo que... temos na China nozes, tomemos dela o doce interior, e deixemos-lhes as cascas para os que nela quiserem aguçar os dentes” (BN, códice 723, fl. 256v-257). E adiante, um pouco mais à frente: “sei de dois colaos cuja autoridade deve ser grande no ponto. Falando eu com um deles muitas vezes como amigo particular, que é sobre a alma, me respondeu o seguinte e muitas vezes: “tudo com a morte se acaba, e nada fica nem persevera” ... logo, se tudo acaba, como creem que se transforma? Com os do *Ju Kiao*⁶² falo, porque o imperador, de quem se trata, não segue

61 “mudar as constituições e trocar os significados das coisas, conforme o seu desejo”.

62 “*Ru Jiao*”, a doutrina dos letrados.

em nada a dos bonzos. Outro colao, falando na mesma matéria da alma, respondeu que “com a morte *san*”⁶³. Logo, como creem que permanece? Deixo inúmeros exemplos e evidências que provam ser o dito político e não supersticioso” (BN, códice 723, fl. 258v). E deixa ainda uma outra nota interessante: “e sei também que se ele (Kangxi) supusesse ou duvidasse que era o dito encontrado (contrário) à nossa Santa Lei, o não escreveria nem mandaria divulgar, pois me consta que quando entram em suas ações algumas coisas encontradas à nossa Lei, não permite estejamos presentes, seja ou por vergonha que de nós tem, ou por não nos querer dar moléstia. Logo, como em memorial público o faria?” (BN, códice 723, fl. 259-259v).

Tomás Pereira toma aqui uma posição original⁶⁴. Assume o ateísmo dos letrados, sabendo que o ateísmo será sempre um refúgio contra as acusações de superstição. Quem não crê, nada pode esperar das homenagens que faz. Depois, levanta uma questão interessante, e que terá importância durante a questão dos ritos. O imperador é o maior dos letrados, e as palavras da doutrina terão forçosamente o significado que ele lhes quiser atribuir. Assim, quando o imperador afirma que os ritos chineses dedicados a Confúcio e aos antepassados são meramente “políticos”, é isso que se deve presumir, e não enveredar pela arrogância de querer explicar ao maior dos letrados o significado dos seus próprios livros.

Kangxi era, de facto, um confuciano. Depois dos anos de regência, durante a sua menoridade, onde houve uma declarada sinofobia, a subida ao trono do segundo dos monarcas Qing marcou um reencontro com os chineses e o confucianismo (Durand, 1988: 65). Na década de 80, as academias de letrados, como a Donglin, voltavam a ter o patrocínio estatal (Elman, 1989: 403). Gera-se nesta década uma elite confuciana renovada, a primeira geração de uma elite confuciana nascida e criada entre os Qing (Struve, 1982: 244). Como muitos outros confucianos, Kangxi tinha um fascínio pela ciência europeia. Como vimos no capítulo anterior, a partir de determinada altura parece ter começado a interessar-se pela virtude teológica da caridade, que poderá tê-lo levado a identificá-la com a virtude capital do confucianismo (*ren*).

63 Presume-se que “*san*” designa “o fim”, ou um termo semelhante.

64 A posição de Tomás Pereira na questão dos ritos é abordada em (BARRETO, 2011: 26).

Na virtude ele via o sustentáculo da unidade, uma ideia persistentemente invocada pelo imperador, e que ele via desfazer-se à medida que as divisões entre os europeus se iam tornando mais agudas. As duas grandes linhas de fratura que originaram essas divisões, primeiro com os enviados das Missões Estrangeiras de Paris e depois com os jesuítas franceses, nada tinham que ver com a China. Eram resultado de alterações de paradigmas teológicos e políticos no pensamento europeu, que Kangxi ignorava.

Essa ideia original de unidade do cristianismo foi-lhe transmitida pelos seus serviços secretos, um sistema que ele desenvolveu para uma ter uma visão mais abrangente do império, libertando-se dos corpos intermédios. Foi a esse sistema que ele recorreu para se inteirar das atividades de todos os missionários cristãos residentes no império. As informações que lhe foram transmitidas foram decisivas, como veremos, para a formação dessa ideia de unidade de vontades que ele atribuía ao cristianismo e que, em última análise, o terão levado a decretar o édito de tolerância.

Contudo, a aproximação de Kangxi aos padres jesuítas tem uma história que é anterior à entronização daquele. Começa ainda no tempo da perseguição de 1664-66. Depois de Adam Schall ter sido deposto do seu cargo no tribunal das matemáticas, o cargo foi preenchido pelo homem que o acusou, Yang Guangxian (referido nas fontes jesuíticas como Yam Quam Siem). No entanto, em virtude da “política de tratamento igual”, o tribunal foi também provido por um mandarim tártaro, de nome Ma-Hu, “em cujo poder está o selo do tribunal matemático”. Dizem os jesuítas que este era “belíssimo homem, e sem nos termos visto com ele sabemos que é nosso grande afeiçoado” (BA, 49-V-15, fl. 308v). Ma-Hu era adversário de Oboi, o homem que regia os destinos da China durante a menoridade de Kangxi. Este partido adverso ao regente parecia estar a ganhar uma posição privilegiada no período que precedeu imediatamente a ascensão de Kangxi ao trono. E parece tratar-se de um grupo com fortes simpatias para com a ciência europeia e com os homens da Companhia: “régulos grandes e mandarins, e pouco, todos à boca cheia publicam e louvam nossa inocência. Quanto Yam Quam Siem mais fala e acusa, mais cresce o nosso nome e reputação... não é só pensamento nosso, mas do Ma-Hu, de

quem ontem soubemos que é muito benigno, afável e compassivo. Exorta e consola a todos, em particular os mandarins do tribunal da matemática”. E continua, um pouco mais à frente: “estima muito, este tártaro, e favorece os mandarins cristãos, que sabem a regra europeia, de que tem grandíssimo conceito... todos, assim régulos como mandarins e grandes amigos e conhecidos tártaros e chinas (que todos aborrecem o presente governo) nos exortam à paciência de que o rei menino tome governo. Porque, dizem eles, tornareis sem dúvida ao antigo estado” (BA, 49-V-15, fls. 318-318v).

Há um aspeto muitíssimo relevante neste testemunho. Uma pequena referência, aparentemente insignificante, mas que, quando contextualizada no panorama mais geral da política chinesa desta altura, ganha uma importância determinante: “grandes amigos e conhecidos, tártaros e chinas” que “aborrecem o atual governo”. Na verdade, desenvolvia-se nesta altura uma luta entre facções, que era uma luta parcialmente racial. Robert Oxnam dá-nos conta desse conflito, entre um partido ligado ao regente Oboi, que era composto exclusivamente por manchus, e uma facção liderada por dois homens poderosos, Songgotu e Mingju. Estes últimos, ligados ao futuro imperador Kangxi, lideravam um grupo composto por manchus e chineses, que procuravam implementar políticas mais equilibradas que servissem os interesses de ambos os grupos raciais (Oxnam, 1975).

Ma-Hu, o mandarim manchu do tribunal das matemáticas, protetor dos jesuítas, era sem sombra de dúvida um membro deste grupo. O seu líder, Songgotu (1636-1703), tornar-se-á um enorme defensor dos jesuítas, até à sua queda em desgraça junto do imperador, em 1703, devido à sua intromissão na questão da escolha do herdeiro do império. Era tio da Imperatriz e tornou-se o homem mais importante junto de Kangxi, convertendo-se no seu tutor. Foi ele quem levou Kangxi até aos jesuítas. Literalmente.

Na verdade, a referência mais antiga que encontrei na Biblioteca da Ajuda sobre o contacto entre Kangxi e os jesuítas tem a data de 12 de junho de 1675. Teriam, obviamente, existido contactos anteriores. Philippe Couplet refere que o padre Verbiest, que foi elevado a presidente do tribunal das matemáticas em 1669,

teria sido chamado ao palácio para dar aulas ao imperador, quando este era ainda criança (Couplet, 1691: 218). Sugere-se aí que se teria desenvolvido uma relação mestre-discípulo semelhante à que vimos para a relação entre Schall e Shunzhi, o que me parece difícil de sustentar.

Seja como for, o silêncio das fontes no período anterior a 1675 é significativo. No dia de 12 de junho desse ano, Kangxi foi visitar a igreja e colégio dos jesuítas da capital. Ia acompanhado de um séquito em que se destacavam o “régulo, seu irmão maior”, o sogro e o irmão mais novo do sogro “que é tio da rainha defunta, colao e conselheiro muito estimado e querido do rei e grande nosso amigo e protetor” (BA, 49-V-16, fls. 159-159v). Ora, o padre José Soares (1656-1736), no seu relato sobre as vicissitudes que levaram à publicação do édito de tolerância, refere precisamente um colao, tio da rainha, muito próximo do imperador e protetor dos jesuítas, e identifica-o com o nome de Solaoye: “um colao chamado Solaoye, tio da imperatriz e muito valido do imperador, o qual estando já no tempo dos quatro governadores empenhado pelos padres por certo serviço que lhe tinham feito, desejava encontrar ocasião para o desempenho: e achando-a neste tempo muito oportuna, deu notícia ao imperador dos padres, e fez com que a presidência da matemática se desse ao padre Fernando Verbiest, eminente nesta ciência” (Soares, 1696: 8). Na mesma obra é referida a embaixada que Kangxi enviou a Nerchinsk para negociar o tratado de delimitação de fronteiras: “resolveu-se a enviar os seus embaixadores, um dos quais era o seu próprio tio, irmão da Imperatriz sua mãe, chamado Tum Quekam⁶⁵, e outro, tio do príncipe herdeiro, chamado Somgotu, e por outro nome Solaoye, que é o colao de que se falou” (Soares, 1696: 60). Assim, Solaoye e Songgotu são uma e a mesma pessoa. Complementado a carta anteriormente referida com a informação que nos dá o padre João Soares, ficamos com um quadro mais alargado. Durante o período da perseguição de 1664-66, os jesuítas foram ajudados pelo mandarim Ma-Hu, que pertencia à fção de Songgotu, a quem os jesuítas tinham feito “um certo serviço”, não sabemos qual. Sabemos que esse “serviço” foi feito no tempo

⁶⁵ Trata-se de Tong Guogang, que Nicolas Standaert admite que poderá ter sido batizado em 1672, ver (Standaert, 2001: 444).

dos “quatro governadores”, ou seja, no período da regência, uma altura em que a luta pelo poder estava a decorrer.

Songgotu levou Kangxi até aos jesuítas. O imperador era um adepto da ciência europeia, mas as afinidades paravam aí. Numa carta de meados da década de 80, escrevia o padre Verbiest, acerca do imperador: “temo que o senhor bispo sairá com funções episcopais e publicidades com que haja alguma perseguição. VR conhece o rei e a sua inconstância e que não tem nenhuma pia afeição à Santa Lei, e o despacho que se deu à impressão da filosofia no-los mostra, pois excluíram porque entendem que daqueles princípios se provam as coisas da Santa Lei, como VR aponta, mas se consola com o *Puxum*, que conforme ao modo sínico não nega totalmente, mas diferindo, dissimuladamente, o nega, e VR verá algum dia que deem licença que se imprima” (BA, 49-V-19, fl. 517v). Daqui se conclui várias coisas. A primeira é a data. Esta carta é certamente posterior a 1683, porque Verbiest refere aqui um despacho de Kangxi contra a impressão de uma obra filosófica com que os jesuítas procuravam provar as verdades do cristianismo. Trata-se, certamente, da tentativa frustrada de Verbiest de tentar que o imperador financiasse uma tradução da obra completa de Aristóteles, o que Kangxi liminarmente recusou, por não ser conforme ao pensamento e a cultura chineses. O caso passou-se em 1683 (Standaert, 2003: 391). Sabemos também que a carta será forçosamente anterior a 1688, ano da morte de Verbiest. Temos ainda a informação de que “o senhor bispo” sairá com “funções episcopais e publicidades” que poderão despoletar uma perseguição. O “senhor bispo” era Maigrot, que alguns anos mais tarde publicará o seu *Mandatum*, provocando a maior crise num século de história do cristianismo na China. Estas palavras são algo proféticas e provam que o documento publicado por Maigrot foi uma maturação de vários anos e que já nesta altura existiam problemas que estavam a deixar os homens da Companhia de Jesus apreensivos.

Contudo, para o que aqui nos interessa, verificamos que os jesuítas consideravam que Kangxi não tinha nenhum interesse no cristianismo e recebiam até que o imperador pudesse iniciar uma perseguição. Não esqueçamos que Verbiest contactara com Kangxi quando este era ainda uma criança. Verbiest reforça a ideia um

pouco mais à frente: “eu, por mim, do ímpeto francês e do governo sínico, tenho muito provável que o rei detendo os três padres na corte, porque lhe são necessários, botará fora todos os mais pregadores da Santa Lei”. O “ímpeto francês” refere-se, obviamente, aos missionários da Sociedade das Missões Estrangeiras.

Estávamos a alguns anos, não muitos, de distância do édito de tolerância, e os jesuítas não confiavam ainda em Kangxi. Mas reconheciam a sua inteligência e grandeza de espírito. Numa outra carta, redigida em castelhano e datada sensivelmente de 1688⁶⁶, pode ler-se: “tem este príncipe chamado Cam Hi (Kangxi) extraordinárias partes, não apenas para governar por si com admirável compreensão de todos os negócios da paz e da guerra que há no império mais monárquico de todo o mundo, mas também de excelente engenho para as ciências, assim sínicas, em que é muito visto (competente), como europeias, em que se acha não pouco adiantado. Da filosofia sabe alguns princípios, na matemática fez alguns progressos, para o que lhe serviram nestes anos dois mestres de grande habilidade. A música, que é uma das partes da matemática, ensinou-lhe o padre Tomás Pereira, por ser este padre versadíssimo, assim no especulativo dela como no prático, o qual por ser hoje o mais antigo da corte, e muito conhecido dos mandarins, se recorre a ele de todas as demais províncias, quando se veem as igrejas em algum trabalho ou perseguição” (BA, 49-V-19, fl. 653).

Esta mesma carta transmite-nos uma série de outras revelações interessantes. Fala-se da relação que o imperador desenvolveu com o padre Tomás Pereira e da admiração que o monarca devotava ao jesuíta, tendo levado a que o escolhesse para ir na comitiva enviada a Nerchinsk para negociar o tratado de fronteiras com os russos, na qual ia também Solaoye, aliás, Songgotu. Diz-se ainda que Kangxi tinha mandado fazer secretamente um inquérito sobre o modo de vida e de procedimento dos padres missionários, das quais tinha recebido excelentes informações. Estes dois fatores, o desempenho diplomático de Tomás Pereira, juntamente com o seu confrade Gerbillon, em Nerchinsk, por um lado, e as informações positivas que chegavam das províncias acerca do comportamento dos padres, por outro, foram

66 Nessa carta é referida a morte de Verbiest, que ocorreu em 1688.

decisivos para o empenho de Kangxi em que o cristianismo se tornasse uma parte da vida cultural da China.

Kangxi era um homem pragmático e, por vezes, dissimulado. O secretismo fez parte da condução da sua política, não apenas relativamente ao cristianismo, mas também à condução de todos os negócios relativos ao império. A criação de um sistema de informações secreto foi a forma que o imperador encontrou de contornar o Grande Secretariado, o órgão de comunicação oficial. Com a corte envolvida em intrigas palacianas, o que provocaria sempre a tentativa de distorção e controlo da informação, Kangxi desenvolveu este sistema como alternativa, através da escolha de oficiais selecionados e destacados para postos provinciais, que deveriam reportar secretamente ao imperador. As cartas eram enviadas em correios privados, com caixas de que apenas o imperador e o informador tinham a chave (Dabringhaus, 2011: 282). Em inícios da década de 90, ou seja, na fase que estamos aqui a abordar, Kangxi procurava ir à fonte dos problemas, valendo-se de informadores no terreno que lhe transmitissem o verdadeiro estado do império e que estivessem atentos a eventuais focos de instabilidade (Will, 1972: 122-23). Ironicamente, teremos oportunidade de verificar a forma como essa mesma rede de informadores se transformará numa das fontes de acusação contra o cristianismo, na altura da subida ao poder do imperador Yongzheng.

Talvez fosse esse carácter reservado e secretista de Kangxi que terá levado os jesuítas ao erro de pensar que o imperador poderia, eventualmente, ter a intenção de os expulsar. O monarca estava, certamente, apenas a fazer um estudo da situação, a medir os indivíduos, a avaliar as intenções. Depois das primeiras informações secretas que lhe chegaram da província, o imperador começou a aproximar-se, a tornar-se mais familiar. Isso é perfeitamente visível a partir das fontes disponíveis. O visitador Francesco Saverio Filippucci (1632-1692), autor de uma obra importante na defesa dos ritos sínicos, escreveu em março de 1690 ao franciscano Bernardino della Chiesa (1644-1721), adversário dos ritos e futuro bispo de Pequim (Beijing)⁶⁷:

67 Sobre a defesa dos ritos feita por Filippucci ver (Menegon, 2013: 218). Sobre Bernardino della Chiesa ver (Capristo, 2013: 37-38).

“o imperador da China é um grande político. Para ter contentes aos nossos, que na corte satisfazem as suas curiosidades de matemática especulativa e prática, os trata com mimos mui extraordinários, porém não quer ser tido por patrono da Santa Lei, cuja dilatação é o nosso intento de estar na China”. E contou um episódio sucedido com os padres Tomás Pereira e Antoine Thomas. Durante uma das aulas que Kangxi tinha com os padres, pegou numa “pena europeia” e escreveu num papel com caracteres chineses, “os homens europeus são...(ilegível)... e as ciências deles têm raiz”⁶⁸. Depois levantou-se e, dissimuladamente, deixou cair o papel no chão, tendo-o visto o jesuíta belga Antoine Thomas, um dos matemáticos residentes na corte, que de forma também dissimulada, o recolheu.

Kangxi não queria ser reconhecido como defensor do cristianismo. Assim, todo o auxílio que proporcionava aos jesuítas, na corte e nas províncias, deveria permanecer secreto. Isto obrigava-o a um verdadeiro jogo duplo, como aconteceu numa perseguição na província de Shandong, a sul da capital, ocorrida em 1690⁶⁹. Quando o mandarim que estava encarregue de lhe dirigir os pedidos dos padres lhe disse que estes pediam ajuda para os seus confrades da província de Shandong, o imperador respondeu-lhe que ele, imperador, “não tinha cuidado nem tomava à sua conta as coisas da Lei de Deus”. Ao mesmo tempo, ordenou secretamente que o acusador dos cristãos fosse severamente castigado, “e mostrou ao padre Pereira, muito ocultamente, o papel da ordem que tinha dado para aquietar a dita perseguição, e imediatamente depois, diante do mesmo padre, rasgou o dito papel, como se tivera medo” (BA, 49-V-20, fl. 641). Numa outra carta refere-se que o imperador terá enviado a ordem que deu, de castigar o acusador, aos padres, protegida por uma qualquer forma de código: “depois de averiguada a coisa, mandou dar ao acusador castigo merecido, e o decreto que sobre isto havia feito o enviou aos padres num papel dobrado, escrevendo de sua própria mão um cálculo na capa de fora para que não advertissem os ministros o que havia dentro, acrescentando de palavra que

68 A palavra que é utilizada para qualificar os “homens da Europa” está ilegível, mas percebe-se perfeitamente, pelo contexto, que se tratava de um termo laudatório, (BA, 49-V-20, fls. 640v-641).

69 Trata-se certamente da mesma perseguição de Shandong, ocorrida em 1690, que aparece referida numa obra do jesuíta José Soares, (Soares, 1696: 55 e ss.).

teria, como até aqui, todo o cuidado connosco, mas não daquelas coisas, para não ser reputado por demasiado fautor de estrangeiros” (BA, 49-V-19, fl. 662v).

No Outono de 1687 houve um facto novo que trouxe perturbação à relação que Kangxi mantinha com os jesuítas. Chegaram a Beijing os jesuítas franceses, enviados por Luís XIV. Foi já referido que este passo se inscrevia numa estratégia de afirmação de poder do monarca francês, que tentou desligar os jesuítas gauleses da obediência ao geral da ordem e até, da obediência ao Papa⁷⁰. O envio dos seis jesuítas franceses para a China teve o patrocínio da Sociedade das Ciências de Paris, e foi um excelente pretexto para Luís XIV poder contrariar as pretensões portuguesas do Padroado (Mungello, 1989: 32). O monopólio português já vinha sendo posto em causa desde a chegada dos missionários da Sociedade das Missões Estrangeiras. A chegada dos jesuítas franceses vinha apenas tornar a questão ainda mais complexa.

Foram escolhidos seis jesuítas, todos com domínio perfeito da matemática: Jean de Fontaney (1643-1710), Joachim Bouvet (1656-1730), Claude de Visdelou (1656-1737), Jean-François Gerbillon (1654-1707), Louis Le Comte (1665-1728) e Guy Tachard (1648-1712). Tachard ficaria em Sião (atual Tailândia), enquanto os outros entrariam na China pela cidade de Ningbo, cidade a leste de Hangzhou, para contornar o Padroado português (Standaert, 2001: 314). Chegaram à capital em fevereiro de 1688, em pleno período de luto decretado pelo imperador pela morte da sua avó. Foram recebidos pelo monarca a 21 de março. Três dos padres franceses, Fontaney, Visdelou e Le Comte, foram enviados para as províncias, tendo permanecido na corte apenas Gerbillon e Bouvet (Landry-Deron, 2001: 445).

Apesar de serem todos jesuítas, existia todo um mundo que dividia este grupo de padres recém-chegados dos restantes, sujeitos ao padroado português. Desde logo a questão nacional, que foi já abordada aqui. É possível que existissem também divergências científicas e filosóficas. O padre Bouvet dá-nos conta, no seu “retrato histórico” de Kangxi, que os jesuítas franceses o instruíram na filosofia de

70 Sobre a questão do voto de obediência, inscrito nos estatutos da Companhia de Jesus, ver (Leturia, 1957: 315).

Jean-Baptiste Duhamel, um homem que tentava fazer a conciliação da nova filosofia experimental, de Descartes e Gassendi, com o velho método aristotélico, que era seguido, de forma geral, pelos jesuítas (Bouvet, 1697: 149)⁷¹. Por outro lado, eles tiveram um papel de alguma forma inverso ao que fora desempenhado até então pela missão jesuíta na China, e que nessa altura acumulava já quase um século de experiência. Se até à década de 80, sensivelmente, os jesuítas se tinham empenhado em apresentar a cultura europeia aos chineses, a partir de então, e sob a influência dos jesuítas franceses, será a cultura chinesa que será apresentada aos europeus. De acordo com as palavras de Ronnie Po-Chia Hsia, “se 1580-1680 foi o século europeu para a China, os cem anos seguintes representaram o século chinês para a Europa” (Hsia, 2007: 46). Havia, porém, dois aspetos em que coincidiam: ambos recusavam prestar juramento de obediência aos vigários-apostólicos-bispos da *Propaganda Fide*, e ambos defendiam o método de acomodação face à cultura chinesa⁷². Os franceses, de resto, levarão até às últimas consequências a ideia de acomodação desenvolvida por Ricci, procurando encontrar referências bíblicas nos livros clássicos chineses. Esta abordagem, como vimos, já não era nova, mas os jesuítas franceses como Joachim Bouvet, e o seu discípulo Joseph de Prémare, transformá-la-ão numa verdadeira escola de pensamento, o figurismo⁷³.

Mas a questão nacional era, acima de qualquer outra, a maior causa de divisão no seio da Companhia. De resto, o envolvimento em causas nacionalistas, fossem elas a espanhola, portuguesa ou francesa, tinha já uma tradição no seio dos jesuítas, que fora construída ao longo do agitado século XVII europeu (Alden, 1996: 103). Também por isso, importa lembrar novamente que uma parte das questões que agitaram o cristianismo na China no final do século XVII constituía uma projeção de assuntos exclusivamente europeus.

71 Sobre Duhamel ver (Ariew, 2002: 48).

72 Tanto o rei de Portugal como o rei de França se opunham a que os missionários prestassem juramento aos vigários apostólicos. Por outro lado, no que concerne à posição dos jesuítas franceses relativamente aos ritos chineses, sabemos que o padre Visdelou se opôs aos ritos chineses, e que isso o obrigou a deixar a China e a Companhia de Jesus, ver (Landry-Deron, 2001: 442 e 449).

73 Como bem observou David Mungello, o figurismo era uma continuação do hermetismo, ver (Mungello, 1989: 31).

Sobre este assunto não existe uma quantidade extraordinária de documentos nos arquivos portugueses. Quase tudo o que existe se reporta aos meses finais de 1702 e regista uma série de audiências que os jesuítas, franceses e portugueses, tiveram com o imperador Kangxi. Mas o que existe é muitíssimo revelador. Ficamos com a percepção nítida que foi nessa altura que Kangxi tomou consciência de que as clivagens que atravessavam o “cristianismo” eram mais profundas do que a simples divisão entre os apoiantes e os adversários dos ritos chineses. Para além disso, intrigava-o constatar que essas divisões nada tinham a ver com religião, relativamente à qual os jesuítas continuavam a funcionar como um bloco. Sobre isso tentou informar-se junto de Tomás Pereira. Importa referir que já desde 1700 a “missão francesa” se tinha separado da vice-província da China, cuja obediência era devida ao rei português (Landry-Deron, 2001: 448). Mas isso tinha sido uma decisão administrativa interna da Companhia de Jesus, que em nada dizia respeito ao imperador. Pelo menos até essa divisão começar a surtir efeitos práticos sob os seus olhos. É possível que tenha sido nesse momento que a virtude confuciana da união de vontades, a *ren*, para a qual ele tanto viria a apelar durante a querela dos ritos, se tivesse esfumado. Ou pior, talvez nunca tivesse existido.

Antes de nos debruçarmos sobre os acontecimentos de finais de 1702, importa olhar para duas outras referências acerca da vinda dos jesuítas franceses, existentes na documentação compulsada. A primeira refere-se ao momento da chegada dos padres e às expectativas que geraram entre os seus confrades da vice-província. É notório que no início os jesuítas consideravam que a vinda de mais jesuítas seria sempre um reforço da posição da Companhia na China. Mais ainda, o facto de terem sido enviados pelo rei de França iria colocar os missionários da Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris, os grandes rivais dos homens da Companhia de Jesus, numa situação de fragilidade, uma vez que eles próprios também eram súbditos do mesmo monarca na Europa. Numa carta enviada pelo jesuíta flamengo Jean-Baptiste Maldonado de Mons (1634-1699), da missão de Sião, para o visitador Simão Martins (1619-1688), pode ler-se: “os clérigos franceses muito sentem a sua vinda, porque as informações que mandam os nossos à corte de França hão de ser contra eles de muito peso” (BA, 49-V-20, fl. 87v).

Mas isto foi no início. O tempo se encarregaria de demonstrar que entre os recém-chegados e os que já lá estavam havia uma enorme divergência de interesses e pontos de vista. De acordo com as fontes disponíveis, os padres franceses teriam manifestado ao imperador a vontade de se separarem dos padres da vice-província, aproveitando uma situação bastante delicada, quando havia uma perseguição anti-cristã a decorrer em Hangzhou, na província de Zhejiang⁷⁴. Esta perseguição, que teve lugar em 1691, seria um dos elementos decisivos para que o imperador Kangxi tomasse a decisão de promulgar o édito de tolerância, em 1692 (Mungello, 1994: 62). Numa das cartas diz-se que “vendo os padres franceses o vice-provincial e os mais padres aplicados a este empenho, persuadindo-se que o não atenderiam a outros, fizeram grande estorvo para alcançar do imperador casa à parte, renovando e acrescentando queixas contra o padre vice-provincial, e metendo outras práticas arriscadas a frustrar as bem fundadas esperanças, que já havia, de sucesso, as quais ainda que com o favor de Deus o não impediram, ao menos o retardaram, esfriando-se o ânimo do imperador com tão importuna súplica em tal ocasião” (BA,49-V-22, fl. 198-198v). Ou seja, os padres franceses tinham aproveitado uma ocasião em que os missionários da vice-província estavam absorvidos numa situação delicada para avançar com a sua proposta de separação. O tom do texto é vago e ambíguo acerca dos métodos e das intenções. É perfeitamente claro que a sua ação tinha sido prejudicial aos interesses da missão. Não é, no entanto, absolutamente claro se o autor da carta os estaria a acusar de sabotagem deliberada, ou se das suas ações tinham resultado prejuízos involuntários.

Mas se o tom era de desgosto em 1691, poucos anos depois a questão tinha-se tornado mais grave. Os jesuítas franceses assumiam uma postura de desobediência quase total perante os superiores. Disso nos dá conta o padre Tomás Pereira numa carta enviada ao vice-provincial dos jesuítas. A carta não tem data, mas será certamente posterior a 1693, uma vez que se refere aí a ida do padre Le Comte para a Europa. Nessa carta Pereira vai elencando um conjunto de afirmações e atitudes dos jesuítas franceses: afirmar que era opinião corrente em França dever-se obedecer

74 Ainda sobre as dissensões com os jesuítas franceses ver (BARRETO, 2011: 23-24).

aos reis contra as ordens dos superiores religiosos, alegando que a obediência ao rei resultava de uma obrigação natural e a obediência aos superiores era imposta pelos votos, e que a natureza deveria, obviamente, ter primazia. Um dos seus “agentes”, não sabemos precisamente quem e a que título, teria dito a alguns cristãos que comunicassem diretamente com eles “porque os seus negócios eram de qualidade, por serem do seu rei, que nem os bispos se poderiam intrometer neles” (BN, códice 723, fls. 265). Diz-se também que Le Comte teria saído da China com o objetivo de ir à Índia buscar navios para uso francês: “que indica ir o padre Le Comte à Índia encaminhar para a China umas trinta naus, de que VP também teve sua notícia (Pereira estava a dirigir-se ao vice-Provincial)... e porque não achou na Índia as ditas naus, passou à Europa a buscá-las?”. A este propósito é bom lembrar que Le Comte era o único, dos cinco padres que chegaram a Beijing, que não tinha uma ligação à Academia Real de Ciências e cujas competências científicas não surgem especificadas (Landry-Deron, 2001: 433). Seria, assim, o homem ideal para as missões operacionais. A carta refere ainda a ousadia dos padres em terem ido viver sozinhos contra as ordens expressas do imperador, que lhes tinha ordenado que vivessem com os outros “na igreja de leste”, “expondo-se com este arrojo a um grandíssimo perigo, em que se viram e de que Deus os livrou”. Pereira queixa-se ainda “das queixas falsas e indignas e contínuas, quer contra mim e contra os outros padres, especialmente contra os portugueses, [que] se fizeram ao imperador e se publicaram na corte, onde a gente não é tão estólida que não ouça a dissonância que causa o pôr na praça pública as dissensões domésticas, ainda que fossem verdadeiras. E isto, por homens religiosos que de tão longe vieram pregar paciência e caridade... ficaram atónitos os cristãos, e admirados os gentios, por estes tempos, tal o escândalo, que houve quem duvidasse se os padres tinham arrenegado da lei, e outros perguntaram no paço se na Lei de Deus se permitiam tais coisas”.

O argumento do padre Tomás Pereira é exatamente o mesmo que Kangxi usará durante a querela dos ritos. Na fase mais acesa da visita de Tournon à China, nos anos 1706-07, Kangxi fará uma declaração sintomática: “agora não vos conformais à regra que eu determinei, de unir-vos, como uma família. Pois dizias, “a minha congregação, a tua congregação”. Obraís sem consideração, acusando-vos sem cessar.

Donde se vê que já haveis mudado, e não sois como antes nas vossas obras” (BA, 49-V-25, fl. 14v). Noutra passagem diz: “os chinas que acreditaram na tua lei, a causa de admirá-la foi por verem que vocês eram de um coração e de um falar. Agora, que vós desta maneira, por vossas ideias particulares, sem se governarem pela razão senão a fim de vencer a vossa contenda, temeraria e falsamente obrais e acusais, isto é mover dúvidas à gente deste reino, e impedi-los que abracem a vossa religião” (BA, 49-V-25, fl. 14). Embora estas palavras tivessem sido proferidas já em meados da primeira década de setecentos, o monarca estava a exprimir ideias que lhe tinham surgido no espírito mais de uma década antes, precisamente com as lutas entre os padres da vice-província e os seus confrades franceses. A perplexidade, bem como o desejo de compreender a natureza e a origem destas clivagens, são evidentes nos diálogos que o imperador Kangxi teve com os jesuítas da vice-província “portuguesa”, em particular com Tomás Pereira.

Em novembro de 1702, durante uma audiência com os jesuítas residentes na corte, o imperador fez um elogio a um quadro referido apenas como a “pintura do senhor Guardiano”. O jesuíta Gerbillon, líder da recém-criada missão francesa na China, concordou, dizendo algo a respeito das “águas que tinha tal pintura, e lhe davam graça”. O imperador respondeu secamente: “e quem vos perguntou a opinião?”. Alguns dias depois, perante alguns mandarins, Kangxi disse que Gerbillon “era um sujo dorminhoco e preguiçoso (sic)” (BA, 49-V-24, fl. 95).

Foram estes os dois primeiros incidentes reportados nas fontes, que denunciaram má vontade de Kangxi contra os jesuítas franceses. Nesta altura tinham já passado catorze anos desde a sua chegada a Beijing. Tinham já servido durante mais de uma década, como professores de matemática, médicos etc. Tinham mesmo, em 1693, chegado a salvar a vida do imperador, o que motivou que, como gesto de agradecimento, Kangxi lhes tivesse concedido o desejo de viver separados dos restantes jesuítas, tendo-lhes dado terrenos para que construíssem as suas casas e igreja (Bouvet, 1697: 161 e ss.).

A hostilidade do monarca contra os franceses teve continuação e foi-se adensando cada vez mais. No dia 12 de dezembro, o imperador mandou vários homens

medir as casas em que os jesuítas viviam, tendo-se concluído que eles tinham edificado numa área maior do que aquela que lhes tinha sido concedida. No dia 20, a pretexto de o padre Tomás Pereira ter ido entregar um cravo grande ao palácio, o imperador perguntou-lhe: “tendes mais algumas novas?”. A pergunta referia-se a uma carta que Kangxi tinha enviado ao vice-provincial onde lhe pedia que não houvesse divisão de províncias entre os jesuítas. Nesta altura tinham já passado dois anos desde que a missão francesa tinha sido separada administrativamente da vice-província sob administração portuguesa. Embora tivesse concedido terras para os franceses edificarem as suas casas, Kangxi insistia na unidade administrativa, uma ideia que, como já vimos, era bastante insistente no espírito do imperador.

Tomás Pereira respondeu que não tinha novidades, porque não tinha perguntado por isso ao padre Antoine Thomas. O monarca perguntou então “se quando tinham cartas de comunicação de todos, se as via o superior ou entregava sem as ver” (BA, 49-V-24, fls. 95v-96). Tomás Pereira respondeu “com o que diz a nossa regra”. O imperador perguntou quantas regras tinham. Pereira disse que não era fácil lembrar-se do número. Perguntou Kangxi: “se vos não lembrais, como as guardais?”. O jesuíta respondeu então que “não consistia isto no número, mas na substância e praxe que todos no princípio estudavam. Além de que temos uma regra que manda ler cada mês as que pertencem ao ofício”.

Kangxi mudou então o rumo do seu inquérito e indagou se os religiosos podiam fazer comércio. Na sua carta, Pereira faz notar, a propósito, que os jesuítas franceses tinham ganho má reputação na corte “com seu pouco recato e desafogo em vender as coisas por mãos próprias”. O jesuíta respondeu que não. Kangxi perguntou então se os reis podem obrigar os religiosos a tornar-se comerciantes. Pereira refere nas suas notas que isto seria provavelmente devido ao facto de os franceses fazerem alarde de obedecer apenas ao seu rei, e respondeu o padre que “nisto há caso e pode haver”. Perguntou também o monarca que pecado cometiam os religiosos que comerciavam. Respondeu o padre “o que podia e devia”, declarando nas suas notas a angústia que o inquérito a que estava a ser submetido lhe estava a provocar.

O imperador perguntou-lhe então se os reis podiam obrigar os religiosos a ir à guerra. Pereira afirma ter começado a estudar a forma de se livrar de “outras perguntas que mais temia”, não especificando quais, e respondeu que “os reis nos seus reinos podiam obrigar os religiosos aquilo que não fosse contra a razão e o seu estado, como furtar, matar *et alia*” (BA, 49-V-24, fl. 96).

No dia 22 o imperador deu ao padre Pereira dez faisões e galinhas do mato, e falando de justiça e retidão disse: “se eu não fosse mais reto e justo que vós outros, aonde estáveis vós agora?”, referindo-se desta forma a todos os que conspiraram na corte para destruir a reputação de Tomás Pereira. Nesta ocasião o jesuíta tinha levado um quadro ao imperador, e olhando para ele disse que nele os olhos não se poderiam enganar. Kangxi respondeu: “e em que coisas é que se podem enganar?” (BA, 49-V-24, fl. 96). Pereira refere nas suas notas que o imperador se estava a referir aos franceses.

É curioso, este hábito de Tomás Pereira, de anotar as suas impressões sobre intenções, meias-palavras, avaliar a expressão do interlocutor e estudar o mais fundo da alma. Vimos no capítulo anterior a forma como ele usou essa metodologia nas suas negociações em Nerchinsk. Vimos também que ele tomou as suas notas acerca da atenção e da memória do imperador, durante as suas discussões sobre matérias teológicas. É de notar que tanto os padres “portugueses” como os franceses ficaram impressionados com a inteligência e, acima de tudo, a impenetrabilidade do espírito do monarca chinês. Joachim Bouvet, um homem com espírito acutilante, escreveu, ainda antes de toda esta animadversão do imperador contra os franceses, que “ele é tão secreto e impenetrável nos seus desígnios, que quanto mais o abordamos, mais reconhecemos que é difícil de os penetrar. O seu costume é o de recolher muitas informações sobre todos os assuntos que são dignos disso”. Num outro passo, Bouvet escreveu: “nas suas audiências, mesmo as particulares, ele interroga muito e raramente revela os seus sentimentos. Escuta tudo o que se diz para pensar depois, com calma, e é difícil de encontrar um príncipe que faça mais reflexões sobre tudo o que vê e entende, e que consiga melhor dissimular o que pensa, quando é preciso, e que seja mais mestre do seu segredo e das suas palavras”

(Bouvet, 1697: 27-29). Já o padre José Soares tinha escrito: “falando Sua Majestade com um cortesão sobre o padre Pereira, depois de ter elogiado muito a sua capacidade e madura prudência, acrescentou que o padre era o homem que lhe tinha penetrado o interior e lhe sabia adivinhar os pensamentos. Sendo assim que é tal, na realidade, a profundidade do juízo deste monarca, e são tão ocultos os seus pensamentos e desígnios, que não há nesta corte, nem mesmo entre os mais íntimos do palácio, quem o possa penetrar e muito menos adivinhar os seus pensamentos” (Soares, 1696: 74).

Os diálogos acima citados entre Pereira e Kangxi são interessantes a vários níveis. Desde logo porque ilustram um tipo de relação em que aquilo que não se diz, diz por vezes mais do que aquilo que é dito. Os silêncios, a postura, um discurso por vezes quase oracular, que se adaptava na perfeição quer à personalidade do monarca, quer à do jesuíta. Mas também porque deixa entrever as intenções do imperador. Primeiro procura obter informações sobre o funcionamento interno da Companhia, depois sobre a relação dos jesuítas com o poder secular. As questões sobre o comércio e a guerra não são feitas por acaso, resultam de informações muito concretas que Kangxi tinha obtido através do seu serviço de informações. Foram essas informações que levaram a que o imperador se tivesse sentido traído e começasse a ver os franceses como agentes do rei de França, o que, no fundo, correspondia à realidade.

O mais anti-português dos jesuítas gauleses era o padre Jean de Fontaney. Tratava-se de um dos melhores matemáticos do prestigiado colégio Louis-le-Grand. Era o mais velho do grupo dos jesuítas franceses, e fora ele quem procedera à escolha dos membros da missão (Landry-Deron, 2001: 432 e 440). Numa palavra, Fontaney era o líder. Em 1699 fora enviado à Europa. A crise de confiança do imperador Kangxi nos jesuítas franceses deu-se precisamente no momento do regresso de Fontaney a Beijing, em 1702.

O imperador recusou-se a receber os presentes que o francês tinha trazido da Europa. De forma algo ingénua, os jesuítas, não apenas os franceses, pensavam que esse facto se devia ao pouco valor intrínseco das oferendas. Gerbillon teria então

pedido a Tomás Pereira que intercedesse junto do monarca para que este aceitasse receber os presentes de Fontaney, “pois uma só palavra sua fará mais que as de nós todos juntos” (BA, 49-V-24, fl. 409). Numa audiência onde se encontravam conjuntamente os padres franceses e os da vice-província “portuguesa”, o imperador, no seu estilo oracular, disse que “o falar das coisas de pouco préstimo que trouxe o padre Fontaney é coisa de pouca consideração, mas o que se deve muito ponderar é o padre Fontaney ter obrado alguma coisa contra a vossa religião”. E continuou, dirigindo-se aos “portugueses”: “vós estais na China há muitos anos, o padre Adam, o padre Verbiest, e vós, Grimaldi, Pereira e Antoine Thomas, nas vossas igrejas tendes bom procedimento, mas estes padres franceses, na sua igreja, não o têm bom, não procedem bem. Teme o imperador que o vosso bom nome se arruïne e se perca” (BA, 49-V-24, fl. 409v). Uma tal declaração caiu como um raio junto dos padres franceses, que se começaram a agitar. Gerbillon, o líder da missão francesa, teria dito então, também de forma vaga, que o padre Fontaney “teve culpa, acrescentando que lhe tinha escrito ao caminho e estranhado sua tardança”. Fontaney foi-se defendendo como pôde, fazendo-se desentendido e dizendo que a culpa do seu atraso era de alguns mandarins. Teria sido nessa altura que entraram em cena os eunucos, que começaram a pressionar Fontaney para que confessasse. Antoine Thomas, dirigindo-se a Fontaney em português, censurou-o por tentar colocar a culpa nos mandarins, dizendo-lhe “que tomava mau caminho em se querer limpar sujando os mandarins, os quais, como gentios, se saberão defender a seu modo. Seriam, como naturais, melhor ouvidos e entendidos que nós, que somos estrangeiros” (BA, 49-V-20, fl. 409v). Os outros padres franceses concordaram com o conselho de Antoine Thomas, e o padre Gerbillon reconheceu que Fontaney teria errado. Mas os eunucos não abrandavam. Diziam que esta simples declaração não chegava e que era preciso que Fontaney “confessasse de si mesmo, sem que outros lhe sugerissem, o que tinha feito pelo caminho dentro da China”.

Foi nesse momento que os padres se aperceberam que Kangxi tinha informações sólidas sobre algo e que queria uma confissão inequívoca. Para além de várias acusações de comportamento menos próprio, tendo requisitado cidadãos chineses e feito despesas à custa do erário imperial, para carregar caixotes que depois deixou

“divididos em vários lugares”, o núcleo mais grave da acusação recaía sobre sondagens que Fontaney teria feito. Numa das cartas lê-se: “suspeitámos que o imperador teria já alguma notícia, e talvez exata, da curiosidade dos padres franceses em sondar o rio de Nanjing, aonde às escondidas, não consentindo o imperador, tinham feito diligência para comprar casa ou feitoria” (BA, 49-V-24, fl. 410).

É aqui que encontramos a chave para compreender o inquérito de Kangxi junto de Tomás Pereira acerca do funcionamento interno dos jesuítas, e da capacidade dos monarcas de obrigar os religiosos a tornarem-se comerciantes ou a fazer a guerra. O comércio ou a guerra eram as duas únicas razões que justificariam a ideia de construir uma feitoria, ou posto avançado, no rio Chang Jiang (“o rio de Nanjing”), um centro absolutamente nevrálgico da geografia e das comunicações do império do meio.

Os eunucos disseram então aos franceses: “vós ide para casa e considerai o que vos convém, falai verdade. Ao imperador não se mente, melhor é confessar”, e dirigindo-se aos outros jesuítas, alertaram-nos, “se não confessarem a verdade, o imperador vos terá a vós mesmos por mentirosos”. No dia 26 de dezembro, o imperador tentou fazer ver aos jesuítas da vice-província portuguesa que a sua conivência com os seus confrades franceses acabaria por arrastá-los todos para o abismo. E isso, claramente, Kangxi não desejava. Nesse dia, o monarca mandou-os vir ao palácio e enviou um eunuco para lhes dizer que “no que toca a vós, Grimaldi, Pereira e Antoine Thomas, lhe pedistes de aceitar as coisas do padre Fontaney, que isto é negócio de pouco porte, que nisso lhe não faleis mais. O negócio de muito porte é se o Fontaney tem errado no que tem obrado até aqui, e se supõe a vossa religião... isto não convém e vos arruinará a todos. [Que] desejeis viver como desde o início, obedecendo só a um superior na China, e não a duas cabeças nos vossos reinos. Seja como for, aqui não quero que seja senão como foi no início, e lembrai-vos que esta já é a segunda vez que vos aviso” (BA, 49-V-24, fl. 410v). Esta é, juntamente com a ideia de unidade, outra das ideias-força de Kangxi: uma espécie de nostalgia das origens, de um regresso a um passado mais ou menos idealizado de perfeição e unidade. É possível que, como bom confuciano, essa ideia lhe tivesse sido sugerida

pela leitura da obra de Ricci, que Bouvet afirma ter atraído a atenção do imperador durante mais de seis meses. Esse período teria sido logo a seguir à sua doença, da qual os franceses o salvaram, em 1693 (Bouvet, 1697: 161-70). Ou seja, quase dez anos antes.

Mas existe ainda um outro elemento que também pode ter desempenhado um papel importante neste caso. Embora não seja normalmente abordada pelos historiadores do cristianismo na China, a questão da sucessão de Kangxi e a luta entre os seus filhos parece ter-se, de alguma forma, entrecruzado com os destinos do cristianismo. O caso será abordado mais em detalhe quando tratarmos do caso de Yongzheng. Não obstante, é neste contexto dos jesuítas franceses que essa circunstância se começa a tornar evidente. Na verdade, as fontes jesuíticas referem que precisamente neste período, em que o imperador volta a sua indignação contra os padres franceses, o mesmo monarca prendeu e condenou à morte um nobre manchu, seu parente chegado, que era “patrono” dos franceses. A acusação é de lesa-majestade e as fontes referem que “ainda que é certo que eles não são culpados no mesmo crime, contudo sempre é desgraça sua esta prisão de seu patrono” (BA, 49-V-24, fl. 267). O “patrono” era nada menos que Songgotu, aliás Solaoye. Songgotu, tio-avô do pretendente ao trono Yinreng, foi acusado por Kangxi de ser o responsável pelos desmandos do seu próprio filho, e foi colocado sob prisão em 1702, onde viria a morrer no ano seguinte (Mungello, 1994: 62). Já vimos que Songgotu fora o homem que reunira um partido em volta do jovem Kangxi, que derrotara o regente Oboi, que levava Kangxi à igreja dos jesuítas, que determinara a nomeação de Verbiest para diretor do departamento de astronomia, e que interveio nas movimentações que levaram à promulgação do édito de tolerância do cristianismo em 1692. Songgotu não era, até esta altura, o “patrono dos franceses”, mas sim o protetor da missão jesuítica na China e do próprio cristianismo. Quando é que Songgotu deixou de ser o protetor da missão jesuíta e passou a ser o “patrono dos franceses”? Muito provavelmente, essa ligação terá sido feita pelo príncipe herdeiro Yinreng, acerca do qual sabemos que se terá tornado muito próximo dos padres franceses na sequência da cura do seu pai, efetuada por aqueles, e que era apoiado por Songgotu (Bouvet, 1697: 226 e ss.). Sabemos também que desde o fim da década de 90 Songgotu

vinha a pressionar Kangxi para abdicar em favor do príncipe herdeiro (Duindam, 2016: 81). E sabemos, foi escrito atrás, que Kangxi responsabilizou Songgotu pelo comportamento desleal e insurreto do filho. O encadeamento destes factos, e a notável coincidência cronológica com a prisão de Songgotu, aponta para a ideia de que os jesuítas franceses teriam sido involuntariamente envolvidos numa luta de poder, por via da sua amizade com o príncipe herdeiro, e que essa luta de poder acabaria por pesar na mudança de atitude do monarca que se verificou em 1702.

Em consequência, Fontaney foi expulso da China. Uma carta datada de 1703 dá-nos conta da expulsão do ilustre matemático, que acabaria por se tornar reitor do conhecido colégio jesuíta de La Flèche, onde acabaria por morrer, em 1710 (Landry-Deron, 2008: 394). Kangxi tornou-se a partir de então francamente adverso aos franceses: “depois disso para cá se tem mostrado o imperador mui adverso aos franceses, e atualmente faz notáveis pesquisas sobre eles e se julga que sairá com a resolução de os lançar a todos fora do seu império” (BA, 49-V-24, fl. 267). Não viria a ser o caso. No entanto, é possível que uma situação tão radical como essa não estivesse completamente fora de hipótese nessa altura. Na mesma carta refere-se que Kangxi teria feito, nesse mesmo ano, uma viagem para sul, até Nanjing, e que nessa viagem teria encontrado muitos missionários europeus “jesuítas, clérigos e frades, de diversas nações no caminho, quiseram aparecer diante do imperador, que a todos admitiu com benevolência”. Kangxi decidiu então interrogar todos os missionários que encontrou pelo caminho, com o intuito de saber se tinham entrado na China por Macau ou por qualquer outro local: “tem dito o imperador que dos missionários vindos por Macau tem já experiência de muitos anos, e está seguro que não farão coisa alguma prejudicial. Porém, que dos outros que vêm por outras vias, receia muito que não procedam do mesmo modo” (BA, 49-V-24, fl. 267v).

Prudentemente, recomenda-se que não se admitam em Macau barcos franceses, para que os jesuítas da vice-província não fossem arrastados com os seus confrades gauleses na enxurrada que se parecia adivinhar no horizonte: “será a ruína dos portugueses na China e de Macau se os barcos franceses forem admitidos neste porto, ou eles nesta cidade de Macau, e de nenhuma sorte convém que missionário

algun de nação francesa venha por nossa via, e entre por Macau na China, para que caia sobre os portugueses a indignação do imperador contra os franceses”. Na mesma carta é feita uma observação que denuncia que o cristianismo estava a correr o risco de se tornar vítima do seu próprio sucesso, devido ao extraordinário afluxo de missionários, entrando em grandes quantidades, de várias tendências e nações, sem qualquer controlo: “tem estes últimos anos entrado na China por outros portos diversos de Macau muitos missionários de diversas nações, e como nem têm experiência da China, nem querem governar-se pelos ditames prudentes de quem a tem, têm feito despropósitos tais que se chegarem à notícia do imperador se irritará muito mais, e corre o risco de que, pelos despropósitos de uns venha o imperador a lançar todos fora do seu império” (BA, 49-V-24, fl. 267v-268).

Esta ideia estava correta. O aumento descontrolado de missionários, provocado pelo édito de tolerância, será uma das razões invocadas pelo imperador Yongzheng para a proibição do cristianismo. Foi o próprio Yongzheng, recém-entronizado, quem o disse aos missionários da capital.

Não será despropositado, julgo, ver este episódio de 1702 como um dos fatores que estruturaram o pensamento que Kangxi virá a expor durante a crise dos ritos, com a visita do legado papal, Tournon, na segunda metade da primeira década de setecentos. Encontramos já aí as duas ideias centrais, de virtude e unidade, por um lado, e de um passado parcialmente idealizado, de uma nostalgia da perfeição, por outro. As lutas de poder entre os seus filhos e a “traição” dos jesuítas franceses, poderão ter sido determinantes para isso. O discurso que ele fez aos padres “portugueses”, pedindo-lhes para voltar a ser como era “no início” é, a esse nível, muitíssimo significativo. O modelo dessa perfeição idealizada era Matteo Ricci e o seu acomodacionismo, o que se explica facilmente pela sua (de Kangxi) condição de letrado confuciano. O monarca foi totalmente dominado por essa ideia, que era quase um “mito das origens”, *in illo tempore*, à maneira de Mircea Eliade (Eliade, 1992), ao ponto de ter exagerado o tempo que o cristianismo levava de permanência na China, dizendo que os cristãos vivem “entre nós em suma paz, sem culpa e sem

erro” há “quase duzentos anos”⁷⁵. É curiosa esta nota quase mitológica num imperador reconhecidamente frio e racional. Será, certamente, difícil de determinar em que momento é que esta alma inquisitiva terá cedido à sedução da ideia de uma felicidade perdida, mas só ela poderá explicar a insistência, até ao limite dos limites, de Kangxi em fazer do cristianismo uma parte da China.

2.4 Yongzheng (1678-1735)

No dia 20 de dezembro de 1722, o príncipe Yinzhen, então com quarenta e quatro anos de idade, foi anunciado como sucessor por Kangxi. Assumiria o trono sob o nome de Yongzheng. Reinaria apenas treze anos, mas esses curtos anos representaram uma viragem fundamental na história da missão cristã na China. Pouco mais de um ano depois de ser entronizado, em janeiro de 1724, o imperador Yongzheng iniciava uma política de repressão sistemática contra o cristianismo.

Fecharam-se e confiscaram-se igrejas e os missionários foram desterrados para Cantão, primeiro, e Macau, depois, em 1732. Apenas os missionários que viviam na corte, e cujos conhecimentos poderiam ser úteis ao governo, foram autorizados a permanecer. Mesmo assim, sob ameaça velada de que qualquer perturbação implicaria o desterro imediato. Em novembro de 1725, Giampaolo Gozani, vice-provincial jesuíta, escreveu: “estamos inibidos de fazer missão por dois lados. Pelo imperador da China e pelo Papa. O imperador mandou que os missionários se retirassem para a cidade de Cantão, sita nos confins da China, tirando os que quisessem ficar em Pequim (Beijing), destinados para seu imperial serviço, nas ciências e nas artes que cada um soubesse... os poucos que restam uns, por indulgência dos mandarins, ainda residem em suas igrejas, outros se recolheram a Pequim, para poder subsistir na missão com o pretexto de que servem ao imperador”. Adianta ainda que as igrejas foram transformadas em “casas de ídolos” ou “hospedarias de mandarins”.

75 Carta de Kangxi a Charles Maillard de Tournon, com uma mensagem que deveria ser lida ao Papa, com data de 30 de junho de 1706, (*Acti Imperiali*, s.d.: 89).

Por fim, lamenta: “somos inibidos de Roma para prover de padres, não só esta missão, como Conchichina e Tonquim” (BA, 49-V-28, fl. 156).

A política de repressão do cristianismo tem sido objeto de várias interpretações. Isso deve-se, em parte, à complexidade da figura do seu autor. Yongzheng tem algo de poliédrico, com faces por vezes quase antagónicas. Isso levou a que, no início do século XX, houvesse ainda perspectivas divergentes acerca do verdadeiro significado deste ato tão radical. O sinologista holandês Jan Jakob Maria De Groot (1854-1921), escrevendo em 1903, sugere que a proscrição se inscreve num movimento mais amplo de repressão a movimentos heterodoxos, dos quais o cristianismo seria apenas mais um (Groot, 1903). O franciscano Bernard Willeke, por seu lado, em obra publicada algumas décadas mais tarde, considerava que a repressão levada a cabo por Yongzheng correspondia a uma aversão pessoal (Willeke, 1948: 10). Num artigo publicado em 1976, David Mungello chamou a atenção para um édito imperial de Yongzheng, publicado em 1727, no qual o monarca escrutina as razões para a sua política repressiva. Parece surgir aí um certo relativismo religioso e cultural, quando diz: “a China tem o ensinamento da China, o Ocidente tem o ensinamento do Ocidente. O ensinamento do Ocidente não é necessariamente aplicável na China, tal como o ensinamento da China não é aplicável no Ocidente” (Mungello, 1976: 394). Esta ideia de relativismo religioso, prescrito por Yongzheng, foi abordada em artigo muito recente por Eugenio Menegon e exposta aí de forma muitíssimo convincente (Menegon, 2017: 311-335).

Um dos episódios citado por Menegon é extremamente revelador. Numa audiência com missionários cristãos, Yongzheng terá dito que “Deus é uma luz poderosa, mas Buda e os líderes de outras religiões são como pequenas lanternas, e eles devem ser honrados também” (Menegon, 2017: 331). O mesmo autor avança ainda outra ideia interessante. Face a este relativismo, em que as doutrinas são vistas como formas contingentes e imperfeitas de uma verdade absoluta e perfeita, o único critério para a heterodoxia ou ortodoxia é o da sua utilidade e inconveniência para o estado e a estabilidade social e política, ou, nas palavras de Menegon, “o estado imperial como critério último para a ortodoxia” (Menegon, 2017:328).

À partida, esta ideia de relativismo religioso poderia apontar para a ideia defendida na viragem do século XX, por Jakob De Groot, de que o ataque de Yongzheng ao cristianismo não foi um ataque *ad hoc*. Há, no entanto, alguns aspetos da personalidade de Yongzheng e das circunstâncias políticas e sociais, que poderão explicar uma certa animadversão do imperador contra o cristianismo. Dois, em particular. Por um lado, o facto de Yongzheng ser, provavelmente, o único imperador que afirmava ter atingido a iluminação budista, tendo sido, em jovem, instruído por mestres do budismo *chan*. Ora, desde que Matteo Ricci começou a conceber o seu método de adaptação ao confucianismo que o budismo foi eleito o principal inimigo do cristianismo na China. Por outro lado, Yongzheng subiu ao poder numa luta fratricida, na qual um dos seus irmãos foi declaradamente apoiado por um jesuíta, o padre João Mourão, e por um importante clã manchú, convertido ao cristianismo, os *Sunu*.

No primeiro dia do primeiro mês de 1713, Yongzheng, então com trinta e cinco anos, terá alegadamente tomado consciência da unidade primordial de toda a realidade, e da ligação entre o *self* e todos os outros seres, durante uma sessão de meditação. Ter-se-á então dirigido ao seu mestre, um lama tibetano chamado Can-skya, que sem esperar por nenhuma observação do seu discípulo lhe terá dito: “vossa alteza obteve a Grande Liberdade (*Dazai*) (Wu, 2008: 168). Em 1744, o seu filho, o imperador Qianlong, escreveu: “o nosso augusto pai devotou-se desde o princípio às mais elevadas doutrinas. Ele tomou consciência do *Nirvana-samadhi* e atingiu a mais alta iluminação (*anuttara-samyak-sambodhi*), e assim estendeu bênçãos a todos os seres sensíveis e conferiu benefícios sobre *aeons* inumeráveis como o pó. Tal como o rei *Sakyamuni*, poderoso e benevolente, ele manifestou-se na sua real forma. Todos os seres se reportam a ele” (Wu, 2008: 166). Desta forma, Yongzheng foi um participante ativo nas polémicas que atingiram o budismo *chan*, durante a sua vida, em particular numa sua obra em oito volumes *jianmo bianyi lu* (“registos para reconhecer demónios e discernir a heterodoxia”), tendo ordenado ainda a compilação da chamada edição Dragão do cânone budista, iniciada em 1734 (Wu, 2008: 163-65).

A ligação de Yongzheng ao budismo *chan* é, provavelmente, a fonte do seu relativismo, por um lado, e da sua aversão ao cristianismo, por outro. É possível

que o relativismo resulte do quietismo e apofaticismo das suas experiências meditativas, que implicavam, presume-se, a percepção de uma realidade unificada, ultrapassando as pequenas realidades particulares. Vimos, no capítulo anterior, que já Kangxi parece ter uma consciência bem definida das similitudes do budismo e cristianismo acerca da inefabilidade de Deus. E, para mais, Kangxi não era, ao contrário do seu filho, um praticante de meditação.

A prática meditativa do budismo *chan* implicava uma forma de quietismo que colocava a ênfase na experiência individual mais do que na teoria e doutrina. Na Europa, em finais de seiscentos, a questão do quietismo tinha tornado esse aspeto bem visível, levando a uma forte repressão. O místico quietista caía numa hiper-subjetividade e acabava por secundarizar preceitos e dogmas, fazendo incidir o núcleo da vivência religiosa na experiência interna⁷⁶. Essa experiência seria sempre indescritível e inefável, ou seja, em última análise, intransmissível. Segundo Thierry Meynard, o budismo *chan* partilhava com o quietismo essa particularidade: “talvez o maior problema com o *chan* e o quietismo resida no campo institucional e político: os seus seguidores desvalorizavam os ensinamentos aprovados e instituíam-se a si próprios como instância decisória da verdade” (Meynard, 2011: 18).

Esse relativismo com origens místicas é perfeitamente discernível na afirmação de Yongzheng, de forte tonalidade “gnóstica”, de que Deus “é uma luz poderosa” e que as religiões materiais são “pequenas lanternas”. Utilizo a expressão “gnóstica”, porque essa ideia da divindade como luz, e as suas manifestações mundanas como formas obscurecidas dessa mesma luz, é uma das ideias fortes do gnosticismo, em particular do maniqueísmo (Eliade, 1971: 1-30).

Mas, se o relativismo terá sido induzido pelas suas experiências místicas, Yongzheng não caiu num antinomianismo e numa amoralidade que tantas vezes acompanha o misticismo mais radical, por via da diluição de toda e qualquer espécie

76 Ao falar da emergência da “mística” na França do século XVII, Michel de Certeau fala de uma “tradição mística” que “obedecia cada vez menos aos critérios de pertença a uma igreja particular”, salientando que “a experiência vivida tornou-se o sinal de e a pontuação da percepção do infinito”, (Certeau, 1992: 14-15).

de autoridade. Muito pelo contrário, Yongzheng afirmou veementemente a importância da lei e impôs uma centralização de poder com laivos de totalitarismo. Em 1725, o imperador publicou um *Discurso sobre partidos e grupos*, no qual dissuadia todos os oficiais de se envolverem em quaisquer atividades sectárias (Wakeman, 1998: 174). O espaço dos burocratas e oficiais de corte estreitava-se de forma abrupta, ao mesmo tempo em que o imperador criava um Grande Conselho, um órgão de traduzia a enorme concentração de poder nas suas mãos. Por outro lado, intimamente ligado à criação do Conselho estava o alargamento do serviço de espionagem, que se torna com Yongzheng num meio oficial de governo (Will, 1972: 126). As relações do Imperador com a maior parte dos letrados eram de profunda desconfiança, e o controlo ideológico era exercido até aos confins do império. Nas palavras de Frederick Wakeman, “enquanto o poder central se consolidava crescentemente sob comando pessoal do imperador, através da formação do Grande Conselho, fortalecia-se o controlo administrativo e ideológico a nível local. O discurso “público” reduziu-se a ouvir os anciãos locais a ler cópias dos Éditos Sagrados do imperador, exortando a população a ser submissa e cooperante” (Wakeman, 1998: 174).

Apoiado por toda esta estrutura autocrática, o imperador podia lançar uma projetada reforma de costumes, que os historiadores designaram por “missão civilizadora”. Tratou-se de um projeto de transformação social, feito a partir da auto-cultivação individual, que tinha por base o “sincretismo dos três ensinamentos”, ou seja, confucianismo, budismo e taoísmo (Menegon, 2017: 314-15). Num édito de 1733, Yongzheng considerava que “os três ensinamentos derivam da mesma fonte” e que “cada um tem as suas especialidades, as suas forças e também as suas áreas de inadequação” (Brook, 1993a: 23). Deparamo-nos novamente com o relativismo, acompanhado de uma visão quase instrumental das doutrinas religiosas.

Até aqui temo-nos debruçado sobre as razões genéricas que levaram a que Yongzheng olhasse com profunda suspeição todos os ensinamentos e doutrinas que apresentassem qualquer odor menos ortodoxo. Em face da sua visão relativista, apenas o interesse do estado funcionava como critério de objetividade. E a base do estado era o confucianismo, subsidiado por budismo e taoísmo. Nesse sentido, a

forma como o cristianismo, na sua forma purista e rigorista preconizada pelos adversários da Companhia de Jesus, encarava a questão do culto dos antepassados, chocava frontalmente com as reformas pretendidas pelo monarca. Para além disso, também a questão da condição das mulheres era um fator de conflito (Menegon, 2009: 120).

Em face do que ficou exposto acima, será interessante debruçarmo-nos sobre o discurso de Yongzheng aos padres jesuítas, em 1724, de que existe uma cópia em português na Biblioteca Nacional de Lisboa (BN, Códice 178, fls. 37-38). Em termos gerais, o discurso destina-se a justificar a atitude do imperador perante o cristianismo. Estabelece, para esse facto, razões externas (na primeira parte) e razões internas (na segunda parte) à doutrina cristã. Depois explica a sua ascensão ao trono como um ato transformador de si próprio, em que ele não age já enquanto régulo, mas como imperador, como se de duas pessoas distintas se tratasse. Este aspeto é muito interessante, e demonstra bem que, para Yongzheng, o homem público não pertence já a si mesmo, mas ao estado.

Começa por expor as acusações que se levantavam contra o cristianismo na província de Fujian, no sul do país. Na verdade, os conflitos entre letrados e católicos em Fujian levaram a que o governador da província, Mambao, escrevesse um memorial ao imperador, em dezembro de 1723, a pedir a abolição total do cristianismo na China. A decisão de Yongzheng vem na sequência desse memorial (Clark, 2011: 66). Em seguida, expõe a complicada situação externa, em termos de segurança. Fala das guerras com os Elêutas, onde “da banda do Ocidente anda latrocinando o régulo Raptan, ao qual eu com as minhas armas vou subjugando, impedindo-lhe o ingresso na China para que não excite tumultos”. Fala ainda da embaixada dos russos e da pretensão que estes demonstraram em poder exercer o comércio em todo o império do meio: “os moscovitas, pelo seu último legado, pretenderam ter aqui um agente de seu comércio, e que lhes fosse permitido estender por todas as províncias do Império, e isso lhes foi negado absolutamente, e só lhes foi concedido que na corte de Pequim e nos confins do império pudessem fazer o seu contrato”.

De facto, estes dois aspetos, as guerras com os Elêutas, um povo de etnia mongol da Ásia Central, e a embaixada russa que esteve em Pequim entre 1720 e

1721, encontram-se intimamente ligados. A situação na fronteira norte do império chinês era muitíssimo preocupante. A China receava que os Elêutas, liderados por Tsevang Raptan, o “régulo Raptan”, se juntassem com os restantes povos mongóis da Ásia Central, ou que os submetessem militarmente, construindo um poderoso império que se estenderia das portas de Moscovo às portas de Pequim. Em alternativa a essa situação, os chineses receavam ainda que os Elêutas fossem apoiados pelos russos. A embaixada russa foi motivada, essencialmente, por interesse comercial da parte dos russos, e interesse militar da parte chinesa. É interessante verificar que o enviado russo a Pequim, Leon Izmailov, levava instruções sobre matéria comercial, mas tinha também a incumbência de negociar a construção de uma igreja ortodoxa em Pequim. De Moscovo fora-lhe dito que, para atingir as boas graças do imperador, se valesse dos préstimos dos jesuítas de Pequim, oferecendo em troca a possibilidade de os jesuítas poderem efetuar o seu correio através da Sibéria (Cahen, 1907: 45-54).

Embora fosse uma circunstância extrínseca ao cristianismo, a situação delicada na fronteira norte do império teve um peso importante na argumentação do imperador, no que dizia respeito a manter a segurança interna, a estabilidade e a ordem. Mas não é impossível que as relações do império chinês com os povos da Ásia Central tivessem, também, um aspeto favorável aos jesuítas, que ajuda a explicar a vontade do imperador de que os padres de Pequim permanecessem, mesmo depois da proscrição do cristianismo. No momento em que estava a falar da embaixada russa, o imperador esqueceu-se do nome do enviado de Moscovo. Nesse momento o jesuíta Dominique Parrenin (1665-1741) lembrou-lho. O nome era, como foi dito, Leon Izmailov. Parrenin aproveitou então para tecer considerações sobre a embaixada, referindo que “ele (Parrenin) vertera e interpretara ao senhor Lam, companheiro do legado, o decreto do imperador, em que lhe negava o que pedia. Porque dizia nele Sua Majestade ser grande a disparidade que havia entre os europeus, a quem era concedido morar pelas províncias do império, e entre eles, moscovitas, porque os tais eram religiosos que não tratavam de comércio, mas somente a pregar a Lei, e que não tornavam mais para a Europa, e que eles, moscovitas, por razão do seu comércio quereriam ir e vir, mudar a gente do contrato”.

O “senhor Lam, companheiro do legado” era certamente o sueco Lorenz Lange (1690-1752), que entrara ao serviço dos russos e acompanhara Izmailov na embaixada, tendo ficado em Pequim, já depois da partida do legado russo, a negociar o acordo em representação de Moscovo (Cahen, 1907: 52-54). É interessante verificar que Parrenin serviu de intérprete aos russos. Provavelmente terá servido também de conselheiro, tal como já o fizera, três décadas antes, o padre Tomás Pereira, quando integrou a comitiva chinesa que foi a Nerchinsk negociar os limites fronteiriços. É importante referir que nos anos 1720-21, na altura em que a embaixada russa esteve em Pequim, o imperador era ainda Kangxi, que tinha confiança nos jesuítas. Yongzheng, que então era ainda apenas o príncipe Yinzhen, estava já adstrito às funções governativas, como era tradição entre os manchus, e terá tido oportunidade de constatar a utilidade dos jesuítas nas questões diplomáticas, pelo conhecimento do ainda incipiente direito internacional e da psicologia dos moscovitas⁷⁷. A esse nível, o enclausuramento auto-imposto da China era um óbice considerável. E facilmente se percebe, pelo discurso do imperador, que a questão da fronteira norte da China era um assunto de extrema gravidade, que não permitia que se pudesse dar ao luxo de dispensar especialistas tão valiosos. De resto, a utilidade diplomática dos jesuítas na corte de Pequim era conhecida até em Moscovo, como se depreende das ordens que o enviado russo levava, para que se valesse dos jesuítas para inclinar a vontade imperial.

A questão da segurança das fronteiras surge assim como uma faca de dois gumes, na perspectiva dos missionários. O imperador avança depois, no seu discurso, para a questão da doutrina cristã, e é interessante verificar que o imperador não considera que o cristianismo seja uma lei falsa: “dir-me-eis que a vossa lei é boa. Nem eu digo que é má ou falsa, porque se a julgara por tal, porventura tolerar-vos-ia aqui? Ou o que me impediria a que vos não lançasse fora e destruísse as vossas igrejas? Eu mandei destruir muitos pagodes e matar mais de mil *lamazes* (lamas), porque o mereciam. Porventura era justo ou conveniente perdoar-lhes, porque sendo régulo

⁷⁷ Desde meados do século XVII que os chineses tinham contato com o nascente direito internacional, devido às traduções de Martino Martini, (Rubio, 2017: 126).

os honrava e estimava como mestres?”. Temos aqui novamente a pairar o fantasma das fronteiras internas e das guerras com os Elêutas. O imperador refere-se à forma brutal como mandou reprimir uma revolta de um oficial mongol, que fora aliado dos chineses na luta contra os Elêutas, no Tibete. O caso deu-se em 1723, na região de Kokonor, e os lamas foram alvo da ira imperial pelo apoio que deram aos revoltosos. A causa profunda desse apoio fora a imposição, feita por Beijing, de um Dalai Lama que os tibetanos se recusavam a reconhecer (Naoto, 2015: 139-39; Schwieger, 2015: 139).

É importante reter a ideia de Yongzheng: seria justo perdoar aos lamas apenas porque fora discípulo deles em jovem e os considerava como mestres? A observação é digna de nota porque a mesma ideia aparece, com outras roupagens, em dois outros momentos do discurso. Logo no princípio: “o meu pai sempre me preferiu a todos os meus irmãos, e por isso me deixou no seu trono e eu, a seu exemplo, apenas me ocupo nos negócios públicos. Não posso nem devo proceder como quando era régulo”. E no final: “demais nada tenho contra vós, nem vos sou contrário, e muito bem sabeis qual fui para convosco sendo régulo, porque um mandarim cristão de Lau Tum⁷⁸, sendo gravemente molestado de sua parenta, porque não venerava a seus progenitores com os ritos pátrios, recorrestes a mim e eu procurei compor o negócio. Agora, o meu ofício de imperador consiste em governar e atender à quietação do império”.

O imperador Yongzheng despiu as vestes do régulo Yinzhen. Este regia-se pelos afetos e pela vontade, aquele move-se exclusivamente pela razão de estado. A lei cristã não é falsa, mas é inconveniente ao sossego do império, logo deve ser erradicada. O raciocínio é simples e cristalino.

Retomemos a declaração de Yongzheng de que a lei cristã não é falsa. Ele afirma-o expressamente, e logo volta a afirmar, de forma tácita, distinguindo-a das “leis falsas”, como a da seita do Lótus Branco (*Pelien Kiao*): “vós dizeis que a vossa lei encomenda muito a felicidade dos príncipes, obediência e piedade com os pais.

78 Península de Liaodong, a leste de Pequim, no sul da Manchúria.

Qual é a lei que não ensina estas coisas? Até as mesmas leis falsas o ensinam, como a lei de *Pelien Kiao*, e outras. Porém, debaixo desta especiosa máscara ocultam os seus fins que são as rebeliões, a que se dirigem e ordenam”. Depois entra numa consideração mais teológica, fazendo uso do seu já abordado relativismo: “a doutrina de Confúcio manda venerar o céu, e a vossa também manda o mesmo. Porém, com queres que se chame *Tienchu* vos fazeis ridículos e objeto de riso a todos os doutos... sendo que o mesmo é *Tien* que *Tienchu*, e que eu ou ao *Fo*, igualmente venero a um e a outro”⁷⁹. “*Fo*” designa aqui Buda, não o Buda histórico, mas aquela divindade que Yongzheng designou como uma “luz poderosa”. De forma interessante, o relativismo do monarca acaba por assumir o aspeto de uma forma de deísmo. Esta amálgama de *Tien*, *Tienchu* e *Fo* numa única divindade, criadora, incriada e transcendente, resulta numa força volitiva e personalizada que afasta claramente Yongzheng da tradição monista e imanentista do confucianismo. Para ele era indiferente o nome pelo qual essa força era designada. Não passava de uma questão semântica, determinada por constrangimentos culturais. Por isso, era desejável que cada cultura tivesse a sua própria designação e a sua forma própria de “venerar o céu”: “ponhamos que eu mandasse uma turba de bonzos, outra de lamas, a publicar as suas leis na vossa Europa? Que diríeis em tal caso? Como seriam lá recebidos dos europeus?”. Este é um momento fundamental do discurso, em que o monarca vira o seu relativismo contra o exclusivismo cristão, que não admite qualquer espécie de convivência. E a convivência era, desde vários séculos antes, um *modus vivendi* chinês: “demais, vós quereis que todos os chinas recebam a vossa lei, e sei que a isso mesmo se ordena. Porém, em tal caso, que outra coisa seríamos, senão súbditos dos reis da Europa?”. Esta é outra das consequências, já referida, do relativismo de Yongzheng: a sua visão instrumental da religião. As consequências que daí se retiram são simples. Se tudo é relativo, então que se use aquilo que é útil e que as doutrinas sejam um fator de construção da autoridade do estado e da estruturação da sociedade. Mas se as próprias doutrinas são construções culturais, elas só funcionam nos ambientes que lhe são próprios. Fora desses ambientes elas são como se fossem intrusos e

79 A formulação da frase é algo confusa. O que Yongzheng tenta dizer é que falar em *Tien* ou *Tienchu* é a mesma coisa, e que ambos são também o mesmo que *Fo* (Buda).

instrumentos de domínio de uma ordem (europeia) sobre outra (chinesa). Aos olhos de Yongzheng, a religião é um “cavalo de Troia” cultural e, conseqüentemente, político. Seria, não obstante, tolerável e inócua se não aspirasse à hegemonia.

Até aqui têm sido expostos motivos genéricos que levaram Yongzheng a ter reservas acerca do cristianismo. Mas havia mais do que motivos genéricos. Existia uma circunstância muito particular, ligada à traumática questão da sucessão. Com a instauração da dinastia Qing, os manchus oficializaram uma forma de sucessão que rompia com a anterior prática dos Ming, baseada na primogenitura. Na nova ordem imperial todos os filhos do imperador eram elegíveis para a sucessão e eram desde muito cedo implicados na gestão dos negócios imperiais (Pei, 1974: 95-96). Em 1712 os serviços secretos de Kangxi tinham detetado uma conspiração do seu segundo filho, e presumido herdeiro, Yinreng (1674-1725). A situação levou à destituição de Yinreng como príncipe herdeiro, dando origem a movimentações por parte de dois dos outros filhos do imperador. Yinsi (1681-1726) e Yintang (1638-1726). Ambos tinham abraçado o cristianismo. Juntamente com eles, vários membros de uma importante família manchu, os *Sumu*, tinham-se também convertido. Os *Sumu* eram descendentes diretos de Nurhaci, o fundador da dinastia Qing, e o sangue que lhes corria nas veias conferia-lhes autoridade e poder (Laamann, 2017: 105-6).

Yintang, o nono filho de Kangxi, era muito próximo do padre jesuíta João Mourão (1681-1726). O caso do padre Mourão foi utilizado de forma polémica pelos adversários dos jesuítas, nomeadamente os jansenistas, para demonstrar a suposta perfídia da Companhia de Jesus e as atividades conspirativas a que, alegadamente, se entregavam os jesuítas. Trata-se de uma literatura abundante na Europa, a partir da segunda metade do século XVII, na qual os assuntos da China desempenham um importantíssimo papel. Um desses polemistas era o jansenista Michel Villermaules, que dedica extensas páginas ao assunto. Escrevendo a partir de documentos dos arquivos da Propaganda da Fé em Roma, Villermaules descreve as movimentações do padre Mourão, a tentativa de suborno a um alto oficial dos exércitos estacionados na Manchúria, as manobras para convencer Kangxi a nomear Yintang como sucessor, o envolvimento do clã *Sumu* na causa do nono régulo, o seu desterro e

execução, etc. (Villermaules, 1735: 64-105). Já em meados do século XX, o jesuíta e sinólogo Pasquale D'Elia escreveu uma obra igualmente polémica, com o objetivo de provar a inocência de Mourão, na qual dedicava uma parte substancial a rebater o texto de Villermaules (D'Elia, 1963).

Fosse como fosse, o facto é que Mourão foi executado em 1726 e os membros do clã *Sumu* foram presos e interrogados imediatamente a seguir. Existe na Biblioteca da Ajuda uma cópia do interrogatório que foi feito a um dos membros do clã, de nome Urchen, cujo nome cristão era José. A cópia do documento foi conseguida pelos jesuítas através dos préstimos de um mandarim convertido ao cristianismo, de nome Lourenço, que era membro do tribunal encarregue do caso⁸⁰. Dos documentos ficamos a saber que foi o próprio imperador Yongzheng quem instruiu os mandarins acerca do interrogatório: “vós errastes no modo com que procedestes sobre as perguntas que fizestes a Urchen, todos agora tomai bem na memória esta minha ordem, e ide segunda vez a Urchen... e dai-me parte daquilo que ele responder” (BA, 49-V-21, 113v)⁸¹. Este aspeto é importante, na medida em que, pelas perguntas que foram feitas se podem perfeitamente discernir as preocupações que estavam no espírito do imperador. A marca de Yongzheng é perfeitamente identificável. Há momentos em que as ideias expostas seguem de forma muito próxima as do seu discurso aos padres.

Os mandarins começaram por fazer uma declaração: “o Senhor do Céu não é outra coisa que o mesmo céu, ou esta voz do Senhor do céu soa o mesmo que a voz do céu. Em todo o mundo não há homem que não venere o céu. Atualmente, no império, temos templo do céu para venerar ao mesmo céu”. Trata-se da repetição daquilo que o monarca já tinha dito aos padres. Há, em todo o mundo, o culto do céu, que adquire várias formas consoante os lugares. Mas na China já existe uma que lhe é própria. Depois, os mandarins apelaram para a identidade dos manchus, na qual existe um rito de veneração ao céu, o *Tiao chim*, que o acusado tinha deixado de praticar, e instaram a que explicasse os dez mandamentos da lei de Deus.

80 “a qual conseguiram por via de um china cristão por nome Lourenço, que era mandarim no tribunal *Tum Chim Su*”, (BA, 49-V-21, fl. 116v).

81 O interrogatório encontra-se entre os fólhos 113v e 115v.

Urchen expôs o decálogo e os mandarins rapidamente lhe fizeram ver que esses mandamentos existem em todas as leis: “estes teus dez mandamentos se acham em todos os livros, nem há alguém que os não observe. E se alguém ofende a algum deles, este pecado se castiga conforme o modo determinado no livro das leis. Não são só os europeus os que observam estes dez mandamentos”. E depois fizeram-lhe notar que, no que respeitava ao mandamento quarto, que Urchen tinha referido, “deve-se venerar e obedecer ao rei, aos pais e aos maiores, segundo convém a cada um”, o acusado tinha falhado, uma vez que tinha deixado de praticar os ritos dos antepassados. Trata-se, na perspectiva dos mandarins, de uma traição. Um ato de rebelião tão grave como aquele que o pai de Urchen tinha cometido, ao apoiar a facção dos oitavo e nono príncipes, que se rebelaram contra o próprio irmão, o imperador “legítimo”: “tu não só és tártaro, mas também foste de sangue real⁸². E como quer que não só deixaste este rito *Tiao chim*, mas entraste na lei dos europeus, que de nenhum modo queres deixar, fazer o mesmo que teu pai Sou Nou, o qual dando as costas a seu senhor, entrou na rebelião ou facção de Atina e Seseko⁸³, oitavo e nono irmãos do imperador reinante, por amor do que, depois de mortos foram seus ossos queimados e espalhadas suas cinzas. Porventura é esta a tua fidelidade? Tù, infiel a teu senhor, inobediente a teus pais, pecaste contra o céu e ainda dizes que veneras o céu?”.

Urchen negou sempre as acusações de rebelião, e rejeitava a ideia de que o facto de ter abraçado o cristianismo pudesse ser considerado um ato de insurreição política: “da lei dos europeus se sabe que o Senhor do céu pessoalmente desceu à terra há mais de 1700 anos. Isto publicaram aqui os europeus. Este Senhor do céu é o mesmo que no livro sínico se chama Supremo Imperador. Todos aqueles que receberam esta lei de nenhum modo a podem deixar, e se algum lhe deite as costas seria o mesmo que rebelar-se contra o céu. Pela lei europeia não podemos fazer a cerimónia ou rito *Tiao chim*, por esta causa não posso mudar”.

82 Os *Sunu* foram expulsos do *Aisin Gioro*, o livro de linhagens da dinastia manchú, (Rawski, 1998: 108).

83 “Atina” é o oitavo filho do imperador Kangxi, por nome Yinsi. “Seseko” refere-se a Yintang, o nono filho, que foi apoiado pelo padre João Mourão. Os nomes dos pretendentes foram mudados devido ao seu banimento do livro de linhagens imperial, (Rawski, 1998: 108).

Os mandarins decidiram então mudar o rumo e fizeram uma questão algo enigmática: “também dizes que a lei dos europeus manda abster de pensamentos”. Urchen respondeu: “a lei, qualquer que seja, que deixe de ser assim e não mande observar a abstinência de atos internos, não é lei”. Os juízes voltaram à carga: “tu disseste que a lei europeia que também mandava sobre os atos interiores. Porventura os nossos sábios deixaram isto escrito nos seus livros? Não é lícito enganar. Dirigir o coração com retidão, obrar sempre com verdade. E esta, porventura, não é lei que manda a abstinência de pensamentos? Também disseste, nas tuas respostas, que o Senhor do céu pessoalmente descera à terra. Porventura o Senhor do céu tem corpo? Viste-o, porventura, ou não? Responde!”, Urchen respondeu: “é verdade que eu não tenho a profunda notícia dos livros da lei, e ainda que não vi a pessoa de Deus e Senhor do céu, nisto contudo está a razão e a fé”.

Do documento depreende-se ainda que o imperador Yongzheng estava a ser pressionado pelos “grandes” para que matasse Urchen bem como os restantes membros da família *Sunu*, algo a que o monarca estava a resistir. Exigia apenas que Urchen apostatasse da fé cristã: “se agora mudares a lei falsa, e seguires a veneração do céu de modo com que fazem os tártaros, tudo ficará acabado”. Urchen respondeu: “este meu negócio da lei que tomei tem uma necessária conexão com a minha vida. Não posso mudar”. Mesmo assim, Yongzheng não quis condená-lo à morte, tendo apenas decretado o seu desterro.

Como foi dito, foi o próprio imperador quem estruturou o interrogatório. Para além do já aludido relativismo, que vai aparecendo a espaços, encontramos a preocupação muito presente com a questão da identidade manchu, através de referências constantes ao ritual *Tiao chim*. Na verdade, a preocupação dos governantes da dinastia Qing com esta questão tornou-se mais saliente precisamente nesta altura, em inícios do século XVIII, quando se começou a tornar mais notória a sinicização da elite manchu (Elliot, 2001: 8-9). Surge-nos, porém, a curiosa observação acerca da “abstinência de pensamentos” e “prática de atos internos”, que parece surgir algo desgarrada no contexto em que é feita.

Na realidade, quando olhamos para a forma como o questionário foi organizado, constatamos que ele foi feito mais para convencer o interrogado do que para apurar quaisquer factos, os quais eram, de resto, já bastamente conhecidos. Yongzheng queria uma afirmação clara de apostasia, tal como acaba por se revelar já no final do interrogatório. É por isso que o questionário começa com uma afirmação, a de que o Senhor do céu não é mais do que o próprio céu. E imediatamente se passa aos dez mandamentos, para demonstrar a forma como o acusado os tinha violado e depois se avança para a questão dos “atos internos”. Tudo se desenrola em vista a desmontar os argumentos de Urchen. A ênfase na questão dos mandamentos e da interioridade revela que o imperador Yongzheng conhecia bem a forma como a vivência do cristianismo tinha sido assimilada e fora entendida pelos seus parentes convertidos à lei de Cristo.

No início do século XIX foi publicado em França um texto escrito por um membro do clã *Sunu*. O seu autor, que aparece identificado como “príncipe João”, era nada menos do que o homem que introduziu o cristianismo no interior daquela poderosa família manchu. O texto, escrito em tom confessional, dá-nos conta de uma conversão de “tipo intelectual”, muito característica dos letrados confucianos. A começar pelas dúvidas acerca dos mistérios, principalmente a Encarnação: “um ponto, não obstante, me impedia, juntamente com alguns outros, demasiado elevados acima dos sentidos. Era o mistério da Encarnação e da Redenção: o meu espírito resistia a acreditá-los. Passei assim alguns anos sem deixar, apesar de tudo, a leitura destas obras, e sem deixar de o fazer com ardor” (*Lettres Edifiantes*, 1819: 290-91). A questão da Encarnação era, como veremos no capítulo sobre os letrados, um dos grandes obstáculos à conversão. Em sentido oposto, o texto do “príncipe João” surge pontuado por referências à auto-análise e à idealização do cristianismo como um método de reforma interior. E este era um assunto que encontrava grande recetividade junto dos meios letrados, uma vez que as teorias psicológicas de introspeção, controlo das paixões e auto-domínio estavam perfeitamente em consonância com a ênfase confuciana na auto-cultivação. Esta característica do confucianismo tinha-se tornado cada vez mais forte ao longo de todo o século XVII. Aprofundou-se a noção de dualidade entre o exterior e o interior do indivíduo, agudizou-se a

consciência de mal e de falha moral e alguns textos começam a representar essa pulsão introspectiva como se de um processo judicial interno se tratasse (Wu, 1979: 16-27). Em consequência, nasceu nesse período uma cultura autobiográfica, intimista, escrutinadora das experiências pessoais (Strassberg, 2008: 26). Toda esta evolução se tinha dado em íntima ligação com a “escola da mente”, de Wang Yangming, que exercia, como foi já referido, um grande poder de atração junto dos letrados do final da dinastia Ming (Tien, (2012): 52-71).

Não sabemos se o imperador Yongzheng conheceu o texto do “príncipe João” em particular. Mas é evidente, a partir do interrogatório feito a Urchen, que o monarca conhecia as teses que os convertidos do clã *Sumu* preconizavam, e cujo espírito aparece sintetizado naquele texto. Até pelas suas próprias experiências pessoais, este era um assunto que não poderia deixar de chamar a atenção do imperador.

O texto do “príncipe João” está escrito num tom que faz lembrar as *Confissões* de S. Agostinho. Começa com uma declaração de humildade: “o céu não me deu muitos talentos, o meu espírito é muito limitado” (*Lettres Edifiantes*, 1819: 289). Serve esta frase de introdução a uma exposição sobre a sua viagem interior, de sabor existencial, acerca da busca sobre o significado da vida humana. Uma busca que o levou a mergulhar fundo na literatura taoista, budista e, claro, confuciana. Nenhuma o preencheu. Também isto é bastante característico da conversão dos letrados. Até que um dia, numa feira que se realizava no interior de um “templo de ídolos”, se cruzou com um livro que lhe prendeu a atenção e cujo título era *Tratado da Alma*. Este livro será, com toda a certeza, o *Lyngyan libbao*, obra narrada oralmente pelo jesuíta Francesco Sambiasi (1582-1649) e vertida para chinês literário por Xu Guangqi, o “doutor Paulo”, em 1624. Normalmente, costuma considerar-se que o *Lyngyan libbao* constitui uma versão chinesa dos comentários do curso conimbricense à obra de Aristóteles, *De Anima*. Contudo, como Vincent Shen demonstrou, o conceito de alma que aí é explanado afasta-se bastante do conceito aristotélico da alma tripartida delineada por Aristóteles, ligada à ideia de uma alma material de que apenas a parte intelectual seria imortal. De forma bastante diferente, Sambiasi expõe o conceito de alma cristã como semelhança de Deus, para quem

tende irremediavelmente, através das três faculdades: memória, entendimento e, acima de todas, a vontade, a faculdade afetiva. Esta é a única que tem a capacidade de fazer a alma subir à mais perfeita forma de conhecimento, o amor (Shen, 2005: 583-85). Afasta também a alma do conceito chinês de *qi*, enfatizando a sua substância espiritual e imortal. Ou seja, o texto de Sambiasi deve mais a S. Agostinho do que de Aristóteles. Por outro lado, a obra começa pela parte epistemológica, descrevendo as faculdades da alma, que são noções que têm algumas semelhanças com alguns conceitos chineses, como a mente (*xin*), as afeições (*qing*) ou as potências (*nengli*). Depois evolui para terrenos menos familiares aos leitores chineses, em que o conceito cristão de alma é exposto de forma mais evidente (Duceux, 2012: 35). Trata-se, em suma, do método expositivo jesuítico na sua forma clássica, de evolução gradual de uma demonstração assente na razão natural para uma exposição dos mistérios cristãos.

Fascinado pelo livro de Sambiasi, o “príncipe João” decidiu entrar em contato com os missionários cristãos. Teve vários colóquios com os jesuítas e aprofundou os seus conhecimentos acerca do cristianismo. Durante três anos discutiu a doutrina com os missionários, após o que “começou a acordar, como de um sonho. As minhas dúvidas se dissiparam e, a pouco e pouco, a luz começou a entrar”. A doutrina parecia-lhe verdadeira: “já não podia dissimular de mim próprio, após tantos exames que fiz: não se encontra nenhuma contradição. Mas porque vem ela de um país estrangeiro?... É verdade que alguns letrados da dinastia Ming lhe publicaram grandes elogios nos seus escritos. Mas não se terão eles deixado dominar pelo amor do maravilhoso?” (*Lettres Edifiantes*, 1819: 291).

O mistério da Encarnação continuava a ser um obstáculo intransponível: “como a crença deste artigo é de grande consequência, deveria confiar em mim próprio e tomar, de forma ligeira, a minha última resolução? Agir de forma diferente, não seria isso enganar-me a mim mesmo, e colocar-me em posição de enganar muitos outros? Foi por isso que eu redobrei o meu empenho em instruir-me” (*Lettres Edifiantes*, 1819: 219). Enfim, por volta do ano 1717, cerca de dez anos depois de ter encontrado o livro de Sambiasi numa feira num velho templo, “compreendi por fim que todos os povos do universo têm um coração semelhante e uma mesma razão

por guia, que um mesmo céu os cobre, e que eles devem todos honrar um mesmo Deus criador do mundo” (*Lettres Edifiantes*, 1819: 292). Foi a partir daí que João decidiu escrever um texto com aquilo que ele considerava serem cinco provas sobre a veracidade da religião cristã.

Dessas cinco provas, que não irei escrutinar aqui em detalhe, extraem-se duas preocupações principais. Por um lado, a demonstração da veracidade do cristianismo através da validação da mesma por autores confucianos, antigos e modernos. Esta ideia surge essencialmente na primeira e quinta provas, e tem um sabor de acomodacionismo ricciano. Por outro, a excelência da doutrina, demonstrada pelos efeitos maravilhosos que ela opera na alma humana. O cristianismo surge, aos olhos de João, como um método prático de transformação pessoal: “quando se reflete acerca das três fontes dos vícios, sobre os sete pecados capitais, sobre os meios de os combater, sobre as três virtudes teologais, sobre as quatro virtudes cardiais, que se vêm na descoberta do verdadeiro caminho de praticar a virtude; quando se examina o estabelecimento dos sacramentos, do batismo, da penitência, que serve como de porta para a conversão a uma melhor vida, e de barreira às grandes desordens para os pecadores mais obstinados. Quando se consideram as oito beatitudes que são a fonte da verdadeira felicidade, os dez mandamentos que nos servem de escada para chegar ao céu, tantas regras santas, tantos hábitos excelentes, tantos meios sábios tão multiplicados que não os conseguiríamos contar. Como é que se pode não estar convencido da verdade de uma religião tão santa? É com todos as ajudas espirituais que ela fornece que se reforma o interior, que se dominam as paixões, que nos esforçamos por chegar à santidade; com as mesmas ajudas regulamos o exterior, os particulares tornam-se edificantes, um pai de família governa bem a sua casa, um soberano mantém a boa ordem dos seus estados; tudo é de uma tranquilidade perfeita” (*Lettres Edifiantes*, 1819: 298).

Como referi, a conversão de João é uma conversão intelectual, típica de um confuciano. Todas as provas que ele refere são provas extraídas da razão natural. A validade dos mistérios cristãos resulta da autoridade da razão natural no domínio prático, seja nos efeitos que provoca em termos morais e éticos nos que a seguem, seja pela e

xcelência da ciência dos que a pregam. As ciências e artes práticas são, numa designação inspirada de um confuciano que estudaremos no capítulo seguinte, os “ossos da crença”. É o próprio “príncipe João” quem o reconhece explicitamente: “é preciso reconhecer que a religião do verdadeiro Deus encerra alguns mistérios profundos e incompreensíveis ao espírito humano. Mas é verdade, também, que todos os que entenderam falar [sobre o cristianismo], ficaram extremamente satisfeitos com as provas que se abordaram” (*Lettres Edifiantes*, 1819: 304). E cita, como exemplos, Xu Guangqi, o “doutor Paulo”, e Li Zizhao, o “doutor Leão”.

Desta forma, é na excelência das artes e ciências dos pregadores que se joga a autoridade da religião misteriosa vinda do longínquo ocidente: “a natureza dos céus e dos globos terrestres, o curso dos astros; outros falam dos meteoros e de diferentes fenómenos; alguns dão regras de um bom governo, particular e público. Outros, ainda, dedicam-se a dar conhecimentos úteis sobre o mecanismo das diferentes artes. Enfim, nada lhes escapou em todo o género de ciências, das quais nos deixaram preceitos luminosos nas suas obras. E, não obstante, estes homens hábeis fazem pouco caso destes talentos e não os olham senão como acessórios do seu objetivo principal: fazer conhecer a excelência da religião cristã” (*Lettres Edifiantes*, 1819: 301).

Mas, acima de tudo, o que mais fascinava o “príncipe João” era a densidade psicológica da doutrina e o apelo à interioridade. O mesmo se passava com Urchen, de nome cristão José, tal como vimos no interrogatório a que o imperador, por meio de interposta pessoa, o submeteu. Vimos também que essa densidade psicológica chamou a atenção de Yongzheng, o qual, seguindo sempre o espírito do seu relativismo, dá a entender nesse interrogatório que já existia uma tradição psicológica e de interioridade no confucianismo, pelo que a tradição europeia se tornaria supérflua.

O facto de a conversão de João, e possivelmente dos restantes membros cristãos da família *Sumu*, seguir um modelo que remete para as conversões dos letrados confucianos, pouco se distinguindo de outras que ocorreram desde o início do século XVII, deve merecer a nossa atenção. Esta continuidade com os Míng poderá ser sintoma de sinicização da elite manchu. Sabemos, por outro lado, que o número de conversões ao cristianismo noutras famílias manchus continuou a

crescer ao longo do século XVIII (Laamann, 2006: 16). Nesse caso, a questão do cristianismo cruzar-se-ia com outra questão importante: a da identidade manchu. E é possível que o imperador Yongzheng se tenha apercebido disso.

3. Letrados

Imaginemos que a sociedade chinesa do século XVII está estruturada a partir de categorias rígidas de natureza sociológica e filosófico-religiosa. Façamo-lo apenas por uma questão de comodidade. Teríamos, então, que no topo da hierarquia social estariam os letrados, indivíduos seguidores da filosofia confuciana, a quem são devidos os ambicionados cargos da burocracia estatal. Em termos estritos estes homens não são religiosos, uma vez que a natureza religiosa do confucianismo é um assunto controverso (Taylor, 1998: 80-107; Witek, 1994: 199). Teríamos, depois, os budistas e taoistas, com o seu clero e os seus seguidores laicos. Finalmente, podemos ainda identificar uma outra categoria que se poderia designar genericamente por “religião popular” onde, novamente por comodidade intelectual, poderíamos encaixar as restantes manifestações religiosas. Nestas, encontramos vestígios de xamanismo, de cultos de possessão e de uma enorme quantidade de vestígios resultantes de uma sedimentação secular ligados ao desejo humano de conhecer e controlar o futuro, como a necromancia ou geomancia.

Simplemente, o cenário que os jesuítas encontraram quando chegaram à China não é redutível a categorias rígidas. Possivelmente, nunca teria sido. As divisões que expus acima são úteis apenas como categorias de análise. Tendo em vista uma boa compreensão da sociedade chinesa da época, funcionam como uma matriz a partir da qual se poderá partir para tentar compreender a complexidade do assunto.

As categorias rígidas dizem-nos que os letrados confucianos, os homens que seguem a filosofia oficial do estado e que se dedicam à função pública, são racionalistas. Olham com desdém para as manifestações de religiosidade popular, frequentemente condimentadas com as tão características manifestações extremas de angústia, ligadas á fragilidade humana. Contudo, dificilmente a maioria dos letrados dos finais da dinastia Ming corresponderia a essa descrição. O sincretismo da classe burocrática com os meios budistas, taoistas e populares em geral é por demais evidente nas fontes jesuíticas. É possível que isso tenha resultado da

expansão extraordinária da classe dos letrados, provocada pela profunda democratização do acesso à educação durante esse período (Brook, 1993: 3). As famílias com menos recursos podiam, desta forma, começar a pensar numa estratégia de ascensão social para um dos seus filhos, gerando um fenómeno de promiscuidade social. Por outro lado, a influência do budismo nos meios letrados, em particular do budismo *chan* e da “escola da mente” de Wang Yangming, foi já dissecada ao longo dos capítulos anteriores. Refira-se, para além disso, que este período foi também marcado pela ascensão de uma corrente de pensamento que preconizava a sintetização do confucianismo, taoísmo e budismo sob uma mesma doutrina, uma aspiração que era já antiga mas que no ambiente intelectual sincrético e criativo do final dos Ming encontrava terreno propício para se desenvolver (Brook, (1993a): 13-44).

Há algumas impressões preliminares quando olhamos para a massa documental consultada, no que diz respeito à relação entre o cristianismo e os letrados. A primeira, que é bastante evidente, é o facto de quase toda a documentação que aborda o olhar dos letrados sobre o cristianismo se reportar ao período anterior à invasão dos Qing, ou seja, antes de 1644. Isto pode dever-se, por um lado, à circunstância de se tratar de uma fase de descoberta e reconhecimento por parte das elites chinesas. É notório que a natureza da documentação se altera na segunda metade do século XVII, com o surgimento de várias situações intensas que absorveram a atenção e as preocupações dos jesuítas. Foi o caso da perseguição aos padres matemáticos na década de 60 e da entrada dos primeiros missionários da *Propaganda Fide*, na mesma década, já para não falar da chegada dos jesuítas franceses e da questão dos ritos. Perdeu-se então muito do olhar antropológico e do fascínio das primeiras décadas, ofuscados por preocupações mais prementes. No entanto, é impossível não notar que os letrados quase desaparecem da documentação que se refere aos casos quotidianos que iam ocorrendo, um pouco por todo o lado, nas casas da Companhia existentes no império do meio.

Irei deixar os casos dos “três pilares” do catolicismo chinês para a parte final do capítulo e começarei por uma abordagem mais genérica às relações entre os missionários e a classe letrada. Dos documentos ressaltam, entre outras, duas impressões

principais: os letrados partilhavam muitos aspetos da designada religiosidade popular e andavam numa busca interior, existencial, acerca da “lei verdadeira”.

Dois aspetos da religiosidade popular com que os jesuítas tiveram de lidar, e que não lhes eram desconhecidos, foram a possessão por espíritos e o fenómeno visionário. Nenhum dos dois estava ausente do contexto europeu da época moderna, de onde os homens da Companhia eram originários, e isso permitiu-lhes ter um discurso estruturado sobre o assunto. Tanto no caso da possessão como das visões encontramos situações que envolvem letrados. Normalmente, estes relatos estão envolvidos por um discurso moralizador. Foi o caso de um letrado da cidade de Songjiang perto de Xangai, por volta de 1641, onde missionava o padre Francesco Brancati (1607-1671): “batizado um letrado, passados alguns dias, estando no meio de um banquete, por justo juízo de Deus lhe entrou o demónio no corpo, com o que ficou a festa aguada. Atormentou o diabo este cristão por espaço de duas horas, até que uma fervorosa cristã, ama de um seu filho, cheia de fé e confiança em Nosso Senhor, depois de rezadas as contas com devoção... manda ao demónio, em nome da Virgem Maria, deixe o cristão e se vá para o inferno. Obedece o demónio, foge em figura visível, vai a cristã atrás dele dizendo “não torneis mais a esta casa, demónio”. Assim foi que nunca mais tornou, entrou, porém, o cristão em si e agora nos banquetes é mais sóbrio do que dantes” (BN, códice 722, fl. 9).

Em dois casos, anteriores a este, a possessão não incide sobre os letrados mas sobre familiares próximos. Em Hangzhou, por volta de 1623, surgiu um caso com uma sobrinha de um letrado cristão chamado Félix: “tinha Félix uma sobrinha infestada e afligida havia muito tempo do demónio, que em várias figuras frequentemente lhe aparecia. Exortava Félix a crer em Deus, ensinou-lhe o sinal da cruz, encomendou-lhe o fizesse muitas vezes, e deu-lhe o mesmo santo sinal impresso em papel, para pôr no seu cubículo. Fez tudo a moça como Félix lhe ensinou, ficou logo, pelo poder da santa cruz, livre do demónio” (BA, 49-V-6, fl. 121v). No outro caso, registado em Pequim em 1637, tratou-se de um filho de um letrado: “um estudante, filho único de um letrado, era muito avexado do demónio. Adoeceu este mancebo, atormentava-o o demónio grandemente. O pai, já desconfiado dos remédios humanos,

recorreu aos divinos, foi à igreja pedir remédio para o filho. Deu-lhe o padre água benta e encomendou-lhe que exortasse o doente a nomear os santíssimos nomes de Jesus e Maria. Fez o homem o que os padres lhe ensinaram, e nomeando e fazendo nomear ao filho estes santíssimos nomes, o demónio se ausentou da casa, de sorte que nunca mais molestou ao mancebo, o qual considerando o poder divino, e vendo-se ir pela porta para a outra vida, pediu o santo batismo, dizendo queria morrer na lei de Deus. Recebeu o santo batismo e pouco tempo depois se foi para o céu” (BA, 49-V-12, fl. 9v).

Nestes casos o espírito possessor é ainda designado apenas como “o demónio”, e estas histórias destinam-se a demonstrar a força do cristianismo. Como veremos mais à frente, estes relatos que envolvem letrados em nada se distinguem dos restantes casos de possessão relatados em contexto popular. É interessante verificar, no entanto, que este “demónio” irá começar a assumir diferentes identidades, surgindo cada vez mais associado aos ídolos cujas imagens eram adoradas nos pagodes. Nesse sentido, o exorcismo surge-nos como uma espécie de continuação do discurso pelo ato, ou seja, como um prolongamento dos textos teóricos contra a idolatria e o budismo, desta vez transformado em ato performativo.

Os letrados surgem também ligados a casos de feitiçaria, nomeadamente num caso de “escrita-espírito”. O caso deu-se na província de Shanxi, província vizinha de Pequim, em 1626. Um grupo de letrados convidou um cristão, de nome Estevão, a assistir a uma das sessões: “que com certas palavras fariam vir um pincel ou pena pelos ares, e sem alguém bulir com ele escrever em um papel a resposta de tudo quanto lhe perguntassem. Sabe o cristão pouco de mágica e por isso lhe disse que iria, mas discorrendo depois, duvidou como poderia ser e finalmente resolveu consigo: “se isto é coisa do diabo, eu não o creio nem o quero ver, se se faz por artifício ou algum outro bom caminho, não me parece pecado”. E sobre este pretexto fez o sinal da cruz e continuou com os amigos, que chegados começaram a fazer suas cerimónias, deprecações e feitiçarias sem o pincel se bulir. Acrescentaram mais e mais e o diabo não se acudia, com que todos ficaram enleados porque nunca acontecera”. O cristão começou então a zombar dos companheiros, dizendo para o chamarem mais alto,

porque podia ser que diabo estivesse a dormir, “mas contou-lhes bem a dúvida que tivera e pretexto que fizera, porque a lei de Deus proíbe aquelas coisas, e como por se assegurar contra o diabo, se ali entrava, se armou com o sinal da cruz, de que ele (o diabo) tivera medo e por isso lhes não acudira” (BA, 49-V-6, fl. 328v). Esta forma de “escrita-espírito”, que ainda hoje continua a ser praticada, constitui uma forma alternativa à possessão, corporizando um sistema religioso mais bem visto pelas elites (Clart, 2003: 155). Na verdade, historicamente falando, o prestígio desta prática de adivinhação aumentou junto das elites na mesma proporção em que diminuiu o prestígio dos xamãs e *médiuns* (Ter Haar, 2015: 79). As suas origens estão ligadas ao taoísmo, o qual, tal como nas cerimónias confucianas oficiais, tem na escrita uma forma privilegiada de relação com o sagrado (Shahar; Weller, 1996: 5).

Também na questão dos sonhos e visões os letrados não apresentam grandes diferenças face aos ambientes populares. O relato mais antigo que encontrei desenrola-se na província de Fujian, no Sul, e diz respeito à conversão de um letrado. Aliás, todos os relatos de visões e sonhos, tanto de letrados como de populares, estão sempre ligados à conversão. O caso passa-se por volta de 1618. Um letrado de Fujian tinha um filho de 17 anos que adoeceu gravemente. Tanto o pai como o filho tinham já ouvido pregar a lei de Deus, mas nunca se tinham resolvido a converterem-se. Certo dia o filho adoeceu, chegando a uma situação quase desesperada. O letrado começou então a interrogar-se sobre as causas da doença do filho: “estando assentado na cama, revolvendo com o pensamento o que a imaginação lhe oferecia, sentiu banhar a sua alma em uma luz do céu, dele nunca antes experimentada. Com esta luz alumiado, começou a dizer consigo, “porventura me manda Deus esta doença para castigar meu descuido, que certo não é pequeno, pois tendo ouvido já de sua Santa Lei, não me dispus até agora para a receber e seguir, será, pois, ouvir a quem nos chama; e falando com Deus perdão do descuido”. Passados alguns dias teve uma nova visão: “no pavilhão da cama do doente apareciam umas letras por mão invisível escritas, em tal grandeza que da cama as podia o doente

bem ler⁸⁴, cercadas de luz e de resplendores, apareciam duas ou três que na língua e escritura sínica faziam sentença, e desapareciam sucedendo outras duas ou três que continham outra sentença. As coisas que as letras significavam se reduzem a três. A 1^a que Deus o chamava e escolhia para o servir, animando e esforçando para fazer, 2^a dava-lhe firme esperança que venceria as dificuldades que em seu serviço se oferecesse, 3^a que depois de três lhe faria uma grande mercê. Leu o doente na cama estas três letras, que por todas foram vinte e uma, entendendo e penetrando como a luz do céu o que significavam, com tanta certeza e clareza como se estiveram lendo em um livro” (BA, 49-V-5, fls. 324v-325).

Em Fujian, no sul do país, em 1632, surge-nos um outro caso com visões de caracteres. De resto, Fujian é o local onde nos surge o maior número deste género de visões. Um letrado que havia já algum tempo era aliciado pelo irmão para que se convertesse, sempre resistiu ao convite. Certa noite “sonhou que o convidava seu irmão a ir à igreja no primeiro dia de seu ano novo, bater cabeça à imagem do Salvador, porque indo e entrando e pondo-se de joelhos vira escrito na mesa de cheiro que costuma estar diante do altar doze letras sínicas, que traduzidas em nossa vulgar querem dizer: “levanto-te e não entendes. Trago-te e não vens. Como se fosses um homem sem sizo”. E com estas palavras que em sonho vira lhe entraram vários desejos e se veio logo catequizar” (BA, 49-V-10, fl. 127).

Apesar de partilharem o universo popular a respeito dos sonhos e das visões, existem temas exclusivos dos letrados. O da escrita remete para o mundo da administração e da burocracia. O mesmo tema surge-nos novamente num outro caso, que decorreu também em Fujian nesse mesmo ano de 1632, com um letrado que se preparava para ser batizado: “estando já preparado para o batismo disse vira (não se sabe se em sonhos se acordado) Cristo Nosso Senhor em um trono de grande majestade, e ao pé dele uma formosa cruz em cujos braços estavam escritas vinte e quatro letras que querem dizer “eu desço ao teu reino para perdoar e dar bem-aventurança, quem se conserva em vida com minha verdadeira lei tem em si o

84 O relato aqui é algo confuso, não se percebendo bem se o doente é o filho ou se o próprio letrado foi também acometido de uma doença.

testemunho da salvação. Eu te exorto a que vivas diligentemente sem preguiça” (BA, 49-V-10, fl. 127v).

O redator do texto faz notar que o relato não é muito esclarecedor sobre se a visão fora durante o sono ou em vigília. A observação tem uma razão de ser. A esmagadora maioria destas histórias acontecem durante um sonho, do qual o sonhador, inevitavelmente, tenta retirar um significado. Em Shanghai, por exemplo, em 1623, um mestre dos filhos de um letrado cristão, ao ouvir ler o catecismo começou a interpretar um sonho recorrente que tinha tido ao longo do ano, de que o imperador da China o recebia ao seu serviço. O jovem letrado disse então que o imperador da China significava “o Imperador do Céu, que pelo ser de todo o mundo também o é da China” (BA, 49-V-6, fl. 110v). É interessante constatar a presença insistente da metáfora burocrática, que está também presente, de forma menos evidente, é certo, nos relatos anteriores de visões de caracteres caligráficos. Esta situação poderá traduzir a ansiedade, tão típica da sociedade chinesa, em particular na fase final dos Ming, da luta para a entrada na administração imperial, situação que se tornou fortemente concorrencial com a expansão da educação e que era uma fonte muito forte de angústia. Nas palavras de Benjamin Elman, os exames de acesso à administração imperial constituíam o ponto focal onde se cruzavam interesses estatais, estratégias familiares e esperanças individuais. Não havia alternativa que se lhe comparasse, em termos de aquisição de poder, prestígio e riqueza (Elman, 1989: 381).

Os sonhos podiam assumir formas simbólicas, como neste caso, mas podiam também constituir formas de contacto com o mundo dos mortos. Foi o que sucedeu em Hangzhou, em 1632. Um letrado que teve um filho que, à nascença, não dava sinais de vida, decidiu batizá-lo imediatamente. O batismo foi feito por um outro seu filho, irmão, portanto, do recém-nascido. A criança sobreviveu, mas aos dois anos de idade morreu de uma outra doença. Isto levou o letrado a interrogar-se sobre se o seu filho teria ministrado de forma correta o sacramento do batismo ao irmão. Perguntou-lhe, então, e este lhe disse que tinha feito tudo conforme as regras. A dúvida, contudo, instalou-se também no espírito do filho. Certa noite, o irmão deitou-se imerso naqueles pensamentos: “eis que sonhou ver o irmãozinho nos braços de sua mãe, e

com o alvoroço que a dúvida lhe causava, lhe perguntou se lhe valera o batismo, e por virtude dele se salvara. Respondeu o inocente que sim, e que estava no céu gozando a vista clara de Deus. “Dessa maneira”, tornou o irmão, “bem sabeis quantas estrelas há nele?”. “Sim”, diz o menino, “são tantas”, apontando-lhe o número certo de que o cristão se esqueceu. E tornou a perguntar, “e o que os nossos letrados dizem do princípio do mundo e dos anos que há começou? É certo, [respondeu], nenhuma coisa menos que meras patranhas” (BA, 49-V-6, fls. 598-598v).

Um aspeto importante deste caso é o da relação que se estabelece entre a eficácia do sacramento e a saúde corporal. Será um assunto a ser retomado mais à frente, quando tratarmos do exorcismo e das visões em contexto popular. Não deixa igualmente de ser digna de nota a observação acerca da cosmogonia dos letrados, mais a mais quando o próprio sonhador é um letrado, filho de outro letrado: “meras patranhas”, disse. Estamos aqui, obviamente, em face de uma crítica, por interposto sonho, da cosmogonia e cosmologia imanentista e monista do confucianismo ou, numa perspetiva mais ricciana, do neo-confucianismo. Importa também olhar para a questão do sonho como forma de contacto com o sagrado, seja sob a forma de interpretação do conteúdo dos sonhos (oniromancia), seja como meio de contacto com o mundo dos mortos.

Desde cedo que os jesuítas se deram conta da importância que os sonhos tinham na sociedade chinesa, ao ponto de quase se poder falar de uma verdadeira cultura onírica. Da documentação compulsada foi possível encontrar quatro momentos em que os padres tecem considerações sobre o fenómeno. Aí encontramos posições que vão desde o ceticismo até à apologia, passando pela atitude prudente de dizer que “se os sonhos nos movem a fazer alguma obra boa, como confessar-se e ouvir missa, se deve crer piamente que são de Deus” (BN, códice 722, fl. 277v)⁸⁵. Em 1627, na cidade de Ningbo, surge-nos um caso em que o missionário, Rodrigo Figueiredo (1593-1642), se mostra claramente cético e mesmo enfasiado.

85 Numa outra carta, da missão em Hangzhou, escreveu um dos sacerdotes acerca de um sonho de um cristão: “posto que sejam supersticiosos os chinas, como tem efeitos bons é de crer são de Deus”, (BA, 49-V-10, fl. 401v).

Dizia ele que uma velha, sua confessada, lhe contara que sonhara com um tigre medonho que vinha para a comer. Ao fazer o sinal da cruz o tigre desaparecera. O padre comentou, no final do seu relato: “porém, deixadas estas coisas que a cada passo são tantas que não têm conto, referirei outras mais sólidas” (BA, 49-V-8, fl. 217). Em 1632, na missão na província de Jiangxi, um dos padres observou: “os chinas quanto sonham, tudo dizem, e muitos creem ainda mais do que sonham, e pretendem todos que são homens de revelações e visões, para que deles tenham conceitos que muitas vezes não merecem suas obras” (BA, 49-V-10, fl. 120). A mesma veia cética nos surge já na década de 40, na conjuntura anárquica da queda da dinastia. Escreveu então um dos padres da missão de Nanchang, na mesma província de Jiangxi: “houve sonhos misteriosos, alguns estando para morrer três dias sem acordo, tornando em si dizem que viram o inferno, outros o purgatório, outros a glória, e porque estas coisas são ordinárias nesta missão não as refiro com vagar” (BN, códice 722, fl. 204v). No entanto, houve também quem optasse por uma postura apologética, como sucedeu com André Ferrão (1625?-1661), escrevendo em Shanghai em 1656: “tomemos aqui a salva, porque há de vir nesta relação outros casos de sonhos e visões e viro, que alguns desfecham logo a rir, como se quem os escreve fosse algum idiota que não saiba discernir entre o provável e o certo, entre a fé humana e a divina. Parece-me a mim que estes críticos lhe dessem por ocupação sacudir os livros para que não estivessem tão comidos das baratas, e de caminho achariam muitas histórias destas, que a Igreja e santa inquisição deixou passar. E se não condenam aquelas por estarem escritas em letra redonda, não queiram censurar estas” (BA, 49-V-15, fl. 83v).

No que toca à questão dos sonhos merece referência especial o caso do padre Michel Trigault (1602-1667), residente na cidade Jiangzhou, na província de Shanxi, a sudeste de Pequim, o qual registou um sonho que teve com o seu companheiro, o italiano Alfonso Vagnone (1568-1640), falecido havia pouco tempo. O sonho inscreve-se na mesma lógica do contacto com o mundo dos mortos, de que vimos um exemplo atrás. Trigault tinha assistido o padre Vagnone na sua doença. De acordo com o seu relato, a constância, conformidade e resignação do moribundo tinham-no deixado vivamente impressionado, de tal maneira que “por muitos dias não

pude aquietar, por mais que queria submeter o entendimento, julgando tudo a bem”. Até que uma noite, “se me representou o padre muito ao natural, na forma em que o padre expirava, que foi assentado na cama, caindo-lhe a cabeça de uma a outra parte. Daí a pouco, levantando a cabeça com grande pressa me pediu o crucifixo”. Vagnone disse então que “se não fossem meramente os merecimentos de Cristo crucificado não sei que havia de ser de mim”. Trigault perguntou-lhe: “Vossa Reverência, onde está?”. Respondeu: “os três primeiros dias estive em excessivos tormentos, mas neles tive também excessivas consolações”. Dito isto, o padre desapareceu, ficando à vista “um poço donde caía grande fogo, e como se me perguntassem alguns com fogo tão grande como se não queima a casa, respondi “este é o fogo do purgatório, e serve de atormentar e não consome”. No final do seu relato Trigault comentou: “este sonho me ficou tão impresso, que com haver já muitos meses me parece ter sido esta noite. E o que mais me faz provável foi a grande quietação com que o sonho passou e a desimaginação que me tirou” (BA, 49-V-12, fl. 570). Nesta altura, Trigault tinha trinta e oito anos e levava já dez em território chinês⁸⁶. É possível que o ambiente cultural que encontrou o tivesse influenciado e a partir de determinada altura tivesse ele próprio cedido à força dessa cultura onírica. De facto, a estrutura do sonho do missionário flamengo segue as linhas que são as dominantes em relatos deste género e de que as fontes jesuíticas nos dão abundantes exemplos.

A história do estudo e interpretação dos sonhos é muito antiga na China, e será retomada mais à frente, quando analisarmos os sonhos em contexto popular. No que diz respeito aos letrados, contudo, há duas ideias importantes a reter. A primeira, ventilada por Kelly Bulkeley, é a de que é no período final da dinastia Ming e inícios da dinastia Qing a multiplicidade dinâmica das crenças relacionadas com sonhos atingiu o seu auge, gerando um pico de criatividade cultural. Bulkeley chama-lhe “a era dourada do sonho chinês” (Bulkeley, 2008: 68). Novamente nos deparamos aqui com o tradicional sincretismo chinês, no que à religião diz respeito. Uma outra ideia importante, esta defendida por Richard Strassberg, é que esse pico de interesse pelos sonhos está ligado ao desenvolvimento do interesse pela

86 Michel Trigault chegou à China em 1630, (Tang, 2015: 32).

introspeção, de que a escrita autobiográfica é uma das expressões mais evidentes (Strassberg, 2008: 26).

Para além dos sonhos, um dos aspetos que mais parece ter tido impacto em letrados mandarins, desde o início da missão, foi o elemento iconográfico. A imagem mais difundida era a do *Salvator Mundi*, pintada pelo jesuíta Giovanni Niccolò (1560-1626) no Japão em 1583 (McCall, 1948: 47; D'Elia (1939): 23). São muitas as referências às “imagens do Salvador”, que apresentavam um Cristo adulto, barbado, de longos cabelos, segurando um globo terrestre na mão. No entanto há quatro referências nas fontes que merecem uma atenção pormenorizada, uma vez que nos permitem aprofundar as perspetivas dos letrados e as estratégias jesuíticas em face de um problema teológico de fundo.

Em 1626, em Fuzhou, a metrópole da província de Fujian, no sul do país, havia um letrado de setenta e dois anos, que toda a vida se tinha dedicado ao estudo, “buscando somente a verdade”. Este homem era um orador afamado na região e pertencia à “seita dos três ensinamentos”, ou seja, o movimento que pretendia sintetizar os ensinamentos do confucianismo, budismo e taoísmo numa única doutrina. Tendo adoecido e manifestado desejo de conhecer a doutrina cristã, foi visitado por um padre missionário, que possivelmente seria Giulio Aleni. Estiveram ambos a debater: “em espaço de huma hora lhe perguntou mais de cem dúvidas, do princípio que teve este mundo, quem o fez, se havia outro, e muitas particularidades, como água represada” (BA, 49-V-6, fl. 328)⁸⁷. No final do encontro, o homem disse-lhe: “todos os comentadores modernos dos nossos filósofos antigos não têm razão no que dizem, nem alcançaram o sentido do texto”. Tendo pedido ao jesuíta que o deixasse ver “a imagem do Criador de todas as coisas para lhe fazer reverência”, ficou decidido que o padre lhe levaria lá a casa. A imagem do Salvador foi adorada e reverenciada pelo homem, pelos seus sete filhos e pelos treze netos e bisnetos, “muitos deles graduados”. No final, disse que “queria tomar a lei de Deus, com muitas palavras em que a louvava... e mandou pintar uma imagem pela que levara o padre” (BA, 49-V-6, fls. 327v-328).

87 A menção à “água represada” tem a ver com a fama que os jesuítas ganharam como mestres na extração e conservação de água, chegando a escrever vários tratados sobre bombas de puxar água, represas, etc.

Em 1635, em Hangzhou, os missionários ficaram surpreendidos com o caso de um letrado que começara a reverenciar uma imagem do Salvador sem ter tido nenhuma notícia da lei de Deus, apenas por impulso espontâneo. Tinha vindo com um grupo de letrados atraídos pela fama crescente dos missionários: “entre eles veio um que, como os atenienses, havia trinta anos que adorava a Deus sem saber a quem adorava. Tinha a imagem do Salvador sem ter notícia da lei da Deus, nem saber que imagem era mais que terem-lhe dito que era o Criador do céu e da terra” (BA, 49-V-II, fl. 224).

O terceiro caso ocorreu por volta de 1638 com um mandarim de Nanjing. Tratava-se de um indivíduo que se interessara pelo cristianismo e que se adiantara bastante no seu estudo: “sabia muito de raiz as coisas da Nossa Santa Lei”. Tinha, não obstante, um impedimento à conversão que não surge especificado, mas que teria a ver, muito provavelmente, como acontecia com a esmagadora maioria dos casos, com questões de concubinato. O mandarim foi nomeado governador de uma cidade na província de Yunnan, na parte ocidental do império, o que constituía uma viagem enorme e, naqueles anos turbulentos, perigosa. Pediu então a um missionário que o deixasse levar uma imagem do Salvador com ele, como forma de proteção, ao que o padre não anuiu “para lhe excitar os desejos de a pedir, e depois estimar e respeitar”. O mandarim escreveu-lhe então diversas cartas, “entre as quais uma muito comprida, em que diz que Deus é o Criador do Mundo, e outras coisas tão bem ditas que poderiam servir para exortar com ela aos gentios” (BA, 49-V-12, fl. 25).

O quarto e último caso deu-se com uma figura de grande importância à época, um letrado a quem os jesuítas chamavam o “Ye Colao”. Trata-se de Ye Xianggao (1559-1627), o homem que dirigiu os destinos do império entre 1620 e 1623, altura em que se terá demitido, depois de ter sido desautorizado pelo imperador perante o eunuco Wei Zhongxian, o grande perseguidor dos letrados (Standaert, 1988: 81-82). No período em que este poderoso mandarim teve o governo nas mãos, aproximou-se dos jesuítas e assistiu-os durante o conturbado período da perseguição de Nanjing⁸⁸.

⁸⁸ “O mandarim mais grave, o qual hoje tem todo o governo nas mãos chama-se Ye Colao. Este, como é o maior em dignidade, assim vai cada dia avançando em beneficiar-nos”, (*Lettere Annue del Giappone*, 1627: 277).

Tendo-se deslocado para sul, para Fujian, possivelmente já no seu período de exílio, o Ye Xianggao decidiu ir “a nossa casa, o dia seguinte, para ver a imagem do Salvador que aqui temos na Igreja, e que dois amigos gentios lhe gabaram de muito perfeita”. Não podendo deslocar-se à igreja, pediu que lhe levassem a imagem, a qual ele viu e reverenciou. Depois disse ao padre Giulio Aleni: “nós também conhecemos no mundo um Senhor que governa, premiando os bons e castigando os ruins. Mas esta lei passa adiante, e diz criou ele todas as coisas que nós até agora não alcançamos. Tudo o que ensina me parece bem e só por duas razões a não posso tomar: porque há pouco tempo foi alcançada do reino por el Rei Van Lie (Wanli), de quem eu fui colao, e porque ainda não vejo como pode ser conveniente fazer-se Deus homem, e morrer pelos homens” (BA, 49-V-6, fl. 173).

A observação de Ye Xianggao é típica dos letrados e reproduz duas das principais objeções à conversão da elite confuciana. Repugnava-lhe o facto de se tratar de uma lei nova, num país onde era tão valorizada a autoridade dos antigos. Recusava também a Encarnação divina. A ideia de um Deus criador, no entanto, não lhe causa nenhum problema, embora reconheça que é algo que ultrapassa o cânone do confucianismo. Ultrapassa (“passa adiante”), mas não destrói. Nas palavras de Ye Xianggao há como que a confirmação da ideia ricciana de que o cristianismo poderia complementar o confucianismo, atribuindo-lhe uma densidade espiritual que este, originalmente, não tem (Jinshui, 1994: 80; Liu, 2013: 236). Por outro lado, é impossível não reparar, em todos estes casos, na associação insistente que é feita pelos letrados entre a imagem do Salvador e a ideia de criação do mundo. Aquela que era, para os jesuítas, a “imagem do Salvador”, parece ser para os letrados a “imagem do Criador”. Esta circunstância torna-se mais intrigante quando constatamos que a ideia de criação do cosmos é algo que está ausente da cultura chinesa em geral e confuciana em particular.

Esta questão surgiu-nos já na introdução, no diálogo entre o lavrador e o padre Rodrigo Figueiredo. A este propósito, será interessante invocar aqui o sinólogo Marcel Granet e o seu *La pensée chinoise*, publicado em 1934. Granet chama a atenção para o lugar privilegiado que os chineses atribuem à política, o que, na sua opinião,

faz com que para eles o mundo não comece antes do início da civilização. Esta preocupação com a política, diz, “vem acompanhada por uma profunda repulsa por todas as teorias da criação” (Granet, 1968: 283). Em tempos mais recentes, Erik Zürcher veio reafirmar que a ideia de criação é estranha ao contexto chinês, destacando o papel que aí é desempenhado pelo conceito de uma unidade indiferenciada, uma espécie de caos primordial, que teria a sofrer um processo gradual de polarização e diferenciação. O cosmos é, nesta linha de pensamento, composto por uma matéria-prima (*qi*), e por uma força vital, ou “função” (*ying*) (Zürcher, 1995: 140). Daí que as múltiplas manifestações da realidade fenoménica pertençam a uma massa unificada primordial. Como tal, não existe transcendência. No contexto do pensamento chinês, a estrutura da realidade é monista.

Por aqui, também, é possível constatar a íntima ligação que existe entre o problema da criação e o problema da transcendência. Se tivermos uma massa amorfa que começa a dar origem ao cosmos a partir da sua própria força interna, então não teremos um Deus distinto e pré-existente ao mundo. Se partirmos do princípio que essa massa amorfa se começou a desenvolver por um ato de necessidade, então não teremos um Deus dotado de inteligência e vontade livre. Matteo Ricci viu bem este problema de incompatibilidade entre o cristianismo e o confucianismo, e tentou resolvê-lo afirmando que essa cosmologia foi instilada no confucianismo pelos pensadores neo-confucianos da dinastia Song, por influência do budismo. Zürcher considera que isso corresponde apenas parcialmente à verdade, e que esse monismo está já originalmente contido no pensamento chinês (Zürcher, 1995: 140-41).

É aqui que reside o cerne da questão, tão debatida pelos jesuítas e pelos seus adversários, sobre se o *tien* dos letrados é o céu material ou é uma entidade espiritual, consciente, dotada de vontade, eterna, incriada, onisciente e onipotente. Numa palavra, se o *Tien* é Deus.

Neste sentido, de acordo com os casos analisados, a imagem do Salvador parece desempenhar uma função fundamental de doutrinação. O Criador é apresentado com um rosto, perfeitamente individualizado. Era o primeiro passo que era necessário dar, resgatar o *Tien* da sua abstração monista, individualizando-o,

dotando-o de uma imagem. Ao mesmo tempo, essa imagem antropomorfizada era colocada além do mundo, era a imagem do “Criador”, situação confirmada pela circunstância de ter um globo terrestre na mão. Embora possa parecer uma imagem relativamente banal ou inócua, o *Salvator mundi* é perfeito na sua função de cindir a realidade entre imanência e transcendência, e de representar a ligação entre o humano e o divino.

É a permanente busca dessa cisão que marca os ritmos das conversas entre jesuítas e letrados. Numa carta escrita em Guangzhou, datada de 1660, o padre Matias da Maia faz uma interessante comparação entre este monismo confuciano e a figura estilística da metonímia. O padre faz remeter o assunto para o campo da semântica, evitando assim a complexa questão filosófica, explicando que essa abordagem permite que se ataque o problema sem atacar diretamente Confúcio, o que seria um erro imprudente e contraproducente. Matias da Maia considera este monismo como uma “superstição”, “que é própria dos letrados”: “não adoram também algum supremo Senhor, senão ao céu e terra. Fundam-se em algumas sentenças do seu grande filósofo e mestre Confúcio, que encarece os muitos benefícios que os homens recebem do céu e da terra, aplicando-lhes alguns atributos que são próprios de Deus, e pode ser que naquele modo de falar usou de figura que os retóricos chamam de Metonímia, tomando *continens* por *contento*, o céu e a terra pelo Senhor que neles mora e os governa. Esta interpretação nos serve muito aos padres, para que sem detrimento da verdade não falamos com desprezo deste seu grande mestre filósofo, que eles veneram muito e não se sabe dele alguma outra coisa repugnante à lei da natureza” (BA, 49-V-14, fl. 736). Estamos perante a benignidade clássica do olhar jesuítico, em busca de um terreno comum onde se possa iniciar um diálogo produtivo. Neste caso, esse terreno comum surgiu sob a forma de uma figura de estilo retórica. O padre relatou então um interessante diálogo durante um banquete para o qual um letrado gentio tinha convidado um padre jesuíta, que não surge identificado. Os banquetes eram um *locus* muito frequente de contacto entre as elites e os missionários da Companhia de Jesus. O letrado alegou então as autoridades confucianas, dando origem a uma disputa filosófica com o jesuíta: “ele se valeu das autoridades do seu Confúcio como se fossem da Escritura ou do Espírito

Santo, dizendo que era bem adorar o céu e a terra donde lhe vinham tantos benefícios, que com o sol, lua e estrelas o alumiam, e com tantas coisas o sustentavam. Porém, adorar coisa que não via, como é ao Deus que pregava, de que servia?”. O padre, olhando para a mesa do banquete composta com iguarias excelentes, respondeu: “a luz que nos vem do céu e a sustentação da terra se não há de agradecer ao mesmo céu e terra, que não é inteligente nem sabe o que faz, senão ao Senhor do mesmo céu e terra, que os governa. Assim como quando vejo aquela mesa cheia de iguarias, não agradeço à mesa, que não sabe nada disto, senão ao vosso irmão, que aqui está e as mandou ali pôr para me convidar. E se dizeis que não vedes a Deus, certo é que se entrasses em uma casa cheia de muitos bens, não achando ninguém na sala, não diríeis que aquela sala brota de si aqueles bens, senão que dentro está o senhor da casa, que tudo procura, ordena e governa” (BA, 49-V-14, fl. 736-736v).

A mesma busca dessa cisão ontológica, fundamento da criação de transcendência, está bem presente num outro caso, também ocorrido durante um banquete para o qual um letrado convidou um padre missionário. Estava-se em Nanjing, em 1635. O anfitrião era, para além de letrado, praticante de budismo *chan*, e que, por ser membro do colégio real, aspirava a altos cargos na administração imperial. O letrado começou a criticar a ideia de Deus, dizendo que “os letrados todos veneram o céu como criador e conservador de tudo o de cá de baixo, e que nós (é o padre que está a falar) queríamos pôr outro maior em cima dele, o que tudo era escusado”. O padre começou por afirmar a existência de uma causa primeira e independente, dizendo que “nem os céus, nem as demais coisas podiam ser sem Ele, por umas serem mortas, sem sentido nem entendimento, outras imperfeitas e limitadas, que não pode ser de si, mas têm necessidade de um outro princípio vivo, infinitamente perfeito e sem limite, que as fizesse a elas e outras coisas” (BA, 49-V-II, fls. 202-202v).

A mesma argumentação foi utilizada por Giulio Aleni numa academia de letrados em Fujian, por volta de 1625. Aleni tinha sido convidado pelos letrados para uma sessão na academia. Depois de uma sessão de música, “para quietar os entendimentos e levantar os corações”, um dos letrados levantou-se, colocou-se no meio da sala, abriu um livro de Confúcio e disse: “o mandado do céu chama-se natureza,

seguir os ditames desta natureza chama-se caminho ou lei natural, ordenar esta lei natural chama-se lei positiva”. Depois, levou o livro aberto ao presidente da academia, o qual, de forma cortês, o levou ao padre para que este discorresse sobre o texto. Depois dos cumprimentos o padre começou: “como este céu que vemos não pode mandar os homens, nem dar-lhes leis do que hão de fazer, pois não tem entendimento, mas [antes] o autor que o criou, e é sumamente sábio, nos deu o lume natural, que no estado da inocência estava claro e nos ditava o que havíamos de fazer e pelo pecado ficou escuro” (BA, 49-V-8, fls. 46v-47).

Como se vê, esta busca de uma cisão ontológica era feita por via da demonstração filosófica e pelo apelo à razão natural. No entanto, se ficasse sempre a este nível o cristianismo chinês não seria mais do que uma forma de deísmo, uma crença monoteísta numa divindade transcendente e descarnada. Esta era, na verdade, a primeira fase da estratégia missionária, ao apelar para o conhecimento de um *ignotum deum*, através do uso da razão natural. Era a tal “produção de transcendência”. Mas a segunda fase impunha um mergulho na dimensão do mistério, o que implicava, em termos filosóficos e religiosos, a substituição da razão pela fé. E era aqui que surgia o primeiro grande obstáculo à conversão dos letrados: a questão da Encarnação.

O mistério de um Deus que voluntariamente se fez homem e morreu pelos homens era escandaloso, quase indecente, aos olhos da cultura dos letrados. Daí que o que seja interessante e curioso não é o facto de ter provocado repulsa, mas antes o facto de tantos letrados o terem aceite. Numa carta de Hangzhou, de 1626, fala-se de um letrado que foi pago por Li Zizhao para traduzir um tratado sobre a Encarnação, “que convém para os chinas, que reparam muito nele, e enquanto Deus não os alumia, o julgam por indecente à sua Divina Majestade” (BA, 49-V-6, fl. 322). Os exemplos são imensos e seria fastidioso fazer uma lista exaustiva. A título de exemplo veja-se o caso de um letrado de Nanchang, na província de Jiangxi, em 1638, que “não quis crer que este Senhor se fizesse homem e morresse pelos pecados dos homens, podendo-os remediar de outro modo menos custoso e afrontoso para Ele”. O padre comentou: “enfim, ficou-se o letrado no primeiro sobrado, sem forças para subir ao segundo. Entendeu o que era conforme à razão, passou-lhe por alto o

que era sobre ela” (BA, 49-V-12, fl. 330). O mesmo sucedeu com um outro letrado de uma aldeia da província de Fujian, em 1635, que aceitava a ideia de Deus, mas recusava que Ele se tivesse tornado homem: “primeiro não cria em Deus. Ouvindo o padre logo ficou muito claro e muito certo de haver um só Deus. Mas não havia poder cair no mistério altíssimo da Encarnação do Filho de Deus. Enfim, o padre vendo que não havia coisa com que o convencesse e rendesse, movido do mesmo Senhor lhe disse: “Já que credes em Deus, todos os dias pela manhã e à tarde pedi ao mesmo Senhor que vos alumie e dê conhecimento de seu único Filho Jesus Cristo” (BA, 49-V-11, pp. 552-552v). Uma das objeções que eram colocadas com frequência à Encarnação era simplesmente etnocêntrica. Se já era bastante incompreensível que Deus pudesse baixar à condição de homem, mais inconcebível se tornava que essa encarnação pudesse ser feita noutra local que não a China. Daí que um dos missionários em Pequim não escondesse a sua indignação, quando no final da década de 50, no ocaso do reinado de Shunzhi, ouviu de um letrado que “ainda que na Encarnação do Filho de Deus no vosso Cristo falais conforme à razão, dizeis verdade, não dizeis coisa nova. Primeiro muitos anos, encarnou de Deus o nosso Cum Fu Çu (Confúcio) que no vosso Cristo”. O missionário não pôde deixar de vilipendiar aquilo que ele considerava ser “inconstância” e que mais não era do que a propensão da cultura chinesa ao sincretismo e à síntese: “Blasfemou este soberbo, remisso e ignorante. Blasfemou e se ficou como se não tivera dito nada, ou como dissera melhor sentença e maior verdade. Mil males dizem nas práticas, mil injúrias em seus livros e composições contra o pagode (o budismo) e sua lei. Acabam a prática, deixam o livro e o pincel, tomam o cheiro, começam suas deprecações, e prostrados por terra adoram o pagode. Remisso, inexplicável! Vil e baixa inconstância! Iníqua variedade!” (BA, 49-V-14, fl. 238-238v). Para além da evidente incompreensão cultural, este é um dos momentos que melhor pode ilustrar uma das grandes dificuldades do cristianismo na China, que viria a ser aludida pelo imperador Yongzheng no seu discurso aos padres da corte de Pequim em 1724: a exigência de exclusividade religiosa⁸⁹. Era um pré-requisito difícil de observar num ambiente de grande fluidez

89 Um texto interessante sobre o peso que era colocado sobre os cristãos chineses pela exigência de exclusividade religiosa encontra-se em (Meynard, 2017: 415-430).

inter-classista e inter-religiosa e que sujeitava os convertidos a uma enorme pressão social. Na altura em que o padre teceu estes comentários sobre a “inconstância” e a “remissão” estava-se numa fase inicial dos Qing. O paradigma era ainda o da dinastia anterior, quando, nas palavras de Richard Strassberg, “o individualismo e o sincretismo intelectual floresciam, a ortodoxia neo-confuciana, patrocinada pelo estado, era desafiada, as distinções sociais pré-existentes estavam em erosão” (Strassberg, 2008: 27).

No início da década de 20, em Hangzhou, era este o ambiente que se vivia. Um desses letrados, “grave, muito dado às seitas dos pagodes (budismo)” prosseguia uma busca interior na procura “da verdade”. Mais uma das características deste tempo marcado por uma forte angústia existencial. Quando soube da existência de uma comunidade jesuítica foi apenas uma questão de tempo até ter chegado ao contacto com os padres. O letrado e os padres entregavam-se a intermináveis disputas sobre “as coisas de Deus”. Porém, dizem-nos as fontes dos jesuítas, “chegados aos mistérios fundados em pura fé, como a Santíssima Trindade e Encarnação, perdia o norte” (BA, 49-V-5, fl. 324). Fenómeno característico, como vimos, este de ficar “no primeiro sobrado” sem forças para passar os frágeis limites da razão humana. Não obstante, o letrado demonstrou interesse em aprender a matemática de Euclides, como de facto começou a fazer com um dos padres. Foi, então, o fascínio tal, que o letrado “mostrando bom exemplo, mostrou o maior, subindo das demonstrações de Euclides a provar o que senão podia demonstrar, argumentando desta maneira: “se as ciências de que os padres da Europa fazem menos caso, e tem só por sobejos do seu saber, são tão certas, evidentes e claras, que todo o engenho não pode achar nelas falsidade, que certeza será a das ciências de que eles fazem tanto caso, e dos mistérios que com tanta veneração creem, em cuja verdade põem a certeza de sua salvação”. Com este discurso se resolveu a sujeitar seu juízo, cativando-o em obséquo da fé, e ouvindo de novo a declaração dos mistérios sagrados, com muita humildade recebeu o batismo, e depois dele, por seu meio, toda sua casa” (BA, 49-V-5, fl. 324v). Repare-se que este viria ser, um século mais tarde, um dos principais argumentos de “José”, o convertido manchu da família Sunu, para justificar a crença nos mistérios do cristianismo. A solidez da ciência jesuítica estava a ter

a função de caução dos mistérios cristãos. É isso que explica uma enigmática afirmação que aparece nos papéis da Biblioteca da Ajuda, feita por Li Zizhao, o “doutor Leão”, falando da filosofia natural de Aristóteles, considerando que esta “são os ossos que sustentam a polpa das questões, e sem eles ficariam carne fofa que senão pode ter em pé” (BA, 49-V-8, fl. 41). Sem a solidez desta caução, a cruz seria sempre uma loucura e a Encarnação um absurdo. Mesmo que, para muitos, a própria filosofia aristotélica e tomista, tão virada para as realidades deste mundo e para as demonstrações racionais, tivesse ela própria como que uma dimensão mística. Numa carta datada de 1660, em reação à publicação da versão chinesa da primeira parte da *Summa Theologica*, de Tomás de Aquino, diz-se: “Muitos a têm visto. Deles, alguns a entendem toda, alguns parte. Mas todos a louvam, todos a admiram, todos a veneram. Os que a percebem toda a veneram pela subtileza da ciência e profundidade dos mistérios. Os outros a admiram porque da parte que entendiam, arguem que o que não percebem será de maior ciência, mais misteriosa e mais profunda” (BA, 49-V-14, fl. 683). Uma ideia muito semelhante surgia já na década de 30, a propósito da publicação da versão chinesa dos comentários do curso conimbricense a Aristóteles, feita pelo “doutor Leão”: “ainda que poucos entendem, por lhe faltar a luz e erudição que estas coisas requerem, não deixam de admirar, entendendo a vantagem que lhes levamos, assim nas coisas e ciências que professamos, como muito mais nome, todo ordem e perfeição, com que os tratamos” (BA, 49-V-6, fl. 599). Vem imediatamente à memória uma das acusações feitas por Yang Guangxian, o grande promotor da perseguição de 1664, no caso do calendário, quando disse que os jesuítas enganavam os mandarins “com ostentação de doutrina recôndita” (BA, 49-V-15, fl. 282). É possível constatar a autoridade de que os jesuítas se revestiram nas primeiras décadas da missão através de uma conversa entre alguns letrados da cidade de Suzhou, na província de Jiangsu, em 1624. Nesta cidade existia um letrado famoso e respeitado por todos, de nome Van Xiho. Estando vários letrados à conversa, um deles voltou-se para um letrado cristão, de nome de batismo Tomé, perguntando-lhe “que partes eram as daquele homem do ocidente?”. O letrado cristão respondeu: “nesta nossa terra não há quem [não] se sujeite a Van Xiho. Contudo, Van Xiho se reconhece por inferior” (BA, 49-V-6, fl. 191v). Importa, no entanto,

vincar uma ideia. Olhando para os documentos disponíveis dir-se-ia que o fascínio dos letrados com os missionários da Companhia durou até ao fim da dinastia Ming, e que a situação posterior seria bastante diferente.

Os relatos que nos são deixados pelos jesuítas acerca das suas relações com os letrados neste período deixam também entrever que existia uma espécie de angústia existencial, de busca de um caminho que leve à “verdade” e à revitalização moral da sociedade por via da regeneração individual. Neste sentido, o exemplo dos padres era largamente elogiado e apreciado, um aspeto que era potenciado pela situação de degradação política e social crescente. A este nível é sintomática uma conversa tida entre o governador da cidade de Nanjing e o padre Francesco Sambiassi. O ano era 1643, o penúltimo ano da penúltima dinastia da China. O mandarim convidou Sambiassi para um banquete a sós. Diz o jesuíta: “no banquete não houve mais que eu e ele, todas as práticas também espirituais, e mostrando ele grande conceito da fineza da perfeição e virtudes de que lhe pratiquei, saiu ele com um axioma e disse que os santos da China não haviam praticado as virtudes e santidade mais perfeita e miudamente do que eu lhe tinha praticado, rematando que eu fosse *Si fam ti xim gin*”⁹⁰. Era um elogio tremendo, que o padre imediatamente rebateu, em nome da humildade e da auto-contenção. Ou não se tratasse de Sambiassi, o autor do tratado sobre a alma, de tonalidades agostinianas e introspetivas, que tanto viria a impressionar mais de meio século depois, o “príncipe João” da família Sunu. E, na verdade, a resposta dada pelo jesuíta demonstra-o bem. Respondeu o padre dizendo que estava muito longe da santidade e o mandarim quis saber porquê. Sambiassi apresentou-lhe duas razões: “a primeira, porque vossa mercê não vê em mim o que eu vejo e pelo que estou muito longe da santidade, pois além de não responder às mercês e graças que abundantemente recebo de Nosso Senhor, nem fazer muitas coisas que poderia e deveria fazer, tenho também muitas misérias e falhas interiores e externas, que eu sei e me conheço por grande pecador”. A segunda razão aduzida foi que “se eu fosse santo, com os que eu tratasse e praticasse, certo é que os moveria a querer também eles dar-se deveras a seguir a lei de Deus e caminhar pelo

90 “*Xim jin*” ou “*Xim gin*” aparece nas fontes jesuíticas para designar o conceito confuciano de santidade.

caminho da santidade. E assim como na pessoa de sua mercê ainda não via tal efeito, sendo ele (o mandarim) homem tão justo e de tão bom nome, toda a falta disto é certo que vinha de eu não ter santidade” (BA, 49-V-13, fl. 124v-125).

Há vários passos dos documentos em que os letrados falam em “santidade”. Ou melhor, há vários passos em que os jesuítas utilizaram esse termo para fazer a tradução de afirmações dos letrados. Na conversa de Sambiasi com o governador de Nanjing este chamou-lhe *Si fam ti xim gin*. Por outro lado, numa carta escrita em Jiangzhou, província de Shanxi, em 1660, um dos padres escreveu que os chineses consideravam o filósofo Mencius como um “santo de segunda ordem” ou *Ya xim jin* (BA, 49-V-14, fl. 688v). Finalmente, numa carta redigida durante a perseguição do eunuco Wei Zhongxian, diz-se que este tratava a ama do imperador Tianqi por “santa senhora” ou *Xim fu gin* (BA, 49-V-8, fl. 173). Temos assim que a partícula “*Xim gin*” ou “*Xim jin*” corresponde à grafia que os jesuítas utilizaram para designar o conceito confuciano de santidade. Mas que conceito era este? De que forma é que a utilização do termo “santidade” era teologicamente correta no contexto em que foi utilizada?

A questão não é despidianda, se considerarmos que a Sorbonne condenou os jesuítas em 1700, alegando que a figura de Confúcio é apresentada no *Confucius Sinarum Philosophus* como tendo de alguma forma uma inspiração divina (Meynard, 2015: 60-64). O problema era, apesar de tudo, bastante mais antigo e tinha já sido levantado por alturas da chegada dos primeiros missionários mendicantes à China, em finais da década de 30. É o que se depreende de um texto datado de 1639, existente na Biblioteca da Ajuda, intitulado *Compêndio das dúvidas que os religiosos de S. Domingos e S. Francisco têm acerca dos modos dos padres da Companhia*. Aí se explica que o conceito confuciano de santidade é puramente civil e político, e nada tem de sacral. Refere-se, no entanto, uma afirmação do “doutor Paulo”, Xu Guangqi, que terá dito que “nós, os letrados, bem sabemos que o Cum Çu (Confúcio) foi um tal e qual (um homem comum), mas deixamos que o povo o tenha por santo porque pouco vai nisso”. É também aí mencionado o espanto do “doutor Leão”, Li Zizhao, quando lhe explicaram os critérios de santidade europeus, tendo dito “se nós cá isso fizéramos, longe estava o nosso Cum Çu de ser tido por santo”. E conclui-se que “vê-lo por

filósofo moral e bom *intra ordine naturae* é lícito e justo”, designando de forma curiosa o termo “santo” como “uma máscara china, na qual o nome de santo significa também qualquer iminência em alguma ciência ou arte” (BA, 49-V-12, fl. 455).

Daqui se conclui que o termo tem, na classe dos letrados, tonalidades morais e éticas, de conformidade do indivíduo ao céu, sendo que, como disse um dos letrados de Fujian ao padre Aleni, “o mandato do céu chama-se natureza, seguir os ditames desta natureza chama-se caminhar ou lei natural”. A “santidade” confuciana é a conformação total e plena do indivíduo à lei natural ou, se preferirmos chamar-lhe assim, à razão. Apesar de tudo isso, seria sempre difícil aos jesuítas evitar as conotações religiosas do termo, uma vez que os tópicos da consciência, da virtude, do auto-domínio e da transformação interior, ou seja, dos elementos que estruturavam a santidade, eram a essência mesma da plataforma comum que eles pretendiam estabelecer com a classe dos letrados, para os atrair para o cristianismo.

A consciência introspectiva parece ter desempenhado um papel importante, principalmente para aqueles, numerosos, que andavam na busca de um caminho de santidade. Atente-se nas palavras de Tomé, um letrado cristão de Suzhou, na província de Jiangsu, em 1625: “a resolução que tomei de me fazer cristão não se deve a respeito humanos, porque sendo muitos mais os que não seguem a lei de Deus em nossos reinos, do que os que a seguem, se eu não a seguisse quem me tomaria isso a mal, ou quem me tomaria disso conta, senão Deus, por cujo respeito, só, me resolvi neste ponto? E se eu não responder às obrigações da lei que tomo, ainda que me esconda aos olhos dos homens, como poderei esconder meus pecados da minha própria consciência, que por mais que eu os queira dissimular, não me consentirá seu testemunho? E quando eu chegasse a tanto mal que me quisesse esconder de mim mesmo, a Deus quem se pode esconder?” (BA, 49-V-6, fl. 190v). A frase “como poderei esconder os pecados da minha própria consciência” revela uma grande interiorização da noção de pecado, que se afasta muito da noção farisaica de pecado como simples transgressão da lei.

Este género de angústia surge frequentemente nos relatos jesuíticos deste período. Em 1631, na província de Shaanxi, um letrado decidiu ir procurar os

padres jesuítas para ouvir falar da lei de Deus. Em resultado, decidi fazer uma confissão pública dos atos da sua vida passada. É muito provável que exista aqui uma influência das práticas budistas de confissão pública, designada por *chanhui* (Zurcher, 2006: 103-128). Na verdade, os confucianos não tinham uma liturgia de confissão, talvez pela ênfase que era colocada na sobriedade e descrição, mas as coisas começaram rapidamente a mudar a partir da década de 70 do século XVI, em grande medida por influência da “escola da mente” de Wang Yangming, altura em que começam a aparecer os primeiros relatos de confissões públicas de letrados (Wu, 1979: 15-16).

O letrado reuniu um grupo de pessoas em sua casa: “fez uma confissão pública escrevendo os descontos de sua vida passada, e a pôs à vista de todos na sala de sua casa, propondo no fim da escritura emenda de toda a sua vida, e com escrever se penhorava a guardar os firmes propósitos que tinha, e sabendo-os os da casa de suas faltas, ficavam testemunhas se faltava ou não no que propunha”. Mostrando a força da sua convicção, o letrado decidiu então colocar à vista de todos um papel no qual relatava um caso que lhe acontecera: “estando minha mãe doente e sem proveito das mezinhas que tomava, com os meus próprios dentes tirei dois pedaços de carne de um braço e os deitei na mezinha que se estava fazendo, para com isso mostrar o amor que tinha a minha mãe que me criara. Com isto que conto quero provar que se o amor que tinha a minha mãe me obriga a isso, sendo ainda gentio, que sei que a muito mais me obriga o amor que tenho a Deus, particularmente agora, já cristão, por cuja honra e fé estou aparelhado a dar a vida”. Nessa mesma sala, algum tempo depois, o letrado foi batizado. Estando a sala cheia de gente, o homem levantou-se, dirigiu-se a uma outra sala e voltou com uma vela acesa numa mão e com o fato e chapéu de letrado na outra. Colocou-se de joelhos diante da imagem do Salvador e começou a queimar o fato e chapéu, transformando tudo em cinza. Depois disse: “estas insígnias de meu grau que vedes em cinza, me tem sido instrumento de muitas ofensas a Deus, fizeram-se por meu respeito muitas injustiças, tirando-se o seu a seu dono, e dando-se a quem nenhum direito tinha nele. Agora que, por mercê de Deus, conheço o mal que fiz, convém cortar pela ocasião, para que não torne a cair nos males passados. E queimando estas insígnias cortei de uma feita muitas

ocasiões de fazer o mal a meus próximos, que a Lei de Deus, que recebi, manda que ame, e as da castidade pedem” (BA, 49-V-10, fl. 12v-13).

A imagem violenta da auto-mutilação do letrado está longe de ser algo excepcional no contexto chinês deste período. Cortar um pedaço de carne do próprio corpo para alimentar um pai ou mãe doentes era uma prática confuciana relativamente difundida. Designava-se *Gegu*, que significa em termos literais “cortar um pedaço de carne da coxa”. No entanto, no século XVI o termo passou a designar a mutilação de uma qualquer parte do corpo (Yu, 2012: 5). Igualmente impressionante é o caráter radicalmente transformador da personalidade, simbolicamente concretizado pela queima das vestes de mandarim, sintoma de uma profunda crise interior.

Essa busca interior é igualmente evidente no número de seguidores do movimento sincretista das três religiões, a *sanjiao beyi*, de entre os que procuravam os padres jesuítas para discutir vários assuntos. Daí poderia advir, ou não, uma conversão. Os jesuítas apresentam este movimento à mesma luz que o budismo e o taoísmo, denegrindo os seus aderentes como facciosos, fanáticos, embusteiros ou impostores. Curiosamente, apresentam-no também como uma forma de quietismo semelhante ao budismo *chan*. Assim, encontramos numa carta escrita por volta de 1627: “certo letrado de *Lin Lum Kiam*, *id est* “foco de matos”, começou há cinquenta anos a levantar uma quarta seita diferente das três antigas que havia neste reino da China: dos letrados, dos bonzos e tau sus (taoistas), concordando-as todas no principal que vinha a ser a mesma. E chamou-lhe *San Kiao Yê Tao*, *id est*, as três leis concordes, e professava tão bem neste curar várias doenças só por via da imaginação, ou antes, total suspensão de todo o ato de entendimento. E como a mezinha é fácil e alguns diziam sararam com ela, muitos a quiseram usar e se fizeram discípulos dos professores daquela seita, que ganhava com esta bom dinheiro” (BA, 49-V-8, fl. 188v). A crítica ao quietismo da *sanjiao beyi* é uma crítica velada ao budismo, uma vez que, num determinado ponto de vista, a “lei dos três ensinamentos” representava para o budismo a posição que os jesuítas tinham estrategicamente ambicionado para o cristianismo: instituir-se como complemento metafísico do confucianismo, dando-lhe uma densidade espiritual que este não tinha (Chu, 2006: 72).

Nas fontes jesuíticas existem referências a mestres da *sanjiao beyi* que se converteram ao cristianismo⁹¹, mas também a outros que o rejeitaram. Nestes casos, a razão que é apresentada pelos homens da Companhia é invariavelmente a arrogância ou a cupidez. Num dos casos, um ex-discípulo convertido ao cristianismo dirige-se ao mestre exortando-o a juntar-se-lhe. O mestre responde: “que bem via era a lei de Deus boa, verdadeira e virtuosa, mas fazendo-me cristão não terei depois o que comer”. Um pouco mais à frente pode ler-se: “outro mestre da mesma seita foi por soberba e não por cobiça. Deram-lhe seus amigos nossos livros, e que se fosse ver com o padre e tomasse a lei de Deus. Responde, já ouvi dele que é varão letrado e virtuoso, e dela que é muito santa, mas não é honra minha, no cabo da velhice, deixar a doutrina que sempre preguei e tomar outra, vinda de fora, e de mestre fazer-me discípulo” (BA, 49-V-8, fl. 188v). Importa referir que, embora do ponto de vista da historiografia todos os documentos devam ser sempre submetidos a uma crítica, os comentários dos jesuítas acerca do budismo ou da *sanjiao beyi*, em particular, devem ser lidos com uma profunda reserva, pela indisfarçável aversão sectária que destilam.

Para além dos “três ensinamentos”, o budismo na sua versão pura era também um fator de atração para os letrados em demanda espiritual. O padre Francesco Sambiasi dá-nos conta de um letrado da cidade de “Hoay”, provavelmente na região de Huabei ou Huainan, a noroeste de Nanjing, numa carta redigida por volta de 1640. Este homem era o filho de um mandarim, cuja angústia espiritual o empurrou para uma vida de penitência extrema e auto-mutilação, terminando com a sua conversão ao cristianismo: “letrado e filho de um mandarim, porém, deixando o mundo e com ele a lei de *ju kiao (ru jiao)*, que é a dos letrados e tem muitas coisas de natural, posto que viciada com muitos erros, deu noutro maior que foi rapar-se e, fazendo-se bonzo, seguir a dos pagodes... em parte com o intento de esmolas, parte com o da salvação, se metia descalço por montes de neve, andava mal vestido, jejuava sempre e chegou por vezes a se queimar gravemente, para com aquela crueldade que a si fazia, movesse à piedade e devoção os que o viam. Quis Nosso Senhor pagar-lhe esta tenção, que parece da sua parte era boa, posto que em si errada, e mostrar a

91 Ver em particular os casos referidos em (BA, 49-V-II, fls. 24-24v e BA, 49-V-8, fl. 31v).

verdadeira salvação que ele tanto desejava, por via de um bom cristão que o trouxe ao padre, a cujos pés se lançou como um cordeiro pedindo tosquia de pecados” (BA, 49-V-12, fls. 578v-579).

É possível que este confronto declarado dos missionários com o budismo esteja também relacionado com o ambiente de disputas intelectuais entre letrados. Nas fontes jesuíticas é feita referência às ligações dos missionários a uma academia de letrados, onde existiriam letrados cristãos, designada apenas por “academia do Sul”. Estes relatos reportam-se aos anos da perseguição levada a cabo pelo eunuco Wei Zhongxian contra os letrados, entre 1624 e 1627, ano da morte do imperador Tianqi. Os documentos relatam-nos que existiam dissensões entre os letrados.

O que se sabe, com certeza, é que Yang Tingyun, o “doutor Miguel”, e Ye Xianggao, o “Ye Colao”, pertenceram a uma academia de letrados que tomou a iniciativa de enviar um memorial ao imperador, em 1624, na qual eram descritas as iniquidades do eunuco Wei Zhongxian: “um destes mandarins, muito grave e tido geralmente por virtuoso e zeloso do bem comum, deu um memorial a el rei, censurando-lhe (ao eunuco) certas ordens que aqueles dias tinha dado, e outras coisas do eunuco, e não lhe respondeu el rei. Secundou-se com dois ou três a que, não saindo despacho, ajuntaram-se muitos mandarins, todos daquela academia em que entrou o Dom Miguel e também o Ye Colao, e assinados num memorial deram-no a el rei contra o Guei Cum, que ou desgastado ou por cumprimento começou logo a escusar de entender mais no governo, e pedir com muita instância licença para se recolher, mas el rei não lha quis dar, nem despacho ao memorial, que muitos dos assinados tomaram como caso de honra, e pediram [para] ir-se para casa, e el rei lhos concedeu logo, e alguns mandou em foro de povo... tirando-lhe toda a dignidade, privilégios e insígnias dos cargos que tinha servido e todas as outras mercês que tinha feito a seus pais” (BA, 49-V-8, p. 24v). A situação descrita corresponde de forma exata à que sucedeu nesse mesmo ano de 1624, em que vários membros da importante academia Donglin, fundada em 1604, enviaram um memorial ao imperador denunciando os abusos do eunuco. O “mandarim muito grave e tido geralmente por virtuoso e zeloso do bem comum” seria certamente Yang Lien, o homem

que lançou a denúncia contra o eunuco, intitulado-a “Vinte e quatro crimes” (Dardess, 2002: 85). De facto, como nos diz Robert Crawford, o ataque de Yang Lien foi considerado imprudente e taticamente insensato por vários membros da própria academia Donglin, tendo empurrado o eunuco para uma aliança com os inimigos desta (Crawford, 1961: 139-40). No documento jesuítico diz-se ainda que vários letrados se juntaram na denúncia do eunuco, “todos daquela academia em que entrou o Dom Miguel e o Ye Colao”. Daqui se depreende que Yang Tingyun e Ye Xianggao terão participado em sessões da academia Donglin.

Mas o documento fala também de uma “academia do Sul” e de lutas internas entre letrados: “diversos outros mandarins, que não eram da congregação, como viram os desta desfavorecidos e lhe tinham má vontade, e por ganhar a do eunuco, começaram a acusar muitos deles, descobrindo-lhe ou impondo-lhe crimes graves que cometeram. E com isto ficou a corte dividida em dois bandos, um dos daquela irmandade, que por se começar nestas partes austrais chamavam Nantam, confraria do sul, e outra dos da Pitam, confraria do norte, não que realmente houvesse, mas porque os mandarins contra os do sul eram pela maior parte das províncias setentrionais... e declararam-se estes bandos nos últimos meses do ano de 24, quando já o Ye Colao era saído da corte, e no princípio de 24 começou el rei com grandes rigores que continuou todo o ano nos da irmandade do sul. Bastava ser um dela para todos lhe apontarem o dedo” (BA, 49-V-8, fl. 24v-25). Numa outra carta, onde se fala de cinco padres da Companhia que estavam em Beijing a aprender e a estudar a língua chinesa, diz-se que “os mais dos mandarins que os visitavam e favoreciam eram da confraria do Sul, parte porque naquelas províncias temos há já anos cinco residências com cujos padres muito trataram, parte porque professavam todos estimar e seguir a virtude, e enxergavam-na nos nossos”. E refere-se um pouco mais à frente: “os padres eram visitados deles, mas como foram deitados del rei da corte, com mortes, perdas dos ofícios, e tanta desgraça, ficaram os padres desamparados, que só os comunicava o presidente da fazenda que subiu a presidente do paço, e um da mesa do crime que ouvia matemática dos nossos, e o licenciado Inácio, que andava no Conselho de Guerra” (BA, 49-V-8, fls. 28v-29).

O que era, em concreto, esta “confraria do Sul”? Depreende-se, de tudo o que foi escrito, que era uma confraria muito próxima da Donglin, talvez uma espécie de ramo desta. Frederic Wakeman, em obra publicada em 1985, dá-nos conta da formação de uma “sociedade Ying”, em 1624 na região de Nanjing, que se constituiu como uma espécie de versão mais jovem da academia Donglin, e que se dividiu em dois ramos, o do Norte e o do Sul (Wakeman, 1985: 103-104 e 111-112.). Nicolas Standaert, por seu lado, destaca a forte possibilidade de esta “academia do Sul” ser a *Shoushan shuyuan*, estabelecida em Beijing em 1622, por homens próximos da academia Donglin (Standaert, 1988: 82). De qualquer das formas, em qualquer das duas hipóteses existe uma grande proximidade à Donglin e às suas posições políticas e filosóficas.

Para além disso, é dito na carta que a proximidade destes letrados da academia do Sul se deve a dois fatores: a proveniência geográfica, uma vez que eles vinham de zonas onde existiam casas da Companhia, e a comunhão de ideias, nas quais se destacava a questão da conduta moral. Daqui se depreende que o relacionamento destes homens com os jesuítas tinha já sido iniciado em academias nas suas regiões de origem, antes de terem vindo para Beijing. Também isto é confirmado pelas fontes jesuíticas. Numa carta de 1618 diz-se que existia na cidade de Hangzhou uma academia confuciana já antiga, a qual pela sua antiguidade foi entrando em decadência, até que o governador da cidade decidiu reativá-la. Para isso decidiu nomear Yang Tingyun, o “doutor Miguel”, para presidente, ficando ele, o governador, na vice presidência: “e ainda que ele escusou, foi de balde, sendo obrigado a obedecer ao vice-rei, que tomou à sua conta presidi-lo, e todas as vezes que se juntam (que é uma vez no mês) ele, por ordem do vice-rei, tem o primeiro lugar, ficando o vice-rei no segundo, e depois todos mais conforme a idade ou dignidade que têm. Quando se vem a discorrer sobre alguma matéria, como o doutor tem vivo engenho e sabe muito de seus livros, ao que junta as coisas novas que alcança com o trato e conversação dos nossos, sempre é ouvido com grande aplauso” (BA, 49-V-5, fl. 246v). As “coisas novas” eram, no essencial, duas: a existência de um Deus criador e a imortalidade da alma, como se pode ver numa carta datada de 1623, o ano em que, segundo a mesma carta, Yang Tingyun foi chamado a servir em Beijing, deixando para trás a academia de Hangzhou (BA, 49-V-6, fl. 185). Por coincidência, no ano anterior,

Li Zhizao, o “doutor Leão”, tinha regressado a esta cidade, e Miguel pediu-lhe, antes de ir para Pequim, que o substituísse como presidente (BA, 49-V-6, fl. 170v). E foi já sob a direção de Leão que a academia começou a excitar a fúria popular, quando constou que os letrados que nela se juntavam misturavam a religião do ocidente com a doutrina de Confúcio. Dizia-se “que Leão no *Hio yuen* (ou sala da filosofia), e outros cristãos que lá iam, entre a doutrina do seu *Cum Çu* (Confúcio), como o nosso Aristóteles, metiam a do grande ocidente. E não é esta menos culpa entre os chinas, que entre os cristãos meter heresias na pregação do Evangelho”. O padre Francisco Furtado, a quem o doutor Leão terá aconselhado, prudentemente, que se ausentasse de Hangzhou, notou que quando ele veio falar consigo, Leão estava “mais morto que vivo, porque conheciam ambos (Leão e Miguel) que coisa é na China motim do povo e pregar doutrina e falar contra a seita dos letrados” (BA, 49-V-6, fl. 171).

Miguel foi para Beijing em 1623, um ano antes de se iniciar a grande perseguição aos letrados. Aí frequentou academias de letrados com os quais possuía uma comunhão de pontos de vista. Possivelmente a Donglin, eventualmente, também, a “academia do Sul”. Muitos destes laços entre académicos eram construídos ainda antes de virem para a capital, o que explicaria que as suas solidariedades se construíssem também (embora não exclusivamente), por critérios geográficos. Em face do que ficou exposto, é de admitir uma proximidade dos jesuítas à Donglin. A questão é: porquê?

Numa carta datada de 1632 é referido um mandarim de Shaanxi que fez um comentário à doutrina da Ressurreição dos corpos. Aí se diz: “advertiu na diferença que havia nas promessas de Cristo às patranhas da seita dos pagodes, pois a ressurreição se há de fazer nos mesmos corpos bons e maus, e eles mesmos hão de receber o prémio ou castigo, mostrando nisto quão justo é Deus no premiar e castigar, pois uma outra coisa se há de fazer no mesmo corpo e alma que pecou ou obrou bem, e não como diz a lei dos pagodes, com a morte de uns passa a outros corpos, e que neles recebem o prémio ou o castigo do bem ou mal que fizeram, ficando sem prémio aquele corpo que ganhou com seus merecimentos, e sem castigo o que incorreu em pecado, no que se faria bem, com os mais dissimulando com eles o

castigo que mereciam seus corpos e mal com os bons, pois só as almas receberiam o prêmio, ficando sem ele o corpo”. O mandarim interrogou ainda o padre sobre se, para seguir a Cristo, era necessário crucificarmo-nos. O padre respondeu que não, asseverando que a guarda dos mandamentos era a cruz em que Deus nos mandava crucificar. O mandarim respondeu: “bem leve é a obrigação, pois tanto rende, porque todos eles (os mandamentos) são fáceis e conforme a razão” (BA, 49-V-10, fls. 90-90v).

Estava-se em 1632, como referi. Tinham passado já cinco anos desde que Wei Zhongxian, o grande perseguidor dos letrados da Donglin, se suicidara. Como vimos no capítulo anterior, o período que se seguiu foi de reação contra o budismo, por parte do imperador Chongzhen. A posição deste letrado relativamente à doutrina budista era partilhada por vários outros e fazia parte de uma guerra cultural de consequências profundas. O seu comentário à questão da ressurreição final dos corpos demonstra uma consciência muito voltada para as realidades deste mundo. Há como que um elogio do corpo, no qual deveria ser efetuada a recompensa ou o castigo. De facto, no budismo as realidades deste mundo surgem profundamente desvalorizadas, e os efeitos da retribuição devem ser efetuados apenas na alma, surgindo o corpo apenas como um invólucro descartável, sucessivamente substituído após cada reencarnação. Isso violentava os fundamentos materialistas do monismo confuciano. Por outro lado, o budismo tinha tendência para ser social e politicamente subversivo, com as suas tendências igualitárias e antinomianistas⁹². E este era um aspeto extremamente importante na luta da academia Donglin, e que explica a ligação desta aos jesuítas.

A influência que o budismo exerceu junto dos letrados no final da dinastia Ming levou a uma reação. A academia Donglin foi fundada em 1604 por Gu Xiancheng (1550-1612) e propunha a ação heróica e a intervenção social como forma de contrabalançar as especulações metafísicas e o quietismo daqueles que propunham “estar imersos na totalidade do ser, que estava para além do bem e do mal” (Wakeman, 1972: 45). Nasceu da percepção de que a influência do budismo na cultura dos letrados,

92 Sobre as tendências igualitárias do budismo ver (Weller, 1982: 475-77 e Ter Haar, 1992: 205).

exercida em grande medida por Wang Yangming e levada ao extremo pela sua ala mais radical, a escola Taizhou, estava a destruir os fundamentos da ordem social. A Taizhou era radicalmente libertária, individualista e relativista. Defendia que a verdade está no interior de cada indivíduo e que a auto-cultivação deve ser feita apenas pela introspeção. Daqui até a um antinomianismo que negava o bem e o mal, e desvalorizava a hierarquia e a cultura como meras convenções sociais, era um passo muito curto. Contra tudo isto, os membros da Donglin propunham o esforço individual, a análise do mundo exterior ao indivíduo, o compromisso e o empenho social. Propunham também o reforço das formas sociais tradicionais (Brokaw, 1991: 17-24)⁹³. Por outro lado, toda esta desagregação da ortodoxia neo-confuciana levou ao surgimento de várias ideias acerca da retribuição das ações morais, que concorriam com o tradicional cenário de ordem cósmica regida pelo céu (Santangelo, 1992: 424). O comentário do mandarim à doutrina da ressurreição dos corpos é expressão disso mesmo.

Assim, o problema de fundo estava na influência intelectual nefasta, aos seus olhos, que o budismo estava a exercer junto dos letrados. À semelhança do mandarim que comentou a doutrina da ressurreição dos corpos, Xu Guangxi, o “doutor Paulo” também refutou o budismo numa base naturalista e aristotélica, e não no campo metafísico ou sobrenatural. Para ele, não existia nenhuma verdade sobrenatural que pudesse estar isenta da análise desta nova ciência importada do Ocidente (Zhang, 1999: 20). Por outro lado, a noção aristotélica de “substância” era perfeita para opor ao “vazio” ou o “nada” do budismo, ao mesmo tempo que podia perfeitamente encaixar-se no conceito confuciano de “li” (Shen, 2005: 578-79). Em suma, a ciência ocidental, assente na filosofia aristotélica, tão ligada às realidades deste mundo, atraía os letrados que se opunham ao budismo, o qual consideravam ser uma forma de niilismo anti-científico. Estes letrados apelavam para a recuperação daquilo que designavam por “conhecimento concreto” (*shixue*)⁹⁴.

93 Ainda sobre a questão filosófica e doutrinal da Donglin e a sua relação com os letrados cristãos é imperativo ver (Busch, 1949: 1-163).

94 Sobre os “estudos concretos” ver a introdução de Catherine Jami (Jami, 2001: 1-15 e Liu, 2012: 39).

Assim, a luta dos letrados da Donglin contra o eunuco Wei Zhongxian, que era em grande medida uma luta entre a sociedade civil e o centralismo imperial, conhecia também prolongamentos religiosos⁹⁵. Vimos que os letrados que eram adversários da Donglin aproveitaram a ascensão do eunuco para com ele fazerem uma aliança. Esses letrados eram, com toda a certeza, aqueles que defendiam a complementaridade entre o confucianismo e o budismo, fossem eles apologistas do movimento dos “três ensinamentos”, praticantes de budismo *chan*, ou simples amantes da introspecção. Outro sinal bastante forte da ligação entre o budismo e o partido do eunuco Wei Zhongxian foi o facto de, como vimos no capítulo anterior, a reação do imperador Chongzhen contra esta facção ter sido acompanhada de uma forte repressão do budismo e de uma clara inclinação do imperador para o cristianismo. Por outro lado, as fontes jesuíticas deixam clara a ligação que existia entre o eunuco Wei Zhongxian e Shen Que, um homem próximo dos círculos do budismo laico e que esteve na origem da perseguição de Nanjing de 1616 contra os missionários cristãos⁹⁶. Na verdade, numa carta de 1627, imediatamente após a queda do eunuco, pode ler-se, falando da ama de Tianqi a “madame Ke”: “estava no paço uma mulher que fora ama de leite do mesmo rei, com quem sempre privou, e por isso o Xin (Shen Que), nosso émulo, se fez seu filho perfilhado, com grande baixa no crédito. Com esta se uniu muito o Guei (Wei Zhongxian)” (BA, 49-V-8, fl. 173). Numa outra carta, datada de 1623, ou seja, do período inicial do conflito, fala-se do “Xin” e do “muito favor dos eunucos e graça que tem com el Rei”. Pela mesma carta ficamos a saber que o “Xin” tinha sido despromovido em 1622 devido a vários “libelos infamatórios” que muitos mandarins, “mais de noventa” diz-se, escreveram ao imperador (BA, 49-V-6, fls. 106-106v). Os mandarins que andavam a escrever contra Shen Que eram, naturalmente, aqueles que pertenciam à facção rival que começou a ser perseguida no ano seguinte. Eram, naturalmente, homens ideologicamente próximos da Donglin.

95 Sobre a luta da Donglin contra a autocracia e o centralismo imperial ver (Elman, 1989: 398-98).

96 Shen Que era amigo de Feng Mengzhen, destacada figura do budismo laico, que curiosamente foi mestre de Yang Tingyun, o “doutor Miguel”. Sobre as relações de Shen Que com Feng Mengzhen ver (Ter Haar, 1992: 223). Para as relações de Feng Mengzhen com Yang Tingyun ver (Cheng, 2013: 503).

Shen Que morreu em 1624. Nessa altura, em que a luta entre facções estava a atingir o seu auge, Shen aspirava a tornar-se *colao*, um dos cargos mais importantes do governo imperial: “cá, ainda que os colaos sejam muitos, o governo ordinariamente está em um só, o que facilmente alcançara pela muita entrada que tinha no paço com todos os eunucos e ainda mulheres deles, abrindo caminho a tudo grossas dádivas, com que peitava, se Nosso Senhor o não atalhara” (BA, 49-V-7, fl. 365v). A morte do “Xin”, aqui interpretada como um golpe da providência, não impediria, contudo, que um eunuco dos da sua facção assumisse o poder absoluto. Assim, os documentos são muito claros sobre a associação do grande perseguidor dos jesuítas ao grande perseguidor dos letrados da Donglin. Não será, portanto, descabido, assumir uma continuidade entre a chamada “perseguição de Nanjing” e o violento período de repressão do eunuco, poucos anos depois.

Existe na Biblioteca Nacional de Lisboa um exemplar do memorial que Shen Que escreveu contra os jesuítas, seguido de um outro memorial emitido pelo *Lipu*, ou tribunal dos ritos. Nesse documento podemos extrair três ideias principais. A primeira é que Shen negava a existência de um “Senhor do céu” independente do mesmo céu, que o mesmo é dizer, negava a existência de um Deus individualizado, personalizado e transcendente: “agora estes estrangeiros, erradamente nomeiam um Senhor do céu, como acrescentando e pondo em outra coisa maior que o céu, a quem nós temos por coisa maior e fazemos reverência”. A segunda ideia é que os jesuítas tinham conquistado a adesão de muitos letrados: “que muitos dos letrados os seguiam”. Terceira, Shen Que considerava que o confucianismo deveria ser complementado pelo budismo e taoísmo: “esta doutrina do inferno e glória, as duas seitas, dos pagodes e taosus ambas já nos ensinaram, mas nos ensinam também a ser obedientes a pais e mães e ter respeito aos irmãos maiores, por isso essas duas seitas ajudam a seita dos letrados” (BN, códice 723, fl. 5v). Esta afirmação não faz mais do que confirmar o facto já aduzido da ligação de Shen aos círculos próximos do budismo laico. A tudo isto se pode ainda juntar uma carta escrita em 1616, pelo padre visitador Francisco Vieira, dirigida ao arcebispo de Goa, onde ele expõe as causas da perseguição de Nanjing, ligando-a a círculos letrados e budistas: “se moveu também estes meses sua perseguição por certos mandarins grandes,

estimulados por seus bonzos, que sofrem mal a pregação da lei de Deus, contrária a seus pagodes e costumes” (BA, 49-V-5, fl. 180).

Em conclusão, parece ser legítimo ver uma linha de continuidade entre a chamada “perseguição de Nanjing” e a purga do eunuco Wei Zhongxian. Parece também admissível que esses dois acontecimentos estejam ligados à clivagem que atravessava a sociedade chinesa na altura, em particular a grande linha de fratura dos letrados, que tinha a ver com o estatuto que deveria ser atribuído ao budismo. A admitir esta hipótese, então teríamos uma boa explicação para o facto de apenas os documentos jesuíticos anteriores à queda da dinastia Ming conterem em abundância relatos de conversas de jesuítas com letrados, bem como das suas conversões ou recusas do cristianismo. É que o sincretismo confuciano-budista decaiu rapidamente com a emergência dos Qing, nomeadamente a escola Taizhou. As divisões sectárias entre os letrados foram inclusivamente consideradas por muitos como um dos fatores responsáveis pela decadência do período final dos Ming (Atwell, 1975: 358). Desaparecida esta ameaça à ortodoxia neo-confuciana, reestabelecida uma certa estabilidade intelectual e filosófica, desaparecia também o motivo pelo qual vários letrados se sentiram atraídos para os ensinamentos religiosos e científicos dos homens da Companhia de Jesus. Da mesma maneira, desaparecia a esperança de fundar, pela sua complementaridade com o confucianismo, uma nova ordem social e intelectual que permitisse salvar a dinastia agonizante. A queda dos Ming em 1644 veio tornar tudo isso obsoleto. Talvez por isso, nunca mais houve um doutor Paulo, Leão ou Miguel.

Todos estes aspetos que foram referidos ao longo deste capítulo, relativamente aos letrados, aparecem admiravelmente condensados numa disputa que o padre Niccolò Longobardo teve com um letrado gentio em 1641, já na fase final da dinastia, na cidade de Qingzhou, na província de Shandong⁹⁷. Havia nesta cidade seis “régulos”, ou seja, nobres de sangue real. O segundo de entre eles tinha tido uma vida de busca espiritual semelhante às que vimos já anteriormente. Tendo atravessado as várias religiões e filosofias da China, veio posteriormente a converter-se ao islão:

97 A designação do nome da cidade que aparece no documento é *Tim cheu*.

“havia anos tocava Nosso Senhor o coração com dúvidas que lhe movia acerca de multidão de deuses e seitas da China, e discorrendo por várias foi a dos mouros a em que (sic) mais fundamento descobriu para adorar a um só Deus” (BN, códice 722, fl. 428v). Quando este letrado de sangue real soube da existência do padre Longobardo, pediu-lhe que viesse ao seu palácio e organizou vários debates com os “mouros” que com ele estavam. Estas disputas tê-lo-ão levado a abraçar o cristianismo e a batizar-se com o nome de Pedro. A descrição do régulo em causa corresponde na perfeição a Ningyang, duque de Heng, muçulmano convertido ao cristianismo por Longobardo e residente na cidade de Qingzhou (Hsia, 2009: 281-82).

O duque de Heng gostava de organizar disputas acerca do cristianismo com um grupo de letrados. Um destes letrados, depois de uma longa conversa com o jesuíta, pediu-lhe que lhe emprestasse alguns livros sobre a lei cristã, para que os pudesse examinar e depois trazer as suas dúvidas por escrito, às quais Longobardo deveria igualmente responder na forma escrita⁹⁸. O documento é notável, precisamente por constituir um compêndio das principais questões que se colocavam a um letrado confuciano quando confrontado com o cristianismo. O diálogo epistolar é um momento fascinante de confronto entre a tal tentativa de “criação de transcendência”, por parte de Longobardo, e a sua negação, por parte do letrado. Mas o mais interessante é que esta recusa não o é por uma via afirmativa, mas antes por uma certa indisponibilidade cultural de pensar a transcendência. As perguntas feitas pelo letrado, principalmente as que se reportam à definição de um “Senhor do céu”, não parecem ser feitas com cinismo ou segundas intenções. A ideia de que, por detrás do céu, princípio incriado e eterno, estará um qualquer indivíduo, por mais omnisciente e onipotente que possa ser, é algo que não encontra correspondência no quadro mental deste homem. E isso acontece por simples choque cultural.

A primeira dúvida diz: “por mais de quatro mil anos não conhecemos outro princípio e autor das coisas que o *Ly*. Não sei se isto é o mesmo o que chamais um

98 Este letrado é certamente Zhao Tiankai, que tinha passado nos exames provinciais em 1632. Ronnie Hsia reproduz de forma abreviada esta conversa, de que existe uma versão no *Archivio Storico de Congregazione Propaganda Fide* em Roma, (Hsia, 2009: 287).

princípio, um autor e um Senhor do céu eterno”. Em segundo lugar, continua o letrado, “dizem os nossos filósofos que a matéria-prima... é princípio e fim de todas as coisas. Desejo saber o que sentem os filósofos do ocidente quanto a mudanças ordinárias, como quanto ao universo”. E avança para a terceira dúvida: “se o que chamais Deus é o princípio do universo, logo combina, ou é o mesmo que matéria-prima. Porque logo a não chamais pelos nomes que nós usamos, que parece são mais próprios que o de *Tienchu*... de que usais, como são perfeitíssimo, sem fim, supremo?”. E, finalmente, a quinta dúvida: “dizeis que o Criador do céu e da terra se fez homem e conversou no mundo. Parece [que] é isto abater tanta majestade”. Terminam aqui as primeiras cinco dúvidas do letrado, aquelas que correspondem a uma cosmologia/cosmogonia. As dúvidas que se seguem têm uma natureza mais cultural e ética. Mas estas primeiras cinco dúvidas demonstram bem que um dos grandes obstáculos que o cristianismo enfrentava junto dos letrados, eventualmente o maior, prendia-se com a questão da transcendência, que está intimamente ligada à questão do criacionismo. Aos olhos do interlocutor de Longobardo, é dentro do espaço físico e humano que reside a forma mais elevada de pensar e desejar. Acima dele existe apenas o céu, cujo funcionamento, embora perfeito e racional, é mecanicista e sujeito à necessidade. Deve ser honrado e reconhecido não porque se espere dele quaisquer benefícios, mas porque é ele o princípio incriado e gerador. E aqui já estamos a entrar na segunda parte das dúvidas lançadas pelo letrado, que trataremos a seguir. Importa, contudo, notar que não parece existir qualquer má-fé ou reserva mental por parte do letrado, mas apenas uma indisponibilidade cultural. Sintomático é o facto de o letrado perguntar porque é que os missionários cristãos usam termos e expressões diferentes para designar coisas que já os filósofos chineses designavam por outros nomes.

Na carta diz-se que Longobardo escreveu, só para responder à primeira dúvida, um tratado em dez capítulos. Na mesma missiva são expostos pequenos resumos desses capítulos. A argumentação apresentada obedece, de forma geral, à tentativa jesuítica de “criação de transcendência” que já vimos noutras situações. O que torna singular a resposta do padre Longobardo é, antes de mais, o facto de ele, ao contrário da maioria dos jesuítas na China, não acreditar que existisse um

confucianismo original que fosse monoteísta e que tivesse sido corrompido pelas especulações metafísicas do neo-confucianismo. Ao contrário, Longobardo considerava, como vimos em capítulos anteriores, que o confucianismo era estruturalmente ateuístico (Meynard, 2011: 13). Daí encontrarmos apenas uma tímida e ambígua referência a uma eventual crença confuciana no sobrenatural: “temos uma doutrina revelada por Deus, e que aos chinas não é difícil crer, porque eles mesmos afirmam haver coisas remotas e apartadas dos sentidos em que se não devem intrometer ciências humanas” (BN, códice 722, fl. 429v).

A parte mais interessante da resposta de Longobardo diz respeito à segunda dúvida do letrado, aquela que se referia ao “sentir” dos filósofos europeus relativamente “às mudanças ordinárias” e ao “universo”. E aqui a estratégia é de plena confrontação. O jesuíta demonstra aí, de forma clara, a incompatibilidade entre um “tempo confuciano”, cíclico, tipicamente pagão, e o “tempo cristão”, linear e teleológico. Ao turbilhão eterno da matéria, Longobardo fala da recuperação de um paraíso perdido, etéreo, imaterial, fixo: “os filósofos sînicos têm para si que, como todas as coisas saíram do caos... assim tornarão para ela, com que acabando o céu, terra e todas as coisas, ficará somente a matéria-prima, para tornar depois a produzir outro universo. Porém, os letrados europeus... seguindo a doutrina revelada, dizem cinco coisas acerca do fim do mundo. Primeiro, que do céu virá um fogo grandíssimo e consumirá todas as coisas compostas dos quatro elementos. Segundo, que o céu com sol, lua, estrelas e terra, com os outros três elementos ficarão muito limpos e purificados. Terceiro, que os céus ficarão quietos sem se mover, e por causa da terra ficar transparente, ficará o Sol ainda que sempre em um lugar, fazendo um dia perpétuo. Quarto, que todos os corpos dos homens, assim bons como maus, hão de ressuscitar para receberem o prêmio ou castigo, juntamente com as suas almas. A opinião [de] que hão de sair infinitos mundos da matéria-prima, uns após outros, para contínua sucessão, não tem fundamento na doutrina que Deus tem revelado, e assim só depende da imaginação de homens curiosos e amigos das novidades” (BN, códice 722, fl. 430)⁹⁹.

⁹⁹ Longobardo fala em cinco coisas que os filósofos europeus dizem acerca do fim do mundo. Curiosamente, o texto só expõe quatro.

O segundo grupo de dúvidas do letrado dizem mais respeito a aspetos éticos e culturais. Uma observação curiosa é a que diz respeito à imagem do Salvador: “pintar a imagem desse Senhor feito homem sem barrete e cabelo solto é indecência segundo a cultura do nosso reino”. Depois vem uma interrogação sobre a retribuição moral, acusando o cristianismo de falar em penas e recompensas quando “os varões perfeitos seguem as virtudes e fogem dos vícios, não pela esperança do prémio nem por medo de castigo, mas somente porque assim o pede a razão”. Complementarmente, na sétima observação, o letrado fala de um livro cristão “que trata das sete virtudes contrárias aos sete vícios capitais”, que é muito provavelmente a obra intitulada *Sete vitórias, sete virtudes por oposição aos sete pecados capitais*, uma obra moralista cristã, que conheceu grande popularidade durante o período inicial dos Qing, publicada em chinês em 1614 (Cordier, 1901: 35). O que lhe pareceu criticável nesta obra foi que nela “se dão muitos documentos para botar fora os pecados, melhor fora se os dera para lhe obturar a fonte, e fazer que não brotassem em as ações humanas” (BN, códice 722, fl. 429). Estes dois elementos, a ideia de um comportamento moral desinteressado, independentemente das penas ou recompensas, e o controlo absoluto do *self*, que leve a um comportamento conforme à razão, denunciam um espírito próximo dos letrados que contestavam o antinomianismo, o relativismo moral e a superação de ideia de bem e de mal, que caracterizavam alguns dos setores mais radicalmente individualistas da escola de Wang Yangming. Na verdade, Liu Zongzhou (1578-1645), um dos mais acérrimos críticos de Yangming e da escola Taizhou, desenvolveu o princípio de que o verdadeiro sábio age conforme a razão, independentemente das recompensas ou castigos (Brokaw, 1991: 138). Por outro lado, o mesmo Liu Zongzhou fazia assentar o seu projeto de reforma moral no conceito de “vigilância em solidão”, que implicava um domínio perfeito da vontade, conformando-a à razão (Cheng, 2010: 338 e ss.). Todo este pensamento era essencialmente reativo às novidades da “escola da mente” nas suas versões mais extremadas, tidas como social e politicamente desagregadoras.

Esse pensamento conservador do interlocutor de Longobardo, de resto, surge bem presente na crítica que é feita à iconografia do Salvador bem como numa outra observação que parece denunciar alguma inquietação com o exclusivismo cristão:

“honrar e adorar a Deus, que é tão alto e grande Senhor, não há dúvida ser coisa santa e devida, porém não vejo por que causa se não hajam de adorar e honrar os deuses de cada reino, os espíritos do céu e terra, do sol e lua, dos montes e rios e outros semelhantes”. A razão para que essa adoração e veneração seja legítima, argumenta ainda o letrado, é “porque os deuses inferiores e mais espíritos, são ministros do grande Deus, da maneira que os mandarins são vassalos do rei, e assim como honrando os mandarins não se derroga a honra do rei, assim honrando os pagodes e espíritos não se derroga a honra de Deus” (BN, códice 722, fl. 429). Para além do evidente conservadorismo hierárquico, a observação vem apenas confirmar a noção imanentista e não transcendente da cultura do letrado, que fazia com que a idolatria lhe fosse uma noção absolutamente estranha. Talvez em nenhum outro documento que eu tenha compulsado acerca das disputas entre letrados e missionários cristãos, a íntima relação entre imanentismo e idolatria surja de forma tão clara. A recusa da idolatria pressupõe um corte radical entre o Criador e a criação, em que os dois passam a ter diferentes valorações ontológicas. O Criador é superior à criação e torna-se, evidentemente, uma blasfêmia prestar as mesmas honras a um e a outro. A idolatria é uma noção perfeitamente judaico-cristã. Na mente deste letrado estava uma hierarquia organizada da qual Deus era a cúpula. Mas o que é característico dos membros de uma ordem hierárquica é, precisamente, pertencer à mesma ordem ontológica. Desse ponto de vista, homenagear um membro dessa ordem hierárquica, enquanto tal, é prestar honras a essa mesma ordem e, por maioria de razão, à sua cúpula. Simplesmente, Deus e a criação não pertencem, no entendimento de Longobardo, à mesma ordem hierárquica. Estamos, novamente, face a constrangimentos culturais, quer do lado do letrado, quer do lado do jesuíta.

O que o caso do diálogo entre o letrado e Longobardo nos mostra é que existiam diversos pontos de vista críticos face ao cristianismo. Não se tratava exclusivamente de uma luta contra o budismo e, uma vez eliminado este, o confucianismo surgia como um campo virgem pronto a ser complementado pela metafísica cristã. Ao contrário, existiam razões para que confucianos conservadores e que, eventualmente, não viam com bons olhos a influência do budismo junto dos letrados, terem também dúvidas sobre a utilidade de juntar cristianismo e confucianismo. Muitos

consideravam essa mistura simplesmente supérflua, uma vez que a promoção da virtude e da introspecção estava já contida no confucianismo. Como escreveu um mandarim num memorial datado de 1630: “desde tenra idade estudei e me exercitei nos livros daqueles sábios *Sim Cum* e *Min Cum*, quanto a emendar-se cada um das suas faltas, e dar-se a virtudes e examinar-se cada um a si, e sair com a vitória de si mesmo. Nos nossos livros e doutrina se contém tudo isto bastantemente. Não sei que haja no mundo lei de Tien chu” (BA, 49-V-8, fl. 708).

Numa sociedade simultaneamente assente no ritual e na importância da hierarquia, a situação dos letrados cristãos tornava-se indisfarçável. Os letrados, em particular aqueles que ascendiam a postos na estrutura imperial, estavam sujeitos a práticas rituais inerentes ao seu estado. Tal situação implicava uma postura de compromisso, que foi bem entendida pelos jesuítas. A situação era simples: ou se transigia com a vida ritual ou a conversão de mandarins e letrados estava fatalmente comprometida. Esta situação começou a ser alvo de crítica com a chegada de membros das ordens mendicantes, nos inícios da década de 30. Logo nessa altura encontramos os primeiros ataques. Num documento já anteriormente referido, intitulado *Compendio das dúvidas que os religiosos de S. Domingos e de S. Francisco têm acerca dos modos dos padres da Companhia*, redigido por volta de 1639, encontra-se a substância da crítica, que se resume basicamente a uma acusação de hipocrisia. O texto foi redigido para consumo interno dos membros da Companhia e está dividido em três secções. A primeira consta da acusação, a segunda contém as “advertências para a resposta” e a terceira diz respeito à resposta propriamente dita. Na acusação diz-se que “dizem os ditos religiosos que os padres da Companhia da China permitem aos mandarins cristãos irem ao templo de *Chin* quando tomam posse do seu ofício, assim diante do ídolo fazer juramento de ser fiel em cumprir com sua obrigação, e senão que o *Chin Hoam* (Chim Hoam)¹⁰⁰ o castigue, e juntamente para que o pagode o ajude no ofício

100 O “Chim Hoam” era um ídolo guardião das cidades. Num dicionário inglês do século XVIII, o *Historical Dictionary of all Religions*, publicado em Londres em 1742, refere-se que todos os mandarins deveriam fazer reverência ao altar do ídolo logo quando entravam em funções numa determinada cidade e, para além disso, duas vezes por ano, sacrificando-lhe velas, perfumes, flores, carne e vinho. Aí deveriam também prestar juramento de que iriam governar de forma justa, sujeitando-se, em caso contrário, à punição do ídolo (*An Historical Dictionary*, 1742: 230).

que toma, e isto mesmo há de fazer duas vezes cada mês, ao primeiro e quinze da lua, por assim ser ordem e lei no reino, e com este juramento ajuntam sacrificar ao ídolo candeias, flores, coisas de comer, comendo e mandando de presente parte dos idolitos (sic) como coisas bentas, e que senão fazem isto, por lei inviolável do reino, perdem os ofícios”. Acrescenta-se, um pouco mais à frente, que quando os “santos padres” (deprendendo-se que se está a aludir aos frades mendicantes) os repreendem, estes mandarins defendem-se “dizendo que levam uma cruz e que a põem em uma mesa e a ela adoram, diante dela fazem seu juramento, e as reverências e genuflexões, não fazem ao pagode como os outros os fazem, senão à cruz. Dizem ser lícito pôr a cruz na mesa do cheiro do pagode” (BA, 49-V-12, fl. 449v-450).

Estas são as primeiras acusações feitas aos jesuítas sobre excessiva contemporização, já para não dizer dissimulação, na sua evangelização em território chinês. Existe certamente um fundo de verdade neste género de acusações. Lembremos da visão do mandarim, descrita acima, que viu doze caracteres sobre uma mesa de cheiro que estava frente ao altar. Temos aí um elemento de aculturação perfeitamente natural. Na acusação dos mendicantes trata-se de uma “mesa de cheiro do pagode”, algo que configura já uma forma de sincretismo pouco compaginável com o exclusivismo cristão. Por outro lado, desde cedo que houve uma grande preocupação de preservar as imagens cristãs das tendências sincréticas da China. Numa carta de 1612 é referida a proibição de oferecer imagens sacras a quem quer que seja, “ainda que sejam mandarins e gente grave”. Um dos padres queixava-se do rigor da proibição, declarando que “um mandarim que eu desejo muito ter por amigo, e de quem depende o meu estar aqui quieto, [quer] uma estampa do Salvador que se vê em nossa casa, ou que acaso se lhe mostrou ou que sabe que tenho. Que quer vossa reverência que lhe façamos ou que lhe respondamos que ele não fique agravado? Parece que vossa reverência deveria deixar esta ordem no modo que antes estava, e que basta quando se lhes dá, declarar que é imagem de Deus, e que as não ponham com os pagodes” (BA, 49-V-5, fl. 175v). Certamente que estas ordens resultavam das experiências que se iam desenrolando no terreno, nesses tempos iniciais da missão. Nota-se uma especial preocupação em “não parecerem bonzos”, talvez querendo atalhar alguns equívocos, como o que aconteceu com um monge budista que foi

visitar a igreja dos padres na companhia de um eunuco: “veio um eunuco grande, de alcunha *Sam Cum Tie*, trouxe um bonzo muito afamado. Vinha a saber das coisas de Deus e assim tratámos disto um grande pedaço. O bonzo sentia bem de nossa lei, mas assim este eunuco, com os demais, querem *Pai Tien Chu*¹⁰¹, mas juntamente com os pagodes, que é grandíssimo trabalho, porque é necessário vagar para lhe dar a entender tudo” (BA, 49-V-7, fl. 28).

As tentações para o sincretismo eram muitas e os jesuítas estavam conscientes disso desde o princípio. As acusações dos mendicantes, de que os padres da Companhia permitiam aos mandarins o culto dissimulado da cruz, parecem ser excessivas. Será tentador interrogarmo-nos até que ponto este género de acusações iniciais não terão contribuído para acusações bastante mais graves e delirantes como a que encontramos, já em 1686, numa altura em que começam a agudizar-se os conflitos entre os jesuítas e os missionários da *Propaganda Fide*, de que os jesuítas permitiam o culto a um ídolo chamado *Han* que tinha um crucifixo nas costas e era adorado num altar entre várias flores, uma acusação que indignou de forma veemente os homens da Companhia de Jesus (BA, 49-V-19, fls. 884-85).

Constata-se, portanto, que este género de acusações de idolatria acompanha os jesuítas desde que membros de outras ordens religiosas começaram a desembarcar na costa da China. Depois da exposição das acusações encontramos as “advertências para a resposta”. Relembremos que se trata de um documento para circulação interna, entre membros da Companhia de Jesus, destinado a instruir os jesuítas na forma de resposta a dar às acusações. Depreende-se que com o objetivo de ter uma resposta unificada e fundamentada entre todos os jesuítas. Dentro de um espírito probabilista, muito típico do pensamento jesuítico, também ele muito moldado pela experiência missionária e pela consciência muito vincada da fraqueza humana, o documento exhibe uma refutação clara da idolatria, recusando que os letrados e mandarins cristãos pratiquem atos idolátricos. No entanto, existe também a noção de que os cargos que estes homens desempenham implicam uma prática

101 Reverenciar o “Senhor do Céu”.

ritual à qual eles não se podem furtar. Assim, a dada altura pode ler-se: “quanto ao entrar nos templos dos infieis ainda quando nele se sacrifica, e fazer cerimónias aos ídolos, não é pecado, mas coisa indiferente quando se entra neles sem perigo de alma e sem escândalo, como diz Vale, Sanches, Azor, Laiman, Castro e outros, como se entrasse para ver e confutar seus erros, ou para acompanhar o amo gentio, ou acompanhar os amigos nos enterramentos”. É claro que esta afirmação tem em mente a vida social e ritual intensa dos letrados. E diz-se mais: “quanto a orarem os fiéis juntamente com os infieis no templo, será ilícito se houver perigo seu espiritual, ou escândalo. Se nada disto houver e tiver causa racionável, nem o príncipe mandar... para tirar escândalo basta que seja costume naquela terra ajuntarem-se os católicos ou cristãos com os hereges ou gentios nos tais lugares sem nota, antes conhecendo-se uns aos outros por homens de diferente religião, nem os infieis ou hereges obrigam os cristãos ou católicos a dizer nem fazer coisa contra a nossa religião, mas deixam a cada um com a sua” (BA, 49-V-12, fls. 451-451v). Finalmente, um pouco mais à frente encontramos outra observação curiosa: “quanto aos idolotras (sic) ou causas consagradas ao ídolo, não é intrinsecamente mau comer e usar de tais coisas, porque o ídolo não pode contaminar as coisas que Deus criou para uso dos homens, como diz S. Paulo”.

Analisando esta posição de um ponto de vista rigorista, que era o que prevalecia em várias ordens religiosas, e mais ainda no final do século XVII com a emergência do jansenismo, este género de afirmações não são mais do que um mero expediente para permitir tolerar o intolerável. Visto a partir de um olhar probabilístico, que era o que prevalecia junto dos homens da Companhia, uma opinião era aceitável (provável), desde que existisse um número de autores de competência reconhecida que a sustentasse. É precisamente isso que encontramos neste texto.

Nesse mesmo documento diz-se que, apesar desta tolerância, muitos mandarins cristãos recusavam de forma clara qualquer compromisso com práticas de idolatria. Refere-se o caso do doutor Miguel (Yang Tingyun), que tinha sido convocado, em razão da sua dignidade, para ir prestar culto a um ídolo, para pedir chuva, na sequência de uma grande seca que afetava a região. Perturbado por questões de consciência, Miguel terá perguntado ao padre Francisco Furtado o que deveria

fazer. Furtado sugeriu-lhe que não fosse e se desculpasse ao vice-rei. Miguel assim fez, e no mesmo dia em que deveria ter ido ao templo foi à igreja pedir a Deus que desse chuva. Outro caso referido foi o do licenciado Inácio, um mandarim de armas que chegou a ser governador da província de Shandong: “em tempo desta grande seca, quando todos cuidavam que haviam de ir ao templo de *Chim Hoam*¹⁰², ele em um lugar público levantou um teatro, nele pôs uma grande cruz, e subindo ao teatro, primeiro fez uma longa prática ao povo das virtudes da Santa Cruz, exortando a todos a pedirem água ao verdadeiro Deus, pois só Ele a podia dar”. Refere-se ainda um outro mandarim, de nome *Lín Vĩn* (curiosamente não é referido o seu nome cristão), que tomando posse do governo de uma cidade, quando deveria ter ido ao templo do ídolo, como era costume, em vez disso “levantou uma tábua grande muito bem ornada, que tinha umas letras grandes que todo o povo podia ver, que dizia: “ao Criador e Governador do céu e da terra, e dos homens e espíritos, honra e glória eterna”, e diante dela protestou como ele adorasse, e depois fez seu juramento de fidelidade ao mesmo” (BA, 49-V-12, fl. 452). O propósito do autor do texto é, como ele próprio esclarece, demonstrar que não existe na China uma “lei inviolável” que obrigue os mandarins e letrados a prestar um culto supersticioso aos ídolos, e que o que se pretende é ter um juramento sincero de fidelidade ao imperador e à função que cada um vai desempenhar. Assim, “os mandarins cristãos podem ir a tal lugar, e assim só para acompanhar o seu superior e a seus amigos, o que podem fazer, e de facto fazem sem escândalo, pois claramente dizem que são cristãos, e diante da cruz fazem suas reverências e juramento, o que claramente mostra a fidelidade do juramento não depender da autoridade do pagode” (BA, 49-V-12, fl. 452v).

Este texto demonstra que na verdade existia algum sincretismo, e que os mandarins cristãos eram autorizados a fazer o juramento perante a cruz no mesmo espaço em que outros mandarins faziam juramento aos ídolos. Aquilo a que eles não poderiam certamente furtar-se era a prestar reverência a Confúcio e aos antepassados, algo que os jesuítas consideravam uma prática meramente “política” e “civil”, sem nada de supersticioso.

102 Sobre o ídolo “Chim Hoam” ver nota 99.

Ser-se mandarim e cristão ao mesmo tempo implicava quase uma existência cindida. A assunção da personalidade cristã levava a uma transformação interior que, inevitavelmente, acabaria por ter uma expressão ritual. O caso de Li Zizhao, o doutor Leão, é exemplar, como se viu no funeral da sua mãe. Uma das solenidades mais importantes nos funerais dos letrados e seus familiares tinha a ver com a inscrição que era feita numa pequena tábua de madeira: “a última letra, que quer dizer Senhor, tem um ponto em cima, como 1º latino, e no pôr deste ponto de honra, porque não o põe quem escreve as outras, mas pessoa muito escolhida, conforme a quem era o defunto. E quatro ou cinco dias antes do que em o hão de sepultar, vai seu filho com virtude humilde a casa do homem que escolhe, leva-lhe um presente bom, e oito vezes lhe faz *pai*, que é pôr-se de joelhos e chegar com a cabeça ao chão, pedindo-lhe com muitas palavras queira honrar as últimas honras que faz a seu pai ou mãe” (BA, 49-V-6, fl. 174v). Se o convidado for mandarim, deve ir vestido de vermelho, “não por festa, mas por respeito do ato, com todas as insígnias de sua dignidade, até nos criados que leva, e faz quatro *pai* ao corpo morto, com grande pausa e continência, e depois assenta-se a uma mesa que para aquilo está aparelhada, com a tábua escrita já, um tinteiro muito grave, tinta fina e cheirosa, moída de sobremão, e pinceis novos de pelo de lebre, escolhidos entre muitos dos que são mais estimados, pela terra de que saem ou pelo oficial que os faz. E o filho do morto torna outra vez com a mesma cortesia a pedir-lhe. Apenas acaba a sua petição, levanta-se o convidado, e chega um homem honrado, com grande mesura, molha o pincel na tinta e dá-lho. Ele compõe os sentidos, como quem se recolhe em si com alguma consideração. E depois de estar suspenso por espaço de uma avé-maria, chega o pincel à boca e bafeja-o três vezes muito levemente, com o primeiro que deita depois de o ter reprimido enquanto esteve considerando, e então põe o ponto sobre a letra, e por conclusão do ato afasta-se e faz quatro *pai* ao nome do morto que está na tábua acabada de escrever, com o ponto que ele lhe pôs” (BA, 49-V-6, fl. 174v).

A minúcia desta excelente descrição permite-nos aferir da importância e da solenidade do ato, não sendo difícil compreender que neste ritual se estruturava a identidade de um letrado, numa cultura onde a escrita estava investida de uma

autoridade sacral. Daqui se pode, também, compreender a importância da alteração identitária em mandarins cristãos como Li Zizhao, o “doutor Leão”. Tendo-lhe morrido a mãe, pessoa de elevadíssimo estatuto, Li Zizhao decidiu não convidar nenhum mandarim gentio, por mais importante que fosse, mas um simples cristão, de nome Simão, convidando-o para colocar o ponto não no dia do enterramento, dia em que estariam muitos gentios a assistir, mas em casa, apenas na presença de cristãos (BA, 49-V-6, f. 176).

É curiosa esta apropriação de um ritual confuciano para afirmar uma identidade cristã. Num certo sentido acaba por sancionar a ideia de complementaridade entre confucianismo e cristianismo. No entanto, esta apropriação acaba também por deixar bem claros os limites dessa transformação identitária. Ao fazer o que fez, Li Zizhao não se estava a afirmar mais como cristão do que como letrado, e o seu caso deixa bem evidente a ideia de que o ritual confuciano deve permanecer intocável. Os jesuítas compreenderam bem esse “imperativo cultural”, para utilizar as palavras de Erik Zürcher (Standaert, 2008: 484).

A questão do ritual das tábuas com os nomes escritos foi um dos pontos centrais da chamada “controvérsia dos ritos chineses”. Na carta onde é descrita a cerimónia da colocação do ponto, encontramos a seguinte afirmação: “o que escreve na tábua é o seguinte: “em tal reinado da China faleceu Foão (sic) (será eventualmente “fulano”) meu pai e o seu espírito está aqui com o Senhor” (BA, 49-V-6, fls. 174-74v). Traduz-se aqui o termo *Chu* por “Senhor”. Contudo, numa carta redigida pelo padre Pascoal Mendes (1584-1640) ao visitador André Palmeiro (1569-1635), dá-se uma versão mais polissémica do termo *Chu*: “de maneira que, neste sentido, fica dizendo o *Chu*...hospedeiro, dono e senhor de tal sacrifício, também *Chu* aquela tábua que representa a coisa a quem eles sacrificam” (BA, 49-V-11, fl. 149).

A questão das tábuas nos rituais dos antepassados foi um dos pontos sensíveis da chamada “controvérsia dos ritos chineses”, durante a qual as práticas missionárias dos homens da Companhia de Jesus ficaram debaixo de fogo. As duas grandes críticas que se fazia a esse ritual eram, por um lado, a crença de que as almas dos defuntos estavam efetivamente nas tábuas, por outro, se esse ritual tinha o

propósito de alcançar algum benefício que as almas pudessem proporcionar. Em ambos os casos estaríamos perante uma situação de manifesta superstição.

A situação é complexa. Como vimos pela observação de Pascoal Mendes, uma análise linguística dos ritos arriscava-se a cair num terreno pantanoso, com vários termos a abranger uma grande variedade de significados. Importa referir aqui, segundo nos dá conta Horácio Peixoto de Araújo, que Pascoal Mendes era de etnia chinesa, nascido em Macau, o que o colocava numa posição particularmente privilegiada para abordar a questão (Araújo, 2000: 143). Dos documentos jesuíticos compreende-se que o cerne da controvérsia tinha a ver com a inscrição onde se declarava que o espírito estava presente nas tábuas. Na defesa deste ritual, feita pelos jesuítas, podemos distinguir dois grandes argumentos, um linguístico, o outro teológico-filosófico. A questão linguística, pantanosa, como se vê, aparece logo com a chegada dos mendicantes, no texto referido acima. Na acusação pode ler-se: “fazem uma tábua a modo de pirâmide com um encaixo ou portinha, aonde se persuadem que vem morar a alma do defunto, escrevendo nelas estas palavras “este é o sítio da alma”. Esta tábua põem os gentios entre seus pagodes, e diante dela fazem seus sacrifícios e petições, e os cristãos a põem entre as imagens de Cristo e Nossa Senhora, e dos santos, o que tudo lhe aprovam os padres da Companhia, com três condições. Primeira, que não queimem moedas de papel, segundo, que não cuide vêm ali morar as almas, terceiro, que nada lhe peçam” (BA, 49-V-12, fls. 458-458v). A resposta do comentador jesuíta diz: “nas letras que escrevem na tábua não dizem o que os religiosos (mendicantes) dizem, senão falando da alma do defunto dizem *juçai*: “como se estiveram” (“como se estivessem”, em português atual), o que claramente mostra que bem sabem que ela não está ali” (BA, 49-V-12, fl. 459). O mesmo argumento linguístico surge-nos novamente num texto posterior a 1691, ou seja, já no período quente da querela dos ritos. O texto, intitulado *Injustiça convencida por suas mesmas incoerências*, surge também como resposta a um conjunto de acusações feitas por padres dominicanos, que no fundo correspondiam aquelas que já vinham sendo feitos havia décadas. Argumentavam os dominicanos que as inscrições, vertidas para latim, significavam *locus seu sedes animae*, “local ou sede da alma”. Os homens da Companhia contra-argumentavam, garantindo que

o verdadeiro significado era *loco animae* (BA, 49-V-19, fls. 200-200v). A mudança do nominativo, que aparece na interpretação dos dominicanos, para o ablativo ou dativo, como defendiam os da Companhia, em latim poderia significar algo como “ao local da alma” (dativo) ou “com o local da alma” (ablativo). Fosse como fosse, a mudança implicava que o local da alma não era a tábua, mas que esta era apenas uma representação do verdadeiro local da alma, que deveria ser sempre transcendente.

De qualquer das formas, o que se pode concluir é que a raiz da questão estava na tradução que era feita, e é por isso que o problema se tornava, como referi, pantanoso, no sentido em que se tinha chegado a uma situação de bloqueio. A comprová-lo está o facto de estes dois casos de controvérsia linguística terem cerca de meio século a separá-los. Assim, impunha-se o recurso a uma outra forma de argumentação. E, de facto, encontramos-la numa carta escrita pelo padre Tomás Pereira ao padre visitador, na qual ele expõe um argumento aparentemente irrefutável: a cultura dos letrados é essencialmente ateística. Logo, não acreditando na imortalidade da alma, não pode haver um local para a alma. Tão simples quanto isto: “sei eu que um *colao* que ainda vive do *Ju-Kiao* (*Ru-Jiao*, a lei dos letrados), a quem devemos dar algum crédito, o não crê, pois disse falando da alma, que com a morte se espalha, como logo creem, senão política, o sentido material das letras? Outro *colao* ainda vive, me disse muitas vezes, argumentando com ele muitas e muitas vezes... que com a morte se acaba tudo. Logo, como creem o que esses senhores querem que creiamos?”. E adianta, com enfado: “melhor seria, todavia, não haver as tais letras, ao menos para não dar ocasião aos que de tudo fazem peçonha” (BA, 49-V-20, fl. 122). Tínhamos já visto, no capítulo anterior, que o padre Tomás Pereira defendera esta posição, em termos muito semelhantes, numa outra carta, quando se falou de um memorial escrito por Ferdinand Verbiest. Esta perspetiva sobre um eventual ateísmo dos letrados colocaria a questão dos rituais chineses num quadro de clareza teológica que equivaleria a tornar toda a cultura letrada como um território sem Deus, um campo selvagem pronto a ser cultivado. E é possível que uma parte substancial dos letrados, talvez a maioria, partilhasse desse ateísmo. Não obstante, temos visto que na área da cultura confuciana, em particular no contexto do final da dinastia Ming, o quadro era bastante mais complexo e sincrético.

No entanto, esta postura de Tomás Pereira chocava frontalmente com a doutrina de Ricci de que o confucianismo tinha sido em tempos um monoteísmo, tendo-se degenerado por influência da idolatria e do budismo. Fazer do confucianismo um ateísmo simples impedia uma das grandes estratégias missionárias dos jesuítas: fazer com que os chineses reconheçam o cristianismo nos seus próprios livros, como se pode ler num texto escrito em castelhano de 1687, de autor anónimo, intitulado *Carta de un Doctor en Theologia a un missionario de China*. Numa referência aos letrados chineses, diz o autor: “é fácil persuadir as verdades da Fé às pessoas doutas, que confessam um só primeiro princípio de toda a criação, um ser infinito, eterno, todo-poderoso e espiritual, e não há meio mais apto a ganhar esta nação, presumida que se tem pela mais antiga e mais sábia do mundo, que fazê-la conhecer nos seus mesmos livros e nas suas máximas os fundamentos da nossa religião” (BA, 49-V-20, fl. 31v)¹⁰³. Para ilustrar a ideia, o autor do texto refere a história de S. Paulo em Atenas, e o seu discurso sobre o *Deus ignotus*, a divindade desconhecida dos atenienses. Curiosamente, a história de S. Paulo em Atenas e o altar ao *Deus ignotus* surge-nos várias vezes nos papéis jesuíticos da Ajuda, tendo-se tornado numa espécie de arquétipo do método missionário jesuítico na China¹⁰⁴. Já em 1637, o padre João Monteiro recorria ao exemplo de S. Paulo para explicar que os missionários na China não deveriam, de forma alguma, deixar a entender que estavam a pregar uma novidade: “de modo que daquela multidão de deuses ocultos tirou S. Paulo o verdadeiro, para pregar aos letrados de Atenas, para não parecer, como nota Baronio, pregador de nova divindade...senão novo pregador do seu mesmo culto e antiga veneração” (BA, 49-V-12, fl. 3v).

“Fazê-los conhecer nos seus próprios livros e nas suas máximas os fundamentos da nossa religião”. Era esta a ideia chave, que de alguma forma parece ficar comprometida pela posição de Tomás Pereira. Mas esta tinha também uma razão de ser. O reconhecimento do ateísmo confuciano tinha, pelo menos, a virtude de o proteger das acusações de superstição. E isso numa altura em que os jesuítas estavam a

103 Este texto foi impresso em 1687, em castelhano, sem nome de autor e editor e sem local de edição.

104 A ideia aparece logo em 1625, numa história de uma conversão de um budista da Conchichina, (BA, 49-V-8, fl. 433v).

ser cada vez mais impiedosamente fustigados por acusações de complacência com a idolatria e a superstição, quando não mesmo acusados de aderir abertamente a essas práticas, tinha um valor inestimável.

A classificação teológica do confucianismo e dos seus representantes, os letrados, torna-se, desta forma, a pedra de toque da questão dos ritos chineses. A estratégia dos adversários dos jesuítas passava pela construção ideológica de um confucianismo originalmente supersticioso, uma espécie de anti-riccianismo. É isto que se deduz de um texto também castelhano, incluído nos papéis dos jesuítas, intitulado *De la calificacion y auctoridad de los libros sínicos*, também da década de 80 do século XVII. O texto é uma censura a uma obra neo-confuciana intitulada *Kia Ly*, um livro sobre as cerimónias familiares do confucianismo, da autoria do grande mestre da dinastia Song, Zhu Xi¹⁰⁵. O texto assume claramente o carácter supersticioso do ritual das tábuas: “promete ditas (felicidades) em nome de seus avós aos que lhes sacrificam, lança as sortes, roga-lhes que se dignem a baixar e estar nas tábuas a gozar dos sacrifícios, dá-lhes graças pelos ofícios e dignidades alcançadas do rei y outras mil cosas a este tomo, como é pedir-lhes a direção das sortes” (BA, 49-V-17, fl. 243).

Partindo desta primeira constatação, o autor do texto vai depois debruçar-se sobre um dos grandes argumentos de Matteo Ricci, referindo um acontecimento chave, a grande queima de livros levada a cabo na dinastia Qin (221-207 d.c.), durante a qual o verdadeiro significado do confucianismo se teria perdido. Ter-se-ia, assim, aberto o caminho para que este fosse influenciado pela idolatria e, posteriormente, pelo budismo (Zhang, 1999: 81). Esta ideia é rejeitada pelo autor: “sabida história é a da queima dos livros da China, e também é coisa sabida que desde o tempo da queima até à restauração foram muito poucos anos, de modo que uns mesmos letrados alcançaram um e outro. Também é certo que não foi possível executar a queima tão exatamente que não ficassem muitíssimos livros, por onde depois se restaurassem legítimos os livros clássicos. Se alguma perversão há nos livros pode

105 Existe uma edição francesa, publicada nos finais do século XIX, (Harlez, 1889).

ser que nesta restauração se introduzisse. A qual assim como foi muito tempo antes da Encarnação, também foi muito antes que houvesse ídolos na China, pois estes vieram a este império anos depois da Encarnação do Senhor. O que se atribui, pois, a vício neste livro nas respostas é coisa que pertence à idolatria, e assim se havia de dizer que se lhe pegou à seita dos letrados da seita dos ídolos naquele tempo, de que infiro que estes erros idolátricos de si os tinha o *ju kiao*, e assim não há que atribuí-los a vício, mas sim à própria fonte dos antigos chinas”. O *ju kiao*, a lei dos letrados, tinha já em si o vício idolátrico, antes que outras seitas de pagodes tivessem chegado à China, segundo o anónimo autor do parecer. A mira está apontada à própria essência do confucianismo. Abatendo-o, abate-se toda a estratégia missionária dos jesuítas na China. O que talvez não tivesse sido bem medido por parte dos adversários dos jesuítas é que sem respeitar o confucianismo nada teria pernas para andar na China. Sem legitimação junto dos letrados o cristianismo estaria condenado.

4. Eunucos

“Uma vez que eles não têm filhos, apesar de serem normalmente casados, são liberais e sumptuosos, têm casas soberbas dentro e fora da cidade e palácios ricamente mobilados com conjuntos magníficos. As suas sepulturas são as mais ricamente ornadas: eles acreditam mais fortemente que os outros na transmigração das almas. Tornam-se grandes devotos dos ídolos, para estarem bem providos quando tomarem uma nova forma” (Semedo, 1645: 161-62).

Assim se exprimia em 1645 o padre jesuíta Álvaro Semedo, sobre os eunucos da corte imperial da China, estabelecendo uma ligação entre o trauma da castração e a crença na transmigração das almas. E, na verdade, os documentos dos jesuítas autorizam, de alguma forma, essa associação¹⁰⁶. Sobre esta ligação entre eunucos e budismo, merecem também referência as observações de Thomas Shiyu Li e Susan Naquin, que identificaram fortes relações de patronato entre os eunucos do final da dinastia Ming e o importante mosteiro budista de Baoming (Li; Naquin, 1988: 143).

As cartas dos jesuítas são, por vezes, duras com os eunucos. Em 1628, no início do reinado do imperador Chongzhen, o visitador jesuíta André Palmeiro, que tinha viajado até Pequim na companhia dos portugueses que iam combater os tártaros, escrevia acerca do reinado do recentemente falecido Tianqi, e das lutas entre mandarins e eunucos que o caracterizaram: “é estilo destes reis e de muitos do oriente, fiar seu corpo e vida destes eunucos, coitados, que se para uma coisa prestam, para mil não servem. Que pode saber ou pode fazer um rei que sempre, desde menino, foi criado e viveu, ou entre mulheres ou entre meios-homens. Viveria encantado como fantasma de homem, que só sombra dele terá. Que o vigor varonil, o juízo e valor de homem com o trato dos eunucos se enfraquece, e com o mimo de mulheres de todo acaba. Este que hoje governa (Chongzhen) também vive enterrado, ou está vivo enterrado, mas como antes de ter a dignidade real viveu anos fora do paço, aprendeu vendo a gente e como a devia tratar” (BA, 49-V-8, fl. 525).

106 Xun Liu, por seu turno, estabeleceu uma ligação também interessante entre os eunucos e as práticas taoístas de alquimia interior das quais eu não encontrei nenhuma referência nas fontes consultadas, ver (Liu, 2004: 90).

No período inicial de Kangxi, pelos anos 1673-74, escrevia por seu lado o padre Gabriel Magalhães: “trata o rei todo o tempo, todo o dia, com mulheres que entre rainhas e concubinas, no tempo dos reis dos chinas (os Ming) eram mais de quatro mil e agora pouco mais de quatrocentas. É servido de uma numerosa chusma de capados, ignorantes, soberbos, lisonjeiros, monstros da natureza, baixos, e por fim foles, fezes e canalhado do inferno” (BA, 49-V-16, fl. 183).

Nas duas cartas encontramos a mesma associação dos eunucos às mulheres, à indolência, ao isolamento e à estupidificação do imperador. Não por acaso, os dois períodos históricos em que estas duas cartas foram escritas apresentam bastantes semelhanças. Tanto Tianqi na década de vinte como Shunzhi, que precedeu imediatamente Kangxi, na década de cinquenta, tinham sido influenciados pelos eunucos, e essa influência tinha sido lesiva para os interesses da missão cristã. No primeiro caso com a luta dos eunucos com a Donglin, onde estavam os amigos dos jesuítas, no segundo caso com a adesão cada vez mais vincada do imperador Shunzhi ao budismo, por influência dos eunucos: “não parou nestes males a efeminada companhia e pernicioso familiaridade dos eunucos. Meteram ao rei tais afetos e tanta devoção ao pagode, tanta estimação e reverência aos sacrifícios e bonzos, que aquele que de antes só sabia invocar *Apka echim*, que em língua tártara quer dizer “Senhor do céu”, agora já invoca, com os chinas e com eunucos, já venera e adora a milícia celeste, a turba terrestre, os paus e pedras, ouro e prata dos pagodes” (BA, 49-V-14, fl. 675-675v).

A desconfiança dos jesuítas face aos eunucos começou cedo, muito por culpa, aparentemente, da sua associação ao budismo. Por volta de 1612 a casa dos jesuítas em Pequim, no mesmo local onde tinha sido edificada a sepultura do padre Matteo Ricci, começou a ser inundada de visitas, inicialmente de mandarins e, imediatamente a seguir, também de eunucos. O concurso de gente aumentava cada vez mais. Queriam ver, no essencial, duas coisas: a imagem do Salvador e os engenhos hidráulicos, os *Xui sa*, que os jesuítas estavam a construir¹⁰⁷. Era tal a afluência que

107 Sobre estas visitas iniciais de mandarins e eunucos ver (BA, 49-V-5, fl. 121v e ss. e BA, 49-V-7, fls. 21v e ss).

os superiores jesuítas começaram a ficar preocupados com a falta de recato que era devido ao local onde estava a sepultura do fundador da missão. Certa vez um mandarim embriagado caiu a um poço e por pouco não morreu. Os padres conseguiram salvá-lo e tratá-lo na sua própria enfermaria, facto que agradou sobremaneira aos outros mandarins. No dia seguinte vieram o pai e o irmão para efetuar um ritual para retirar a alma do mandarim do fundo do poço, a qual, segundo eles, tinha ficado aí retida: “veio seu pai e seu irmão para fazerem as cerimónias que costumam os chinas quando caem nos poços ou canos, dizendo que a alma do que caía ficou no poço, por isso não podia espertar bem. Eu não os deixei fazer, mas os levei para diante da imagem do Salvador, ao qual fizeram muitos *pai* e deram as graças que tinha livrado seu filho, depois lhe falei um pedaço de Deus e da alma, de que ficaram satisfeitos, sem querer fazer as cerimónias pelo que vinham” (BA, 49-V-5, fl. 121v).

Terá sido por este e por outros casos semelhantes que os superiores começaram a estabelecer regras e diretivas sobre a forma de lidar com estas visitas, preservando a dignidade do local. Através de uma carta escrita por esta altura por João da Rocha (1587-1639), ficamos a saber que os superiores tinham proibido que os jesuítas de Pequim recebessem eunucos e que dessem estampas com imagens sacras, “ainda que sejam mandarins ou gente grave”, situação que desagradou a João da Rocha: “nas ordens que este ano nos deu o padre Manuel Dias¹⁰⁸, ou o padre provincial, estão algumas coisas que a experiência vai mostrando poderem-se dificul-tosamente guardar... uma delas é no rigor do fazer dos eunucos, e no dar os que já estão feitos, parece que vossa reverência deveria dar nisto alguma ordem mais acomodada para o bem desta missão” (BA, 49-V-5, fl. 175).

Esta carta não pode ser anterior a 1616, uma vez que nela se refere a perseguição de Nanjing. Retrocedamos, no entanto, quatro anos. Em abril de 1612 o número de eunucos do paço a vir visitar os jesuítas aumentou: “no primeiro de abril começaram a vir mais miudamente do que tinham o mês passado eunucos do paço. Estes eunucos, muitos deles, vieram com *Tiê* de visita e mandaram presentes... e muitos

108 Manuel Dias Júnior (1574-1659).

deles pedem carpinteiro a fazer instrumentos, folgam muito das imagens, coisas de Deus, da capela de Nossa Senhora”. E acrescenta: “um eunuco grande me tem convidado duas vezes, mandado presente três, me quer levar à rainha, mãe de el Rei, para lá fazer os instrumentos de água na horta” (BA, 49-V-7, fl.27v).

Em maio o fluxo de eunucos continuou: “os eunucos continuam, cada dia. Neste princípio de maio vieram alguns, perguntaram quanto há que estávamos cá, e sabendo que são doze anos ficam pasmados, dizendo nunca souberam nada de *Tien-chu* nem da lei que pregávamos senão este ano, depois que começaram a vir a este lugar outros. Disseram “agora todos os do paço o sabemos, haveis de ter paciência, porque cada dia havemos de vir” (BA, 49-V-7, fls. 28-28v).

E vieram, efetivamente. Pouco tempo depois chegou um eunuco importante do palácio imperial: “veio um eunuco dos grandes do paço que está para *Su Li Kien*, é de alcunha *Puen*, tem cuidado dos soldados. El Rei o manda ver a sua sepultura, e assim veio com trezentos cavalos, com cadeira de oito com muitos eunucos, mas mandou que não entrassem senão uns poucos, ficando um na porta, vigiando. Viu tudo, folgou muito da imagem, em particular se deteve um pedaço na capela de Nossa Senhora olhando a imagem e perguntando algumas coisas de Deus, se mostrou muito afável e se ofereceu de nos ajudar no que queríamos do Paço. Depois de oito dias, o sobredito eunuco, de alcunha *Puen*, mandou um eunuco de sua casa a perguntar como estávamos e oferecer-se de novo, dizendo que depois que viu este lugar e a imagem lhe ficou de modo tudo no coração, que não se esqueceu nunca de nós, e cada dia se lembra muitas vezes das imagens” (BA, 49-V-7, fls. 28v-29).

A questão das imagens parece ter sido, na verdade, um elemento determinante de atração. No que diz respeito aos eunucos parece ter sido mais importante do que os engenhos de água que tanto fascinaram os letrados. Os eunucos pareciam mesmo interessados nos padres jesuítas. O narrador, que não aparece identificado¹⁰⁹, continuou: “a dois de outubro me convidaram os eunucos de *Tum Cham*,

109 É possível que se trate de Sabatino de Ursis, que ficou a residir em Pequim, juntamente com Pantoja, logo após a morte de Ricci. Os dois continuaram a receber a pensão por parte do imperador, que tinha sido atribuída a Ricci, ver (Brockey, 2007: 63).

fizeram-me agasalhado, oferecendo-se, como nossos vizinhos, de ser nossos amigos e de nos ajudar em tudo, pois podem tanto dentro do paço. Falando de Deus se mostram muito bem dispostos para tomarem eles a Lei de Deus e introduzi-la no Paço” (BA, 49-V-7, fl. 29v).

Eles, os eunucos, “podiam”, de facto, muito. Os dois termos chineses que surgem nestas duas narrativas, *Su Li Kien* e *Tum Cham*, correspondiam aos dois mais importantes tribunais de eunucos que existiam dentro do palácio imperial. O *Su Li Kien* dizia respeito, segundo Álvaro Semedo, “à secretaria do mais recôndito. Tem um conselheiro de dentro com muitos adjuntos, que ali mesmo, pelos seus exames e graus vão subindo. Este acompanha sempre a pessoa real, no lugar mais chegado. Pode entrar sem que o chamem, e como o governo é todo por memoriais, está sempre todo na sua mão”. O *Tum Cham*, por seu lado, correspondia ao tribunal que estava imediatamente abaixo, cuja designação completa era *Tum Cham Su*. Ainda segundo o mesmo Álvaro Semedo: “corresponde à justiça maior de todos os eunucos: ele os prende, julga, castiga. E também se lhe remetem as maiores pessoas. É o tribunal mais temido. O seu presidente é juntamente capitão da guarda, que consta de três mil ginetes e seis mil peões” (Semedo, 1642: 154-55). Os homens da Companhia de Jesus estavam, por via das suas imagens e dos seus engenhos de água, a franquear as portas do palácio.

Foi na altura desta afluência inusitada de eunucos, no ano de 1612, que se deu um caso, já relatado atrás, em que um destacado eunuco do palácio imperial, de nome *Sam Com Tie*, veio à casa dos jesuítas, acompanhado de um “bonzo muito afaçado”, no sentido de aprender a doutrina cristã e reverenciar as imagens. O eunuco e o bonzo gostaram muito do que ouviram e pretendiam integrar a lei de *Tienchu* no culto dos pagodes. Trata-se de um episódio interessante pela sua precocidade e que demonstra bem que o problema do cristianismo na China passava também pela luta para não ser absorvido, tornando-se mais um ramo de uma qualquer religião sincrética. Isto relaciona-se de forma direta com o problema do exclusivismo cristão, que foi já visto e que tanta importância teve, por exemplo, no discurso do imperador Yongzheng aos padres missionários, depois de este ter proibido o cristianismo.

Tudo isto era promissor, mas causava apreensões. O padre Diego de Pantoja, que fora companheiro de Matteo Ricci, terá dito então ao narrador que “são estes eunucos amigos de folguedos, e para isso veem a este lugar, e não para outra coisa”. O narrador, no entanto, estava bem impressionado com a diligência e o interesse demonstrado pelos eunucos: “mais cuidado do que vejo a muitos, que veem deveras a perguntar da Lei de Deus e das coisas da sua salvação” (BA, 49-V-7, fl. 29v).

Pantoja, no entanto, estava seriamente preocupado com o corrupio de eunucos. E voltou a avisar o narrador, dizendo-lhe “não ser bem vir estes eunucos neste lugar, havia de ser quinta dos nossos para recreação, e não para os eunucos, dizendo também que tem escrito e escreveria ao superior da missão, que se deixe de merear (sic)¹¹⁰ no dito lugar de trabalhar com os eunucos, porque se perde tempo”. O narrador, contudo, não se convencia: “tenho para mim que o padre está mal informado, porque estes eunucos graves quase todos vêm com *tie* de visita e procedem com muita cortesia” (BA, 49-V-7, fl. 30). É possível que os receios não confessados de Pantoja tivessem a ver com a apreensão expressa por Niccolò Longobardo um ano mais tarde, em 1613: o perigo de “parecerem bonzos”. Aliás, os termos utilizados por Longobardo são muitíssimo semelhantes aos de Pantoja. Como fundamento do perigo de parecerem bonzos, Longobardo alegava “o concurso e muito mais de gente baixa, e assim mandava se recolhessem os instrumentos de água, causa deste concurso, como diz lhe escreveram”. E adiantava ainda que “havia de ser quinta dos nossos, morada não, por onde não era bom virem cá os eunucos folgar” (BA, 49-V-7, fl. 31). O lugar em causa era o antigo templo budista oferecido pelo imperador Wanli para servir como mausoléu a Matteo Ricci, o fundador da missão. Doravante os homens da Companhia não deveriam residir nesse local, como forma de afastar o excessivo fluxo de gente, restituindo dignidade ao local.

O narrador não se conformava com a ideia. Com ele estavam figuras tão importantes como Lazaro Cattaneo e dois dos “pilares” da nascente igreja chinesa: Xu Guangqi e Li Zizhao: “eu me protesto perante Deus Nosso Senhor que deixar

110 Provavelmente quererá dizer “merendar”.

este lugar e procurar de ganhar os eunucos do paço, como os cristãos todos nos aconselharam, e muito em particular o doutor Leão, como escreve o padre Lazaro Cattaneo e o doutor Paulo, como todos o sabemos, e há de ser muito prejudicial à missão”. E acrescentava ainda que “não há perigo de parecermos bonzos, porque posto que antigamente este lugar fosse varela, contudo sabem todos tê-la nos dado el Rei por sepultura do padre Matheus Riccio” (BA, 49-V-7, fl. 31v). Na verdade, o próprio narrador confirma, num outro passo da sua carta, que o doutor Paulo, ao ver o grande número de eunucos que vinham visitar os jesuítas, teria visto aí uma oportunidade de penetrar no interior do palácio. Apercebendo-se do fascínio que a imagem do Salvador exercia nos eunucos, o doutor Paulo redigiu então um pequeno tratado sobre ela, com a intenção de imprimir grande quantidade de volumes para distribuir por ocasião das visitas (BA, 49-V-7, fls. 30v-31). Não se conhece, no entanto, que o tratado tenha sobrevivido ou, sequer, se chegou a ser impresso. Esta pequena controvérsia interna acabaria sem produzir resultados significativos. Nos anos 1612-13 o palácio imperial era ainda algo inalcançável. Mas o tempo acabaria por dar razão a Lazaro Cattaneo, a Xu Guangqi e a Li Zizhao.

De acordo com as fontes jesuíticas, o cristianismo entrou no paço imperial por via dos eunucos, por volta dos finais da década de vinte. Estava-se, então, já a mais de década e meia destes primeiros contactos de que nos dá conhecimento o narrador. Olhando para a boa vontade demonstrada nos anos 1612-13 por eunucos poderosos, pertencentes a importantes colégios e tribunais imperiais como foram aqueles descritos acima, poderíamos interrogar-nos porque é que a lei cristã não foi pregada mais cedo no interior do palácio do imperador. O que é que terá afastado os eunucos? Teria esta fação anti-eunucos, de Diego de Pantoja e Niccolò Longobardo, impedido a aproximação? Por outro lado, como foi visto no capítulo anterior, existia uma ligação entre a perseguição de Nanjing, que começou em 1616 e entrou pela década de vinte, os eunucos e um setor laico budista.

Fosse como fosse, como referi, os documentos jesuíticos referem expressamente que o cristianismo entrou no palácio imperial no final da década de vinte por ação dos eunucos. Numa carta datada de cerca de 1630 pode ler-se: “entrou

este ano o fervor e luz do Sagrado Evangelho em alguns eunucos do paço, por meio de um que no passado se batizou que os moveu com seu espírito e admoestação. Foi particular o zelo do que chamam Protho, que logo convidou o pai, que morava a alguns dias de caminho distante da corte, e esteve consigo nela até que o instruiu e fez batizar” (BA, 49-V-8, fls. 669-669v). Pela mesma altura surge-nos outra carta que vem confirmar esta: “neles (nos paços imperiais) tem pela bondade de Nosso Senhor entrada a lei de Deus, tomando por instrumento um que toda a vida o fora do diabo, a quem Deus trouxera a si. Comunicou ele a um eunuco do paço a bondade da lei de Deus, e assim como Deus lhe moveu a língua para lhe falar, moveu a outro para o ouvir, e lhe imprimiu logo no coração o que dele pretendia, que eram bons desejos de a seguir... a alguns converteu já, e os novamente (recentemente) convertidos vão convertendo a outros, e esperamos que de uns e outros se estenda este conhecimento divino, e chegue mais ao interior do paço” (BA, 49-V-10, fl. 3). O eunuco que fora instrumento do demónio será, com grande probabilidade, o mesmo Protho referido na carta anterior.

Foi então que foi celebrada a primeira missa no interior do palácio imperial, um momento que não deixa de ser marcante para a missão. Novamente por ação dos eunucos: “a casa de um (eunuco) que vivia dentro do paço, foi o padre provincial dizer missa a petição de um eunuco que vendo o concerto e ornato da nossa igreja, levado de umas santas invejas, fez outra em sua casa, em tudo muito semelhante, senão na grandeza, ao menos no ornato. E como esta era a primeira missa que dentro dos paços del rei se dizia, procurou o padre se dissesse com a maior solenidade que pudesse ser, levando para isso todo o aparelho de prata e os melhores ornamentos que em casa havia, com o que ficou a capela tão ornada, que não se fartaram de a ver e louvar os eunucos gentios que o dono da casa convidou para depois da missa o fossem ver” (BA, 49-V-10, fl. 3v). A capela encheu-se de eunucos cristãos e de outros cristãos de Beijing, e no final foram dar os parabéns ao dono da casa pela felicidade de ter recebido a primeira missa do palácio. Depois, os eunucos convidaram o padre para ir ver o principal templo do palácio, dedicado ao céu, aquele onde apenas o imperador estava autorizado a officiar. O templo era guardado por eunucos: “estes, vendo o padre, e sabendo quem era e ao que vinha buscar de terras tão

alongadas das suas, lhe fizeram muito agasalhado com muita cortesia. E à despedida, depois da cortesia ordinária, começaram todos em altas vozes a dizer: “Jesus, tende compaixão de nós, Jesus, acudi-nos e salvai-nos!”, repetindo as mesmas por várias vezes, porque como tinham já ido a nossa casa, e visto e adorado a Sagrada Imagem, tinham juntamente aprendido o nome e o bom costume de chamar por Ele em suas necessidades” (BA, 49-V-IO, fls. 4-4v).

A partir de um documento de 1635 ficamos a saber que os eunucos estavam a funcionar como um verdadeiro cavalo de Tróia dos jesuítas no interior do palácio: “como os paços são tão impenetráveis a toda a sorte de gente, dos meios humanos não há outro para chegar alguma notícia de nossa Santa Lei às mulheres que lá vivem, senão por meio destes eunucos cristãos, e dos livros que para este fim lhe damos. Já por meio destes começou Nosso Senhor a semear aquela terra inculta, e aonde nunca tinha chegado a semente do Evangelho, porque servindo [um] a rainha, e achando ocasião, lhe disse como ele era cristão e seguia a lei do verdadeiro Deus, declarando-lhe o melhor que soube alguma coisa dela, conforme a sua capacidade e o pouco tempo que havia [que] era cristão. Por então não tirou mais fruto da prática, que ouviu a rainha e nunca tinha ouvido, e sem estranhar a novidade, antes ouvida com bom rosto, com que o pagem ficou animado para falar mais afoitamente, achando semelhantes ocasiões” (BA, 49-V-II, fls. 197-197v).

Os eunucos não estavam apenas a funcionar como introdutores de literatura e doutrina no palácio, mas cumpriam também a função inversa, desempenhando o papel de informadores sobre o que lá se passava. Foram eles os primeiros a informar os jesuítas da aversão do imperador Chongzhen ao budismo e da disposição do monarca para a doutrina cristã: “contam eles aos padres como el rei não só não é afeiçoado aos pagodes, o que é comum aos reis e letrados deste reino, mas ainda lhes é adverso, e assim tem proibido ao príncipe não nomeie ou invoque o nome do pagode, mas que repita muitas vezes a palavra *Chu*, que quer dizer “Senhor”, como ele também faz. Desejamos seja este o *ignoto Deo* dos atenienses, e que seja em seu ânimo o verdadeiro Senhor, e que já adore sem o conhecer, para que o mesmo Senhor lhe dê verdadeira notícia e conhecimento de si” (BA, 49-V-II, fl. 197v).

Mas a função podia ir além de meros informadores e emissários, podendo chegar ao papel, normalmente reservado aos mandarins, de protetor da missão cristã nas províncias, a partir da capital, como fez um eunuco cristão, de nome Li Mateus, quando um regente de uma pequena vila perto de Beijing lançou uma perseguição contra os cristãos, por ocasião de uma visita do padre Longobardo: “com uma carta do Li Mateus, eunuco do paço, para o regente daquela terra, se serenou tudo com maior bonança do que esperavam, porque o mandarim, à petição do eunuco, concedeu francamente licença para se pregar a lei de Deus no seu distrito, e proibiu que ninguém se atrevesse, dali por diante, a avexar aos que a recebem” (BA, 49-V-II, fl. 524).

A carta que refere que os eunucos estavam a funcionar como informadores ajuda a lançar alguma luz sobre a estranheza que parece existir nos jesuítas quando se falava na hipotética conversão do imperador Chongzhen. Todas as referências ao assunto, feitas pelos homens da Companhia, exalam sempre um odor a incredulidade e distância. Fica sempre a sensação de que eles nada tinham a ver, pelo menos de forma direta, com o assunto. Essa doutrinação do imperador, que se vai tornando cada vez mais nítida, como vimos num capítulo anterior, foi trabalho dos eunucos, eventualmente por via, ou com a colaboração das damas do paço. Numa carta de 1641, quando já Johann Adam Schall estava no departamento de astronomia, ficamos a saber que o alemão estava a desenvolver esforços junto das damas do palácio e dos eunucos para que estes influenciassem o imperador e fizessem com que se convertesse. Fala-se aí de um eunuco “grande dentro do paço” a quem Schall teria enviado um belo presente. Outros eunucos, criados deste eunuco grande, reuniram-se em volta do presente, “uns perguntando e outros impugnando a lei de Deus”. Então, um deles terá comentado: “nosso amo, quando acabará de espalhar a sua lei? Os anos atrás, fez com que el Rei botasse os bonzos fora, e posto que tornou outra vez a adorá-los, já agora se vai esfriando, e não sabemos por que causa. Não lhe basta fazer cristãos os eunucos, senão também as senhoras do paço, até inclinar as mesmas rainhas à lei de Deus” (BN, códice 722, fls. 3-3v). Quem seria o “eunuco grande”, que atuava no interior do paço, presumivelmente em concertação com Adam Schall? Seria José, o eunuco que andava a converter as damas do

paço? Seria Mateus, o eunuco que com uma simples carta conseguiu impedir uma perseguição e inverter a má vontade de um mandarim contra o cristianismo? Seria um outro? É impossível saber ao certo. O que parece indiscutível é que existia um grupo de eunucos cristãos bastante ativos (e poderosos) no interior da corte e que teria sido pela sua ação que Chongzhen começara a adotar medidas cada vez mais repressivas contra o budismo e a idolatria. Sobre isso, os jesuítas podiam ir sabendo o que ia transpirando para fora do paço, por via dos seus informadores eunucos. Entretanto, contudo, Adam Schall parecia ir ganhando influência.

Um bom exemplo da doutrinação das damas do paço foi a forma como o eunuco que servia a rainha tentou introduzir a doutrina, de forma discreta, nas conversas que mantinha com ela. De acordo com as fontes disponíveis, a doutrinação das damas do paço terá arrancado em força no ano de 1633, três ou quatro anos depois da adesão dos eunucos. Numa carta desse ano pode ler-se: “tratarei só da conversão das senhoras do paço, por ser este o primeiro ano em que esta conversão se principiou, tanto mais maravilhosa quanto mais estão fora da conversação e trato humano, que por esta causa parecia ser coisa impossível converterem-se, mas a Deus nada é dificultoso. As que receberam o santo batismo por todas são dezoito, procedem com muito fervor e devoção, são exemplo de toda a corte” (BA, 49-V-12, fl. 11). A doutrinação era feita, obviamente, pelos eunucos, como aconteceu com a primeira de todas elas, que adotou o nome cristão de Catarina: “a primeira destas senhoras que recebeu a água do batismo foi dona Catarina, que antes de ser cristã era dada ao culto e adoração dos pagodes. Teve esta senhora notícia da lei de Deus, por via de um eunuco cristão chamado José. Lançou fora os pagodes, aprendeu as orações e bem ministrada na fé se batizou. Vai correndo esta nobre senhora com os exercícios de verdadeira cristã, repartindo o dia, parte com lição espiritual, parte com rezar as suas devações, parte com outras obras pias, e é tão fervorosa que por seu meio entraram outras na nossa Santa Lei” (BA, 49-V-12, fl. 11v). É possível que a dama do paço referida seja a mesma que nos surge numa outra carta onde se descreve uma conversão por efeito de um sonho com o eunuco José: “aconteceu que uma noite se lhe representou em sonhos um eunuco grave, devoto e bem composto, e logo soou uma voz que dizia: “a este respeita, a este ouve, a este segue se quereis

acertar com a verdade”, e neste passo desapareceu a visão. A outro dia, pela manhã, viu entrar no paço o eunuco José, assim como ela tinha visto em sonhos. Entendeu ser verdade que Deus quer se fizesse cristã, falou com ele e lhe contou o que lhe tinha acontecido, e com muita humildade e eficácia lhe pediu a instruísse bem nas coisas de Deus, e lhe desse o Santo Batismo”¹¹¹.

O mais destacado dos eunucos cristãos viria a ser um de alcunha *Pan*, que foi batizado com o nome de Aquileu. Este viria a ter algum destaque na organização da resistência Ming no sul da China. Depois da queda de Beijing, primeiro nas mãos do revoltoso Li Zicheng, e depois nas dos manchus, vários príncipes de sangue real dirigiram-se para sul. Destes, o que estava mais próximo na linha de sucessão era Zhu Yousong (1607-1646), príncipe de Fu. Embora existisse alguma resistência a que Zhu Yousong fosse entronizado, nomeadamente por letrados próximos da academia Donglin, de quem o pai de Zhu fora adversário, o facto é que o príncipe de Fu foi entronizado em Nanjing em 1644, assumindo-se como o legítimo herdeiro dos Ming. Assumiu o nome de *Hongguang*, a “grande luz” (Struve, 1988: 641 e ss.).

Foi nesta altura que o novo imperador nomeou o eunuco Aquileu como governador de três províncias. Isto fez com que o eunuco tivesse que assumir um grande encargo em termos de disponibilidade de tempo, o que o impedia de se confessar e comungar, situação que o deixava incomodado. Foi então que Aquileu teve um sonho: “sonhou de ver um padre seu amigo que o vinha visitar, dando-lhe os parabéns, e que logo o confessava, dizia missa e comungava. Estando em este sonho, sentia uma extraordinária alegria e consolação, dando graças a Deus da mercê que lhe fazia” (BN, códice 722, fls. 277-277v). No dia seguinte recebeu uma mensagem do jesuíta Girolamo Gravina (1603-1662), dizendo-lhe que iria visitá-lo, para o felicitar pelo novo cargo em que fora investido. O eunuco terá interpretado este facto como sendo a realização do seu sonho. Intrigado, perguntou ao padre Gravina se era bom acreditar em sonhos, ao que o padre respondeu que quando os sonhos nos incitam a boas obras, então têm certamente origem divina.

111 Carta datada de 1638, (BA, 49-V-12, fl. 28ov).

Não foi este o único sonho do eunuco Aquileu. Num outro sonho terá visto a alma da mãe no purgatório, implorando-lhe que a ajudasse. Pediu ao padre que celebrasse uma missa por alma da mãe. Acabada a missa, dirigiu-se ao padre, manifestando-se perturbado, uma vez que a sua mãe tinha morrido havia mais de dez anos e ele praticamente já não se lembrava dela (BN, códice 722, fl. 300v). Provavelmente, esta questão dos sonhos terá impressionado vivamente o eunuco, levando-o a pedir autorização ao imperador *Hongguang* para levar o padre consigo, na sua viagem para sul, para as províncias que lhe tinham sido confiadas. O padre seria, muito provavelmente, o mesmo Girolamo Gravina. Nessa altura, o eunuco ter-lhe-á dito: “até o rei sabe eu ser cristão, posto isso, porque não procurarei promover as coisas de Deus nas províncias que vou governar? Mais devo procurar o bem das almas dos meus súbditos, que do corpo”.

Em maio de 1645 os tártaros entraram em Nanjing e capturaram o imperador *Hongguang*. Imediatamente foi entronizado um outro pretendente, Zhu Yujian, príncipe de Tang, mais a sul, na província de Fujian, que viria a assumir o nome de *Longwu*: “estes chincheos¹¹² levantaram um rei, por nome *Louo*. Correram logo suas chapas por estas províncias e ilhas até à nossa cidade de Macau, com grande festa e alvoroço de todos os chinas, porque ainda que o ódio que tinham aos mandarins e seu governo era grande, contudo maior foi o que tinham depois aos tártaros, não só por serem mais cruéis... mas porque mandaram cortar a todos o seu estimado cabelo, honra de suas pessoas” (BA, 49-IV-61)¹¹³.

O novo pretendente, o imperador *Longwu*, não seria seguramente cristão. Mas foi, de alguma forma, influenciado pelo cristianismo. Não escapou aos historiadores o facto de este homem culto, idealista e ascético, se ter recusado a ter concubinas, mantendo sempre a sua mulher, que foi sua colaboradora próxima (Struve, 1988: 669). A explicação para este facto pode estar num episódio relatado nos papéis dos jesuítas.

112 Designação dos habitantes da província de Fujian, ver (Yen, 2017: 132).

113 A referência ao corte de cabelo diz respeito à ordem que os tártaros impuseram a todos os chineses de cortar o cabelo de acordo com o modo manchu, com a fronte rapada usando apenas uma trança na parte posterior do crânio, o que configurava uma séria humilhação para os chineses e um importante sinal de submissão, ver (Whaley-Cohen, 2004: 197).

Quando foi entronizado, *Longwu* decidiu chamar o padre Francesco Sambiasi: “e lhe fez muitas honras diante de seus colaos, deu-lhe seu mesmo vestido com dragões, coisa nesta terra de grandíssima honra. E querendo dar-lhe o cinto, insígnia dos grandes mandarins, o padre não lho aceitou, aceitou só o título para poder ajudar mais à cristandade, tão necessitada entre gentios de uma pessoa que tenha entrada na corte, e amizade com os colaos e mandarins grandes” (BA, 49-IV-61, fl. 90v). A razão para tanta estima por parte do pretendente Ming prendia-se com factos que remontavam quase a uma década antes. Nessa altura, em 1637, quando ainda era apenas o príncipe de Tang, o seu voluntarismo e idealismo tinham-no levado a entrar em conflito com o imperador Chongzhen, o que levou a que fosse colocado em prisão domiciliária (Struve, 1988: 665). Curiosamente, o relato nas fontes jesuíticas afirma que ele foi “preso no tronco”. Fosse como fosse, o príncipe de Tang viu-se caído em desgraça e abandonado por todos os seus amigos. Todos, à exceção de Sambiasi, o qual nunca deixou de o ir visitar. Agora, como imperador *Longwu*, o príncipe de Tang retribuía: “foi ele tão grato a estes benefícios, que sendo depois rei, diante de seus grandes não o chamava senão com o título de “nosso amigo” (BA, 49-IV-61, fl. 91). É muito provável que o facto de *Longwu* se ter mantido monogâmico tivesse resultado da influência de Sambiasi, uma vez que essa exigência era uma das mais importantes, e das mais difíceis de ultrapassar, que os mandarins que se convertiam tinham de enfrentar. Os jesuítas atribuíam esta propensão para a carnalidade ao filósofo Meng Tzu (Mencius), o filósofo mais importante da China a seguir a Confúcio. Embora apreciassem o seu contributo para a busca de uma ordem política, os jesuítas deploravam a influência que, segundo eles, Meng Tzu teria tido na moral sexual dos letrados. Como se pode ler numa carta datada de 1660: “querendo encarecer a obrigação, amores, respeito e obediência que os filhos devem ter a seus pais... caiu em tão grande erro, disse um grande despropósito que é: “há três grandes desobediências, mas a maior é não ter filhos, não ter e deixar herdeiros”. Este lugar e autoridade deste filósofo, cuja doutrina os chinas estimam e veneram como se vitupera sagrada e infalível, nos alegam e opõem os letrados, e com ela pretendem defender o seu erro, licenciar sua carnalidade, e encobrir a deformidade de terem muitas concubinas e mulheres” (BA, 49-V-14, fl. 688v-689).

Daqui se poder ver como a decisão da abraçar a monogamia era lesiva à autoridade de um letrado, e *Longwu*, o príncipe de Tang, não a poderia ter tomado de ânimo leve. Como se disse, é muito provável que exista aqui a influência de Sambiasi, embora não se conheça nenhuma prova de uma conversão.

Longwu decidiu enviar o jesuíta e o eunuco Aquileu para Guangzhou, no sentido de tentar angariar apoio para a causa. Já depois de ambos aí terem chegado, os tártaros entraram em Fujian e mataram o príncipe de Tang. Aquileu decidiu então apoiar a causa de Zhou Youlang (1623-1662), neto do imperador *Wanli*, que viria a ser entronizado em Zhaoqing, perto de Guangzhou, no final de 1646, sob o nome de *Yongli*. No entanto, a história do lealismo Ming na província de Guangdong, e particularmente em Guangzhou, no final de 1646, tornou-se mais complexa com a chegada do irmão do falecido imperador *Longwu*, o homem que tinha enviado Aquileu e Sambiasi em busca de apoio. O novo pretendente fez-se entronizar sob o nome de *Shaowu*, também nos últimos meses de 1646 (Faure, 2007: 164 e ss.). Seria um reinado curto e com um final violento.

A situação era, como se pode ver, bastante confusa, com uma sucessão interminável de pretendentes que se substituíam uns aos outros. Entretanto, a onda dos tártaros rumo ao sul parecia imparável, e a própria província de Guangdong começava a parecer pouco segura. Em Guangzhou os mandarins estavam indecisos se deveriam combater ou render-se. Uns alegavam que mais valia preservar o neto de *Wanli*, refugiado nas montanhas de Guangxi, não o expondo assim abertamente: “como quereis senhores (diziam) aventurar de uma vez todas as esperanças que temos de ver restaurada a nossa monarquia da China? Se o que temos de Casa Real, como jóia escondida na arca dos matos e nos montes de *Qyam si*, fazemos sair a público com título de rei da China, que outra coisa faremos senão pô-lo por branco da tartária seita, ou por ovelha ao degoladeiro da bárbara catana dos tártaros?”. Outros alegavam que estando quase todas as províncias da China tomadas pelos manchus, seria comercialmente suicida manterem Guangzhou como cidade separada do resto da China: “sendo já tomadas todas as províncias da China, de que presta a nossa província de Cantão? Quem gastará o nosso sal? Quem comprará as

dragas do Sul, veniagas da Índia, curiosidades da Europa, que por meio dos portugueses entram?” (BA, 49-IV-61, fls. 92-92v).

O eunuco Aquileu demonstrou então o fervor da sua lealdade ao regime Ming, tendo feito um discurso perante os mandarins que os convenceu a abraçar a causa do imperador Yongli. Do eloquente discurso pode ler-se, no final: “é necessário advertir que se hoje não levantarmos a cabeça, quando vemos que está o nosso povo escandalizado do mau-trato dos tártaros, dou isto por acabado. Seremos, por muitos anos, cativos e escravos, como a mais bárbara e vil nação que tem o mundo todo. E se a fortuna se puser contra nós, por ser o jogo da guerra duvidoso, temos por retirado os montes e matos de *Quam si*, temos a ilha de Haynan, temos os portugueses de Macau, que não deixarão de amparar a nossa armada debaixo de suas fortalezas e grossa artilharia” (BA, 49-IV-61, fl. 93-93v).

Aquileu fez valer os seus pontos de vista. Ficou decidido, da parte dos mandarins de Guangzhou, apoiar o imperador Yongli. Os documentos referem que foi enviada uma delegação para a cidade de “Xanquo”, que será, provavelmente, Changwu, junto a Wuzhou, na fronteira entre as províncias de Guangxi e Guangdong (BA, 49-IV-61, fl. 93v). Em chegando ao palácio do imperador, iniciaram-se as cortesias, “e batendo todos com a cabeça, cortesia como se costuma, em nome de todos falou o eunuco cristão, Pan Aquileu: “Senhor, disse, única esperança da restauração da China e comum liberdade. Senhor, só ficaste, fruto bem afortunado daquela árvore que a mão inimiga do tártaro pôs a seu pé, que a derrubou quase toda no chão, cortou seus ramos e destruiu a fruta de seus filhos, tão numerosos, só vós ficaste, pomo dourado, única sementeira de tão grande árvore, a qual se se mirrar ao fogo desta última perseguição que aqui nos vem, está tudo acabado... o querer conservar tão belo ramo nos trás a todos alvoroçados de Guangzhou” (BA, 49-IV-61, fls. 93v-94).

Sabemos, através da obra do jesuíta polaco Michal Boym (1612-1659), intitulada *Brevis Relatio*, que Aquileu entrou ao serviço da corte do imperador Yongli, onde se tornou uma das figuras mais importantes. Terá sido Aquileu o homem que congeminou a ideia de enviar uma embaixada ao papa, no sentido de pedir auxílio para a causa Ming. Assim, foi o polaco Michal Boym o escolhido para ir em missão

à Europa, levando consigo cartas destinadas ao Papa e ao geral da Companhia de Jesus. Estas cartas, com um conteúdo carregado de um compreensível dramatismo, tinham por autores a imperatriz Xiaozheng (1594-1651), convertida ao catolicismo e batizada com o nome de Helena, e o próprio Aquileu¹¹⁴.

O eunuco marchava em vão contra a força das circunstâncias. A corte de Yongli era uma corte nómada, destinada a errar pelo sudoeste da China, acossada, fugindo da perseguição implacável dos tártaros, apostados em extinguir de vez qualquer vestígio de legitimismo Ming. Depois de várias peripécias, Yongli foi finalmente capturado a 11 de junho de 1662 e estrangulado (Wakeman, 1985: 1035). Com ele morreu também o seu filho, o príncipe Zhu Ci, que tinha sido batizado com o nome de Constantino, numa referência ao imperador romano que tinha tornado o cristianismo a religião oficial do império. Extinguia-se, desta forma, o último “pomo dourado” da árvore que o eunuco Aquileu tanto batalhara por preservar¹¹⁵.

O documento onde é referida a morte de Yongli, na Biblioteca da Ajuda, apresenta um desfasamento temporal considerável e incompreensível. Yongli foi morto a 11 de junho de 1662. Contudo, os documentos referem a data de 1658: “posuíram (os tártaros) grande parte do império por espaço de quinze anos, até que neste de 1658, pelos ódios e guerras civis que houve entre os capitães...pereceu o último rei, Yum Lie, com sua mãe, senhora cristã, e seu filho, legítimo herdeiro, de quem esperavam os cristãos publicasse a lei de Deus e fosse outro Constantino, nas obras, assim como era no nome que os padres, com esta fé e esperança, lhe puseram quando lhe deram a água do Santo Batismo. Este era aquele príncipe menino, em cujo nome a Rainha mãe, sua avó, senhora de muita fé e piedade, por conselho e indústria do Aquileu eunuco, de grandes partes e de maior cristandade, mandou o padre Miguel Boim por seu embaixador a Europa e a Roma, a dar a devida vassalagem e sujeição ao vigário de Cristo na terra” (BA, 49-V-14, fl. 233)¹¹⁶.

114 Sobre a participação de Aquileu na corte de Yongli e a preparação da missão de Michal Boym ver (Miazek-Meczynska, 2011: 34-50).

115 Sobre a conversão ao cristianismo deste último ramo dos Ming, ver (Maia, 1650, 4 e ss.)

116 BA, 49-V-14, fl. 233.

O documento é muito crítico das divisões e sectarismo que afetou a resistência dos Ming ao avanço dos manchus: “por inveja ou ambição, por ódios e guerras civis, não só se perderam aí a seu rei e a seu império, mas nos cortaram as esperanças que no príncipe menino, como em príncipe cristão, tinha toda a cristandade” (BA, 49-V-14, fl. 233v). O edifício da evangelização tinha de ser reconstruído quase a partir das suas fundações. No fundo, era isso que, precisamente nesta altura, o jesuíta alemão Adam Schall estava já a fazer em Beijing. As circunstâncias, no entanto, tinham mudado. Era impossível reeditar os anos do imperador Chongzhen, um período francamente positivo para a missão.

O mesmo documento refere que Aquileu terá morrido de doença, em 1656, na província de Yunan, junto à fronteira birmanesa (BA, 49-V-14, fl. 233v). Com ele fechava-se um ciclo que correspondeu a uma geração de eunucos do paço, convertidos que funcionaram como cavalo de Tróia do cristianismo no palácio imperial. Curiosamente, essa vaga de eunucos cristãos veio na sequência da violenta ditadura de um eunuco próximo dos círculos budistas e adversário dos letrados amigos dos padres, o famoso Wei Zhongxian.

Tal não significa, obviamente, que a relação entre os eunucos e cristianismo tivesse sido cortada aqui. A política de aproximação aos eunucos como difusores da fé no interior do palácio parece ter sido continuada por Schall, nos mesmos moldes em que o próprio jesuíta alemão o tinha feito na corte de Chongzhen. Pelos anos 1646-47, com a nomeação de Schall para presidente dos dois tribunais de matemática, o dos eunucos e o dos mandarins, recebeu a visita de um príncipe tártaro que tinha vindo a Pequim prestar vassalagem aos novos senhores da China. Com esse príncipe vinha um eunuco que funcionava como o seu homem de confiança: “mas como o padre neste tempo estava só, não pôde diferir a tão excelente ocasião e petição, esperando o segundo lanço, que não pode tardar muito, porque batizou a um grande eunuco, que é todo o governo del rei, encarregando-lhe muito que fosse fomentando os bons desejos de seu rei, instruindo-o com vagar nas coisas da fé. Na despedida, depois de mui largos e familiares cumprimentos, pediu o padre ao curiano favorecesse e ouvisse ao eunuco cristão” (BA, 49-V-13, fls. 419v-420).

Como se vê, a estratégia continuava a ser a mesma que fora no passado e que dera tão excelentes frutos. Contudo, ao contrário do que acontecera nos inícios da década de 30, não dispomos de grandes notícias acerca da ação de eunucos cristãos nos círculos áulicos. A exceção é um caso de finais da década de 50, em que se fala de um eunuco Paulo e das mulheres da corte tártara: “há nesta corte muitas mulheres principais que procedem com grande fervor, cada qual em sua casa tem sua igreja, aonde todas se ajuntam de manhã, qual destas igrejas é de trinta, qual de quarenta, qual de oitenta cristãos... não é de menos edificação o exemplo do eunuco Paulo. Paulo, verdadeiramente, no zelo das almas, por cujo meio receberam muitas o Santo Batismo. Ele é o que rodeia boa parte desta corte, pregando a lei de Deus em todos os lugares e ocasiões que se oferecem, repartindo aos que sabem de letras um livrinho impresso à sua custa, no qual sumariamente se contém os pontos principais da nossa fé” (BA, 49-V-14, fls. 64v-65v). Encontramos ainda notícia da existência de eunucos-eremitas, fora dos círculos da corte, na província de Shaanxi, no período da transição dinástica. Estes homens eram devotados à oração e pregação: “um eunuco por nome Mauro estava retirado neste lugar quando se acabou o reinado passado, e com ele outro chamado Mateus, ambos fervorosos cristãos. E como tais, pregaram a lei de Deus aos aldeãos de uma e outra banda do rio, e para que o sucesso fosse à medida dos seus desejos, tomaram por patrona a Virgem Senhora... começaram a tratar de levantar-lhe uma igreja, e andando perplexos do lugar onde ficaria mais cómoda, viram em o céu sereno e claro um formosa nuvem de brancura estranha, vinha descendo, e posta sobre uma pequena planície no pé do monte, se desfez em breve” (BA, 49-V-13, fl. 492). Os eunucos teriam então construído a igreja dedicada à Virgem nesse local, e terá começado a funcionar, a partir daí, como local de romaria das populações locais.

Mas os anos do primeiro imperador tártaro, Shunzhi, são mais abundantes nas referências aos efeitos perniciosos (do ponto de vista jesuítico) dos eunucos sobre o caráter do jovem imperador. Vimos, num capítulo anterior, a forma como os eunucos, depois de terem sido marginalizados pelo regente Dorgon, tio de Shunzhi, começaram lentamente a recuperar a sua posição na corte, aproveitando-se do isolamento e da pouca idade do imperador. Desenvolveu-se uma luta interna na

corte, entre os velhos tártaros de casta marcial e os eunucos, esses “monstros da natureza”, como os designara em certa ocasião um nobre manchu despeitado. Pela mesma altura, como vimos também, o padre Gabriel Magalhães referia-se aos eunucos em termos ainda mais violentos, “foles, fezes, canalhado do inferno”. Acreditava-se, provavelmente com propriedade, que os eunucos estavam a arrastar o imperador Shunzhi para o budismo. Terá sido um período de exceção. Com a morte prematura do jovem imperador, a influência dos eunucos na corte parece ter atingido o seu ocaso. Da mesma forma que os monarcas Ming tinham utilizado os eunucos como forma de contrabalançar o poder dos letrados, os novos senhores da China passaram a utilizar os nobres manchus para executar essa função (Dabringhaus, 2011: 266). Para além disso, esses governantes criaram uma nova categoria de funcionários, os “servos imperiais”, cuja função era, em parte, retirar poder aos eunucos (Rawski, 1998: 10). Também no caso dos eunucos, principalmente no caso dos eunucos, o fim da dinastia Ming foi o fim de uma era. E, também aí, o destino da missão cristã na China seria afetado por isso.

5. *Bonzos*

Ano de 1630. Numa pequena vila perto de Nanchang, na província de Jiangxi, um monge budista construiu um casebre de madeira, com uma pequena fresta por onde lhe chegava apenas uma réstia de luz. A fresta servia também para que os habitantes das regiões vizinhas lhe levassem de comer e pudessem vê-lo: “não tinha de alto e largo mais do que suficiente para estar dentro em pé. Além disto, toda em roda cheia de grandes pregos de ferro, que metidos pela banda de fora ficavam com as pontas para dentro, com o que obrigavam a estar sempre direito sem se poder encostar a alguma das ilhargas”. O objetivo era penitenciar-se e levar os outros à penitência. O autor deste relato, que não surge identificado, não deixou de notar que, de facto, a ideia do monge era eficaz, na medida em que muita gente foi atraída para o local, “em particular as mulheres, que com grande afeto e devoção se deitavam por terra e batiam diante dele muitas vezes a cabeça no chão, deixando-lhe grossas esmolias. Além de que tinha preço limitado, porque vendia os pregos, não faltando quem lhos comprasse por muito dinheiro, a troco de aliviar de tão grande pena e tormento a homem tão santo e espiritual”. Do lado de fora estavam outros monges que o assistiam, “e o ajudavam a sair quando podia ser visto, ou lhe puxavam os pregos para a banda de fora, para que ele, dentro, pudesse dormir e descansar” (BA, 49-V-8, fl. 679).

Uma cena muito semelhante surge-nos quase três décadas depois, mais a sul, em Guangzhou. Um monge budista esteve durante dois anos “metido em uma estreitíssima casinha, onde não podia deitar-se, mas somente podia estar assentado ou em pé, com uma janelinha aberta, e a casinha toda cheia de pregos que ele vendia muito caros como coisa mui sagrada contra o demónio e doenças, e com isto pagou suas dívidas, saiu fora e fez um grande templo. Agora anda dentro, em uma vasa semelhante, mas de pau e portátil com rodas, muda o sítio e tem pregadas muitas mil agulhas na casinha, e dá cada uma delas por um condorim de ouro, pregando que tem maravilhosas virtudes. Em ocasião em que vendia uma destas agulhas a uma mulher, lhe disse que a tivesse em grande estima, que por meio dela, na transmigração da outra vida, de mulher se tornaria homem” (BA, 49-V-14, fl. 733).

Os monges budistas eram indivíduos investidos de uma autoridade sacral, verdadeiros mediadores entre o humano e o divino. Frequentemente essa autoridade vinha acompanhada por violência auto-infligida, semelhante à que vimos com a questão dos pregos nos dois relatos anteriores. A título de exemplo, recolhe-se dos registos jesuíticos o de um monge que funcionava como oráculo e que se fustigava com um bordão: “mandou fazer um trono bem alto no meio da varela dos pagodes, e assentado com as costas viradas para eles, fica com o rosto virado para a porta, para receber e tomar para si as adorações de todos os que vinham, entre eles havia alguns que lhe perguntavam por algumas dúvidas, a que ele respondia “já pode ser”, por cobrir sua ignorância, não com boca, mas com um bordão que tinha na mão, dando-lhe com ele tão tesamente na cabeça que lhe fazia arrebentar o sangue fora” (BA, 49-V-10. Fl. 32v). Por vezes essa violência auto-infligida poderia levar à morte, como se verificou em 1656 na província de Shaanxi, quando um grupo de monges decidiu realizar cerimónias para fazer chover, numa altura de seca prolongada: “levantaram alguns tabernáculos de muitos andares, em grande altura, sobre os quais se puseram alguns bonzos... que se ofereceram para com as suas preces e cerimónias alcançarem chuva, e ali postos à ardenoia (sic) do sol, sem qualquer outro quitasol (sic) que o de sua vaidade e cobiça do prémio que esperavam dos magistrados, um destes morreu com a violência do sol sobre o mesmo tabernáculo, e a chuva que alcançou foram os muitos suores, que a mãos do sol, lançou com a alma” (BA, 49-V-14, fl. 69v). O desespero com a falta de chuva fez com que a violência deixasse de ser apenas auto-infligida, estendendo-se a alguns infelizes bodes expiatórios, como os homicidas presos: “a isto acrescentaram lançar em altas vozes muitas pragas ao céu, e chamar-lhes todos os nomes do vitupério que o maior ódio costuma pôr nos corações e bocas... para aplacarem ao céu e o moverem à brandura. Também cortaram, pouco a pouco, a carne de alguns réus que com crime de morte estavam nos troncos” (BA, 49-V-14, fl. 70).

Existem vários relatos de violência auto-infligida e de auto-mutilação nos registos jesuíticos. Esta circunstância, que teve um efeito muito visível nas práticas do cristianismo popular chinês, será analisada num capítulo à parte. Saliente-se apenas, como refere Jimmy Yu, que este género de casos atingiu o seu pico na

China durante os séculos XVI e XVII e que não dizia respeito apenas à religião, constituindo uma mutação cultural mais abrangente, ligada a aspetos que foram já referidos atrás, como a emergência da subjetividade e do rigorismo moral (Yu, 2012: 3). Assim, este género de violência não era exclusivo das práticas budistas, embora tivesse aí forte presença. Refiram-se, por exemplo, as práticas de flagelação e gritos, que eram praticadas por algumas comunidades do budismo *Chan* (Wu, 2008: 13).

Os monges budistas estavam também envolvidos nas práticas idolátricas, fossem elas de ídolos, propriamente ditos, ou de adoração de homens de carne e osso. Vimos a veneração que os monges penitentes inspiravam às populações. Por volta dos anos de 1635, curiosamente também na cidade de Nanchang, encontramos uma narrativa interessante de adoração de pessoas vivas com participação de “bonzos”, a designação que os jesuítas davam aos monges budistas. *Bonzo* era a designação dada aos monges budistas no Japão, onde os jesuítas tinham tido uma implantação mais precoce, tendo sido adotada pelos padres da Companhia e levada daí para a China (Meynard, 2011: 7).

Nanchang, na província de Jiangxi, a noroeste da província costeira de Fujian, era, segundo o que se afirma na referida narrativa “cidade que não é muito grande, é, porém, afamada no culto e devoção dos pagodes”. Num dia desse ano de 1635 terão chegado duas figuras que aparecem designadas por “joques de pepum”. Os monges budistas vieram recebê-los em grande festa, juntamente com uma grande multidão: “fizeram-lhe os bonzos e gentios grande festa, convidando-os muitos a suas casas, e dando-lhes muitos banquetes, e quando iam pelas ruas muitos se punham diante deles de joelhos, batendo a cabeça no chão, honrando-os como pagodes vivos. Eles, como filhos que eram do pai da soberba, nada resistiram às honras, antes as recebiam, ora assentados, ora em pé como se achavam, ficando muito inteiros e sem se bulirem, antes em testemunho que eram verdadeiros pagodes e que todas aquelas se lhes deviam. Descobriram os ombros aonde por arte tinham impressas umas flores de golfão, que eles diziam serem naturais e nascidos com elas, que como sejam insígnias deixam cá seu pagode principal, e sobre as quais as pintam assentado, persuadiram ao povo ignorante serem eles também da mesma descendência” (BA, 49-V-II, fl. 220).

Os “joques” eram ascetas hindus. Irene Pih encontrou o termo utilizado pelo jesuíta Gabriel de Magalhães, referindo que “se dá geralmente esse nome aos penitentes e mendicantes hindus que fazem peregrinações. O facto de Magalhães fazer referência a estes personagens não deixa de ter interesse porque, tanto quanto se pode saber, é único testemunho que temos, e que nos prova que os “joques” chegaram à China” (Pih, 1979: 72, nota 30). Como se pode verificar, ao contrário da afirmação de Irene Pih, a referência de Magalhães não foi caso único. Sabe-se ainda que as “flores de golfão” dizem respeito à flor de lótus. De facto, a flor de lótus não era conhecida do ocidente e o termo “golfão” foi criado pelos jesuítas portugueses no Japão para designar o termo japonês *basu*, ou seja, flor de lótus (Watsky, 2004: 134).

As duas “divindades” humanas adoradas nas ruas de Nanchang pretendem ser indivíduos que atingiram a iluminação através de várias reencarnações. Disso é prova a marca que trazem nos ombros. A flor de Lótus significa a evolução dos mundos budistas construídos a partir da matéria cósmica original, as *Kalpas*. Daí ser também um símbolo de reencarnação, o que faz com que a representação de uma divindade sentada em cima de uma flor de Lótus seja um símbolo, eventualmente o mais difundido, disso mesmo (Chamberlayne, 1962: 52; Ter Haar, 1992: 18). É precisamente isso que o observador da cena nos está a dizer quando afirma que os dois “deuses” exibem as suas “insígnias do pagode principal”, fazendo crer às pessoas que eles são da mesma “descendência”. A “descendência” aqui não se refere a linhagem, mas ao ciclo de reencarnações.

Este caso torna evidente a estreita ligação que existe entre a questão da reencarnação e a idolatria. Havia gente que era adorada como se fossem ídolos porque se acreditava que eles “eram” uma forma de atualização desses ídolos. Estátuas de madeira feitas carne. São extremamente sinuosos os caminhos que levam da doutrina da transmigração das almas até ao culto dos ídolos. Mas eles existem. Existem também, de forma ainda mais evidente, quando tratarmos dos casos de possessão. Na verdade, essa ligação triangular subtil entre possessão, ídolos e transmigração ficou retida no crivo de um observador jesuíta. Escrevendo sobre um caso de possessão ocorrido em Shaanxi, em 1640, diz: “falava o diabo em uma enferma dizendo

“somos uns três espíritos de tal casa desta cidade”. Assim persuade a transmigração a este paganismo” (BA, 49-V-12, fl. 587). Esta ideia é extremamente interessante. É inegável que a possessão pressupõe a capacidade de uma alma passar de um corpo a outro. Por outro lado, a ideia de fazer com que gente de carne e osso se transforme numa representação de um pagode é algo de perfeitamente identificável em alguns dos relatos que nos deixaram os homens da Companhia de Jesus. Veja-se um caso também ocorrido na província de Shaanxi, na capital Xi’an, por volta do ano 1660: “entre as superstições e costumes desta nação, há um que não só é supersticioso, mas bárbaro e diabólico. Há certos homens endemoninhados, ou para melhor dizer, que pelo grande lucro e interesse que de ação tão iníqua tiram, se fingem endemoninhados. Gritam, riem, choram, dão vozes medonhas e tremendas dizendo são tal e tal pagode que entrou neles. Já descompostos, saltam, correm, já com toda a modéstia e mansidão se reduzem e compõem. Logo de repente tornam a correr e saltar. Entortam a boca, regalam os olhos, inteiriçam os pés e as mãos, e todo o corpo. Fazem caras feias, carrancas medonhas, diabólicas visagens. No lanço dos braços e posturas dos pés, nos gestos e maneios, representam os maneios e os gestos com que esculpem e debuxam seus pagodes” (BA, 49-V-14, fl. 701). E continua: “todos, ricos e pobres, os veneram e esperam cada um à sua porta, com mesa ou altar, e nele pivetes e velas. Quando entram nas casas pedem prata. Se lha dão de boa vontade, fingem e representam a figura do pagode, e com muita mansidão rogam mil bens ao hóspede, prometendo que será rico, que viveria muitos anos, que gerará muitos filhos, que serão grandes mandarins, queridos do rei, abalizados do reino, que depois de mortos a transmigração de suas almas não serão em tigres, lobos, porcos, cães e outros animais, mas em homens grandes e príncipes poderosos” (BA, 49-V-14, fls. 401-401v).

É um facto que estes relatos parecem remeter mais para práticas xamânicas do que para o budismo. Mas os ídolos são expressamente referidos como agentes da transmigração das almas. É inegável que a questão da transmigração surge como um fator comum a ambos sistemas religiosos, permitindo a sua compatibilidade. Lembremo-nos, a título de exemplo, do ritual de possessão xamânica efetuada por lamas tibetanos, a pedido da avó de imperador Kangxi, estudado num

capítulo anterior. O sincretismo entre budismo e xamanismo surge de forma perfeitamente evidente.

A transmigração era estruturalmente inconciliável com a doutrina cristã, nomeadamente com a doutrina da ressurreição dos corpos. Lembremo-nos do mandarim, num capítulo anterior, que comentou a doutrina da ressurreição como sendo moralmente superior à doutrina da transmigração. Mas os jesuítas tinham ainda uma segunda razão para se opor à doutrina da transmigração. A sua formação aristotélica levava-os a afastar um dualismo alma/corpo radical. Na psicologia de Aristóteles admitiam-se vários tipos de almas (vegetativa, animal e racional). Só a alma humana possuía “potência para o intelecto”, ou seja, para a função racional, mas essa função teria que ser “despertada” pelo contacto com o Intelecto Transcendente, ou seja, Deus. Assim, Aristóteles criticava os filósofos anteriores porque falavam apenas da “descida” das almas nos corpos, como se uma mesma alma pudesse estar presente num homem ou num animal, como se existisse uma fluidez entre os níveis superior e inferior da vida. Isto era, na sua perspetiva, um conjunto de absurdos que ele classificava sob a designação de “mitos pitagóricos” (Bos, 2002: 280). Por outro lado, o naturalismo de Aristóteles levava-o a conceber uma epistemologia em que o homem só pode conhecer por via da sua alma racional, mas este conhecimento só é possível por via dos sentidos corporais. Há uma imbricação que impede um corte radical entre alma e corpo, condição fundamental para a transmigração (Van Peursen, 1966: 108).

O “erro pitagórico” de que falava Aristóteles é frequentemente invocado pelos jesuítas. Logo em 1602, em Nanjing, o padre João da Rocha escrevia: “fazem suas confrarias e ajuntamentos, e romarias a certos pagodes e montes dedicados a pagodes, uns tendo para si que desta maneira alcançariam perdão para os seus pecados, outros tendo esperanças de tornar a nascer em casas ricas e honradas e outras impertinências desta sorte, mas todos têm por grande pecado e receio matar animais, com isto tem misturados muitos erros de filósofos gentios, como é o de Pitágoras da transmigração das almas”. O nome de Pitágoras aparece novamente na pena do padre João Monteiro, em 1637, falando da cultura religiosa dos chine-

ses: “por estar a China cheia de tantas seitas está o povo dividido em tanta crença e adoração. Uns adoram uma coisa. Outros outra. Uns creem muito. Outros nada. Uns têm por coisa fabulosa as coisas da outra vida, e assim cuidam que a alma é mortal e acaba com o corpo. Outros estão firmes na transmigração das almas, que até cá chegou este sonho pitagórico” (BA, 49-V-12, fls. 4v-5). A questão do vegetarianismo e da abstinência de quaisquer produtos de origem animal está, obviamente, relacionada com a questão da transmigração, resultando como sua consequência direta, uma vez que se acredita que as almas de homens podem reencarnar em animais. Assim, segundo o padre João da Rocha, muita gente praticava uma abstinência que os levava a “não comer carne nem peixe, nem coisas chegadas à carne, como é a manteiga” (BA, 49-V-5, fl. 14).

Esta posição era tão radical que levava a que, mesmo durante as pragas de gafanhotos, que destruíam colheitas e provocavam fomes devastadoras, as pessoas recusassem matá-los. Foi o que sucedeu em Shanghai, em 1641, no auge da crise que levaria à queda dos Ming: “o céu não acode com a chuva, secam-se as searas, gera-se grande multidão de gafanhotos que voando por esses ares assombravam a terra e enchiam as nuvens de tristeza o coração dos homens. Os campos em que pousava esta praga ficavam todos destruídos. Por mais que os mandarins pretenderam (pretendessem) remediar e acudir nunca puderam, porque o povo cego, ou por crer na transmigração das almas nos animais e depois nos corpos dos homens, ou por dizerem ser castigo do céu que não convinha impedir-se, tinham grande escrúpulo em matar um gafanhoto, e assim deixavam comer as sementeiras” (BN, códice 722, fl. 6).

A questão da abstinência de matar animais terá sido fonte de conflitos entre cristãos e não cristãos. A quebra do jejum era um sinal de conversão ao cristianismo, como nos relata uma carta dos inícios da década de 60 na província de Shanxi: “em toda a sua vida não só não bebem vinho, nem comem carne, peixe ou ovos, mas nem porros, cebolas ou alhos, por uma supersticiosa patranha que conta que os alhos, cebolas, porros foram antigamente carne de certos animais que neles se converteram. É costume nesta missão, antes que o catecúmeno receba a água do batismo, de lhe fazer quebrar tão supersticioso jejum, comendo em presença dos padres ao menos

alguma das coisas referidas” (BA, 49-V-14, fl. 690). É desnecessário referir que esta situação chocava de forma brutal com a consciência religiosa de largos setores da população, e que o potencial de conflito nele contido não era negligenciável.

Um dos momentos em que este choque esteve em risco de se tornar explosivo foi em meados da década de 20 em Hangzhou. Este caso tem ainda a particularidade interessante de colocar em oposição alguns mandarins da academia de Hangzhou, onde, como vimos, existiam vários letrados cristãos, e um grupo de monges budistas, precisamente num período em que se iniciava a purga dos letrados da Donglin feita pelo eunuco Wei Zhongxian. Vimos atrás que a esta purga esteve também ligada a reação, favorável ou desfavorável, consoante os casos, dos letrados relativamente ao budismo.

Junto a Hangzhou existia uma região luxuriante, com um lago. Nessa região tinham sido edificadas as casas de muita gente ilustre da cidade, entre elas a de Li Zhizao, o “doutor Leão”. O lago tinha sido transformado num santuário budista, rodeado com vários templos. Tinha-se decretado um interdito de pesca e os “bonzos” tinham-lhe dado o nome de *Fam sem*, “soltura dos viventes”, porque, diz-nos uma das fontes jesuíticas, “conforme a patranha da transmigração das almas, nem para comer matam coisa viva, e tem privilégio (não sei de quem) para naquela enseada não poderem pescar, nem os mesmos que têm arrendada a lagoa e pagam à fazenda real bom dinheiro de pescaria nela” (BA, 49-V-7, fl. 476). Por uma qualquer razão não especificada, o administrador do local decidiu que, sendo aquele terreno propriedade do imperador, as casas privadas que aí foram construídas, entre as quais estava a do doutor Leão, deveriam ser demolidas. O doutor Leão, contrariado, disse que se a sua casa fosse demolida, então também deveriam ser demolidos os templos budistas existentes em volta da lagoa, e assim deveria terminar a ocupação dos budistas daquele local, colocando-se um ponto final no interdito a que a lagoa estava sujeita. E terminou a sua diatribe recorrendo a um provérbio chinês: “aquilo que começa com cabeça de dragão há de acabar com rabo de cobra”.

As palavras de Li Zhizao foram tidas como uma blasfêmia intolerável. Criou-se um movimento popular que foi crescendo cada vez mais: “em se sabendo isto,

a cidade alvoroçou-se quase toda à blasfemação de Leão, os donos das quintas, que eram muitos e gravessos (sic) bonzos e seus devotos, que eram grande multidão, e até os meninos da rua cantavam prosas contra ele. E chegaram a tanto alguns pagodengos, que foram a um templo de ídolos, e diante do pagode se juramentaram todos a defender tal e tal varela... de quem as quisesse derrubar, até morrerem sem o consentir. E rompeu-se pela terra queriam de noite dar a Leão na sua casa e queimá-lo vivo e quanto tinha, com que ele se aparelhou e juntou gente e se vigiou. E porque via que a furor do povo não há resistência humana recorreu aos meios divinos, e três dias arreio (sic) jejuou com toda a família, de grandes e pequenos e até crianças. E ao terceiro, o *Tutão*¹¹⁷, informado da revolta, mandou publicar grandes defesas, que ninguém falasse mais no negócio da lagoa e ficasse tudo como estava, e que Leão agradeceu a Deus com jejum de toda a casa outros três dias contínuos, *in gratiarum actionem*” (BA, 49-V-7, fl. 476-476v). Mas a voz do povo não se calou. A indignação recrudesceu quando se tornou público que a razão para a posição de Li Zhizao era a fé que professava: “os queixosos diziam falar ele nas quintas dos outros não era muito, porque ainda que muitos e alguns mandarins graves, por derradeiro eram homens. Porém, falar nas varelas e na “baía da piedade” em que se conservavam os peixes, e pôr-se contra os pagodes, era blasfêmia de homem ateu. E discorrendo na causa vieram a concluir que o fizera por ser cristão. Por isso, deveriam todos pôr-se contra a lei de Deus” (BA, 49-V-7, fl. 476v). Foi nesta altura, dizem ainda os documentos, que a esta acusação, já de si gravíssima, veio a somar-se outra, já analisada atrás, de que o doutor Leão misturava coisas do cristianismo com a doutrina de Confúcio nas suas reuniões da academia de letrados.

O caso da lagoa dos peixes é ilustrativo da força que a consciência do budismo tinha junto das populações, tal como o é, também, o caso da recusa de matar gafanhotos num momento particularmente crítico de uma crise de subsistência. Por aqui se pode imaginar a violência do choque quando os missionários exigiam a quebra dos jejuns como ritual de passagem para a conversão. Não espanta que os missionários cristãos fossem ganhando conotações diabólicas nos círculos do

117 Governador da Província.

budismo. Em Guangzhou, em 1692, dizia-se que os convertidos cristãos iriam reencarnar como “mulheres diabólicas”, numa inversão interessante de um caso visto anteriormente, em que um monge garantia a uma mulher que ela iria reencarnar como homem. As “mulheres diabólicas” eram, dizia um observador jesuíta, “mulheres das nossas terras”, ou seja, mulheres europeias. Isto era dito, diz-se nesse documento, por maridos indignados com as conversões das suas mulheres: “de presente goza universalmente de paz toda a missão, mas não faltam perseguições particulares a alguns cristãos por causa de seus parentes. E as mulheres de seus maridos se mostram muito constantes, sofrendo as afrontas que lhes dizem, como são de que tratam com diabos estrangeiros (este é o nome com que, em Cantão, honram aos missionários os bem afetos chinos), e que seguindo a nossa Santa Lei se transmigrarão em mulheres diabólicas, isto é, em mulheres das nossas terras. Procedem estes ditos de muitos gentios nesta China crerem na transmigração das almas, e a alguns que têm este erro, o diabo os persuade que como nas terras da Europa há muito menos gente do que na China, o fim de virmos a esta publicar a Santa Lei é para que, em seguindo-a os chinas, assim como lhes regemos aqui as suas almas, assim nos vão a seguir depois de mortos” (BA, 49-V-22, fls. 113v-114).

Dentro do espírito aristotélico, a doutrina da transmigração deveria ser combatida com argumentos racionais e naturalistas. No início da década de 60 o padre Matias da Maia explicava a abordagem jesuítica à questão da transmigração das almas em contexto popular, afirmando que se deve atuar mais “por semelhanças e comparações, que claramente declaram seu erro, do que com demonstrações filosóficas que não penetram nem entendem tanto”. Assim, dizia o padre que: “no ponto da transmigração, com suas mesmas razões os convencia, porque eles diziam que todos os animais eram enformados das almas dos homens que passam desta vida. Como podia isso deixar de ser falso, pois era muito maior, sem comparação, o número dos viventes, assim animais como peixes, e só do corpo de um homem brotam tantos milhares de bichos viventes, onde havia tantas almas que pudessem entrar neles?” (BA, 49-V-14, fl. 735v). Do ponto de vista de uma lógica formal, este poderia bem ser um argumento difícil de rebater.

Tal como no caso da possessão, existia uma teatralização da viagem da alma para o além, realizada pelos monges budistas. Entre os séculos III e VII d.c. as perspectivas acerca do mundo do além na China foi transformado por ação da assimilação do budismo. Essa transformação dizia respeito não apenas às doutrinas da transmigração das almas, mas implicava também a construção visual do mundo dos mortos (Campany, 1995: 344). Assim, desde o período medieval que as representações visuais (murais, pinturas e ilustrações, etc.) foram moldando a consciência chinesa acerca do além, ao mesmo tempo em que funcionavam como instrumentos utilizados em rituais destinados a facilitar a passagem da alma pelo mundo dos mortos (Shahar; Weller, 1989: 637-40; Teiser, 1989: 637-40).

No quadro da sua literatura marcadamente anti-budista, os jesuítas deixam-nos, no entanto, alguns bons relatos dessas representações. Aos seus olhos, obviamente, esses rituais de passagem da alma nunca poderiam ser vistos numa ótica positiva ou mesmo neutra. Apesar de tudo, o olhar jesuítico sobre estes rituais “demoníacos” ou “de charlatanismo” realizados pelos “bonzos” oferece-nos detalhes inegavelmente interessantes. Veja-se a descrição de enterro de um mandarim de Guangzhou, em 1660: “fabricam uma grande casa de papel pintado com cavalos, cadeiras, criados, pães de ouro e prata, tudo de papel. Pintam-se os demónios com o inferno e depois se leva tudo com grande acompanhamento de homens e de mulheres de pé e de cavalo, por modo de procissão, e vão lançando pelo caminho muitas caixas de papel. Chegando ao lugar designado, queimam tudo, até o corpo do defunto, quando este é das províncias em que há o tal uso, porque em outras se enterram em caixões, ricos e formosos. E cuidam que todas aquelas coisas e alfaias pintadas de papel, no inferno se tornam verdadeiras para os serviços do defunto e para peitar os demónios que acabem com os tormentos, e para alcançar uma boa transmigração pitagórica” (BA, 49-V-14, fl. 732v).

As descrições que nos foram deixadas por observadores jesuítas podem ter uma carga apologética maior ou menor. Não raramente eram formas de ilustrar conversões ou de afirmar a ineficácia dos rituais e a superioridade do cristianismo.

No primeiro caso, merece referência o caso da conversão de uma mulher de oitenta anos de uma vida devotada aos ídolos e aos monges: “andava esta em todos os anos que tinha, com grandíssimas despesas de seus bens, particularmente em quarenta ou mais provisões com 253 imagens muito bem pintadas a seu modo, que representava cinquenta gerações do mestre do céu, que lhe venderam (como costumam) os bonzos. Havia em uma delas uma cadeira muito aparatosa a ombros de oito homens e rodeada de muitos outros para receberem nela, e acompanharem a mulher a que se dava a peso de ouro, a qual estava também pintada, e além de tudo isto uma barca muito formosa para passarem os rios e esteiros que no caminho achassem. Tinham também pintados muitos lugares aprazíveis, uns para descansarem, outros para recreação, e muitas histórias para passarem o tempo no caminho, e todas estas provisões seladas com seus selos para testemunho certo do que dizem, e compram-nas para o rei dos infernos despachar bem as almas dos que as compram para tornarem a nascer em boa casa. E destas pessoas enganadas era esta velha de que ao presente falamos, mas entendendo bem a verdade de Nossa Santa Fé, mandou ao filho, já cristão, que com outros ajuntasse tudo, e que quando o padre a fosse batizar, o recebesse como festa, e seria o melhor pôr-lhe a tudo o fogo, em prova da firmeza da sua fé” (BA, 49-V-10, fl. 412v).

Neste caso, a queima dos objetos tem a mesma função ritual da quebra do jejum. Funciona como sinal tangível de conversão e demonstra bem como, ao contrário do que se passava com o confucianismo, no caso do budismo os missionários cristãos funcionavam numa base de incompatibilidade total. O ritual fúnebre celebrado pelos monges budistas seria forçosamente remetido para a área da impostura, por vezes da bruxaria. Aliás, o ato de queimar estes objetos não deixa de encerrar em si uma qualquer forma de purificação, da mesma forma que remete também para uma transformação radical da personalidade do convertido. Numa das histórias relatadas pelos jesuítas essa dimensão de impureza supersticiosa surge de forma mais vincada. No relato que vimos anteriormente surge sempre a sugestão de impostura feita para arrancar dinheiro a crentes vulneráveis, desejosos de garantir a salvação e uma transmigração vantajosa. Num caso sucedido em Hangzhou no final da década de 30, essa dimensão de impureza, de ritual diabólico, surge de forma

mais nítida, com as suas zonas sombrias a serem destacadas pela presença luminosa da manifestação divina: “um bonzo muito autorizado foi a uma casa muito grave, e falando a senhora da casa lhe disse que seu marido (que era cristão e havia um ano tinha falecido) tinha grande trabalho no passar de uma alfândega para a outra vida, que era necessário fazer-lhe ponte por onde passasse... armou logo este um teatro, estendeu uma peça de algodão muito comprida no meio de uma ponte de papel, e ficando um bonzo na cabeceira e outros dois à mão direita e esquerda, estando muita gente a ponto para ajudar a passar a ponte o defunto, começaram a fazer suas superstições diabólicas. Estando nesta casa uma capela muito bem ornada com a imagem do Salvador em que o defunto rezava quando vivia, o bonzo com desprezo do Salvador largou palavras afrontosas e insolentes, e quis entrar na capela, assim soberbo e atrevido. E abrindo a porta, de repente caiu no chão sem acordo, e assim esteve por muito espaço. Tornou em si e começou a repetir o Santo Nome com respeito e reverência. Espantam-se os presentes, que eram muitos, perguntam acerca da causa da mudança. Disse, em abrindo a porta desta capela via a imagem do Salvador com grande resplendor, e desceu do céu uma formosa cruz, com a qual me deu o Salvador tão grande pancada que caí, como vistes, e perdi os sentidos... tornou a continuar com as suas superstições diabólicas, mas em começando tornou a cair no chão com grande tremor e assombro, porque o Senhor lhe deu com a cruz outra pancada, como confessou o bonzo, que com uma e outra pancada se não soube levantar do miserável estado da idolatria” (BA, 49-V-II, fl. 535).

Estes casos demonstram a profunda integração do budismo e da doutrina da transmigração nos meios populares, e não apenas populares. A doutrina da transmigração funcionava, como vimos, como uma válvula de escape para muitas frustrações e ansiedades. Nesse aspeto, vimo-lo também, a questão da condição precária das mulheres e a esperança de uma reencarnação masculina surge como um dos elementos importantes de sedução. Mas para além desta fortíssima implantação popular, o budismo tinha também uma vertente mais intelectual, aspeto que não escapou aos jesuítas, levando quase a que existisse uma duplicidade doutrinária. Um budismo popular, virado precisamente para as respostas às ansiedades humanas, e uma espécie de doutrina secreta, reservada apenas para os iniciados.

O jesuíta Álvaro Semedo, na sua obra *Imperio de la China i cultura evangelica en el por los Religiosos de la Compañia de Jesus*, publicada em Madrid em 1642, aponta uma demarcação clara entre aquilo que ele considerava ser pura superstição, ligada à doutrina da transmigração, e uma “doutrina interior e secreta: “finalmente nestes se reduz tudo a fazer penitência nesta vida, para ser melhor despachados na outra. Em que creem na transmigração pitagórica, e que as almas vão aos infernos, que são nove. E depois e corrê-los todos, a melhor livrança é nascer homens medíocres, e bestas muito semelhantes a homens, por desconto do muito que neles são homens semelhantes a bestas. A pior é em aves, de que entendem ser precisa ainda uma segunda volta, ou transmigração, antes de nascer homem. Esta é a opinião vulgar, e não se pode sofrer o ver quanto está envolvido nestes erros o povo, e mesmo gente de bom porte. Mas os mais sábios, os mais dados ao ateísmo, deixando esta senda a que chamam exterior, seguem outra secreta, e só para eles, colocando todo o seu cuidado no conhecimento do primeiro princípio... que têm ser o próprio com todas as coisas, e as coisas com ele, sem alguma distinção essencial, obrando apenas pelas qualidades extrínsecas que a ele se sujeitam, como a cera, transformada em várias figuras, que derretida ficam no mesmo” (Semedo, 1642: 124).

A ideia de uma “doutrina secreta” na China não é exclusiva do budismo. O dominicano frei Domingo de Navarrete, ex-missionário na China e adversário dos jesuítas na questão dos ritos, faz notar, nos seus *Tratados históricos*, publicados em Madrid em 1676, que esta dualidade doutrinária é característica das três “seitas” chinesas, budismo, taoísmo e confucianismo. Invocando S. Agostinho na sua *Cidade de Deus*, Navarrete refere os três géneros de filosofia dos antigos: o género “fabuloso”, característico dos poetas, o género “natural”, de que tratam os filósofos, e o terceiro, “civil”, que anda junto do povo. E em seguida acrescenta: “as três seitas da China seguem totalmente este modo de filosofar, tendo duas maneiras de doutrina, uma secreta, que eles têm por verdadeira, que apenas os letrados entendem e professam encoberta com símbolos e figuras emblemáticas. Outra vulgar, que é metáfora da primeira, a qual os seus letrados têm por falsa no sentido que soam as palavras, e desta se servem para a política exterior e para o culto divino, civil e fabuloso com que guiam o povo ao bem e refreiam o mal” (Navarrete, 1676: 257). Navarrete refere

expressamente que esta era uma realidade existente nas três “seitas”, mas dá o exemplo do confucianismo e das suas metáforas. Estaria a pensar, muito provavelmente no “livro das mudanças”, o *I Ching*, na qual se contém a cosmogonia da cultura letrada. Esta ideia de uma doutrina dúplice, com versões para consumo letrado e popular, parece corresponder a uma resposta interessante dada em certa ocasião por Xu Guangqi, o “doutor Paulo”, ao jesuíta Manuel Dias, quando estavam a falar da questão da santidade de Confúcio. Sobre o assunto, disse Xu Guangqi que os letrados bem sabiam que Confúcio tinha sido simplesmente um homem, mas permitiam ao povo que acreditasse que ele era um santo “porque pouco vai nisso” (BA, 49-V-12, fl. 455). Existe aqui um pragmatismo e uma capacidade de adaptação à realidade popular que apresenta semelhanças com a doutrina jesuítica da acomodação. Desta forma, os jesuítas tinham identificado aquilo que eles julgavam ser a vertente ateística do budismo. Esta leitura dúplice do budismo foi iniciada logo no século XVI, ainda no Japão, por Alessandro Valignano, e continuada ao longo de todo o século XVII¹¹⁸.

A “doutrina secreta” do budismo era, como referiu Álvaro Semedo, uma doutrina que defendia a unidade essencial de toda a realidade, enquanto construção da mente. Tratava-se de uma forma de quietismo que se tinha instalado no confucianismo ao longo do século XVI, por influência do budismo *Chan*, influenciando muitos letrados (Gernet, 1973: 79). Isso levou, como vimos anteriormente, a uma reação, que denunciava o quietismo como algo de disfuncional para quem quer governar um estado e uma sociedade (Chu, 2006: 75). O quietismo era simplesmente considerado inútil para a classe dos letrados. Assim, a crítica ao quietismo tem uma dupla vertente, acusada pelos letrados de ser socialmente disfuncional e pelos jesuítas de ser ateísta. Esta comunhão de pontos vista gerava um terreno comum que os homens da Companhia de Jesus souberam aproveitar.

A identificação da duplicidade de doutrina permitiu construir uma visão ainda mais perversa do monge budista. Mais do que alguém caído nas malhas do erro, o monge budista é, na pena dos jesuítas, frequentemente dissimulado.

118 Sobre esta dupla vertente budista na leitura jesuítica ver (Meynard, 2011: 3-23).

Ele não chega a ser idólatra, uma vez que a idolatria é uma forma de religião, ainda que, aos olhos dos jesuítas, constituísse uma forma degenerada de religião. O monge budista é, no olhar dos homens da Companhia de Jesus, um niilista. Nas palavras de um missionário jesuíta dos inícios do século XVIII, o budismo “lhes promete (aos seus seguidores) que guardando os seus preceitos exatamente, chegarão também a conseguir o ficarem bem-aventurados como o mesmo *Toe*, que os seus sectários dizem que finalmente se vem a reduzir ao *nihil*” (BA, 49-V-28, fl. 341). Esta identificação entre bem-aventurança e vazio é o fundamento da acusação de ateísmo, que os jesuítas lançaram contra os budistas.

Infelizmente, ao contrário do que se passou para o jansenismo, não conseguiu encontrar quaisquer traços da famosa querela do quietismo, que eclodiu na Europa a partir da década de 80 do século XVII, na documentação dos jesuítas da China. E é pena, porque teria sido interessante fazer uma leitura comparativa entre a crítica ao quietismo cristão feita pelos jesuítas na Europa, e a crítica ao quietismo budista, feita pelos missionários da Companhia na China. Uma das razões para esse facto pode ser a circunstância de na altura em que eclodiu a crise quietista na Europa os jesuítas estarem absorvidos com outras questões, nomeadamente a luta contra os missionários da *Propaganda Fide*, fazendo com que a luta contra o budismo, que fora tão importante na primeira metade do século, tivesse passado para segundo plano.

Existiram algumas consequências que foram comuns ao quietismo cristão e budista¹¹⁹. Uma das mais importantes talvez tenha sido o antinomianismo. Ao fazer deslocar o centro de autoridade das instâncias oficiais para o interior do indivíduo, o quietista torna-se política e religiosamente perigoso. Já não se conforma. E o conformismo era importante, fosse na Europa contra-reformista ou na China confuciana da transição Ming-Qing. E os jesuítas da China eram homens que viviam entre estes dois mundos.

119 Sobre os pontos de contacto entre a tradição mística cristã medieval e moderna e a meditação budista, ver (Conze, 1963: 17).

Tudo na história dos jesuítas os levava a afastar-se do quietismo, desde os tempos do seu fundador, Inácio de Loyola (1491-1556). O caso de Loyola é interessante e, num certo sentido, paradoxal. Através dos seus exercícios espirituais, que todos os membros da Companhia conheceram e praticaram, Loyola impõe uma orientação de espiritualidade interior, de introspecção. No entanto essa interioridade foge sempre do antinomianismo e da auto-suficiência que afetou tantas outras correntes místicas mais ou menos heterodoxas. Os seus exercícios estão muito centrados na paixão de Cristo, nos seus sofrimentos, na sua carnalidade (O'Reilly, 1995: 108 e ss.). É uma espiritualidade assente na experiência e no sentir humano. É também uma espiritualidade que exalta a autoridade da hierarquia (Guillermou, 1974: xxiii). É essa tensão entre o interior e o exterior que confere uma especificidade muito própria à vida espiritual de um jesuíta. Tal não significa que não tivessem existido, como de facto existiram, tendências para o quietismo, em alguns momentos da história da Companhia de Jesus. O facto é que sempre a hierarquia conseguiu recentrar a orientação espiritual dos jesuítas numa linha inaciana (O'Malley, 1993: 16-23; Iparraguirre, 1974: 39-44).

A recusa do quietismo pelos jesuítas pode radicar ainda num outro aspeto paradoxal da sua teologia. Embora a missão da Companhia esteja muito virada para as realidades humanas e para a autonomia do mundo, as fontes jesuíticas revelam uma insistência surpreendente nas questões da predestinação e da graça de Deus, dois elementos-chave da teologia de S. Agostinho. Para um investigador familiarizado com as guerras teológicas da Europa católica do século XVII, ver os jesuítas a referirem-se, uma e outra vez, aos seus convertidos chineses como “predestinados” é bastante surpreendente, na medida em que o agostiniano era a base dos mais encarniçados anti-jesuítas, os jansenistas. Estes acusavam frequentemente os homens da Companhia de Jesus de promoverem uma teologia pelagianista, demasiado impregnada de humano e pouco de divino. Dito de outra forma, os jansenistas acusavam os jesuítas de desprezarem os aspetos ligados à graça de Deus, confiando excessivamente nas capacidades humanas. Assim, um adversário dos jesuítas escrevia em 1733: “os pelagianos foram os primeiros que tomaram a defesa do orgulho humano contra a necessidade da graça eficaz de Jesus Cristo. Não há blasfémias que eles contra esta divina graça e mesmo contra Deus.

É notável que os jesuítas, que se voltaram nestes últimos tempos contra esta mesma graça, nada disseram contra elas (as blasfêmias)". E acrescenta: "há um princípio comum de onde saem todos os seus erros. Esse princípio é o equilíbrio. O homem, dizem, para merecer ou desmerecer deve estar em equilíbrio, quer dizer, ter tanta força e poder para fazer o bem como para fazer o mal, para agir ou para não agir. Deste princípio comum a pelagianos e a molinistas¹²⁰ saíram erros comuns" (*La Constitution Unigenitus*, 1733: 50 e 55). Este princípio de equilíbrio fora teorizado numa obra publicada em Lisboa em 1588 intitulada *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione ad nonnullos primae partis Divi Thomae artículos*, da autoria do jesuíta Luís de Molina (1535-1600). Nesta obra o jesuíta tenta conciliar a ideia da graça de Deus e da onipotência divina com a liberdade de agir do homem (Delumeau, 1979: 157-58).

Molina tentava abrir um espaço de liberdade para o homem na estreita malha da onipotência divina. Assim, sujeitou de alguma forma a ideia de predestinação à vontade do homem, salvaguardando, claro, a onipotência de Deus. Era um compromisso difícil que os adversários da Companhia, agostinianos zelosos do poder absoluto de Deus, não se cansavam de vituperar. Foi precisamente isso que um outro anónimo e adversário dos jesuítas deixou claro numa "carta de um teólogo dirigida aos padres da Companhia": "é um erro dos semipelagianos dizer que Deus espera as nossas vontades para nos converter e para nos justificar. Deus prevê, segundo vocês, pela ciência dos condicionais que se Ele der a este infiel ou a este pecador uma graça geral, que nós chamamos suficiente, em tal ou tal circunstância, ele se converterá. Ele não ordena nada absolutamente pelo decreto e pelo ato da sua vontade que a sua graça fará converter este infiel ou este pecador, mudando ou inclinando para o bem a sua vontade rebelde. Mas tendo previsto a sua conversão se lhe der os auxílios gerais nas circunstâncias favoráveis, ele ordena que ele se converterá se ele quiser. Assim, Deus espera que nós desejemos ser livres do pecado, a fim de nos converter e de nos justificar. Esta consequência, que se segue dos vossos princípios, é o erro dos semipelagianos" (*V. Lettre d'un Theologien*, 1697, pp. 20-21).

120 Referente a Luís de Molina (1535-1600), teólogo jesuíta.

Retornemos à questão do budismo e do quietismo. Eu julgo que esta insistência na importância da graça divina é um elemento fundamental na recusa do quietismo por parte dos jesuítas, bem como para a classificação que eles atribuem às práticas meditativas da “doutrina secreta” dos budistas da China: ateísmo. Na “doutrina secreta”, nas técnicas meditativas do budismo *Chan*, não há intervenção divina. Há a ideia da realidade como uma construção da mente e da união essencial de toda a criação, um estado de indistinção que, à falta de melhor termo pode ser designada por “vazio”, que constitui “o verdadeiro aspeto de todos os fenómenos” (Zurcher, 1995: 142).

A insistência na graça divina e na predestinação, levada a cabo pelos jesuítas, é, como referi, surpreendente. A ideia de que a conversão deve começar pelas verdades apreensíveis de forma natural pela razão humana e o elogio naturalista do estudo das realidades deste mundo, não fariam suspeitar essa inclinação teológica tão vinçada. E, no entanto, ela é perfeitamente identificável até por um olhar menos atento. Atente-se nas palavras de um cristão, na resposta à surpresa de um jesuíta por ver que os cristãos de uma comunidade da província de Shandong, a sul de Beijing, traziam luto pela morte de um padre jesuíta, o alemão Bernard Diestel (1623-1660), que eles nunca tinham chegado a conhecer: “reverendo padre, conforme a doutrina que nos ensinai, que vos ouvimos, sempre a graça vence a natureza, ou pelo menos sempre a graça se acomoda à natureza. Se seguindo o costume deste nosso reino, trazem os filhos por seus pais dó de três anos, razão era para que os cristãos vestíssemos dó por nossos pais espirituais, não três, mas muitos anos” (BA, 49-V-14, fl. 694v). O autor da carta conclui que “profundo e misterioso é Deus em seus juízos, recôndito nos caminhos, porque traz a si seus escolhidos” (BA, 49-V-14, fl. 695v).

Observações deste género são, como referi, demasiado insistentes para passarem despercebidas. Sempre feitas num contexto de conversão de gentios. “Entre tantos rebeldes tem Nosso Senhor seus escolhidos, aos quais à pura força de misericórdia e graça tira e arranca... do lago de imundícies e torpezas” (BA, 49-V-14, fl. 698v), pode ler-se numa carta datada dos inícios da década de 60 em Jiangzhou (Kiam Cheu), na província de Shaanxi. Numa outra carta, de finais da década de 40,

encontramos a fonte de onde brotava esta inclinação teológica evidenciada pelos jesuítas da China, S. Paulo: “ao dito do apóstolo, que se entende dos predestinados, diz que todas as coisas que acontecem aos predestinados são para seu maior bem e para o mesmo fim de sua predestinação, em nenhuma parte do mundo parece que se verifica mais que no reino da China, porque nele vai Deus tomando seus predestinados com meios e sucessos que não só não têm conexão alguma com a conversão de uma alma gentia, mas antes parecem totalmente contrários, porque afora de muitos meios extraordinários com que os chamam, até os mesmos demónios muitas vezes se servem para o bem de seus predestinados. Porque é verdade que aqueles que ele tem escolhidos, ninguém lhos tirará de sua mão” (BA, 49-IV-61, fls. 121V-122). A referência aos demónios tem a ver com as sessões de exorcismo que os jesuítas praticavam e que se tornavam verdadeiras atos cénicos destinados a certificar as verdades católicas, como veremos num capítulo dedicado ao assunto. Em 1636, por outro lado, encontramos toda uma secção numa carta da província de Zhejiang com o título “casos em que claramente se vêm os efeitos da divina predestinação” (BA, 49-V-12, fl. 33v). As referências à predestinação multiplicam-se, espalhadas um pouco por toda a documentação.

Estes casos demonstram que as críticas feitas aos jesuítas pelos seus adversários, de que eles colocavam toda a confiança nas forças humanas, desvalorizando a graça de Deus, são excessivas. É possível que tenha sido esta confiança na graça divina que levou os jesuítas a encarar o quietismo *Chan* como um ateísmo. Recusando a auto-suficiência do homem, os jesuítas recusam o antinomianismo e a auto-deificação que esta prática meditativa parecia oferecer. De facto, em 1699 escrevia o jesuíta Charles Le Gobien acerca do quietismo budista: “isto, dizem eles (os budistas) é aquele sono profundo da alma, aquele repouso de todas as potências, aquela suspensão contínua dos sentidos, que é toda a felicidade do homem. Neste estado ele não está mais sujeito a mudanças, não há mais transmigração para ele, não há mais desditas, não há mais receio do futuro. Porque, na verdade, em tal estado ele não é mais nada... ele é sábio, perfeito e feliz, numa palavra é Deus,

e semelhantíssimo ao Deus Fo¹²¹”. Para Le Gobien, esta doutrina é pura loucura (Le Gobien, 1699: 6).

Idólatras públicos, ateus dissimulados, os “bonzos” acabariam sempre por constituir a personificação da perfídia nos escritos dos jesuítas. A hostilidade recíproca ter-se-á desenvolvido ao longo da presença dos missionários jesuítas na China. Mas não terá sido sempre assim desde o início. É conhecida a história de Matteo Ricci ter adotado inicialmente o vestuário dos budistas, tendo decidido mudar posteriormente, aconselhado por letrados hostis ao budismo (Gernet, 1973: 75). John Dragon Young, por seu lado, sugere mesmo que a ofensiva de Matteo Ricci contra o budismo se devia mais à instigação de letrados chineses convertidos, como Xu Guangqi ou Yang Tingyun, do que a uma opção programática do jesuíta (Young, 1994: 86).

Num período tão avançado como 1632 encontramos em Hangzhou monges budistas que vêm ainda reverenciar a imagem do Salvador: “entre os que vieram adorar a Sagrada Imagem foi bom número de bonzos, e tiveram graças quatro, que depois de lhe baterem a cabeça, como todos os demais fazem, se foram a casa de um cristão perguntar-lhe uma dúvida”. A dúvida tinha a ver com idolatria. O cristão tentou então explicar-lhes a diferença entre a adoração da imagem do Salvador e as dos ídolos. A explicação dada pelo cristão, fundada em metáforas e comparações, tem claramente uma origem jesuítica: “quando vós vedes algum mandarim, que na verdade o é, não vos confrangeis, não o respeitais, não o temais? E quando vedes, em alguma comédia, um que representa mandarim fingido, ou ainda pessoa de rei, respeita-lo? Confrangei-vos? E temei-lo? Fareis caso algum dele? Nada menos, antes vos pondeis a rir e a zombar” (BA, 49-V-10, fl. 395).

Em Nanjing, em 1638, encontramos também um monge que vinha venerar a imagem do Salvador e que chegou mesmo a exortar um mandarim a fazer-se cristão: “subiu um mandarim amigo do padre, quando estava nesta corte, a maior grau, que é de *Ti hio*, que é o mesmo que examinador dos bacharéis de toda uma província.

121 Os missionários jesuítas na China designam Buda como “o pagode Fo”.

Outros mandarins amigos, na despedida, lhe deram um banquete em uma formosa varela, fora dos muros da cidade. Aqui, convidaram o padre, a quem os mandarins trataram com muita honra e familiaridade. Vendo isto, o bonzo superior da varela fez ao padre particular agasalho. Passados alguns dias veio o bonzo visitar ao padre, trazendo consigo um homem grave e rico de outra província. Fizeram reverência à imagem do Salvador, exortando o bonzo ao homem que seguisse a nossa Santa Lei, que era verdadeira, espalhando-se em louvores dos padres, declarando-lhe a muita amizade em que corria com os mais graves mandarins da corte. Fez o bonzo o ofício de sino, chamando o homem para dentro da lei de Deus, ficando de fora” (BA, 49-V-12, fls. 24v-25). Na realidade, a relação entre monges budistas e missionários cristãos dificilmente pode ser reduzida à de dois mundos incomunicáveis. Veja-se o caso, em 1641, do jesuíta siciliano Francesco Brancati (1607-1671) na cidade de Suzhou, na província de Jiangsu: “foi o padre a um banquete em que se achavam muitos letrados gentios, os quais no discurso da prática, à boca cheia e bandeiras despregadas, disseram mil bens da lei de Deus e de seus pregadores. Acertou um bonzo, grande tangedor de cravo, estar presente, o qual, movido do que ouvira, pedira alguns livros para se inteirar mais de raiz de nossa Santa Lei” (BN, códice 722, fl. 9v).

Os arquivos jesuíticos guardam uma interessante conversa entre um “cabeça de bonzos”, ou seja, um líder de um mosteiro, e o padre Francesco Sambiasi, ocorrida por volta de 1640 na cidade de Chang-shu, junto ao delta do rio Yangtze, referida na carta como “Cham Xo”. O padre Sambiasi encontrava-se em missão e foi visitado por um monge “bem apessoado, mas menos venerando por falta de barba que a natureza lhe não deu, e de cabelo que a navalha lhe levará”. O homem iniciou a conversa de forma agressiva, com duas perguntas: “quem vos deu autoridade e atrevimento, disse, para com tanta publicidade introduzirdes nova lei na China e desfazerdes, pretendendo de todo desterrar as três leis santas do Ju Kiao (Ru Jiao, lei dos letrados), Fe Kiao (budismo) e Tau Su (taoísmo), que há tantos séculos, com aceitação dos reis e do seu povo, floresceram?”. Depois questionou: “houve no mundo pagode Fe¹²² ou não? Porque estou informado que os pobres homens que,

122 Designação de Buda.

enganados, seguem as vossas patranhas, dizem não haver tal pagode no mundo” (BA, 49-V-12, fls. 577 e ss.).

À primeira pergunta o jesuíta respondeu que o cristianismo não era uma doutrina nova, antes era a mais antiga de todas, “pois ensinava a adorar e conhecer um só Deus, Criador de todas as coisas, a amar aos pais e ao próximo, e que não há nação, por mais bárbara que seja, a quem o Autor da Natureza, que é o mesmo Deus, o não imprima na alma”. A segunda pergunta do monge é algo equívoca. Pretendia saber se “houve no mundo” pagode Fe, ou seja, Buda. A pergunta remete para a questão da existência histórica de Buda, coisa que os jesuítas não negavam e que o padre reconheceu ser um facto. Aliás, a existência histórica de Buda era a prova de que este não era mais do que um simples homem: “como pode ser Deus quem não era mais que homem, como vós confessais? Como podia criar o mundo, se este, quando Fe nasceu, já era havia tantos séculos? Como poderia ser sem princípio se o teve de seus pais? E como podia ser esta a primeira lei da China, se quando o pagode Fe a ela veio, como os vossos livros dizem, já havia tantos séculos que a China era governada por seus reis, que então seguiam a lei natural?” (BA, 49-V-12, fl. 578v).

Este diálogo representa bem a dificuldade de compatibilizar cristianismo com budismo, em grande medida pela diversidade das duas cosmologias, circunstância que acabou por gerar equívocos. De facto, o monge estava mesmo a perguntar se o jesuíta negava a existência histórica de Buda, tendo entendido que era essa a posição dos missionários. Sambiasi respondeu assinalando a condição humana de Buda e negando que este pudesse ser o criador do mundo. Na verdade, nem os jesuítas negavam a existência de Buda, nem os budistas o consideravam como o criador do mundo, pelo simples facto de, como assinalou Erik Zürcher, o budismo negar a existência de um criador (Zürcher, 1995: 139). A cosmologia budista apresentava uma sequência interminável de mundos de duração incalculável, cada um sendo iniciado pela integração do “*karma* residual” do mundo que o precedeu e terminando de forma catastrófica, numa sequência de integração, duração, degeneração e destruição. Cada um destes mundos, designados *kalpas*, está separado por períodos de trevas e vazio (Zürcher, 1995: 139). Desta forma, este diálogo era em grande

medida um diálogo de surdos. No que dizia respeito à criação do mundo, o budismo apresentava os mesmos problemas do confucianismo, ou seja, era absolutamente estranho à ideia de criação como um drama cósmico resultante de um ato de vontade, isento de necessidade. Implementar a noção cristã de criação era um trabalho duplamente necessário. Junto dos letrados, para romper o monismo confucianista. Junto do povo, para demonstrar que os ídolos não eram mais que criaturas, e que prestar-lhes culto era um ato de lesa-majestade. É essa necessidade que explica a resposta de Sambiasi, introduzindo de forma artificial a questão da criação.

A hostilidade entre missionários jesuítas e monges budistas materializava-se frequentemente através da palavra impressa. Os documentos dão-nos conta de várias situações em que se procurava influenciar a opinião pública através de livros. Numa dessas situações fala-se de uma conspiração de letrados, bonzos e eunucos contra os padres. O estilo da narrativa é interessante, porque remete claramente para um gênero literário que se tornaria célebre, o das teorias da conspiração.

Chengdu, província de Sichuan, 1643. A dinastia Ming atingia o estertor e a anarquia espalhava-se um pouco por todo o território do império do meio. Os jesuítas Ludovico Buglio (1606-1682) e Gabriel Magalhães (1610-1677) tinham estabelecido sólidas relações com os mandarins da cidade, levando a várias conversões, particularmente junto de várias burocratas do tribunal do crime, denominado *Ngan cha su*, uma instituição poderosa com jurisdição sobre toda a província. Não obstante, devido à recusa de deixarem as suas concubinas, os padres não admitiram uma parte deles ao batismo. Despeitados, os mandarins decidiram começar a perseguir os jesuítas. É esta a versão que os documentos da Companhia de Jesus nos dão sobre as causas de uma fortíssima perseguição ao cristianismo no seio desta remota província, que confinava a ocidente com o Tibete. Ainda segundo os mesmos documentos, os mandarins decidiram usar os monges budistas como seus agentes: “fizeram cabeças aos bonzos, como mais atrevidos e desenvoltos” (BA, 49-V-13, fl. 243v).

O que este documento tem de verdadeiramente extraordinário é que ele relata de uma forma muito precisa uma reunião conspirativa levada a cabo por letrados e “bonzos”, onde se discutiu um plano secreto para destruir o cristianismo

em Sichuan. A descrição desse conciliábulo conspirativo segue de forma bastante precisa a famosa conspiração de Bourfontaine, uma história apócrifa, criada em ambientes próximos dos jesuítas, em que se fala da associação dos jansenistas aos deístas. A misteriosa reunião teria tido lugar num local perto de Paris, denominado Bourfontaine, em 1621. A história foi publicada pelo advogado anti-jansenista Jean Filleau na sua *Relation juridique*, publicada em Poitiers em 1654, ou seja, cerca de uma década depois dos factos ocorridos em Sichuan.

Os elementos estruturais da conspiração de Bourfontaine encontram-se todos no caso de Sichuan. Dois grupos hostis aos jesuítas que se reúnem secretamente, delineando um plano secreto. O plano passa por uma ofensiva ideológica na qual a palavra escrita desempenha um papel fundamental na conquista dos espíritos que se pretende resgatar à tutela dos jesuítas. Nos dois casos o plano é ardiloso, não pode ser exposto abertamente, deve ser dissimulado, gradual, laborando secretamente na sombra. Finalmente, nos dois casos há uma testemunha ocular, não identificada, que assistiu à reunião e veio depois reproduzir toda a trama.

Mais fascinante ainda é o facto de esta estrutura narrativa ter surgido pela primeira vez na Europa com o caso de Bourfontaine. Na verdade, a conjura apresentada pelos jesuítas tornar-se-ia o modelo de um estilo literário ligado às teorias da conspiração, destinado a um futuro brilhante nos séculos que se seguiriam, culminando nos famosos *Protocolos dos Sábios de Sião*. Este é talvez o texto mais famoso de toda a literatura ligada às teorias da conspiração. Segundo Eva Horn, Bourfontaine terá sido o modelo original: “a cena de uma reunião conspirativa, por parte de alguns membros que discutem entre si o pérfido plano do grupo, encontra-se pela primeira vez em 1755 num “texto prova” do jesuíta Henri Michel Sauvage, que relata um encontro secreto de sete jansenistas em Bourfontaine. O encontro, que teria ocorrido em 1621 e apenas seria conhecido em 1654, através do advogado Jean Filleau numa *Relação jurídica*, tinha como objetivo o desenvolvimento de um plano que deveria conduzir, lenta mas inexoravelmente, a cristandade para o deísmo. Encontram-se já aqui os elementos substanciais das configurações narrativas que moldam a narrativa-tipo dos *Protocolos*: um local concreto e um tempo específico,

uma descrição precisa da reunião e uma reprodução do plano então gizado, feita por uma testemunha ocular”¹²³.

Na verdade, a ideia de uma conspiração não aparece com Bourfontaine. Basta lembrar, por exemplo, as acusações que eram feitas aos leprosos e judeus de tentarem envenenar a água dos poços na Idade Média, com o objetivo de exterminar a cristandade¹²⁴. O que é novo é a construção de uma narrativa sujeita a elementos muito concretos e particulares, como bem sublinhou Eva Horn, que depois se irão manter inalterados durante os séculos seguintes, atingindo uma cristalização impressionante. Desta forma, torna-se verdadeiramente espantoso constatar que esses elementos aparecem descritos pelos jesuítas, ainda antes de Bourfontaine, na descrição do caso de Sichuan.

No relato de Sichuan pode ler-se: “fizeram um jurídico conciliábulo das principais fúrias do inferno, escolhidos da melhoria de quatro mil bonzos que dentro da cidade moram em mosteiros e varelas. Falou o maioral: “morram estes estrangeiros do ocidente que nos vão defraudando das benesses, levando-nos assim os fregueses com tanta inveja de nossa fé e seita. Se não se puder concluir e levar a cabo esta primeira resolução, execute-se a segunda, sejam lançados desta metrópole e província ignominiosamente, afrontados, desterrados, ponham-se todas as forças neste ponto... lança-se tudo à capa de bem público e paz desta terra, argue-se que são espias dos alevantados, lê-se petições neste intento, prova-se já tudo com testemunhas subornadas, não se perdoe no trabalho gasto e justo, espantem-se os mandarins com a multidão, acovardem-se com ameaças, tudo sirva, tudo se tente e resolva. Requere-se a nossos sábios e letrados saiam com libelos contra esta

123 “.....Die Szene einer verschwörerischen Zusammenkunft, bei der einige Teilnehmer den anderen den perfiden plan der Gruppe erläutern, findet sich zuerst 1755 in der (anonym publizierte) “Beweisschrift” des Jesuiten Henri Michel Sauvage, die von einem Geheimitreffen von sieben jansenisten in Bourg-Fontaine berichtet. Das Treffen, das im Jahr 1621 stattgefunden haben, soll und schon 1654 durch den antijansenisten Advokaten Jean Filleau in einer “Relation Juridique” offegelegt (oder eben erfunden) wurde, hatte zum Ziel, einem plan zu entwickeln, um die Christenheit langsam, aber sicher zum Deismus zu “verführen”. Schon, hier finden sich die wesentlichen Elemente des narrativen Settings, das auch das Rahmen-Narrativ des “Protokolle” prägt: eine konkrete Orts- und zeitangabe, eine genaue Beschreibung des Treffens und eine Wiedergab e des dort gefassten plans aus der Hand eines Augenzeugen...”, (Horn, 2012: 9-10).

124 Ver o capítulo “Leprosos, judeus, muçulmanos” in (Ginzburg, 1991: 43-67).

peste, fixem-se nos lugares, espalhem-se por toda a metrópole e fora dela... e porque eunucos de régulos são nossos devotos e discípulos, e tem grande entrada com o régulo, busquemos seu favor, com sua autoridade nada há que temer... o negócio está em acudir com pressa antes que o problema rebente e venda seu veneno por toda a cidade. Pressa, pressa...” E conclui: “mas para que toda esta junta grave veja o efeito que deseja, a resolução que toma é necessário segredo e dissimulação, não se rompa nem saia de nós sem primeiro se tentear e passar os ânimos que não podem deixar de ser connosco seus naturais, seus mestres e párocos. Esperemos conjunção oportuna” (BA, 49-V-13, fl. 243v).

Na conspiração de Bourfontaine encontramos o seguinte discurso: “propo-nhamo-nos também de elevar a Graça a um tal ponto, que ela opere tudo... reverter a liberdade do livre-arbítrio, impor-lhe a necessidade de se vergar à graça vitoriosa, de publicar que Nosso Senhor Jesus Cristo não morreu pelos homens, e assim, com o desígnio de prevenir os espíritos, tendo-lhes persuadido estas falsidades, de tirar conseqüências que arruinarão facilmente o Evangelho, os mistérios e os sacramentos. Porque se nós podemos, de uma vez, imprimir isto nos espíritos daqueles que nos escutarão, ler-se-ão as obras que nós faremos sobre tais matérias, eles não poderão permanecer firmes na sua primeira crença, e ser-nos-á fácil persuadi-los que a obra da redenção é suposta, uma vez que tudo depende apenas da graça eficaz, á qual não se pode resistir”. E continua: “não será fácil surpreender os espíritos dos diretores e condutores de consciências, como será de agir sobre os espíritos frágeis e simples de alguns católicos, e que nas proposições que lhe serão feitas, eles terão talvez recurso aos mesmos diretores, que resolverão estas dificuldades. É necessário acudir a este inconveniente, ao qual nos encarregaremos de dar o remédio necessário, que consiste em desacreditá-los ou diminuir a autoridade e a crença da sua direção... é preciso não deixar de atacar o chefe da Igreja, porque é a ele que se recorre nos pontos de controvérsias na fé... foi decidido nesta assembleia que se trabalhará contra o estado monárquico da Igreja, e que para o destruir se esforçarão para estabelecer o aristocrático” (Filleau, 1654: 10-12). Tudo isto numa linha de dissimulação e secretismo: “na conduta do desígnio proposto não convém descobrir muito cedo, é preciso usar outros meios mais especiosos para nos insinuarmos nos espíritos” (Filleau, 1654: 8).

Nos dois relatos, o de Sichuan e o de Bourgfontaine, a história do conciliábulo secreto funciona como o núcleo central da narrativa, o momento-chave que é complementado depois pelas histórias que envolvem os esforços dos adversários dos jesuítas (jansenistas ou monges budistas, consoante cada um dos casos) na luta ideológica, através da palavra escrita. Trata-se, aí, de uma contenda ideológica pública e aberta aos olhos de toda a gente, que serve de contraponto ao secretismo do plano que lhe subjaz. Verifica-se, desta forma, que a narrativa de Sichuan, dez anos anterior à história de Bourgfontaine, contém já em si os elementos estruturais de um estilo narrativo que se tornará bastante difundido na Europa. Coloca-se, portanto, a questão: é possível estabelecer uma relação entre os dois casos? Para além da proximidade cronológica temos ainda a circunstância de serem dois relatos de conspirações anti-jesuíticas, se bem que ocorridas a meio mundo de distância uma da outra.

A *Relation juridique*, o livro onde se relata a conspiração de Bourgfontaine, foi publicada em Poitiers, por um advogado residente nessa mesma cidade e próximo de círculos jesuíticos. Ora, em 1604 foi atribuído aos jesuítas um importante colégio da cidade de Poitiers, o colégio de Santa Marta, que a Companhia manteve sob sua administração até à sua expulsão de França, em 1762 (Compère; Julia, 1984:535-542). Nesse colégio, tal como nos restantes colégios da Companhia, eram lidas as *cartas ânuas*, enviadas de todos os cantos do mundo, do Peru ao Japão. O objetivo dessas cartas era consolidar a ideia de uma instituição unificada, presente nos mais recônditos locais do mundo, bem como fortalecer o espírito dos jesuítas com histórias edificantes. Tratava-se de um poderoso meio de construção da identidade da Companhia de Jesus. Cada colégio recebia dois exemplares das cartas, um para ser lido aos elementos do colégio, e um outro que deveria ser incorporado nos arquivos da instituição (Delfosse, 2009: 95). As cartas que eram enviadas das províncias deveriam seguir para Roma, para o *Colégio Romano*, onde o texto era tratado por padres especificamente destinados a essa função. Aí se efetuava uma edição do texto, purgando-o de elementos considerados redundantes ou supérfluos, sendo depois reenviado para os colégios. Esse processo de tratamento do texto demorava cerca de dois ou três anos (Delfosse, 2009: 95). Assim, se considerarmos o tempo que demora uma carta expedida da China para a Europa,

juntamente com o tempo de tratamento do texto em Roma, verificamos que a década que passou entre o caso de Sichuan e a publicação do livro de Filleau não é, longe disso, um prazo excessivo.

Os dois casos destacam a importância que existia entre a influência que se pode exercer sobre a opinião pública e a imprensa. A necessidade de espalhar a palavra escrita. Isso era verdade na China como era na Europa, onde estava em marcha o processo de formação de uma “esfera pública”, da qual os próprios jesuítas começaram também nesta altura a sofrer os efeitos, principalmente depois da publicação das *Lettres provinciales* de Pascal. A confirmar-se a hipótese de uma influência, estaríamos perante um importante contributo da China na formação de um dos mitos populares presentes nessa “esfera pública”, a das teorias da conspiração. Parece-me uma hipótese bastante forte que abre linhas de investigação interessantes. A eventual existência de um arquivo com cartas ânuas no colégio de Poitiers ajudaria a lançar luz sobre o assunto.

Apesar de toda a dissimulação, dizem-nos as fontes jesuítas, os monges budistas não tardaram a colocar em prática o seu plano: “primeiro imprimiram um livro cheio de estultícias pitagóricas e de falsidades e mentiras contra os padres, espalharam por toda a cidade, começando pelos régulos de duas letras e mandarins aposentados, parecendo-lhes que todos se renderiam a suas argúcias e forçosos argumentos, porém o efeito foram risadas, bater as palmas, chamar ao autor e autores mil nomes afrontosos. Espalhado já o livro, e tendo comunicado os bonzos com todos o seu intento, deram petição acusatória ao rei de uma letra, que mora na metrópole, o qual rechaçou, dizendo que na terra havia mandarins a quem tocava julgar e sentenciar” (BA, 49-V-13, fl. 244). O facto é que os monges conseguiram amotinar o povo, levando a que os mandarins, aparentemente pouco inclinados a prender e interrogar os missionários, decidissem deter os padres Buglio e Magalhães.

Dos documentos fica bastante claro que existia um núcleo de letrados que tinha desenvolvido amizade com os padres e que os defendia. Por outro lado, várias são as referências à capacidade mobilizadora dos monges: “os bonzos tinham feito corpo com o povo, não se podia resistir a tantos milhares em caso que dissuassem

na Igreja” (BA, 49-V-13, fl. 244v). Entrou então em cena um mandarim cristão, de nome Tomé, que tomou a defesa dos jesuítas com um pequeno exército de cerca de cinquenta homens: “saiu a cavalo com armas e cinquenta soldados, tocando caixa, rasgando libelos que se tinham posto nos locais públicos e fixando outros... engrandecendo, louvando e defendendo a santa lei de Deus, declarando que a queria, ele e os mais cristãos, defender com a vida e pela espada. Saíram os padres com quatro apologias e livros já impressos nas perseguições passadas de Nanjing, com que grandemente acalmou a tormenta, porque como os autores destas apologias foram mandarin de tanta fama e de tão alta dignidade, a saber o doutor colao Paulo, o doutor Miguel e outros, ficavam as calúnias desaparecendo como fumo” (BA, 49-V-13, fl. 245).

É impossível não reparar na importância que é dada aos livros e à sua influência nos espíritos. Os ritmos da agitação popular são marcados por ofensivas editoriais. A este nível torna-se determinante a identidade dos autores, elemento que pode ditar simplesmente, como vimos, o fim de um levantamento popular. De todos os estes, a obra que os missionários da Companhia consideravam mais perniciosa era um livro anti-cristão, escrito por budistas ainda no período dos Ming, intitulado *Min Chao*. O livro era, diziam, “muito pestilencial, escrito contra todos os mistérios e ministros de nossa santa lei e pregadores europeus”. O seu estilo, diz ainda o redator da carta, era “tão alto e eloquente, que por se deixarem levar por muito disto os chineses, especialmente os letrados, fez grande estrago nas suas almas” (BA, 49-V-19, fl. 678).

Em Jiaxing, cidade um pouco a norte de Hangzhou, existia um mosteiro budista onde se conservava a matriz original do *Min Chao*. A técnica tipográfica era diferente da europeia: “imprimem os chineses os livros como os europeus [imprimem] as imagens, gravando nas tábuas, de maneira, as letras com a ordem com que as querem imprimir, de forma que se hão de dar à estampa um volume de duzentas páginas, são duzentas tábuas necessárias ou, pelo menos, cem, aproveitando-se também o dorso. Sendo que, se este modo de estampar é muito enfadoso, tem um grande proveito, que é permanecer continuamente a impressão, pois em muitos gastos se podem dar à luz muitas vezes os livros” (BA, 49-V-19, fl. 678).

O jesuíta encarregue da missão em 1688, que não aparece identificado, decidiu atuar: “pareceu ao padre que, por estar bem com os mandarins, era boa aquela conjuntura para alcançá-las, consultou e rogou a alguns cristãos que, parte alegando, parte ameaçando, tentassem a três bonzos que cuidam da livraria, para que as entregassem”. Os cristãos assim fizeram. Subornando por um lado, ameaçando por outro, conseguiram que os monges lhes entregassem, durante a noite, para que os restantes monges não descobrissem, vários sacos com as tábuas do dito livro. O padre levou as tábuas para Hangzhou, onde as reciclou, apagando as inscrições que continham e gravando novos caracteres. Imprimiu assim um outro livro, a *Tarefa espiritual quotidiana*, “onde estão as orações e exercícios que cada dia rezam e fazem os cristãos” (BA, 49-V-19, fl. 679).

Assim, constata-se que no final da década de 80 a luta contra o budismo continuava a ser uma luta total, feita não apenas ao nível popular, mas também ao nível da cultura letrada, apesar de toda a desafeição que os letrados começaram a votar ao budismo a partir da dinastia Qing. Depois de toda a catástrofe da mudança dinástica, a tendência para um sincretismo confuciano-budista estava ainda viva, como se viu, por exemplo, com a busca espiritual do príncipe “João”, da dinastia Sunu, que acabou convertido ao cristianismo. Provavelmente, budismo e cristianismo continuaram (e continuariam) a ser as únicas opções para os letrados que pretendiam complementar a sua vivência filosófica com uma maior profundidade espiritual. Para todos os efeitos, continuava a verificar-se a situação descrita pelo jesuíta Álvaro Semedo em 1642: “os letrados governam o reino, os *tauçus* (taoistas) o corpo, os bonzos o coração” (Semedo, 1642: 125). Sendo que, neste caso, o “coração” quer dizer o “espírito”. Tratava-se de uma tríade com funções especializadas e bem delineadas. Perante esta tríade, o cristianismo continuava a ser um corpo estranho. Não obstante, se tivesse de ocupar o seu lugar na tríade, o lugar seria sempre o dos bonzos.

(Página deixada propositadamente em branco)

6. *Tau Sus*

Numa carta sobre a cristandade de Shanghai, de 1635, escreve-se o seguinte acerca de um dos mais recentes convertidos: “era este de profissão de uma seita que chamam de *Tau Su*, que é a pior de todas, porque tratam com o demónio, por cuja arte fazem muitas coisas com que enganam o povo” (BA, 49-V-II, fl. 203v). O homem era um religioso taoísta que vendia indulgências para que as pessoas pudessem ter bom despacho no outro mundo: “este era como mestre dela, e tinha por ofício rezar pela saúde dos doentes, e andava bem provido de provisões ou patentes, que tinha alcançado do cabeça dos desta má seita, dizendo que quem morria com uma destas bulas ficava absoluto de toda a culpa e pena, e ia logo direito ao paraíso”.

Na carta refere-se que o homem, tendo reconhecido o seu erro e atemorizado por problemas de consciência, teria vindo à igreja, convertendo-se. Trouxe consigo as indulgências que tinha em sua casa, que foram ritualmente destruídas. No final do relato o autor da carta fez a seguinte observação: “como por vezes temos experimentado serem de pouca firmeza, ou ainda fingidas, semelhantes conversões, principalmente quando com o batismo hão de deixar alguma arte ruim, e não tem outra de que viver, por isso os padres vão com muito atento, e ainda com receio de batizar semelhante gente”.

Este é um dos raríssimos relatos das relações dos padres com os sacerdotes taoístas. Ao contrário dos monges budistas, cujas relações com os jesuítas estão largamente documentadas, os taoístas estão quase totalmente ausentes dos registos que os homens da Companhia de Jesus nos deixaram.

Para além deste breve relato de conversão, temos ainda uma outra de um sacerdote taoísta, bastante mais extensa, que merece uma análise a vários níveis. O caso ocorreu em Shanghai pelos anos 1643-44, num período profundamente conturbado. O contexto de anarquia política e social que aí se vivia não pode ser desligado de um dos elementos estruturantes do caso, a possessão demoníaca. Na verdade,

os três maiores relatos de possessão demoníaca que aparecem descritos nas fontes jesuíticas estão enquadradas por um contexto social, político, agrícola e até climático de extrema ansiedade. E isso não será, como é óbvio, uma coincidência.

Os casos de possessão podem ajudar-nos a compreender porque é que aparecem tão poucos taoístas referidos nas fontes jesuíticas. O autor da carta de Shanghai, com que se abriu este capítulo, foi bastante claro dizendo que esta “seita” era a “pior de todas”, porque “tratava com o demónio”. E, na verdade, o caso que iremos analisar aqui fala de um sacerdote taoísta que praticava a necromancia, prática associada com o demónio e com a possessão. Existe, de facto, uma relação entre o taoísmo e a possessão, cuja raiz remonta ao xamanismo¹²⁵.

Olhemos, antes de mais, para aquilo que a literatura impressa dos jesuítas revela acerca dos taoístas. É bastante diferente daquilo que nos diz a “documentação de campo”, resultante do contato popular que os padres iam estabelecendo. O padre Charles Le Gobien, em obra publicada no último ano da centúria de seiscentos, compara-os aos seguidores de Epicuro, uma comparação que, curiosamente, surge também nos documentos acerca do príncipe *Sunu* que foi mandado interrogar por Yongzheng, visto num capítulo anterior. Aqui se diz que “pelos anos de 1710, *praeter propter*, um conde de sangue imperial, tendo-se antes, com vários irmãos e parentes, aplicado à lei dos *Tau Sus* (que se podem chamaros epicuros da China) não achou nela o que buscava” (BA, 49-V-28, fl. 341). Charles Le Gobien, por seu lado, desgina-os por “*Tao Ssis*”: “a sua moral não se afasta muito da dos nossos epicuros. Não afogam o espírito do homem naquela soberba e excessiva indiferença dos brâmanes (budistas), mas basta-lhes manterem-se afastados das paixões ardentes e das paixões tórpidas e inquietas” (Le Gobien, 1699: 7). Le Gobien, contudo, não deixa de referir as questões ligadas à alquimia interior e à busca da imortalidade,

125 Matteo Ricci foi o primeiro jesuíta a descrever os rituais de exorcismo dos taoístas nos seus diários, ver (Zhang, 1999: 14-15).

normalmente associadas ao taoísmo¹²⁶: “mas porque o doce da vida é gasto frequentemente no pensamento da morte, e muito mais com a própria morte, que interrompe o seu curso, dedicaram-se a buscar o segredo de se tornarem imortais, acreditando que nesta, como em muitas das coisas, pode bem a arte suprir a natureza”. E conclui: “têm para isso uma grande provisão de receitas, todas retiradas da química, e com esta uma regra de viver, adaptada à idade, à disposição, ao temperamento de cada um” (Le Gobien, 1699: 8). A ideia de que os taoístas eram “os epicuros” da China terá certamente a ver com o facto de eles estarem mais voltados para as questões do corpo que da alma, como nos diz Álvaro Semedo, em obra publicada em 1642: “sem respeito algum á família ou reino, tratam só do corpo” (Semedo, 1642: 125).

O padre jesuíta Jean-François Foucquet (1665-1741), numa carta de 1702, fala também dos *Tao ssis*, definindo-os como “doutores da lei” sujeitos a um superior, um chefe a quem designavam por *Tien ssee*, “doutor celestial”: “vai de local em local em visita de pagodes e mosteiros de bonzos, magnificamente vestido, vai transportado aos ombros de oito homens. O seu cargo passa por hereditariedade ao filho... tem muitas riquezas, devendo todos os *Taossi* fazer-lhe grandes oferendas, para obterem dele isenções e cargos. Faz-se chamar *Tien ssee*, isto é, “doutor celeste”¹²⁷.

As variações na designação entre *Tao sus* e *Tao ssis* devem-se à utilização da terminologia em mandarim (*Tao-Sbi*) ou vernáculo (*To-su*) (Schipper, 1985: 22). Como referi, a imagem que é transmitida pelos documentos “de campo” dos jesuítas é bastante diferente desta que nos surge na literatura impressa. Nesta última, o *Tao Su* (ou *Tao ssi*) surge-nos como um filósofo epicurista, segundo Le Gobien, que utiliza técnicas meditativas para controlar as paixões e chegar à tranquilidade absoluta. Semedo fala também das tendências epicuristas e materialistas. Foucquet, por seu lado, fala-nos da extrema hierarquização dos taoístas, sujeitos a chefes que

126 Sobre as técnicas de meditação e controlo do corpo utilizadas pelos taoístas ver (Schipper, 1978: 368 e ss. e Liu, 2004: 59 e ss.). Para além disso, Edward Schafer dá-nos uma interessante comparação entre as técnicas meditativas dos taoístas e dos jesuítas, estas inspiradas nos exercícios de Inácio de Loyola (Schafer, 1978: 388).

127 Citado em (Desing, 1768: 145).

funcionam como caciques, a quem se deve um respeito e um temor quase servil. E na verdade, o taoísmo está, ao contrário do budismo, fortemente ligado à ideia de hierarquia. Existe aí, de alguma forma, um elitismo que se exprime através de uma linguagem burocrática (Weller, 1987: 153). Mas nenhum destes autores fala, como falam as cartas das missões, em necromantes, feiticeiros e exorcistas. É como se estes dois tipos de fontes correspondessem à noção, várias vezes aduzida, da existência de duas versões do taoísmo, uma versão filosófica (elitista) e uma versão religiosa (popular)¹²⁸.

A razão para isto poderá estar numa circunstância, identificada ainda nos finais do século XIX pelo famoso sinólogo holandês Johann Jakob Maria De Groot (1854-1921), no seu influente trabalho *The Religious System of China* (Groot, 1910: 1263-64). Nessa obra, De Groot identifica dois tipos de liturgia taoísta. Ao lado de um ritual clássico e canónico existe um ritual popular de origem xamânica. De Groot afirma que os oficiantes habilitados a desempenhar os ritos clássicos podiam por vezes officiar os rituais populares, mas o contrário não era verdade, ou seja, os oficiantes “populares” ou vernáculos não podiam desempenhar os rituais clássicos e ortodoxos (Groot, 1910: 1263-64).

Esta ideia foi desenvolvida quase um século depois por Kristofer Schipper. Lendo o artigo de Schipper facilmente se compreende porque é que as referências expressas ao taoísmo são tão raras nas fontes jesuíticas. É que os *Tao sus* (ou *Tao ssis*), os oficiantes do ritual clássico, são bastante raros (Schipper, 1985: 26). Quanto aos oficiantes do culto popular, de origem xamânica, onde nos surgem os cultos de possessão, eles são bastante comuns nas cartas dos missionários, mas são designados genericamente por “feiticeiros” e designações semelhantes, mas nunca por *Tao sus*.

O mesmo se passa com os rituais. Muitos dos rituais identificados pelos jesuítas como sendo pertencentes à religião popular são de origem taoísta. Se é verdade que

128 Richard Strassberg e Fu-shih Lin foram dois autores que estudaram a interpretação dos sonhos na China e que usaram o conceito de “taoísmo religioso”, (Strassberg, 2008: 16 e Lin, 1995: 96). Esta distinção entre taoísmo religioso e taoísmo filosófico aparece contestada em (Strickmann, 1980: 207 e Sivin (1978): 306).

o budismo se adaptou à religião popular chinesa, no caso do taoísmo essa interação foi muito mais longe (Strickmann, 1980: 235). Schipper refere alguns casos de rituais do taoísmo que os jesuítas também referem, mas que os homens da Companhia de Jesus não identificaram como sendo especificamente taoístas. Veja-se, por exemplo, o ritual de colocar barcos à deriva nos rios para afastar os maus espíritos, que Schipper afirma serem destinados a prevenir epidemias (Schipper, 1985: 35). Os missionários vão usar as descrições desses rituais como forma de afirmar a superioridade do cristianismo, degradando o ritual para o nível da superstição popular. Foi o que aconteceu na zona de Shanghai em 1643: “na primeira lua dos chinas fazem uma festa a que chamam *Lum Chum*, que quer dizer barca dos dragões, vão nela muitos remeiros... furiosos remam com grandíssima velocidade, estão a ver milhares e milhares. O intento é comerem aqueles dragões o ar corrupto, e todas as doenças que há e pode haver naquele ano, ou as deixam no meio do rio sem gente, para andarem em rota... mas se acaso chegar a terra perto de alguma casa de gentios, é grande o medo, que dizem (em)barque o diabo e lho meta em casa com toda a peste e doença trás de veniaga (sic), e assim logo fazem sacrifício com muitas coisas de comer, e tornam a encaminhar a barca para a corrente com grande respeito e deprecações. Aconteceu chegar uma barca desta à porta de um cristão, mas com fé de sorte alegraram muito os gentios por lhe verem tantas calamidades à porta, estavam vendo como se desembaraçava delas. O cristão nenhum pensamento teve mais que tomar um machado e fazer a barca em rachas para o fogo. Era caso este mais que espantoso e horrendo para os idólatras. Dão nele, levam-no a um mandarim pagodengo e grandemente irado por cometer tal sacrilégio. Defendeu-se o cristão com tanta confiança e graça que ficou triunfado e livre do castigo do mandarim severo, e rindo-se dos dragões que comem peste e o ar corrupto” (BA, 49-V-13, fl. 90).

Um outro ritual taoísta referido pelos missionários, mas não identificado por estes como sendo originário do taoísmo, é o do “corpo de substituição”, também mencionado por Schipper. Trata-se de um culto de possessão em que o possuído se vai flagelando e mortificando, atraindo para si a violência dos deuses, preservando dessa forma a comunidade da ira das divindades. Acreditava-se que os demônios fugiam do sangue derramado por amor à comunidade (Schipper, 1985: 31).

Estes espetáculos não deixavam de impressionar vivamente os observadores europeus. Assim, numa carta de 1633, que relatava uma missão à ilha de Hainan, no sudoeste do país, o autor diz a dada altura: “não deixarei de apontar aqui duas coisas, uma que vi, outra que ouvi. A que vi foi uma comprida procissão de homens e meninos, uns com setas pregadas dos braços, outros com azagaias pregadas nos pescoços, outros com facas metidas pelas mãos, enfim martirizados por amor ao diabo, e para o moverem à misericórdia fazem em si mesmos estas carnicerías, confessando-se por réus merecedores de outros castigos maiores. E certo tive grande pesar de ver que o demónio, com estas algozerías e crueldades, se faz servir de tanta gente branca e política, e sendo a lei de Deus tão suave e leve como a pena, sentem muitos pena em a guardar e em ouvir missa de meia hora. O que ouvi é que o diabo em figura de dragão se emboscava nos matos, e quando as mesquinhas (sic) lá iam buscar lenha, saía de repente e pregando nelas lhe fazia coisas que as mãos sagradas tremem e temem de as descrever” (BA, 49-V-11, fl. 106). Curiosamente, encontramos uma descrição semelhante a esta, muitas décadas mais tarde, já em 1696, numa região próxima da ilha Hainan, numa cidade da província de Guangdong que o autor da carta designou por “Lui Cheu”. Era aí que se festejava um ídolo que os habitantes diziam ser natural dessa cidade: “e é a mais supersticiosa festa de todas, porque saem em procissão com toda a imundícia de ídolos, acompanhando a porfia os do seu bairro em charolas muito concertadas, homens e mulheres, ainda os que poucas vezes saem fora temem naquele dia ficar em casa... vêem-se também em algumas daquelas charolas que vão aos ombros dos mais devotos um homem em pé, com as mãos sobre os ombros do ídolo, com a face, mãos e braços atravessados com espetos de ferro, e ordinariamente o que vem a tomar este martírio voluntário é algum dos mesmos que leva o ídolo, que fingindo que entrou naquele mau espírito, nele se lança pelo chão espumando, e diz e faz coisas que mete medo a todos, e lança mão a uma daquelas lanças ou espetos bem agudos, que já leva para aquele sucesso prevenidos, e o mete pela face, braço ou mão sem lhe botar sangue” (BA, 49-V-23, fl. 15v).

Assim, esta forma de auto mutilação surge associada a um culto de possessão. Em 1639, em Jiangzhou, na província de Shanxi, uma mulher chinesa convertida

ao cristianismo, de nome Susana, assistia a uma destas procissões de auto mutilados, em que um possuído coberto de sangue tentava forçar os espetadores a prestar reverência à imagem do ídolo: “no tempo que levam algum pagode pela rua em procissão, vai diante um emascarado, e como bêbado fazendo mil doidences, ferindo-se, lançando muito sangue pelas feridas, forçando a gente a adorar e fazer festa ao pagode. Este doido, quando viu que a boa Susana não se queria, de nenhuma maneira, sujeitar a adorar o pagode, disse aos gentios “deixa lá, que eu não a quero nem as suas cortesias” (BA, 49-V-12, fl. 435).

A prática da violência auto infligida podia ser feita em procissões públicas, como vimos, mas também em contexto privado, como se verificou em 1629, em Hangzhou, em casa de um homem que decidiu purificar a sua residência por ocasião da chegada do Ano Novo: “chegando o ano determinou o gentio fazer aos dias a cerimónia que os mais costumam fazer para os aplacar, cuidando com isto ficava livre dos males que lhe podiam fazer. E para que se saiba e chore a cegueira desta gentilidade e a tirania do diabo, a cerimónia era esta: armavam-se em uma sala várias mesas juntas às paredes com igual proporção e distância de uma e outra parte e nelas sem mais que algumas porcelanas várias. Entrara um ministro desta arte que queimando cheiro e fazendo certas reverências rezara não sei que orações, logo quem quer que era que se não via, como um grande machado dava um golpe na testa do triste ministro, de que corria como quantidade de sangue de que ele ia enchendo as porcelanas que tinha postas em ordem, e depois de recolhido o que lhe parecia bastante, lavava com água a ferida, e incontinente ficava e podia logo ir continuando um largo asperges com aquele sangue, que todas as casas com que as davam por livres de todos os desastres” (BA, 49-V-8, fl. 286-286v). O relato continua referindo que naquele ano a cerimónia não se pôde efetuar uma vez que quando o oficiante invocava o demónio para que este lhe desse um golpe na testa, o demónio não apareceu, vindo-se mais tarde a concluir que o facto de o demónio não vir aquela casa se devia à presença de um carpinteiro cristão. É interessante verificar, neste relato como noutros, que a idolatria não é retratada apenas como charlatanice. Muitas vezes, principalmente nas cartas que relatam exorcismos, os ídolos são retratados como demónios detentores de algum poder. O relato termina normalmente com a

sujeição e humilhação do espírito demoníaco, depois de uma luta titânica, sujeitando-o à vontade do exorcista. Neste caso temos uma situação semelhante, porque o “feiticeiro” não chegou a ser possuído pelo ídolo, como refere o autor da carta, que se viu intimidado pela presença de um cristão: “por mais que o ministro trabalhou, invocando a quem o avia de acutilar, nunca veio nem houve donde saísse o sangue”. Todos estes homens que se dedicavam a este género de *performance* de violência auto imposta surgem designados nas fontes jesuíticas por “ministros do demónio” ou “feiticeiros”, mas muitos deles, provavelmente a maioria, serão aqueles ministros do taoísmo vernacular e xamânico de que falava De Groot.

Importa determo-nos sobre este aspeto da auto mutilação. De acordo com Jimmy Yu, a prática da auto mutilação atingiu o seu pico na China nos séculos XVI e XVII, mas vinha como resultado de mutações intelectuais profundas que se faziam já sentir no século XV, das quais um dos resultados mais visíveis foi a emergência da subjetividade. De acordo com este autor, esta prática era “a forma mais efetiva de as pessoas negociarem a sua subjetividade e santidade. Os “performers” envolviam-se em violência auto inflingida para exercer poder e afetar as pessoas. Permitia-lhes fazer uma demonstração gráfica e visceral de valores morais, reinstaurar ordem, forjar novas relações sociais e garantir fronteiras contra a ameaça da ambiguidade moral. Os seus atos eram frequentemente sistemáticos, ritualizados e repletos de significado, quer para os “performers” quer para as suas audiências” (Yu, 2012: 3). Jimmy Yu faz ainda notar que a santidade se tornou numa fonte importantíssima de legitimidade na China do século XVI, tendo invadido quase todos os géneros literários da época (Yu, 2012: 13). Não obstante, no seio desta tendência auto mutilatória, a violência dos cultos de possessão de origem taoísta constituem, talvez, um subgénero, eventualmente o mais importante e disseminado, como parecem demonstrar trabalhos de vários autores¹²⁹.

Deixemos, por agora, a questão da possessão, e centremo-nos apenas na auto mutilação. Olhando para a violência de algumas práticas devocionais de alguns

129 Ver por exemplo o culto “tang-ki” estudado em (Ter Haar, 2015: 80). Ver ainda (Sutton, 1990: 99-125 e Bell, 2003: 379).

cristãos numa base comparativa, é difícil não reconhecer uma influência direta dessas práticas auto mutilatórias dos cultos locais de influência taoísta. Mais a mais quando se constata que ambos surgem em meios populares. Não por acaso, dois dos aspectos mais visíveis da adoção por parte dos jesuítas de uma estratégia de adaptação aos meios populares correspondem a dois elementos que estão intimamente ligados: a auto mutilação e a possessão. A adaptação desses elementos obrigou a que os missionários jesuítas tivessem de intervir, por vezes, no sentido de moderar essa violência que alguns cristãos impunham si mesmos. Quanto à possessão e ao exorcismo, tiveram um papel análogo, no plano prático e popular, ao que a teoria da acomodação ao confucianismo, concebido por Ricci, teve no plano intelectual e das elites.

Parece haver alguma ambivalência por parte dos missionários jesuítas acerca desta violência auto infligida. Numa carta de 1633, relativa à província de Shanxi, fala-se no fervor de um grupo de estudantes convertidos: “não procede com menos fervor Tomé, com outros estudantes da sua idade. Ele, com outros, tomava disciplina nas costas, e um de 17 anos, levado do fervor, tomou oitocentos e mais açoites. Era o ordinário tomarem disciplina, em que um deles de joelhos rezava a Coroa de Nossa Senhora. Não sabia o padre destes excessos, que gente tão nova na fé e na idade fazia. Foi-lhe à mão, moderando os seus ferveores, o que eles sentiram” (BA, 49-V-II, fl. 14).

Nesse mesmo ano de 1633, na província de Fujian, surge um outro caso em que o padre teve que proibir este género de comportamentos excessivos: “batizou ali a alguma gente que o esperava e mandara convidar, e são já tão adestrados, particularmente as mulheres, que lhe pediram logo instrumentos, que é necessário ir-lhes muitas vezes à mão, e este espírito lhes faz inventar instrumentos de penitência tão ásperos de sofrer, que meteriam medo a quem não tivesse o amor a Deus que nisto mostram, de que poderia referir muitos casos particulares” (BA, 49-V-II, fl. 96v). Também em Hangzhou, em 1636, os padres tiveram que intervir para moderar os ímpetos piedosos dos convertidos, principalmente das mulheres: “os ofícios da semana santa se fizeram com muito concurso e devoção, puseram-se de novo umas imagens da Paixão, cuja vista, com moção interior do Espírito Santo, causou

tantas lágrimas nestes cristãos... são algumas (mulheres) tão penitentes que é necessário acudir o padre e ter mão no fervor, recolhendo os instrumentos de penitência tão ásperos que põem espanto. Entram neste número, e são as primeiras, senhoras muito graves, mulheres de mandarins e outras de semelhante qualidade” (BA, 49-V-II, fl. 533).

Este último testemunho tem uma nota interessante no fim, onde se fala da contestação que começava a surgir contra as práticas excessivamente laxistas dos jesuítas na China. Diz o autor da carta: “não sei que fundamento alguns mal intencionados arguem os padres da China que não pregam a Cristo crucificado, porque ainda que nos seus princípios não estavam estes cristãos dispostos a que lhes pusessemos logo nos olhos o Santo Crucifixo, hoje geralmente em todas as casas é tão alegre vista a do Senhor Crucificado aos cristãos, que com muitas lágrimas o adoram e veneram”. Estava-se em 1636. É óbvia, aqui, a referência aos problemas que começavam a ser suscitados pela contestação dos mendicantes, os quais vinham a perseguir uma estratégia de entrada na China desde os inícios dos anos 30, no seguimento da ocupação espanhola do norte de Taiwan em 1626 (Menegon, 1997: 224).

Poderíamos ser levados a pensar, no seguimento deste comentário, que os jesuítas estariam a utilizar as cartas dos missionários como forma de contraditório às acusações que começavam a aparecer do lado dos dominicanos e franciscanos. As descrições de práticas auto mutilatórias serviriam, nesse caso, de argumento irrefutável a todos os que alegavam que os jesuítas não pregavam a paixão e a humanidade de Cristo, ou que tinham uma catequese inclinada à razão natural e pouco dada aos mistérios do cristianismo. Não é impossível que, pontualmente, tal se verificasse. Não obstante, os relatos que os jesuítas deixaram em termos de violência auto infligida são perfeitamente coincidentes com os dados que possuímos acerca do ambiente cultural e religioso que impregnava a China nos anos finais da dinastia Ming.

Para além disso, olhando para estas descrições de práticas violentas, verificamos que elas começam ainda antes da chegada dos mendicantes. Já numa carta de 1625 se refere a tendência que alguns convertidos têm para este género de expiação: “até as mulheres tomam disciplina, e trazem cilício bem áspero. E porque

sabem que o nosso jejum é mais apertado que o dos chinas, mandam perguntar da portaria como jejuavam os padres, e assim o fazem também” (BA, 49-V-6, fl. 231). Em 1627 surge um caso que deixou o padre espantado de um indivíduo que, tendo comungado pelo Natal, se veio confessar pouco depois, “com os beiços lavados em sangue, porque dissera não sei que palavra em que não havia culpa alguma, e que ele, pela sua consciência, cuidava serem muito graves. E depois de se confessar, sem o padre o advertir, tirou de uma agulha que trazia no peito e começou a picar rijamente os beiços, dizendo que aquilo fazia e tinha feito muitas vezes para castigar beiços que tendo recebido a Deus, tanto se tinham desmandado” (BA, 49-V-6, fl. 489).

O grosso dos relatos de auto mutilação, no que diz respeito às fontes jesuíticas, localiza-se cronologicamente nas décadas de 30 e 40. Isso pode levar a supor que, para além de todas as alterações estruturais, poderão ter sido também as dificuldades da conjuntura de transição dinástica, extremamente pesadas, a influir neste género de comportamentos. Essa hipótese foi colocada por um observador jesuíta em Shanghai, no ano de 1641: “este ano, com estes apertos, apertando mais com Deus fizeram mais devoções, esmeraram-se mais na mortificação, a que deu princípio um velho de setenta anos, o qual no coração do inverno, no tempo do santo sacrifício da missa, estando a igreja cheia de gente, despido da cinta para cima por espaço de uma hora tomou uma tesa disciplina nas costas. A seu exemplo se animaram os cristãos a fazer o mesmo, a fim de aplacar a divina justiça, irada contra os pecadores. E faziam isto com tanto fervor, que edificavam os que se achavam presentes. Continuaram esta devação algum tempo, mas o padre por justos respeitos os avisou tomassem disciplinas em uma capela particular, com menos publicidade” (BN, códice 722, fl. 6).

Uma das situações em que melhor fica demonstrada a continuidade da violência auto infligida por parte dos cristãos com as práticas rituais de purificação do taoísmo e da religião popular deu-se em 1647, na província de Fujian. Esse foi um ano extremamente difícil naquela província, devido às incursões dos manchus vindos do Norte: “a entrada dos tártaros nesta província foi tão medonhenta que todos, assim ricos como pobres, se acolheram das cidades, vilas e aldeias, e se foram esconder entre brenhas, montes e desertos”. O ambiente de terror ficou

bem expresso nas descrições que os padres deixaram: “ia uma pessoa com os braços amarrados em um grosso madeiro em figura de cruz, e com sete espadas com as pontas ao redor do corpo. Outro metido de espinhas muito grandes e agudas que lhe trespassava o corpo todo. Outro em todo tempo da missa tinha sobre os ombros uma grossa pedra de peso de mais de cento e quarenta cates (sic). Outro, amarrado com as mãos detrás, tinha um cafre que, com espinhas, lhe estava açoitando as costas” (BA, 49-V-13, fl. 465). A imagem do homem crucificado com as espadas não pode deixar de trazer à memória as descrições que os mesmos jesuítas fizeram, na mesma província de Fujian, de procissões de homens e crianças com espadas, facas e setas espetadas no corpo.

Durante as décadas de 30 e 40 há como que um padrão que se repete de forma insistente. Em 1630, em Hangzhou, um dos padres fazia notar que “é muito ordinário nesta igreja o uso de disciplinas e cilícios, ainda de ferro, com mais rigor e aspereza nas mulheres, que em toda a parte foram sempre fervorosas e na China são de muito mais brio e espírito que os mesmos homens” (BA, 49-V-8, fl. 687v). Contou então a história de uma rapariga de pouco mais de vinte anos, que depois da confissão bateu três vezes a cabeça no chão e pediu ao padre que lhe mandasse fazer “um cilício de ferro que tivesse fita e duas pontas”, dizendo que “ainda que tenho outro, este me fará mais devoção, que ouvi dizer que tantos foram os espinhos que atravessaram a cabeça do meu Senhor Jesus Cristo”. O padre recusou, mas ela apareceu alguns dias mais tarde, para se confessar, com um cilício de ferro cravado no meio da testa. O padre continuava a proibir-lhe aqueles excessos, mas ela insistia cada vez mais, atravessando as pernas com agulhas e disciplinando-se nas costas.

Ouvindo falar desta mulher, houve uma senhora “grave e cristã” que a convidou para viver em sua casa, “para falar das coisas de Deus”. A jovem, que era casada e tinha um marido gentio, encontrou nessa casa, diz o padre no seu relato, “maior comodidade do tempo e lugar que lhe faltava na sua”. Desta forma, “excedeu no rigor deste castigo, e foi de maneira que pelo muito sangue de que lhe via cheios os vestidos, vieram a dar na causa, e viram com os olhos a aspereza com que se tratava” (BA, 49-V-8, fl. 688).

Em 1634, na província de Shaanxi, surge-nos um relato de um rapaz que se mutilou com uma agulha e tatuou uma cruz na testa: “teve particular graça um menino que, pela devoção que tinha à Santa Cruz, esculpiu uma na testa, picando-a com uma agulha, e para que fosse de dura e se não pudesse com o tempo acabar, estando o sangue correndo por todo o rosto, encheu a testa de tinta, com que ficou a cruz muito bem distinta, e ficará enquanto viver com a marca de Jesus” (BA, 49-V-10. Fl. 48r). Na província de Henan, em 1636, encontramos um jovem criado de um mandarim, cristão, a quem um dia escapou “uma palavra de menos mansidão e caridade”. Como forma de expiação, “tomou uma agulha, atravessa os beiços diante de todos os que tinham ouvido a palavra, esteve muito tempo escorrendo o sangue” (BA, 49-V-5, fl. 542v). Na cidade de “Xao Vu” (sic), em Fujian, em 1638, durante as celebrações da Sexta-feira Santa, surge “um velho de setenta anos [que] coroou a cabeça com um cilício de pontas agudas que se lhe meteram pela cabeça, derramando bem de sangue” (BA, 49-V-12, fl. 46v).

Seria fastidioso prosseguir. Os exemplos são muitos. Para os jesuítas, habituados à Europa da Contra Reforma, estes comportamentos constituíam sinais de piedade que suplantavam claramente aquilo que eles tinham visto no velho continente. De facto, na Europa surgiu a partir do século XII um novo modelo de santidade que implicava uma identificação com Cristo e com os sofrimentos da Paixão (Swanson, 1998: 1-30). Para além disso, no século XIII multiplicam-se as confrarias laicas de flagelantes, com demonstrações públicas de grande aparato, ao mesmo tempo em que se alargava a base social da santidade (Vauchez, 1993: 412). Contudo, este movimento esbarrou no reformismo tridentino, quando surgiu a necessidade de um maior controlo da vida religiosa e, por maioria de razão, da santidade. As manifestações excessivas, como as de violência auto infligida começaram a ser vistas com desconfiança e estreita-se novamente a base social dos santos (Weinstein, 1986: 225). No século XVII as práticas públicas de flagelantes tornam-se pouco comuns, embora ainda se verifiquem algumas situações pontuais, como as que foram organizadas pelo jesuíta Paolo Segneri em finais de seiscentos (Pozzi, 2002: 16). No entanto, no século XVII são já vistas como “novidades” que incitam ao excesso, tornando-se contestadas (Tavares, 2005: 165).

Assim, aos olhos de um jesuíta de seiscentos o modelo de santidade chinês seria bastante singular na sua violência e auto negação. Espanta, por isso, que dada a sagacidade demonstrada pelos jesuítas noutras circunstâncias, não se tivessem encontrado reflexões dos homens da Companhia de Jesus associando esse facto ao ambiente cultural e religioso local, em particular aos cultos populares e taoistas de purificação pelo sangue, que vimos anteriormente. Talvez existisse a ideia de tentar apresentar estas manifestações como culturalmente neutras, emanando do simples espírito de contrição cristã e desligando-as do ambiente que as produziu. É uma hipótese perfeitamente possível. Até porque parece ter existido um movimento por parte dos missionários de canalização deste elemento cultural de auto mutilação, potencialmente anárquico, para um enquadramento ritual de violência auto infligida mais controlável e previsível, como era o caso da flagelação com disciplinas. Uma prática que, apesar de tudo, os jesuítas conheciam bem da sua experiência europeia.

Sendo ritualizadas, as disciplinas enquadravam-se na necessidade que os jesuítas deveriam sentir de controlar e moderar os comportamentos dos cristãos. Desde logo para evitar as acusações de heterodoxia, que permaneciam sempre como uma espada de Dâmocles pendente sobre a cabeça da missão cristã. Por outro lado, era uma forma de enquadrar esse impulso cultural, integrando-o num horizonte ritual, apropriando-se dele. Nesse sentido, como referi, esta apropriação da violência auto infligida era o equivalente popular da teoria da acomodação. O mesmo se passava com o exorcismo. Aliás, violência e exorcismo surgem, neste contexto, numa relação muito vincada.

“Foram muitos os energúmenos este ano, e obrou Deus algumas maravilhas, lançando-os fora por orações e fé de quem as fazia, *scilicet* dos cristãos *continente* exorcistas destes endemoninhados. Os exorcismos, principalmente depois de bem confessados, é rezar junto do energúmeno, e açoiar-se bastantemente ao mesmo tempo” (BA, 49-V-14, fl. 159v). Assim se exprimia um missionário acerca da cristandade de Shanghai, em 1657. O relato permite-nos constatar essa associação entre exorcismo e violência, que já existia no taoísmo popular, enquadrando-o ritualmente.

Através desse enquadramento, o exorcismo, tal como a flagelação ou auto mutilação, deixava de ser selvagem e desconhecido e tornava-se familiar.

Na verdade, o exorcismo não era, também, uma realidade desconhecida dos jesuítas. Os fenómenos de possessão e exorcismo eram conhecidos na Europa desde tempos imemoriais. Contudo, o século XVI e a Contra Reforma trouxeram alterações substanciais, semelhantes às que trouxe para o fenómeno da santidade. Já em 1585, o espanhol Diego Perez de Valdivia (1520-1589) chamava a atenção para a natureza interativa e cénica do exorcismo, definindo-o como um espetáculo no qual o público, o exorcista e o endemoninhado estavam implicados. Embora continue a manter o exorcismo no estrito domínio da teologia, Valdivia chama a atenção para o facto de essa teatralidade potenciar a possessão (Weber, 1993: 231). E, na realidade, no início da Época Moderna, na Europa, os exorcismos são espetáculos públicos que decorrem perante o olhar de verdadeiras multidões¹³⁰.

Os jesuítas encontravam-se muitas vezes envolvidos em exorcismos na Europa. O caso mais conhecido é o de Jean-Joseph Surin (1600-1665), que acabaria por se envolver no famoso caso das possessões de Loudun (Greenblatt, 1986: 332). O aspeto teatral, identificado por Diego Perez de Valdivia, veio a estar também muito presente nos exorcismos levados a cabo pelos jesuítas na China. De facto, na China o laço entre possessão e teatro é muito mais nítido do que na Europa (Teiser, 1977: 141-168). De acordo com as palavras de Paul Kuritz, estudioso de teoria do teatro, “o taoísmo e os seus sacerdotes *wu* (xamãs) estiveram sempre profundamente envolvidos na vida cultural da China. De facto, parece que o teatro chinês começou com os rituais exorcistas dos “*wu*”, acrescentando mais à frente que “antes de ter degenerado em buscas alquímicas pela imortalidade, o taoísmo deu aos chineses uma sofisticada perspetiva filosófica e religiosa que permeou o teatro dramático. Muitos princípios taoístas guiaram a história chinesa. O acaso, a mudança, a espontaneidade, a falta de sentido e o regresso à origem servem como chaves para compreender as ideias do teatro chinês acerca da relação entre os indivíduos e a sociedade.

130 Veja-se o famoso caso de Loudun, nos inícios do século XVI, (Mandrou, 1980: 213).

O teatro chinês primordial procurou dar livre curso ao instinto, sentimentos, imaginação, fantasia e idiossincrasias” (Kuritz, 1987: 84).

Os jesuítas vão fazer com o exorcismo aquilo que fizeram com a violência auto infligida: enquadrá-lo, dar-lhe sentido. No caso do exorcismo, como vimos, existe já um sentido pré-existente, de que os missionários dificilmente conseguiriam apreender a origem. Mas há, indubitavelmente, uma adaptação. Os missionários vão transformar o ritual de possessão, tornando-o mais adaptável ao seu enquadramento mental. De acordo com Moshe Sluhovsky, uma das principais características do exorcismo católico na Europa dos inícios da Época Moderna era a sua função de propaganda anti-protestante (Sluhovsky, 2007: 59)¹³¹. Este era um elemento intimamente ligado aos aspetos cénicos e de espetáculo público. Na China deu-se exatamente a mesma situação, com os rituais de exorcismo a servirem como veículos de afirmação da superioridade do cristianismo sobre a idolatria.

O substrato xamânico do taoísmo está, como se viu, intimamente ligado aos cultos de possessão. Não espanta, por isso, que um dos raríssimos casos em que nas fontes jesuíticas surge uma referência explícita a um *Tao su*, envolva um caso de possessão por espíritos. O caso terminou com a conversão do taoísta.

A história decorre na aldeia de “Cao Kia Ham”, assim surge referida na carta, na região de Shanghai, durante os primeiros anos da década de 40 do século XVII. Estava-se, portanto, nas vésperas da queda da dinastia Ming. Certa noite, um homem, “que se exercitava no ofício de *Tao Su*”, construiu um ídolo e foi com um companheiro a uma espécie de cemitério comunal da aldeia. Carregavam consigo o ídolo que o *Tau su* tinha feito. Depois de fazerem oferendas a um espírito, sacrificando um “francelho”¹³² e oferecendo-o juntamente com outras iguarias, começaram a chamar pelo espírito de um morto. O autor da carta não deixa de notar que “a cerimónia diabólica requiere que seja alguém que em vida fosse ladrão, ou pirata ou algum grande malfeitor” (BN, códice 722, fl. 244v).

131 Ainda sobre o exorcismo como propaganda ver (Walker, 1992: 283-294).

132 Pequeno falcão.

O mais curioso no relato feito pelo autor jesuíta é que parece estarmos perante uma espécie de cerimónia “de ativação” do ídolo, como se se tratasse de um ritual a que todas as imagens que eram construídas deveriam ser sujeitas para ganharem poder efetivo: “e permitindo aí Deus Nosso Senhor, que o diabo com clara voz lhe respondeu, e concertando-se entre si do tempo que o diabo há de favorecer o sacrificante, o qual determinado pelo diabo ele obriga também por todo o tal tempo de lhe fazer sacrifício, queimar cheiro e bater-lhe cabeça. Feito já o contrato, estava aparelhada uma cadeira, na qual puseram o pagode, e ambos acartaram às costas e sentiram muito mais pesada a cadeira no retorno do que na ida, com o qual maior peso ficaram certificados que o diabo já entrou no pagode (e desta laia santificam e purificam os seus pagodes todos os que desta que sejam poderosos pelos ajudar (sic) e mostrar seu esforço e valia)”.

No dia seguinte o espírito que tinha entrado no pagode tomou conta do corpo do filho do *Tao su*, atormentando-o terrivelmente com dores. O pai, julgando que o filho teria feito alguma irreverência ao pagode, decidiu acender lanternas perante a imagem do ídolo, fazendo-lhe ainda uma oferenda. Então, “veio o diabo em forma visível com dois outros companheiros, os quais o menino via com os seus olhos e gritava que lhe acudissem, entraram na casa e sentaram-se na cama... e depois disto saltaram no corpo do menino por cuja boca começou a falar o diabo”. O discurso que se segue é interessante naquilo que revela da atitude do autor do relato face aos factos narrados. A possessão e a transmigração dos espíritos, de um corpo para o outro, são tidos como um dado adquirido, sem qualquer espécie de atitude crítica. Continua o narrador, depois de descrever a entrada do “diabo” no corpo do menino: “era mister que lhe fizesse um tal sacrifício, e que isto acabado logo se quieta. Fez o sacrifício o pai, no qual gastou umas vinte mil caixas, e ainda quietou alguma coisa o menino. O dia seguinte eis que torna de novo uma outra canalha de diabos diversos dos primeiros, e com grandíssima fúria entram pela porta adentro, vendo-os gritando o menino, que bem de vezes deixaram como morto. Perdido o pai de não saber como ajudar o filho (que não tem outro) estava como espantado e esmorecido” (BN, códice 722, fl. 245). O relato continua, com um detalhado diálogo entre os espíritos que possuíam o corpo do rapaz, e o *Tao su*, desesperado.

Importa notar que a estrutura do diálogo é muito semelhante aos que no século XVII se tornaram célebres em toda a Europa, ocorridos em Aix, Louviers e Loudun¹³³. A dada altura, disseram-lhe os “demónios”: “aparelhai-nos uma barra de comeres, que logo iremos, mas adverte que entre nós há alguns que comem carne e outros que jejuam, assim é mister de as aparelhares de duas laias”. O *Tao su*, desesperado, ofereceu novamente um lauto banquete, deitando fogo a tudo, consoante o costume dos sacerdotes taoístas¹³⁴. O rapaz parecia ter quietado um pouco, e o pai começou a sentir-se aliviado. Então, surgiram novamente os “demónios”: “entraram todos aqueles diabos no corpo do menino, atormentando-o com grande crueldade. Grande era o concerto de gentios a este horrível espetáculo”. O pai, desesperado disse-lhes: “desde sete gerações até agora todos os meus avós e eu fizemos reverência e adoramos, nunca faltar em coisa nenhuma ao respeito que vos convinha fazer, agora não sei por que causa vindes vós tão cruelmente a vexar a minha casa tão pobre, a qual não pode fazer tamanho gasto como vós quereis. Já que isto é assim, porque não ides a maltratar a quem vos maltrata, que são todos os cristãos?”. Os “demónios” responderam que não podiam fazer isso. Quando o *Tao su* lhes perguntou porquê eles responderam: “porque eles, em suas casas, têm o Criador de todas as coisas”. Novamente retorquiu o taoísta: “já que quereis comer banquetes, porque não ides a casa do filho do doutor Paulo, que ele é rico?”. Os demónios voltaram a dizer que não podiam fazê-lo, porque o filho do doutor Paulo era cristão. Finalmente, reconhecendo a superioridade dos cristãos sobre os ídolos e os “demónios”, o *Tao su* converteu-se.

Existem aspetos que merecem ser destacados em toda esta história. Antes de mais, não existe nenhum exorcista jesuíta ou cristão a intervir no caso. O interlocutor dos “demónios” é o próprio pai do rapaz vexado. A ausência dos missionários verifica-se em pouco mais de metade dos relatos de exorcismo existentes nos

133 Para exemplos deste género de diálogo que se estabelecia entre os “demónios” e o exorcista ver, para o caso de Louviers, (Vidal, 1990: 349 e ss.). Para uma leitura comparada de Aix e Luoudun ver (Ferber, 1993: 103 e ss.).

134 “...puseram comer na barra dando-lhe fogo, pois assim é costume destes diabos e de seus ministros...”, (BN, códice 722, fl. 245).

documentos que compulsei. Nestes casos, o exorcismo é levado a cabo por um cristão convertido. É de notar, no entanto, que nos casos em que o exorcismo é conduzido por um padre o relato é mais extenso, mais estruturado e com uma tonalidade mais propagandística, com os demónios a submeterem-se incondicionalmente ao poder do sacerdote. Encontramos aqui o jesuíta carismático, encarnando a figura de um “xamã católico”, manipulador das emoções, como se verifica, por exemplo, nos registos jesuíticos da América Latina ou da Etiópia¹³⁵.

Mas existe ainda outro elemento, indiciário mas relevante, no diálogo entre o *Tao su* e os demónios. Aquele diz-lhes, a dada altura, que se queriam comer grandes banquetes, que fossem ter com o filho do doutor Paulo, porque este era rico. Trata-se, é claro, do filho do célebre Xu Guangqi, que após a morte do pai, cerca de dez anos antes, se tornara o líder da poderosa família cristã de Shanghai. Ora, cruzando a história do exorcismo do filho do taoísta com outros documentos existentes no arquivo da Ajuda, poderemos reconstituir com alguma precisão o quadro social e político em que este caso ocorre. E o filho do doutor Paulo desempenha aí papel de relevo.

O caso do *Tao su* decorre nos primeiros anos da década de 40, eventualmente 1643-44, numa aldeia perto de Shanghai. Estamos, portanto, no período da queda da dinastia Ming e da tomada de Beijing, primeiro por Li Zicheng e depois pelos tártaros. O cenário é completamente anárquico e isso faz-se sentir, com particular acuidade, nas aldeias que circundam Shanghai, como se pode verificar por uma carta de 1644: “a tomada da corte de Pequim (Beijing), morte do imperador e casa real, não só causou grandes revoluções ao povo e terras do norte, mas também nas do sul. A vila de Xangai (Shanghai) como rua com todas as suas aldeias teve muito que padecer, não só os mandarins aposentados e ricos, senão também os cristãos” (BA, 49-V-13, fl. 234).

O vazio de poder tinha gerado revolta e anarquia contra as autoridades tradicionais. Uma das principais figuras da terra, que agora se encontrava sob grande pressão, era precisamente o filho do doutor Paulo. O facto de ser cristão agravava

135 Para o caso da América Latina ver (Bernand, 1989: 789-815). Para a Etiópia ver (Cohen, 2006: 79-91).

ainda mais a sua condição. Os revoltosos começaram a espalhar que ele se tinha desculpado perante um pagode chamado *Chim Hoam*, dando um esplêndido banquete em honra do mesmo ídolo e renegando o cristianismo. Embora fosse um rumor falso, a situação gerou animosidade.

As aldeias em volta de Shanghai eram habitadas por servos submetidos a um sistema de sujeição draconiano. Foi nesse ambiente que se gerou um fenómeno duplo. Por um lado, a revolta pura e simples dos servos. Por outro, a adesão a uma seita que “tinha por alvo pedir ao demónio que de todo arruinasse e consumisse a casa real e levantasse por rei um de sua fação” (BA, 49-V-13, fl. 234). A revolta social era apenas a outra face da moeda do crescimento de seitas messiânicas em que a China foi fértil neste período.

Os servos revoltaram-se e exigiram que lhes fosse concedida a liberdade: “os aldeões da vila, todos ou quase todos são escravos dos mandarins aposentados e letrados graves. Cultivam suas terras e varjas para seus senhores, ficando com uma parte para sua sustentação, e nesta conformidade, dentro e fora da vila há muitos milhares destes. Agora, vendo que não havia rei, que ainda o de Nanquim (Nanjing) não era aclamado, fizeram corpo de muitos mil e pediram aos senhores seus papéis de cativo, que em razão do governo sínico eram já livres. E porque mostraram resistência armada, mandaram primeira pelos senhores das aldeias, matando e roubando e fazendo outros mil insultos, sem haver quem lhes fosse à mão, porque o mandarim da vila tinha acabado e o novo não acabava de chegar” (BA, 49-V-13, fl. 234v).

A situação era de vazio de poder. Os cristãos estavam sujeitos a uma dupla pressão. Por um lado, foram confundidos com a seita subversiva que crescia nas aldeias, situação que acontecia frequentemente, como veremos mais à frente, tornando-os suspeitos aos olhos das autoridades estabelecidas (BA, 49-V-13, fls. 234-34v). Por outro, a sua associação à poderosa família do doutor Paulo, que durava havia já várias décadas, tornava-os suspeitos aos olhos dos revoltosos. A revolta contra os terratenentes, contudo, era imparável: “feita esta valia nas aldeias mandaram dizer aos mandarins e letrados da vila que logo lhes mandassem os papéis de sua liberdade, e senão que em tal dia, que em aos 18 de julho haviam de entrar os muros e

matar sem piedade a todos. Tal é o governo da China, que havendo na vila milhares de homens e gravíssimos mandarins aposentados, nenhum prestou para se pôr em defesa, senão deixar-se ficar, esperando os golpes. Os revoltosos, no dia assinalado, entraram os muros e portas abertas, deram pelas casas dos grandes, quebraram portas, entravam, feriam e espancavam, tomavam o que queriam. Os que queriam falar e dar razão eram espancados e afrontados, entre os quais entrou também o neto segundo do nosso *colao* cristão Paulo, de boa memória. Finalmente, tendo rasgados quantos papéis achavam, e feito grande estrondo e dano, foram endireitando para a Igreja, casa formosa e nobre, mas houve entre eles quem disse que a igreja nada tinha que fazer com os escravos e terras, e que os que nela estavam eram pessoas de virtude e nome, e com isto passaram” (BA, 49-V-13, fl. 234v-235.).

O cruzamento desta documentação, que retrata a anarquia, a ansiedade e o vazio de poder daquele período concreto, com os relatos da possessão do filho do taoísta, permite formular a hipótese de que existia uma associação íntima entre períodos socialmente conturbados e ansiosos e os fenômenos de possessão. E destes com as manifestações de violência auto infligida. É uma hipótese quase intuitiva. Na realidade, o padrão que acompanha estas duas realidades é muito semelhante. Trata-se de algo culturalmente enraizado, que faz parte das estruturas religiosas e sociais. No entanto, ambas conhecem picos de atividade quando a vida social conhece momentos de angústia.

Olhando para os documentos, e descontando os relatos insignificantes, aqueles que se reportam a pequenas notas, muitas vezes de uma ou duas linhas, verificamos que os grandes relatos de exorcismos, com diálogos entre o exorcista e o demônio, frequentemente submetidos a uma lógica de propaganda, têm uma grande concentração cronológica. Em todo o acervo, é possível identificar dez casos significativos. Destes dez, apenas um não se encontra nas duas décadas de 1630-40¹³⁶. Este é, precisamente, o grande período da transição de dinastias, coroado por mortandades e violências indizíveis. O mais dramático de todos, no sentido cénico mas

136 Trata-se de um caso bastante precoce, em 1621, na província de Jiangxi, (BA, 49-V-5, fls. 334-334v). Todos os outros se localizam entre 1631 e 1647.

também humano do termo, acontece precisamente no turbilhão de uma das mais impressionantes descrições que se podem encontrar no arquivo jesuítico.

O caso foi classificado pelo redator da carta como “um dos mais extraordinários casos que até agora aconteceram nesta missão” (BA, 49-V-12, fl. 293). A extensão e os detalhes do caso justificam-no, deveras. Desenrola-se na província de Shaanxi (Xensi, nas fontes jesuíticas), durante a segunda metade da década de 30, e envolveu uma rapariga cristã, batizada com o nome de Marta. Shaanxi foi talvez a província mais afetada pela anarquia e pelas adversidades climáticas durante o período final da dinastia Ming. Ao ponto de o imperador Chongzhen ter, ele próprio, conduzido sacrifícios ao céu, pedido chuva, afetando uma parte das receitas imperiais para aquela província, martirizada pela seca, pelos gafanhotos, pela esterilidade dos campos, pelas revoltas e pela profusão das seitas (BA, 49-V-10, fls. 374-374v). Numa carta de meados da década de 30, sobre a missão em Shaanxi, fala-se “dos tempos embaraçados e inquietos que correram calamidades universais e contínuas, que vieram calamidade dos campos e carestia que houve de mantimentos, por cuja causa morreu a poder da fome gente sem conto, e muitos em estado miserabilíssimo e digno de toda a compaixão, tanto assim que para se poder dar expedição a tanta quantidade de mortos foi necessário abrirem-se grandes covas fora das portas da cidade, em que levassem os corpos, servindo-lhe as mesmas covas de caixões e juntamente de covas”. A inclemência do céu, negando chuva e esterilizando os campos tinha levado a uma crise de subsistência assustadora: “uns, das cascas de árvores, quaisquer que fossem, faziam farinha, outros a faziam de certa laia de pedra branca mole, que moíam e comiam feita em papas, e os que não se contentavam destas iguarias aproveitavam-se das carnes dos corpos mortos, não só das dos animais, mas ainda também das mesmas carnes humanas, vencendo a necessidade perante a repugnância tão natural ao homem, o que era tão comum nestes famintos, que por coisa ordinária se não estranhava já” (BA, 49-V-10, fls. 422-423).

De acordo com outro relato da mesma província, sensivelmente na mesma altura, foi neste ambiente desolado que nasceu uma seita que seguia uma denominada “lei de *Panchu*”: “uma certa seita que tem por ofício ajuntar outros tais, como

eles, fazendo parcialidades no povo, excitam ordinariamente desuniões entre ele, e causam total ruína ainda às suas próprias cidades”. O mandarim mandou prender o líder da seita, cujos sermões inflamados lançavam ainda mais combustível na fogueira da miséria. Veja-se o relato: “e se chama lei de *Panchu*, e a seus pregadores, cujo templo e casas estão em tal rua, ouviu este infernal discurso um do tribunal, que ainda que gentio, bem-intencionado e com suavidade, o repreendeu por fazer do ouro lodo e da luz trevas. Mas não se contentando com tão pouco um dos *uzos*, levantando o bambu com que açoitava os réus, o foi levando pelo tribunal, com pancadas e coices, prêmio tão merecido de seu tão blasfemo como indiscreto zelo” (BN, códice 722, fl. 97v).

Como se pode ver, o cenário não é muito diferente daquele que acolheu o caso do filho do *Tao su*, em Xangai, poucos anos depois. Revolta social, seitas messiânicas, fome. O caso de Shaanxi acrescenta ainda um elemento que surge com frequência nos relatos dos homens da Companhia de Jesus na primeira metade do século XVII, começando a rarear progressivamente na segunda: a adversidade climática, principalmente a seca. O caso de Shaanxi serve bem de ilustração às palavras de Frederick Wakeman: “a china foi afetada por um clima singularmente severo durante o período 1626-1640, com secas extremas seguidas por grandes inundações. Crises de subsistência frequentes, acompanhadas de pragas de gafanhotos e de varíola, produziram fome e mortes massivas durante esse período” (Wakeman, 1985: 7).

A história da possessão de Marta liga-se de forma direta e óbvia à questão da seca e dos gafanhotos, exatamente como aparece descrito por Wakeman. Em dado momento os padres perguntaram aos demónios porque é que não chovia. Estes responderam que “os mandarins, com o povo, foram pedir chuva à varela de Foe (Buda), e que neste passo dissera Nosso Senhor: “não quero que chova, quero que saibam se a chuva vem do céu ou da varela de Foe. E vendo que a gente regava os milhos com a água dos poços, a fez logo secar, e mandou grande multidão de gafanhotos que comessem as sementeiras” (BA, 49-V-12, fl. 294).

O relato da possessão de Marta está organizado como se de um guião de uma peça de teatro se tratasse. Podemos dividi-lo em duas partes: uma primeira parte

em que os padres desenvolvem um diálogo com os demónios, e em que estes vão progressivamente desvendando a verdadeira razão de ser da sua presença no corpo daquela mulher, dizendo-se coagidos pela vontade divina: “a primeira coisa que disseram foi serem diabos de uma varela distante dali duas léguas, e que eles vieram ali contra sua vontade, mas presos e arrastados pelos anjos, a fim de declararem pela boca daquela mulher àqueles idólatras as coisas da outra vida, principalmente as penas e tormentos do inferno, que os homens não acabam de crer, e as começaram a descrever muito pelo miúdo, dizendo que no inferno os diabos assavam vivos aos danados em agudos espetos, e atravessavam com cruéis lanças e davam todo o género de tormentos, segundo suas culpas e pecados”. Os padres perguntaram-lhes então onde estavam alguns “heresiarcas”, como Buda e Maomé. Os demónios responderam que “Deus Nosso Senhor era Criador do Mundo todo, e que eles eram também criaturas suas, e que sua santa lei era verdadeira, e que todas as mais eram falsas. Que quanto ao pagode chamado *Foe* (Buda), Mafamede e outros estavam no inferno padecendo gravíssimos tormentos, e que os que seguiam suas seitas iam depois da morte padecer com eles”. Estamos aqui, claramente, face a uma reprodução dos “exorcismos panfletários” que caracterizavam a Europa da altura. Ordenou-se então aos demónios que prestassem reverência às imagens sacras, a que eles acederam, protestando que o faziam contra vontade, forçados pelos anjos “que estavam aqui presentes com lanças de ouro nas mãos para nos atravessarem com elas”. Os padres perguntaram-lhes quais eram as “pessoas da outra vida” que estavam ali presentes: “responderam que Nosso Senhor, Nossa Senhora, muitos anjos e santos”. Foi-lhes então perguntado que santos aí estavam. Retorquiram que “era tão grande o resplendor que do seu rosto saía que não se atreviam a olhar para ele” (BA, 49-V-12, fl. 294). Perante as invetivas dos exorcistas, os demónios viam-se forçados a reconhecer e confirmar todos os mistérios do cristianismo. Era um espetáculo de pura submissão: “em presença de grande número de gentios que acudiram a este espetáculo que durou por espaço de treze dias, entrando cada dia na Marta três vezes os diabos de dois em dois, que diziam as coisas acima referidas. Pela manhã entravam uns, e acabados os exorcismos se iam para o inferno, e à tarde vinham outros, e diziam o mesmo, e depois se iam como os primeiros. E nestes treze dias entraram

na marta trinta e dois diabos”. Por fim, teve paz. Os padres perguntaram-lhe então onde tinha estado durante aqueles treze dias. Ela respondeu que estivera “aos pés de Nosso Senhor e Nossa Senhora e de S. Marta, sua protetora, recebendo mil mimos, regalos e favores”, que ordenaram aos diabos que restituíssem Marta ao seu corpo. Os exorcistas questionaram-na então sobre o que tinha visto durante esse período, ao que ela respondeu descrevendo as delícias do céu e os horrores do inferno em termos muito semelhantes aos que os próprios demónios tinham já utilizado. Há uma nota, apenas, de tonalidades culturais que merece relevo. O facto de ela dizer que Jesus estava vestido de vermelho. Na verdade, as figuras vestidas de vermelho aparecem várias vezes nos relatos dos jesuítas. Num dos relatos de visões, por exemplo, temos um rapaz que viu a sua alma a ser condenada ao fogo do inferno e que foi salva pela sentença de um mandarim vestido de vermelho (BA, 49-V-6, fl. 108). Quando, em 1638, o imperador Chonzghen enviou aos jesuítas o seu *Pai pien*, que era uma inscrição laudatória de inestimável valor na China, enviou um mandarim vestido de vermelho, “que são os vestidos de festa e alegria na China”, como bem observou um dos presentes (BA, 49-V-12, fl. 284v). Trata-se de um elemento discreto, mas interessante e revelador da forma como a figura de Cristo poderia ser intuída pelos convertidos chineses. Há uma analogia entre o Cristo vestido de vermelho que ordenou aos demónios que restituíssem Marta ao seu corpo, e o mandarim vestido de vermelho que resgatou a alma do rapaz da condenação eterna. E ainda o mandarim vestido de vermelho que trouxe aos jesuítas o testemunho da bênção imperial, algo que iria reforçar decisivamente a autoridade dos missionários em todo o território chinês. O Cristo-mandarim reenvia-nos, indubitavelmente, para o terreno da famosa “metáfora burocrática” de que falam vários teóricos da religião da China (Weller, 1995: 115; Sangren, 1996: 151 e Orzech, 1994: 112). Pela ordem imperativa de Cristo, o corpo volta à alma e Marta volta a si.

É este o fim do primeiro ato, após o qual Marta consegue um breve período de quietação. Mas rapidamente os demónios regressam. Entramos no segundo ato, iniciado com uma estratégia cénica, uma espécie *chiaroscuro* narrativo que encontramos também no caso do filho do *Tao su*. Depois de um período de acalmia, os demónios regressam em força. Desta vez o marido de Marta, que era gentio, mandou

chamar alguns “feiticeiros”, provavelmente oficiantes do taoísmo popular de que se falou no início deste capítulo. Trata-se de um período bastante agonístico da narrativa. Os “feiticeiros”, “entrando em casa com diabólico furor remeteram às santas imagens e as rasgavam, e amarrando a Marta a levaram no meio de uma rua, e aí lhe deram cruéis tratos nos pés e mãos, depois lhe deram a beber uma porcelana cheia de sangue de cão e de gato. Ficando com isto quieta, a levaram a casa do pai e tornando Marta em si disse que no tempo em que os feiticeiros a atormentavam estivera aos pés de Nossa Senhora, muito consolada, e que a mesma Senhora mandara a um anjo lhe tirasse do corpo o sangue que tinha bebido para lhe não danar o estômago”. É interessante verificar que na segunda parte os demónios são substituídos pelos feiticeiros e Marta passa a ocupar o lugar dos exorcistas. A dada altura a mulher ordenou-lhes que, em nome da Virgem, se pusessem todos de joelhos: “obedeceram os feiticeiros, puseram-se de joelhos, fizeram reverência à santa imagem, e a Marta os mandou levantar, dizendo que Nossa Senhora mandava rasgarem os papéis que tinham postos em cima da porta”. Os feiticeiros assim fizeram. Depois foi-lhes ordenado que se convertessem, e assim aconteceu.

Seria fastidioso descrever em detalhe todo o extenso relato da possessão desta mulher. Pelo que foi já revelado se pode ver a intensidade dramática do exorcismo, pontuado por variações de intensidade e pela entrada e saída de cena dos personagens, ora os demónios, ora os “feiticeiros”, ora os padres, com o corpo de Marta como palco. Demónios e “feiticeiros” desempenham o papel de “selvagens domesticados”, figuras das trevas que se veem forçados a prestar homenagem à luz. Esta é uma estratégia do discurso jesuítico, o de colocar os demónios a exortar ao arrependimento, a moralizar, a afirmar os dogmas e os mistérios cristãos. Tal como fora escrito por um jesuíta nos inícios da década de 50: “todas as coisas que acontecem aos predestinados são para seu maior bem e para o mesmo fim de sua predestinação. Em nenhuma parte do mundo parece que se verifica mais que no reino da China, porque nele vai Deus tomando os seus predestinados, com meios e sucessos que não só não têm conexão alguma com a conversão de uma alma gentia, mas antes parecem totalmente contrários, porque afora de muitos meios extraordinários com que os chamam, até os mesmos demónios muitas vezes servem para o bem de seus predestinados” (BA, 49-IV-61, fls. 121v-122).

O caso de Marta é uma das melhores ilustrações que estas palavras poderiam ter. Mas está longe de constituir caso único. Em Fujian, em 1633, houve uma mulher que foi possuída por um espírito que começou a exortar à conversão da mãe de um convertido cristão, dizendo: “o Senhor do Céu e da terra, que é uno e trino, me fez grande mercê em me mandar dizer isto, chamai cá vossa mãe, que para ela é isto, e vos digo... que Deus todo poderoso Criador do céu e da terra, e trino e uno, como vosso filho vos ensina, e dai-lhe crédito, e não quereis mais ser incrédula senão fiel” (BA, 49-V-II, fl. 135v). Segue-se depois um diálogo entre o cristão e o espírito acerca do dogma da Trindade e do credo, a que assistiu a mãe e, muito provavelmente, muitas outras pessoas. O principal tópico do diálogo entre exorcistas e espíritos (“demónios”) era, no entanto, o da polarização entre Criador e criaturas. Vimos já, em capítulos anteriores, que este tópico assumia uma importância primordial em discussões letradas, bem como na iconografia, constituindo um elemento fundamental na forma como era apreendida a imagem do Salvador pelos letrados. O diálogo entre o exorcista e os “demónios”, que eram identificados com os ídolos dos templos taoistas e budistas, roda quase sempre em volta deste eixo fundamental. O ídolo é uma criatura, como tal não tem nenhum poder sobre a criação. Apenas Deus, como Criador, o tem. Estamos, portanto, perante o principal argumento teológico e filosófico contra a idolatria. Num exorcismo ocorrido numa carta que se refere genericamente ao “norte da China”, sem mais especificação, datada de 1647, encontramos um excelente exemplo. É um caso que apresenta muitas semelhanças com o de Marta, pela extensão do relato e detalhes nele contidos, bem como pelo facto de ser conduzido igualmente por um padre missionário: “fez-lhe o padre várias perguntas, cujas respostas por serem de tal inimigo, podiam ser de grande proveito para cristãos e gentios. Perguntou primeiro que coisa eram os pagodes. Responde que eram diabos. Segundo, se Cristo Senhor Nosso é Criador de tudo, Senhor sem princípio e sem fim. Responde também que sim. Se no céu há prémio e glória. Respondeu e bem, “isso haveis vós de perguntar. Eu, que de longe vejo aquela glória, não posso, porém, lá entrar. Quinto, se Jesus Cristo morrendo na cruz destruíu o poder seu e de todos os diabos. A isto nunca quis responder, por mais que o padre apertasse com ele. Perguntou-lhe mais um cristão, “que diabo és?”.

Respondeu, “eu sou um diabo que tem para habitação em tal templo dos pagodes que está perto desta aldeia” (BA, 49-V-13, fls. 454v-455).

Esta submissão fazia-se pela palavra e pelo ato. Vimos atrás como no caso de Marta foram os “feiticeiros” a desempenhar essa função, ajoelhando-se e prestando reverência às imagens sacras. Noutros casos era o possuído que interpretava cenicamente esse ato de submissão, como aconteceu num exorcismo em Jiangzhou, na província de Shanxi, em 1639: “começando o padre a fazer o exorcismo, dizia o diabo estar já amarrado, e de facto estava a mulher com as mãos como amarradas detrás das costas, e daí a pouco disse que o dependuravam pelas mãos e estradas (sic), e daí a pouco dizia que pregavam com pregos, e neste comenos caiu a mulher no chão e com as mãos sobre terra, sem bulir, dava mostras de receber grandes tormentos. Estando nesta postura disse à mulher que fosse dizendo o credo, seguindo o padre. Ainda que no princípio não queria, contudo, pouco e pouco foi dizendo” (BA, 49-V-12, fl. 437).

A questão da propaganda doutrinal parece ser a pedra de toque para estabelecer uma distinção entre o exorcismo conduzido pelos jesuítas e o exorcismo xamânico de origem taoísta ou popular. Não é que a questão da manipulação da mensagem dos “espíritos”, agora transformados em “demónios” pelos jesuítas, estivesse ausente antes da chegada dos jesuítas. Muito pelo contrário, a mensagem que era veiculada pelos espíritos tinham um importante impacto social e político. Basta pensar, por exemplo, no papel que os cultos de possessão e as mensagens que eles veiculavam, tiveram na famosa revolta de Taiping, em meados do século XIX, ou na revolta dos Boxers, na viragem para o século XX (Sutton, 2000: 26). No entanto essa influência política fazia-se porque a comunicação com os espíritos tinha a função de ajudar a estruturar a realidade social e política, ou, nas palavras de Meir Shahr e Peter Weller, os espíritos “exprimiam e negociavam as tensões no interior da sociedade” (Shahr; Weller, 1996: 3).

Era esta a forma tradicional do exorcismo. Existia um enquadramento e uma “negociação” que envolviam questões concretas e locais. Por outro lado, essa negociação resultava da autoridade que era atribuída aos espíritos. O exorcismo dos jesuítas inverte todo o processo. Submete os espíritos. Impõe-lhes questões genéricas às

quais eles se vêm constrangidos a responder e a ratificar. São verdadeiras sessões de doutrinação, moldadas a partir das grandes sessões de exorcismo dos inícios do século XVII, como as de Loudun, Louviers ou Aix, que seguiam exatamente o mesmo modelo, dirigindo-se contra os protestantes. Assim, também no exorcismo os jesuítas introduziram um elemento de rutura, aproveitando-se de um sistema religioso pré-existente, despindo-o do seu significado e função tradicionais, e utilizando-o para fins propagandísticos. Trata-se de uma forma de “acomodação pelo ato”, complementar à acomodação teológica de matriz riciana.

(Página deixada propositadamente em branco)

7. Seitas

Um dia, num dos últimos anos da década de 1650, talvez 58 ou 59, o padre Adam Schall recebeu em Beijing a visita de uma comitiva inusitada. Seis indivíduos, provenientes da província de Shandong, a sul da capital, queriam ouvi-lo falar sobre a lei de Deus. Tinham sido enviados por uma jovem mulher, a qual “tinha inventado da sua cabeça” uma nova seita, diferente, diz-nos o redator da carta, de todas as outras seitas da China. Nesta seita, “não adoravam qualquer ídolo, nem observavam a abstinência das demais seitas, não observavam coisa alguma delas. O que eles adoravam, sem estátuas nem efígie alguma, chamavam *Lao Cu Vu Sem Um*, isto é... um antigo pai primordial, e uma mãe que não nasceu de outra, sem que a dita mulher, inventora desta nova seita, tivesse tido jamais notícia alguma de Deus Nosso Senhor, nem de Adão, nem de Eva, que parece se compreendem nos dois nomes sínicos sobreditos, os nossos dois primeiros pais”¹³⁷. Esta singularidade parece ter impressionado o velho jesuíta alemão. Na verdade, o caso parecia confirmar a ideia, tão querida aos jesuítas da China, da capacidade inata que o ser humano tem de chegar ao verdadeiro conhecimento de Deus.

Tal como acontecia com frequência na China, a seita estava em rápida expansão, seduzindo através de uma mensagem salvífica: “prometiam-se os sectários desta nova seita que em morrendo penetrariam os céus, a terra, os mares, *ab quo impedimento aliquo*. Toda a comarca de três ou quatro vilas por onde a mulher andava publicando a sua nova seita estava já movida, quase toda, a segui-la. E, de facto, tinha já máquina de gente lavradora, aldeãos *utrius sexus*”.

Chegou-lhes ao conhecimento que na capital existiam uns sacerdotes que pregavam a lei de Deus e que também não adoravam ídolos. Decidiram então enviar um grupo de aldeãos a ouvir o padre falar-lhes da lei que pregava. O padre Adam Schall recebeu-os durante vários dias em Beijing, instruiu-os na fé, batizou-os

137 O relato do caso encontra-se em (BA, 49-V-14, fls. 640v-642).

e deu-lhes livros de doutrina cristã, com o que eles voltaram para Shandong e começaram a doutrinar vários outros membros da seita.

Surgiu então um problema. Um dos membros da comitiva que fora enviada à corte imperial tinha um parente que era letrado e bacharel. Quando viu os livros trazidos de Beijing, o bacharel ficou indignado com a doutrina que estes veiculavam, exortando os sectários a que “invocassem o nome do ídolo Foe (“Buda”)”. Estes mantiveram-se inabaláveis na sua posição e o bacharel decidiu acusá-los ao mandarim da vila. Os membros da seita foram enviados para a metrópole, Jinan, onde existiam duas igrejas cristãs, uma igreja jesuíta, dirigida por Jean Valat (1614-1696), e outra franciscana, sob responsabilidade de fr. António Caballero de Santa Maria (1602-1669). Curiosamente, a ligação entre estes dois homens em Jinan virá a ter uma influência determinante na questão dos ritos¹³⁸.

De acordo com os documentos, foi o facto de estas duas igrejas existirem publicamente na metrópole da província de Shandong, e serem reconhecidas e apreciadas pelas autoridades, que obrigou o bacharel a mudar a acusação feita aos sectários, imputando-lhes a acusação de crime lesa-majestade. Foi então enviado um emissário, da parte dos presos, a Beijing, para avisar o padre Schall do que se passava em Jinan. Na sequência disso, jesuíta alemão escreveu ao governador da província de Shandong, explicando-lhe o que se passava e expondo a injustiça das acusações. Após oito meses de encarceramento e tortura, os sectários foram finalmente libertados e o bacharel acusador foi levado perante os mandarins, por ter levantado uma falsa acusação de crime de lesa-majestade. No seguimento do caso, foram batizados mais de quinhentos sectários, entre os quais a jovem mulher que dera origem à seita.

O caso de Shandong é interessante por aquilo que tem de invulgar no contexto chinês. Apesar de tudo, poderemos sempre especular se a “mãe que não nasceu de outra” não teria sido um produto da tradição das “mães auto geradas”, que combinava crenças tradicionais chinesas de deusas com o culto budista à deusa *Guanyin*

138 Foi Valat quem forneceu a Caballero o tratado de Niccolò Longobardo acerca dos nomes de Deus, que depois viria a surgir nos *Tratados Históricos* de Navarrete. Trata-se de um documento que teve uma importância fundamental na questão dos ritos, (Mungello, 2000: 58, nota 1).

(Hsia, 2009: 297). Ou se a recusa dos ídolos seria um produto do apofaticismo do budismo *chan*, que era forte em Shandong no século XVII, a província onde existia, por exemplo, uma seita popular designada “doutrina sem nome” (“*wu ming jiao*”) (Hsia, 2009: 294). Sobre isso os documentos não nos permitem avançar muito e fazê-lo seria cair no risco de uma especulação estéril. É necessário que se diga, porém, que esta seita parece apresentar características singulares. Não deixa, por isso, de ser surpreendente o facto de esta história não ter sido explorada pelos jesuítas, uma vez que nela se verificam dois pressupostos fundamentais da teologia jesuítica. Por um lado, a ideia paulina do *Deus ignotum*, passível de ser conhecido pelo puro exercício do lume da razão natural. Por outro, a história poderia fornecer um poderoso argumento em defesa da ideia de que os chineses não são naturalmente idólatras. A não adoração de ídolos é um dos pontos fundamentais da história.

Mas há outros elementos que são menos excepcionais, para não dizer típicos. Na verdade, as dinastias Ming e Qing representam os períodos de maior atividade sectária de toda a história da China, apesar de, como salientou Daniel Overmyer, as raízes dessa tradição remontarem, pelo menos, ao século V. Foi no período Ming-Qing, diz ainda o mesmo autor, que as seitas consolidaram os aspetos pelos quais ficariam celebrizadas: a predominância de uma liderança e participação laica, organização hierárquica, proselitismo ativo, performance regular de rituais religiosos, a redação dos seus próprios textos sagrados e a tendência para uma segurança e ação coletivas (Overmyer, 1981: 154). Muitos destes pressupostos não são evidentes na seita referida. Esta atividade sectária vinha já a crescer desde o século XVI. Entre os anos 1585 e 1625, os membros da elite confuciana tentaram compreender o fenómeno, e procuraram desenvolver uma teoria sobre como lidar com ele. Contudo, uma revolta de enormes proporções em 1622, por parte do Lótus Branco, a mais importante e mais difundida seita da China neste período, levou a que as autoridades optassem por uma política abertamente repressiva (Li; Naquin, 1988: 165). Os cristãos iriam ser severamente afetados por esta revolta de 1622.

O outro aspeto característico é o facto de os sectários serem atraídos para os missionários jesuítas. Isto constitui também um comportamento que apresenta um

padrão. Há vários casos de sectários que procuram os padres, desejando ouvir a sua doutrina e instruir-se¹³⁹. Pouco tempo depois do caso de Shandong, deu-se um caso semelhante na província de Shaanxi. Desta vez, baseando-nos na descrição feita nos documentos, tratava-se provavelmente de membros da conhecida seita do Lótus Branco, uma vez que é feita referência a uma seita “cujos sequazes fazem suas juntas de noite, e seu principal intento é pedir e esperar novo rei, novo governo. Enfim, seita de novadores que aspiram rebelião, e como tal tão proibida e castigada pelas leis e governadores do reino” (BA, 49-V-14, fl. 69ov). Esta breve descrição reproduz as que surgem noutros documentos dos jesuítas acerca desta seita e que correspondia a uma noção mais geral que era veiculada pelas autoridades. Dizia-se que os membros do Lótus Branco eram os “que se juntam de noite e dispersam de madrugada” (Ter Haar, 1992: 44). Nas fontes jesuíticas são descritos como os que “de noite se ajuntam e de dia se espalham” (BA, 49-V-14, fl. 539v-54o). Os jesuítas dão-nos um interessante relato de algumas ideias populares sobre as misteriosas reuniões noturnas deste grupo: “ajuntam-se todos de noite, homens e mulheres, e depois de comer e beber rezam suas orações, fazem muitas superstições e diabólicas cerimónias, entre as quais formam de barro, ou cortam com tesoura, de papel, *bonni fraites* e homenzinhos, os quais mudando a forma e crescendo em varões perfeitos, soldados e capitães, formam exércitos, dão suas batalhas, vencem e são vencidos, e a este e a semelhantes prodígios, com que o demónio os cega e engana. Professa esta seita rebelião. Aspira e espera novo senhor, novo rei e imperador que há de levantar e enriquecer com dinheiro e dignidade a todos os desta seita. E a graça é que, tanto que há levantados¹⁴⁰ ou cabeças de ladrões neste império, logo o confessam e aclamam por seus reis, por seus tão esperados e desejados senhores” (BA, 49-V-14, fl. 54o).

Certo dia deu-se o encontro de dois membros da seita com um cristão: “encontraram-se acaso dois cabeças desta seita que vinham em nome dos mais à cidade a comprar algumas coisas necessárias para suas confradias e ajuntamentos noturnos. Encontraram a um cristão que lhes deu notícia de Deus, dizendo ser o rei ignoro (sic)

139 Ver o caso de um líder da seita da “doutrina sem nome”, que se converteu ao cristianismo, relatado em (Hsia, 2009: 294-296).

140 Insurretos.

que eles esperavam, e que sua santa lei era só santa e verdadeira. Persuadiu-os que fossem ver o padre e ouvir o catecismo. Foram, ouviram e ficaram tão alegres, satisfeitos e contentes que saltavam de prazer, e sem comprarem as coisas que vinham comprar, a toda a pressa voltaram para sua terra e para seus parentes e confrades, aos quais com festa e alegria diziam: “boas novas, boas novas, achámos o messias, novo rei que há tanto desejamos, e pelo conhecer e descobrir nos cansamos e matamos”. Perguntaram-lhe então os companheiros: “em que vila ou em que cidade achastes o novo rei? Ouviste sua lei santa?”. “Na cidade de Kiam Cheu (Jiangzhou)”, tornaram os dois cabeças. Então, com desdém, riso e donaire acudiu um dos aldeões (sic): “porventura de Kiam Cheu pode sair ou haver coisa de bem?”. “Vinde e vereis o que nós vimos, ouvireis o que nós ouvimos e crereis o que cremos, um grande Rei, e tão grande que é Senhor do céu e da terra, um só Deus que nós adoramos e cremos” (BA, 49-V-14, fls. 690v-691). De acordo com este relato, estas palavras terão tido eco no espírito de muitos dos sectários, e muitos foram procurar o padre, o qual “com particular cuidado e amor, cautela, como se costuma fazer aos desta seita, os instruiu, catequizou, e com muita alegria, consolação sua e do padre, receberam água do santo batismo”.

O redator da carta fala na “cautela” que se costuma ter na instrução dos membros desta seita, o que parece indiciar que esses contactos eram frequentes, ou, pelo menos, estavam longe de ser raros. Uma observação muito semelhante fora já feita, como vimos, relativamente aos sacerdotes do taoísmo popular. Na verdade, os jesuítas parecem ter uma profunda desconfiança relativamente a este género de seitas, utilizando alguns estereótipos europeus da época para os classificar. Num dado momento diz-se que os sectários do Lótus Branco “esperam como judeus pelo messias” (BA, 49-V-14, fl. 540). Interessante é, também, a comparação como os anabatistas da Alemanha e as com as suas tendências igualitárias e comunitárias: “uma ordem del rei, que proibia uma maldita seita que há muito tempo tem vigor nesta China, a que chamam *Pe Lien Kiao*¹⁴¹, pouco mais ou menos como a dos Anabatistas na Europa, ou pelo menos, como contam as histórias, semelhantes às daquelas

141 Lótus Branco.

histórias de Munster em Germânia. Esta lei é totalmente contrária ao governo político, pois não admite rei e vassalos, nobre e plebeu, grandes e pequenos, mas todos quer sejam iguais, como uso comum e promíscuo”.

Mas já antes dos casos de Shandong e Shaanxi tinha havido sectários a interessar-se em ouvir o que os padres tinham para dizer. Em 1644, em pleno período da sucessão dinástica, na remota província de Sichuan, encontramos um caso semelhante: “vivia na metrópole um sectário de nova lei que dizia a seus sequazes e discípulos não haviam de morrer, e que passados alguns anos se acabará este mundo visível como fumo, e que logo havia ele de julgar os bons e maus, dando aos que seguiam sua seita grande prosperidade no mundo que havia de suceder. Ouvindo um de seus discípulos da lei de Deus, buscou o padre, ouviu as coisas da alma com gosto, lançou de si todos os impedimentos para receber o santo batismo, como recebeu bem, logo o seguiram alguns dos seus condiscípulos sectários, e todos exortaram ao mestre que se rendesse, mas ele teve mão em sua falsa e errada opinião” (BA, 49-V-13, fl. 242v-243).

É interessante este apelo do cristianismo junto dos sectários. Mais a mais se nos lembrarmos que muitas destas seitas tinham frequentemente objetivos mundanos e políticos associados, distantes de uma filosofia assente na auto-negação e numa abordagem mais virada para as coisas da outra vida, como é o cristianismo. Dir-se-ia que a busca existencial que vimos atrás, que marcou os letrados do período final dos Ming e que levou muitos deles para o cristianismo, existia também, eventualmente a um nível mais mitigado, nas camadas populares e no mundo das seitas. Esse fascínio, ou essa necessidade de busca, criava um vínculo entre o cristianismo e o universo das seitas populares. Essa aproximação podia ser perigosa, pois criava uma excessiva identificação do cristianismo com os movimentos heterodoxos, o que poderia levantar problemas junto das autoridades e das elites confucianas.

Em 1740, Joachim Enjobert de Martillat, vigário apostólico da província de Yunnan, província do extremo sudoeste da China, escreveu um conjunto de reflexões acerca da seita do Lótus Branco no seu diário. Fala-se na expectativa messiânica da chegada de um novo “Foe”, ou seja, um *Bodhisattva*, uma encarnação de Buda, que deveria levar o mundo a uma nova idade do ouro. Fala-se também

das “extravagâncias” que, alegadamente, teriam lugar durante as reuniões noturnas, “semelhantes aos mistérios de Príapo, de Mitra e de Ísis”. Um elemento interessante que Martillat refere diz respeito à estrutura salvífica, ao grande plano da salvação tal como é apresentado pelo Lótus Branco, funcionando através de três períodos a que corresponderiam três encarnações diferentes de um *bodhisattva*: “o fundamento desta seita vem da fábula dos bonzos, que pretendem que o mundo deve terminar por uma terceira revolução. A primeira com o seu Foe (Buda), já passou. Nós estamos na segunda. A terceira será pelo foe Mi (o terceiro Buda)” (*Nouvelles Lettres Édifiantes*, 1818: 49). Esta observação de Martillat é interessante porque reproduz o sistema maniqueísta da salvação, em que existe uma revelação progressiva e crescente através de três períodos, cada um dos quais será marcado pela encarnação de um “enviado” (Puech, 1949: 76 e ss. e Widengren, 1970: 47). Com a encarnação do terceiro “enviado” deveria dar-se a consumação do mundo atual e a formação de um mundo renovado. De acordo com a cosmologia e a antropologia do maniqueísmo, cada uma destas encarnações corresponde a uma faceta diferente do “primeiro pensamento” (Poirier, 2003: 1305 e ss.). Esta revelação tripartida é, de resto, estruturante em todos os sistemas gnósticos, entre os quais se insere o maniqueísmo (Waldstein, 1995: 374-382 e Janssens, 1978: 3-16). E isto é, parece-me, bastante relevante, na medida em que o maniqueísmo é reconhecidamente uma das influências do Lótus Branco (Overmyer, 1972: 51-53; Ter Haar, 1992: 48 e ss. e Wakeman, 1977: 205-6).

Martillat termina o seu apontamento com uma outra nota interessante: “e o que há de mais lamentável, é que frequentemente a nossa santa religião é confundida com esta miserável seita, seja por via dos gentios, que por ódio ou inveja nos querem fazer passar por rebeldes, seja por via dos próprios sectários os quais, vendo-se perseguidos até ao limite, mudam de nome de guerra e tomam o nome de cristãos, como já ouvi dizer, por duas vezes, nesta província de Su-tchuen (Sichuan)” (*Nouvelles Lettres Édifiantes*, 1818: 50).

Existe um documento, redigido um século antes de Martillat escrever estas palavras no seu diário, que revela esta estratégia por parte de um grupo de sectários.

É o único caso do género que foi possível localizar, e não ocorreu na província de Sichuan. Deu-se na região de Shanghai, no conturbado período da transição dinástica. Os documentos são um pouco obscuros acerca das motivações que levaram as autoridades a prender e interrogar os cristãos, mas em dado momento é referido expressamente que os cristãos foram acusados falsamente pelos sectários, levando a que fossem arrolados, detidos e interrogados juntamente com eles¹⁴².

Existem dois documentos diferentes, mas muito semelhantes, acerca do caso¹⁴³. Um está na Biblioteca Nacional da Lisboa, o outro no Palácio da Ajuda. Quando comparados, não se registam diferenças em termos substanciais, sem bem que o documento da Biblioteca Nacional nos permita verificar que a boa vontade do mandarim face aos cristãos foi determinada pela boa fama de que gozava em Shanghai o jesuíta siciliano Francesco Brancati (1607-1671): “acabado o cristão de explicar, disse o mandarim, “o que tendes dito tudo está muito bem, porventura essa vossa lei é a mesma com a qual prega o *Pyom Yum Quom* (esta é a alcunha, é nome do padre Brancato na China) em *Xam bai?*”. “A mesma”, respondeu o cristão, “ele é o nosso mestre, ele nos recebeu na lei”. Isto ouvindo o mandarim, logo o mandou levantar, pois estavam postos de joelhos, dizendo com voz clara a todo o povo, “esta é uma santa verdadeira lei, a qual ensina aos homens a direita regra das virtudes” (BN, códice 722, fl. 268v).

Retornemos à observação final de Martillat, escrita cerca de cem anos depois deste caso de Shanghai. Os arquivos jesuíticos confirmam claramente a ideia de que o cristianismo era frequentemente confundido com as seitas subversivas da China. Para o olhar de um investigador ocidental, isso pode parecer despropositado. E, de facto, é. Mas se despirmos a pele de ocidental e nos colocarmos na ótica de um burocrata confuciano do século XVII, a situação deixa de ser assim tão absurda. O cristianismo tinha, na verdade, elementos que podiam ser considerados como subversivos à luz da cultura dos oficiais e burocratas chineses.

142 “...e depois mandou (o mandarim) dar a cada um (dos sectários) trinta upadas de quebralinos, e depois mandou aos seis cristãos, que pois foram destes acusados falsamente, lhe desse cada um trinta upadas com um bastão, e assim fizeram, obrigados do mandarim”, (BA, 49-V-13, fl. 234v).

143 Comparar (BN, códice 722, fls. 268-268v) e (BA, 49-V-13, fls. 234-234v).

Para tentarmos compreender esta ligação persistente das seitas, e as perseguições ao cristianismo que daí advieram, importa isolar três elementos: o cristianismo, os burocratas e os sectários, tentando compreender a perspectiva de cada um deles apenas em si e por si. Ronnie Po-chia Hsia colocou em evidência algumas semelhanças entre o cristianismo e a religião popular chinesa que poderiam gerar a atração de alguns desses sectários, como a ideia de um paraíso, a encarnação de um salvador ou as semelhanças iconográficas entre a Virgem Maria e a deusa *Guanyin*, venerada pelos sectários do Lótus Branco (Hsia, 2009: 299). Tudo isso é verdade e é testemunho de uma certa “duplicidade do discurso”, que o cristianismo foi obrigado a seguir na China, consoante se dirigisse ao povo ou às elites. Se olharmos para as atitudes de muitos letrados das primeiras décadas do século XVII, verificamos que muitos deles se ligam aos padres, escrevem prefácios para os livros cristãos, discutem apaixonadamente a ciência e filosofia ocidentais, ajudam inclusivamente a promover o cristianismo, mas não se convertem. Para estes, o cristianismo é um código ético que tem a grande vantagem de trazer consigo excelentes inovações técnicas e científicas. O cristianismo teológico, dos dogmas e dos mistérios, não lhes interessa. No entanto, existe um substrato larvar que deixa sempre alguma tensão e que está ligada à questão da cruz. Não por acaso, nas duas grandes perseguições que foram desencadeadas contra os jesuítas na China, a perseguição de Nanjing, em 1616, e o caso do calendário, em 1664, a questão da cruz surge em lugar de destaque na argumentação dos detratores dos jesuítas. E essa argumentação é esgrimida em termos puramente confucianos de respeito pela autoridade do estado. No memorial exarado pelo *Lipu*, o tribunal dos ritos, por ocasião da perseguição de Nanjing, pode ler-se: “el rei celeste é um, somente este falando de sua figura e substância se chama céu, falando na sua figura e predomínio nas coisas inferiores, se chama rei... este discurso dos letrados nossos é muito perfeito, mas estes estrangeiros têm impressos a declaração da doutrina cristã, e dizem que Deus nasceu no reinado do *Hanti*, que seu nome se chama Jesu e sua mãe Maria, também dizem que uns mandarins ruins o puseram na cruz e morreu nela. De modo que é este o seu Deus, uma alma de um justificado nas partes do ocidente” (BN, códice 723, fl. 6v). Na perseguição de 1664 a questão voltou a aflorar, agora pela pena do grande perseguidor dos

jesuítas Yang Guangxian, numa obra polémica que este redigiu para o efeito, na qual abria com a imagem do crucifixo: “as falsidades e blasfémias destes dois livros ou cartapácios, abriu estampa em um com a imagem de um Deus crucificado entre ladrões, afirmou por caminho da pintura que o que nós chamamos Senhor do céu é o mesmo (ainda por testemunho nosso) que em Judeia foi posto em uma cruz por se querer levantar com o reino, e que a isso armara quando, como vendo o povo com seus enganos, entrou triunfando na corte de Jerusalém, e que buscado depois para o suplício, de fraqueza se escondera, donde os soldados o tiraram para ser crucificado” (BA, 49-V-15, fl. 202v). Esta questão da crucificação era espinhosa e poderia ser vista como um elemento anómalo no seio de uma doutrina que tentava assumir alguns contornos confucianos, de respeito pelos superiores e pelo estado. O facto de ter como fundador um homem condenado por subversão funcionava como nota dissonante no esforço de acomodação.

Um outro aspeto que levantava fortíssimas resistências e desconfiças era o simples facto de se tratar de uma “lei nova”, e por inerência não aprovada como ortodoxa pelas autoridades. Só este facto poderia suscitar inquéritos e pesquisas por parte das autoridades, em períodos de maior repressão, normalmente despoletados por uma maior atividade sectária. Foi o que aconteceu em 1637, como nos dá conta uma carta do padre João Monteiro: “há muitas outras seitas que os chinas têm por prejudiciais ao reino, por todas serem com intuito de rebelião, pelo que este ano, com graves e rigorosos éditos se mandaram extinguir, e assim houve grandes pesquisas em todas as províncias, e é certo que se não houver muita cautela na pregação de lei de Deus, que botarão tudo a perder, não só não fariam nada, antes destruiriam o que está feito, com tanto trabalho e indústria de tantos anos” (BA, 49-V-12, fl. 4v).

Existia um risco real de o cristianismo ser levado na enxurrada da repressão aos sectários. Neste mesmo ano em que José Monteiro escrevia estas palavras foi descoberta na corte imperial a existência de uma seita subversiva chamada “pai da luz”. É possível que esta seita se trate de uma derivação do Lótus Branco, com fortes influências maniqueístas. Na realidade, o “pai da luz” era a divindade máxima

do panteão maniqueísta na China, um deus tetrafacetado (pureza, luz, divindade e sabedoria) (Lieu, 1992: 282; Lieu 1998: 136). Tal como Samuel Lieu demonstrou, o maniqueísmo conseguiu penetrar na religião popular chinesa ao incorporar uma linguagem taoísta e budista, apresentando Mani como o “Buda da luz” (Lieu, 1992: 255). Foi esta capacidade de adaptação que fez com que o maniqueísmo penetrasse nas seitas de matriz budista, durante a dinastia Song (Lieu, 1992: 274).

Nesse ano, 1637, o líder da seita do “pai da luz” estava a preparar uma revolta de grandes dimensões: “descobriu-se nesta corte um homem cabeça de uma seita cujo nome é *Che Quam Cu*, pai da luz. Melhor lhe estava no nome de filho das trevas. Dizia que tinha grandes privilégios e poderes dos pagodes, certificando aos homens que seriam tais e quais, e já tinha junto muito grande cópia de prata, a fim de se levantarem com o reino, e o mesmo foi prendê-lo e esquartiná-lo, cortando as cabeças a oito companheiros. Por esta causa saíram dos paços grandes e rigorosos mandatos, em que proibiam com graves penas todas as seitas ruins. Fizeram-se grandes pesquisas nesta matéria, e aos jejuantes fizeram quebrar o jejum, o que eles fizeram sem muita repugnância”. Muito provavelmente, é este o ambiente que o padre José Monteiro descreve na carta acima. A situação era tão delicada que um eunuco, preocupado por ter vários eunucos cristãos como criados, receou ser envolvido nas perseguições e inquéritos que se iam desenvolvendo. Disse então aos seus criados: “é possível que em tempos tão perigosos haveis de seguir uma lei estranha? Não sabeis que são postas grandes e rigorosas penas aos que seguem estas semelhantes seitas? Não vistes o fim que teve o *Che Quam Cu* e seus companheiros, homens doidos? Para que chamais sobre vós e sobre mim trabalhos e calamidades? Não vos metais nisto, que não vão os tempos de agora para estas coisas. Deixai passar alguns anos, e então escolhereis à vossa vontade” (BA, 49-V-12, fl. 10v).

Os receios do eunuco demonstram simplesmente que os riscos tinham apenas e só a ver com o facto de o cristianismo ser uma “lei estranha”, leia-se, uma lei nova, numa cultura profundamente conservadora, em que a autoridade dos antepassados era lei. Também por isso, os jesuítas sentiram uma enorme necessidade de legitimar o cristianismo enquanto lei antiga do reino. Essa é uma preocupação

muito evidente, principalmente quando argumentavam com os letrados: sancionar a antiguidade do cristianismo na China. Nesta questão, assumiu particular importância a descoberta da famosa estela nestoriana, na província de Shaanxi, em 1625. A importância da descoberta deste monumento epigráfico, que provava a entrada de missionários cristãos na China no século VII (Billings, 2004: 2), foi de tal ordem que um dos padres de Beijing escreveu num livro de divulgação, redigido em chinês: “Matheus Riccio, ressuscitado em Xensi (Shaanxi), depois de morrer na corte” (BA, 49-V-15, fl. 201v). Isto dá bem a ideia da importância que a estratégia de legitimação do cristianismo pela antiguidade assumiu no discurso dos jesuítas. Foi como que uma refundação.

Se o discurso de legitimação dos jesuítas junto das elites procurava uma chave de leitura confuciana, já junto dos meios populares os argumentos e a linguagem mudavam. Vimos no capítulo anterior a forma como a ritualização da violência auto infligida e a manipulação do exorcismo funcionaram como verdadeiras formas de “acomodação pelo ato”. Nesses meios existia, como vimos, um risco forte de a prática cristã resvalar para práticas e discursos perigosamente próximos do sortilégio e da magia, um território sempre suspeito aos olhos das autoridades. Este risco foi muito bem identificado por Liam Brockey (Brockey, 2007: 97). Daí esse “discurso dúplice” do cristianismo na China. Quando essa vertente mais popular do cristianismo chegava ao conhecimento das autoridades, isso podia levantar suspeitas e aproximar perigosamente os cristãos das seitas heterodoxas e subversivas, de que o Lótus Branco é o melhor exemplo.

Em certa medida, foi isso que aconteceu em 1622, na região de Shandong, durante uma crise de grandes proporções, provocada por uma sublevação do Lótus Branco. Terá sido, possivelmente, o primeiro grande momento de associação entre o cristianismo e as seitas subversivas. Estava-se, curiosamente, nas vésperas do pequeno período autocrático do famoso eunuco Wei Zhongxian. Pelas fontes podemos constatar que teria havido um momento decisivo nas incursões dos tártaros a norte, ao ponto de se começar a pensar em mudar a corte para sul, para Nanjing: “é, porém, tudo violência, todos estão forçados. Os mandarins grandes,

pela sorte que lhes cabe em governar partes tão trabalhosas e arriscadas. Estes tratam mal e avexam os mandarins menores, os menores aos soldados, e os soldados ao povo, de modo que não há quem esteja contente. Cada um deseja livrar-se do trabalho que lhe cabe, e melhorar a sua sorte por qualquer via possível. Daqui nasceu resolverem-se dois mandarins e vários soldados com eles, a se deitarem com os tártaros, entregar-lhe a fortaleza e ficar da sua banda. Sabida esta nova na corte, se perturbou em extremo. Os grandes, e el Rei em primeiro lugar, que já traçavam mudar o assento e passar-se à de Nanquim” (BA, 49-V-7, fl. 361-361v).

Mas eis que o território que fica entre a capital e Nanjing entrou em convulsão devido a uma revolta do Lótus Branco: “a este deu princípio um mancebo, cabeça de certa seita que entre outras há neste reino, chamada *Pe Lien Kiao*. É, porém, a mais odiosa, assim pelos artigos que professa serem muito encobertos, como por comumente ser seu último fim levantar-se contra o rei”. O líder da seita foi preso. Com receio de que revelasse sob tortura os nomes dos cúmplices, estes tomaram a dianteira e atacaram as casas dos mandarins, matando-os juntamente com as suas famílias. Ao início, diz a carta, não seria mais de duzentos homens, “mas como na China há tantos vadios, pobres e gente sem encosto, compram semelhantes ocasiões para tomar, e assim em breve cresceram de modo que eram já milhares” (BA, 49-V-7, fl. 363).

A crise foi tanto maior porquanto a província de Shandong era estratégica, e os rebeldes ameaçavam cortar as comunicações fluviais entre o sul do país e a capital: “deu esta nova muito para cuidar na corte, assim pelo medo do que lhe podia suceder se os rebeldes prevaleciam para ficar muito perto, como para cortar caminho de água das partes do Sul para aquela corte” (BA, 49-V-7, fl. 363). É nesta altura que encontramos, pela primeira vez, a associação dos cristãos a um movimento sedicioso: “na província de Xantum (Shandong), que está entre a de Nanquim e Pequim, houve um levantamento e rebelião contra seu rei, e daqui tomaram os inimigos de nossa Santa Fé ocasião para perseguirem aos cristãos e desterrarem o nome de Deus em suas terras, e para efetuarem o que pretendiam, acusando aos principais e que eram como cabeças dos mais cristãos” (BA, 49-V-7, fl. 412). É neste documento que

encontramos uma referência a um chinês convertido de nome André, aí designado como o “primeiro mártir da China”.

Os documentos não adiantam muito mais acerca desta acusação, resultante da associação dos cristãos às seitas. Contudo, na *Histoire Universelle* do padre Alvaro Semedo, surgem alguns detalhes mais, que nos permitem reconstituir a sequência dos eventos. Semedo confirma aquilo que nos dizem as cartas do acervo jesuítico, nomeadamente o controlo do rio, e fala do martírio de André. Segundo o seu relato, a associação entre os cristãos e o Lótus Branco teria surgido de uma circunstância infeliz, em que um cristão, vendo um seu vizinho a ser maltratado sem razão pelos soldados, decidiu ir em sua ajuda. Tal facto teria levado a que os soldados decidissem fazer uma pesquisa em sua casa, encontrando aí uma cruz e a imagem do Salvador (Semedo, 1667: 340)¹⁴⁴. Assim, os soldados levaram o cristão ao mandarim, “acusando-o de ser um dos sectários da lei do Senhor do Céu, que é a mesma que a de *Pe Lien Kiao*”. Interrogado, o cristão teria indicado como cúmplice o pintor da imagem do Salvador. Este, por sua vez, teria indicado cerca de quarenta nomes de cristãos, entre os quais estariam os dos líderes da comunidade cristã.

Semedo dá-nos uma visão menos conspirativa do que a das cartas do arquivo da Ajuda, atribuindo a origem da perseguição a uma coincidência infeliz. O facto é que neste arquivo encontramos ainda uma outra acusação, desta altura, em que os cristãos surgem associados a seitas subversivas. A ocasião foi o assassinio de um mandarim de uma vila perto de Hangzhou. A acusação teria partido de um outro mandarim, “devoto dos pagodes”, que tinha já redigido um livro anti-cristão. “[o mandarim] porventura instigado dos bonzos, mostrou este ano estranhável ódio à lei de Deus. Compôs um livro em que, quanto podia, confutava e principalmente caluniava o Santo Batismo, como coisa muito contra o recolhimento e modéstia das mulheres, que quando o recebiam se deixavam ver dos homens, e dos homens estrangeiros, consentindo que lhe lavassem o rosto. Com esta, e outras calúnias desta laia, fez um peçonhento livro” (BA, 49-V-6, fl. 126).

144 Esta edição tem uma gralha tipográfica, indicando por engano que estes factos ocorreram em 1662, quando na verdade ocorreram em 1622. Nas outras edições da obra aparece a data correta.

Assim, o ano de 1622 parece marcar uma nova época na percepção que as autoridades chinesas começaram a ter do cristianismo. A isto não será, certamente, indiferente o facto de ser também um ano marcante na percepção da ameaça a norte, dos tártaros, como parece de facto ser o caso. Na verdade, numa carta do ano anterior, 1621, diz-se claramente que a partir de então os tártaros estavam já a pensar em voos mais altos, para além da manutenção de um *status quo* de rapina e guerrilha: “os melhores sucessos desta guerra foram este ano (como os passados) dos tártaros, porque sujeitaram quase toda a província de Leao Tum (Liaodong), e levaram riquíssimas presas, com que, julgavam alguns, se contentariam os vencedores, e não seguiriam a vitória. Mas mostra-se serem os seus intentos outros, porque com estas vitórias se intitulou o rei dos tártaros imperador, e dizem que faz em uma das cidades sujeitas um paço para morar, e dali ir seguindo o bom sucesso” (BA, 49-V-7, fl. 283).

Há, claramente, uma mudança de percepção sobre a ameaça externa. Esta mudança de percepção, sentida de forma bem evidente pelo observador jesuíta, não será com certeza alheia à eclosão da crise do Lótus Branco, em Shandong, em 1622. E daí, também, a mudança de percepção face ao cristianismo, que começa a ser entendido como uma ameaça em potência. Num ambiente destes, qualquer corpo estranho surge como uma ameaça. Daí que, também nesta altura tenha surgido o primeiro esforço por parte dos intelectuais cristãos, no sentido de marcar distâncias relativamente às seitas. O facto de não terem sentido necessidade de o fazer antes é bastante significativo. Em 1621, Yang Tingyun, o “doutor Miguel”, publicou um livro intitulado *Discurso de como a águia e a coruja não cantam da mesma maneira*, uma obra onde aponta, de forma breve e sucinta, vinte e oito pontos que distinguem claramente, na sua perspetiva, o cristianismo das restantes seitas da China. Nessa obra, o autor chama também a atenção para o facto de a excelência da doutrina cristã ficar indubitavelmente provada através do exemplo de vida dos pregadores do Evangelho (BA, 49-V-6, fl. 119v).

A partir de então, não mais desaparecerá essa suspeita, pairando sempre que as circunstâncias o proporcionavam. À medida que as estruturas do decadente estado Míng iam ruindo, que as seitas iam comendo por dentro e os tártaros iam

debilitando por fora, o clima de suspeição crescerá sem parar. Como tal, em 1638, na cidade de Kien Cham, província de Jiangxi, numa fase já crítica do estertor da dinastia, voltamos a encontrar os cristãos sob a mira da justiça, por ocasião de um grande levantamento sectário. O relato é bastante ilustrativo do clima de volatilidade e insegurança que se vivia: “induziu o demónio a certos sectários se levantassem e fizessem senhores da cidade, e pouco a pouco do reino. Junta-se-lhe muita gente de sua seita, saem em campo, ordenam um exército, cerca uma vila a um dia de caminho desta cidade, entram-na com pouca resistência dos de dentro, dão saco¹⁴⁵, o qual acabado vão marchando para Kien Cham, onde está um régulo com a sua corte. Desejam os inimigos havê-lo às mãos, para ficarem senhores do seu tesouro” (BA; 49-V-12, fl. 326v-327). O régulo e os revoltosos ficaram frente a frente durante meses, junto a uma ponte, perto de um rio. A situação só foi desbloqueada com a chegada de um exército organizado pelo vice-rei da metrópole, “a cuja vista o inimigo perdeu as forças e esperanças de sair bem da empresa, e assim se recolheram, e em breve se espalharam, indo-se cada um para sua casa” (BA, 49-V-12, fl. 327).

O relato impressiona pela volatilidade da situação. A facilidade com se organizava um exército de deserdados e depois se desmobilizava é sintomática da capacidade de mobilização que estas seitas deveriam ter. O facto é que, quando o régulo tentou impedir que esta situação se voltasse a verificar, organizando buscas generalizadas na cidade, à procura de sectários, os cristãos foram novamente envolvidos. Novamente, segundo os jesuítas, por um mandarim “pagodento e inimigo de nossa santa lei” (BA, 49-V-12, fl. 327). Os letrados cristãos, por seu lado, escreveram também ao régulo em defesa do padre. A resposta do régulo foi: “já que sois letrados, segui a lei dos letrados e deixai as leis estrangeiras” (BA, 49-V-12, fl. 327v). Decretou-se ordem de expulsão do padre, mas este continuou a viver na cidade, clandestinamente, em casa de cristãos.

Quando colocados numa perspectiva cronológica, a análise em série dos relatos jesuíticos sobre a atividade das seitas dá-nos um resultado curioso. Se excetuarmos

145 Fazem o saque.

o momento crítico de 1622, em Shandong, os relatos concentram-se quase todos em dois períodos: na transição da década de 30 para 40, e a transição das décadas de 50 para 60¹⁴⁶. O pico de atividade de finais dos anos 30 não parece difícil de explicar. Terá, certamente, a ver com a desagregação do estado Ming. Já o período entre 1658 e 1666 estará mais aberto a interpretações. Não devemos, no entanto, perder de vista que este período coincide sensivelmente com o período da regência de Oboi que medeia entre o reinado de Shunzhi e Kangxi. É importante dizer que as fontes jesuíticas se interessam tendencialmente pelas seitas na medida em que estas se relacionam, de uma forma ou de outra, com o cristianismo. Mas isso não é exclusivo. As cartas dos jesuítas estão recheadas de apontamentos e textos com considerações sobre situações políticas e sociais que não têm de ver de forma direta com o cristianismo ou com a missão. Assim, embora não se pretenda utilizar as fontes jesuíticas para determinar os ritmos da atividade sectária ou da repressão que esta suscitou no século XVII chinês, deve-se ter em consideração, por outro lado, que os jesuítas eram observadores atentos da realidade, e que as suas cartas devem ter, pelo menos, um valor indicativo.

Em 1662, em Jiangxi, surgiu mais um caso em que o cristianismo surgiu associado às seitas. Era, como se tem visto, um facto perfeitamente comum. Este caso de Jiangxi tem, no entanto, um aspeto interessante: a acusação de que o cristianismo era uma seita orgiástica, que praticava rituais noturnos em que homens e mulheres cometiam atos inconfessáveis. E este era, também, um aspeto que levantou acesa polémica e que se relacionava com a questão da situação da mulher na sociedade chinesa. Uma situação que, como veremos, os jesuítas tratavam com extremo cuidado.

O caso começou, alegadamente, com uma conspiração de bonzos. De acordo com o relato, estes teriam mandado ao mandarim da cidade um memorial a acusar

146 Período entre 1635 e 1644: (Pequim, 1635: BA, 49-V-11, fl. 196v); (Pequim, 1637: BA, 49-V-12, fl. 10); (Jiangxi, 1638: BA, 49-V-12, fl. 326v); (Shaanxi, 1640, BN, códice 722, fl. 97); (Xangai, 1643: BN, códice 722, fl. 269v); (Sichuan, 1644: BA, 49-V-13, fl. 242v). Para o período 1658-1666: (Shaanxi, 1658: BA, 49-V-14, fl. 78v); (Shandong, 1660: BA, 49-V-14, fl. 640v); (Hangzhou, 1660, BA, 49-V-14, fl. 171); (Cantão, 1660: BA, 49-V-14, fl. 734); (Jiangxi, 1662: BA, 49-V-15, fl. 146); (Pequim, 1666: BA, 49-V-15, fl. 317).

os cristãos. Nesse memorial teria havido a manipulação de alguns caracteres, com vista a distorcer alguns nomes, a começar pelo do próprio cristianismo: “e não a chamaram cá mais a lei de Deus, senão que tocando na letra *Sim Si*, que quer dizer batizar, trocaram-no em outra letra, *De Si*, que quer dizer rebelar, e assim a chamaram *Lim Si Kiao*, uma seita que exorta a gente a se rebelar contra el Rei. Diziam na petição que o bacharel pregador queria-se fazer rei ou rebelar, que fazia gente, que chamava à sua aldeia um homem estrangeiro que sabia fazer prata... que prometia cargos de colao, a este de *Li Pe*, *Ne Co Lao*, *Fum Li Pe*, interpretando maliciosamente os santos nomes de Nicolau e Filipe. Que imprimia não sei que nota ou caractere nos que ajuntava (era o sinal da cruz que se faz no batismo), que por derradeiro era uma seita suja, que chama homens e mulheres a se ajuntarem e fazerem coisas que não se podem escrever, que aquele bacharel queria matar os bonzos” (BA, 49-V- 15, fl. 146).

O que nós verificamos neste caso de Jiangxi é a formação de um estereótipo através da deturpação de diversos elementos que, de facto, existem. Ao contrário do que se verificou no caso de Shandong, quase quatro décadas antes, em que o cristianismo era suspeito por ser uma lei nova e ignorada, aqui verifica-se a formação de uma espécie de mitologia construída com base na deturpação. A ideia de que os membros são marcados com um caractere, por confusão com o sinal da cruz, ou a deturpação que é feita dos nomes através da mudança de caracteres, pressupõe uma crescente familiaridade da opinião pública com o cristianismo e os seus rituais. Por outro lado, vemos o cristianismo a ser conotado com práticas orgiásticas. Na verdade, a ideia de que “homens e mulheres se juntam indiscriminadamente” era um dos três estereótipos que Barend Ter Haar identificou como constantes nas acusações das autoridades aos membros das seitas. Os outros dois eram “juntar-se à noite e dispersar-se de dia” e “comer vegetais e adorar os demónios” (Ter Haar, 1992: 54).

Este era um estereótipo antigo na China e rapidamente os jesuítas perceberam que era algo que tinha de ser evitado, sob pena de incorrer em graves suspeições por parte dos letrados. Eram estes, principalmente, que promoviam o recato das mulheres como verdadeira regra de ortodoxia. Transgredir, terão pensado os superiores jesuítas, não era opção. O assunto é abordado desde muito cedo.

O recato feminino era um imperativo cultural tão forte que no início chegou a pensar-se em fazer a evangelização exclusivamente junto dos homens. Logo em 1602 o padre João da Rocha escreveu: “isto das mulheres está muito facilitado, porque no princípio havia tanta dificuldade em as batizar e tratar com elas que pareceu aos superiores bem que se tratasse da conversão dos homens e dissimulasse *pro interim* com as mulheres” (BA, 49-V-5, fl. 13v). Estabeleceu-se, desde cedo, uma separação estrita entre homens e mulheres. Tal não impediu que por volta da grande crise de 1622, por ocasião da revolta do Lótus Branco em Shandong, a ideia aparecesse pela primeira vez. Um mandarim censurou o sacramento do batismo, por ser contra o recato das mulheres: “caluniava o santo batismo como coisa muito contra o recolhimento das mulheres, que quando recebiam se deixavam ver dos homens, e dos homens estrangeiros” (BA, 49-V-6, fl. 126). Foi a primeira vez que encontrei uma referência a este estereótipo, e é significativo que tenha sido invocado por ocasião de uma crise de proporções tais que levou, como referi antes, a uma mudança estrutural na relação das autoridades com as seitas.

Aquilo que nos é revelado pelos documentos, no entanto, é que a generalidade da vida religiosa tutelada pelos jesuítas era feita em estrita separação por sexos. Numa carta de Hangzhou, de 1628, ficamos a saber que os padres raramente viam as mulheres e que a estratégia para chegar até elas passava pela impressão de catecismos em chinês, que lhes eram depois distribuídos: “ajudou-se muito esta cristandade deste reino, e esperamos chegue o fruto a de outros vizinhos, que sabem e entendem as letras chinas, com a impressão da cartilha do padre Jorge, que tinha composta o padre João da Rocha... a qual posto que não possamos fazer ainda decorar e repetir aos meninos cristãos, como fazem em Portugal nas escolas, porque são neste reino os que estudam muito mais ocupados os primeiros anos, nem ainda liberdade que para isso se requeria, contudo serviu grandemente aquela breve e clara explicação dos mistérios de nossa Santa Fé para o conhecimento dela penetrar algumas pessoas a quem não podemos pregar, e às mulheres, que raramente vemos” (BA, 49-V-6, fl. 597v). A “cartilha do padre Jorge” era, muito provavelmente, um obscuro catecismo de um não menos obscuro jesuíta, de nome Jorge Mair,

publicado em Lisboa em 1616¹⁴⁷. Por mais obscura que seja, não se consegue conceber um livro que corresponda melhor à circunstância descrita. Das palavras do redator da carta depreende-se que esta obra teria sido vertida para chinês pelo padre João da Rocha.

E, na realidade, temos dois testemunhos da década de 20 que confirmam essa separação face às mulheres. A confissão, por exemplo, era feita mantendo distâncias entre os padres e as confessadas, e sob vigilância de figuras respeitadas da comunidade, nomeadamente letrados: “não vêm as mulheres à nossa igreja, que temos dentro em casa, por não ser ainda tempo de lhe abrir a porta da rua, mas quando se iam confessar, que fazem juntas pelas festas, e armam um altar com imagem, e por grades de confessionário uma esteira pendurada entre o penitente e o confessor, e uma sala bem decente de Inácio e Agostinho, seu veador, homem já de idade e bom cristão, está ali sempre por companheiro enquanto duram as confissões” (BA, 49-V-6, fl. 231). Numa carta da cristandade de Hangzhou, em 1629, diz-se: “achou-se este ano boa ocasião de uma mulher grave e piedosa... a qual ofereceu a sua casa para algumas vezes no ano se ajuntarem nelas as mulheres cristãs, que por o serem não podem ir, por hora, à nossa igreja, e assim se confessaram muitas que havia anos não o faziam, ouviram missa e se lhes praticou com grande quietação e comodidade” (BA, 49-V-8. Fl. 585v). Também em Shaanxi, em 1632, se verifica a mesma situação: “as [almas] que são mais dificultosas de curar são as das mulheres, por se não permitir ainda virem às nossas igrejas, e é necessário para se lhe administrarem os sacramentos, dizer missa e praticar os remédios de nossa redenção, assentarem-se em casa de um cristão mais acomodada” (BA, 49-V-10, fl. 91v).

Os padres da Companhia ter-se-ão adaptado ao ambiente cultural, sancionando a segregação das mulheres da vida religiosa. Os problemas, porém, terão começado com a chegada dos missionários das ordens mendicantes, nos finais da década de 30. Na documentação deste período encontramos críticas por parte destes missionários, acusando os jesuítas de não darem os santos óleos às mulheres.

147 *Catecismo de doutrina cristã composto pelo padre Jorge Mayr, da Companhia de Jesus*. Augusta: Chrostoval Mangio, 1616.

Os jesuítas alegavam que tinham privilégio, dado por vários pontífices: “fácil é a resposta, pois os mesmos religiosos confessam que havendo privilégio dado por Gregório XV, Paulo V, Urbano VIII... e fundados nesse privilégio os bispos do Japão assentaram que as pessoas honradas se deixasse a saliva, conforme dita a prudência, tocando só o nariz e as orelhas, e que as cruces do coração se poderiam fazer sobre os vestidos, e as da testa às mulheres sobre o pano da cabeça, e o sal e dê aos adultos na sua mão, para que eles por si o tomem. E não sei como estranhem isto os ditos religiosos, pois eles mesmos no México deixam algumas cerimónias, por terem privilégio para isso de Paulo III” (BA, 49-V-12, fl. 464v-465).

A grande mestra dos jesuítas era a experiência, com a qual eles iam medindo os passos que se podiam dar: “para provar falaremos nós também da experiência, porei alguns exemplos. O primeiro do padre Francisco Sambiasi, que tratando com um vice-rei, e falando-lhe em batizar a mulher e sua família... o vice-rei o estranhou e disse “se tratais com mulheres tudo está acabado! Que homem sisudo quererá tratar com vós outros?”, pois que dissera (diria) se o padre lhe dissera que lhe havia de dar o sal e untar os peitos com os santos óleos, e que lhe havia de pôr a mão no rosto? O segundo, o padre Feliciano da Silva, sendo novo na missão, batizou muitas mulheres com todas as cerimónias, o que foi tão mal tomado dos gentios, e ficaram com tanto ódio à nossa santa lei, que por muitos anos não se pode continuar com aquela cristandade” (BA, 49-V-12, fl. 465).

Um fator que poderá ter sido decisivo para que os cristãos fossem assimilados ao estereótipo das seitas que referia a mistura indiscriminada de homens e mulheres foi a prática dos missionários mendicantes de, efetivamente, os misturar. Vimos que os jesuítas tiveram sempre o cuidado de o evitar. Assim, os jesuítas acusavam os mendicantes de imprudência: “não querem condescender com os direitos opositivos, obrigando todos os dias santos a ouvir missa, com homens e mulheres se ajuntam, coisa na China de grande escândalo. Mais, às mulheres querem dar os santos óleos e estes dois pontos, todos os nossos inimigos, em todas as causas, e ao recolhimento das mulheres sínicas, é de grande escândalo, e assim os religiosos da Companhia nos havemos nisso com grande cautela, não permitindo em nossas igrejas

mulher alguma, mas fazendo confraria em casas dos cristãos, onde só as mulheres se juntam a confessar e comungar” (BN, códice 722, fl. 350v).

Como vimos antes, esta acusação era anterior à chegada dos mendicantes, tendo surgido ainda na década de 20. A chegada dos frades veio tornar a situação mais tensa, e contribuir para a formação de um estereótipo demoníaco que se foi formando em alguns círculos anti cristãos. Curiosamente, esse estereótipo foi-se formando em torno da administração dos sacramentos. Nas vésperas da proibição do cristianismo, em 1723, um mandarim de Fujian entregou ao novo imperador, Yongzheng, uma acusação em vários pontos, em que essa mistura dos sexos aparece referida: “nos dias em que fazem as suas preces se juntam alguns centos de mulheres e homens, sem haver separação entre homens e mulheres, o que é péssimo costume. Despachei logo ordens para os mandarins de armas e letras, para que buscassem e lançassem fora os europeus, e os levassem para Macau, e que as igrejas se fizessem hospedarias de mandarins” (BN, códice 178, fl. 38v). Duas décadas mais tarde, durante uma dura perseguição ao cristianismo, vemos como se tinha instalado um estereótipo satânico em volta dos missionários cristãos. Dizia-se que os missionários matavam crianças e usavam as cabeças e os ossos para fazer feitiços. Esta ideia, que rapidamente se difundiu, nasceu da descoberta de um esqueleto decapitado que as autoridades fizeram na casa dos dominicanos em Fongan, na província de Fujian. Quando confrontado com esta macabra descoberta, o dominicano Juan Alcober de Figueroa (1694-1748) justificou-se: “perguntaram ao padre Alcober que ossos eram uns que se acharam em certa casa sem cabeça. Respondeu que morrendo há mais de cem anos um padre dominico naquele lugar com opinião de santo, os missionários daquele tempo lhe mandaram para Manila a cabeça, deixando ficar naquela casa o corpo. Instaram eles dizendo: “O mandarim Fon Xen Poui diz que são ossos de um menino de cuja cabeça usastes para feitiços com que embaucais estas pobres donzelas” (BA, 49-V-29, fl. 152v-153). Novamente a questão das mulheres, que funcionava como uma constante na formação do estereótipo. Os padres dominicanos foram acusados de seduzir as mulheres cristãs de Fujian: “ensinavam as donzelas a não casarem, ainda que eles as tinham em sua compa-

nhia de dia e de noite, para o que lhes servissem” (BA, 49-V-29, fl. 143v). Acusavam ainda os missionários de “soprar” nas mulheres, baseando-se nos testemunhos de algumas mulheres que relataram que os missionários faziam “três insuflações” na cerimônia do batismo (BA, 49-V-29, fl. 302).

A acusação mais extraordinária que foi feita aos missionários nesta perseguição de 1746 foi a de que os padres retiravam os olhos aos moribundos e os enviavam para a Europa. Um dos dominicanos que foi interrogado nesta ocasião acerca deste estranho assunto, perguntou a razão de ser desta singularidade a um seu companheiro de cárcere: “perguntei a um cristão letrado, Tomás Xang Gan, concativo neste cárcere, que fundamento tinham estes homens para nos fazerem uma pergunta tão disparatada e com tanta porfia (o mesmo me perguntou o vice-rei). Riu-se Tomás, e logo me respondeu que tendo os chinsos visto algumas imagens que trazem da Europa com os olhos tão próprios e ao vivo, não podem crer que seja primor da arte, mas que sejam verdadeiros que sacam aos moribundos” (BA, 49-V-29, Fl. 304v).

Na verdade, desde os primeiros tempos da missão jesuítica que os chineses viviam fascinados com as imagens que os europeus levavam, devido à utilização da perspectiva e da vividez das imagens (Chen, 2009: 97-128). Em 1720 o letrado *Chiang Shao-shu*, escreveu, de forma equívoca, na sua obra *Wu-sheng Shib Shib* (“História da Poesia Silenciosa”): “*Li Ma-du* (Matteo Ricci) trouxe com ele uma imagem do Senhor do Céu à maneira dos países ocidentais; trata-se de uma mulher com uma criança nos braços. As sobranceiras e os olhos, as dobras dos vestidos, são tão vivos como se estivessem a ser refletidos num espelho, e parecem mover-se livremente. É de uma majestade e elegância que os pintores chineses não conseguem igualar”¹⁴⁸. Dizia-se, também, que o imperador Wanli teria ficado impressionado com as imagens trazidas por Ricci, exclamando que as imagens estavam vivas, episódio que terá tido grande repercussão popular (Fontana, 2011: 192).

Desta forma, os jesuítas estavam a ser assimilados a um estereótipo vagamente satânico, com acusações que diziam respeito a visões deturpadas acerca

148 Citado em (Sullivan, 1989: 43).

dos rituais católicos ou a intenções ocultas, inconfessadas e inconfessáveis, por parte dos missionários. O termo “satânico” não corresponderá ao significado que tinha no Ocidente cristão. Na China não existia o conceito de demónio como anjo decaído, senhor do mal, eterno inimigo do género humano. Os demónios eram figuras de folclore. Eram, nas palavras de Qiong Zhang, “espíritos naturais (*jing*, literalmente, “essência”) que povoavam o mundo imaginário que tinha evoluído do animismo arcaico chinês e era subseqüentemente elaborado através da alquimia taoísta” (Zhang, 1999: 11). Ainda assim, vimos que um dos três estereótipos identificados por Barend Ter Haar incluía a adoração de demónios. No caso dos jesuítas não existe essa acusação. São os próprios missionários que começam a ser vistos como demónios, numa associação linguística que é bastante reveladora.

Na verdade, no seu estudo sobre a origem de um termo que viria a ser bastante popular durante os séculos XIX e XX, o de “demónio estrangeiro”, Hua Meng faz uma retrospectiva em busca das suas origens, concluindo que o termo não aparece durante a dinastia Ming, embora, ainda segundo o mesmo autor, se encontrem aí os pressupostos psicológicos que levaram à sua formação (Meng, 2000: 34). De resto, o exemplo mais antigo que Meng cita no seu artigo é de meados do século XVIII. Contudo, as fontes dos jesuítas dão-nos conta da utilização do termo já em 1692: “de presente goza universalmente paz toda a missão, mas não faltam perseguições particulares a alguns cristãos por causa de seus parentes, e as mulheres de seus maridos. Se mostram muito constantes, sofrendo as afrontas que lhes dizem, como são de que tratam com diabos estrangeiros (este é o nome com que em Cantão (Guangzhou) honram aos missionários os bem afetos chinos)” (BA, 49-V-22, fl. 113v).

De resto, esta designação surge já acompanhada da demonização da figura do padre missionário, deixando evidente que estava a surgir uma alteração do estereótipo, num sentido mais parecido com aquele que vimos atrás, de matar crianças e retirar olhos aos moribundos. Em Guangzhou corria a teoria de que os que se convertiam ao cristianismo reencarnavam como mulheres no ocidente, e que a vinda dos missionários à China se destinava a povoar a Europa com este processo transmigatório (BA, 49-V-22, fl. 113v-114).

Este género de acusações está ausente nas acusações anteriores, mesmo durante as perseguições de Nanjing ou do caso do calendário. Aí, o estereótipo era apenas o de que se juntavam ambos os sexos indiscriminadamente, o de que persuadiam à não veneração dos antepassados e de Confúcio. Nessas perseguições, não era raro a acusação ser feita em bases racionalistas e ateísticas. Mas não encontramos a figura pervertida do missionário que mata crianças ou arranca os olhos aos moribundos. Ou que vem reclamar almas para reencarnar como mulheres na Europa.

Embora os documentos acerca do assunto sejam bastantes exíguos, aquilo que existe disponível parece sugerir que o termo “diabos estrangeiros” foi acompanhado de uma transformação da percepção do cristianismo por parte de alguns sectores da sociedade chinesa. De uma lei perigosa, porque cultural e até politicamente ameaçadora, começou a ser vista como perversa. Tal acabaria por levar, nos séculos seguintes, à figura do missionário como monstro.

(Página deixada propositadamente em branco)

8. Sonhos, visões e hagiografia

A questão dos sonhos foi já parcialmente abordada no capítulo sobre os letrados. Aí se falou da consciência que os jesuítas tiveram da existência de uma verdadeira cultura onírica na China. Vimos também que não existia uma posição unânime acerca do assunto, e que diferentes missionários adotavam reações mais ou menos céticas relativamente a essa questão. Vimos ainda que os sonhos dos letrados tinham algumas particularidades, nomeadamente a relação com a cultura escrita.

Neste capítulo tentarei uma abordagem mais abrangente. Antes de mais importa referir que, no que diz respeito aos registos deixados pelos jesuítas da China, o sonho surge como a forma de revelação sobrenatural por excelência. Isto resultou de uma evolução própria que o interesse pelos sonhos teve na China. De facto, de acordo com Richard Strassberg, durante o período medieval surgiu um género narrativo na China particularmente apropriado para estudar o problema da relação entre o mundo do *Yang*, o mundo dos vivos, e o universo *Yin*, do sobrenatural. Este género, que podemos designar como “relato de anomalias”, (*“Zhiqiai”*), vinha já de tendências anteriores para recolher e categorizar fenómenos estranhos como parte de “um processo cultural para definir o normal e domesticar as ameaças do desconhecido, estranho e incontrolável” (Strassberg, 2008: 17). Estes relatos eram escritos, fundamentalmente, por oficiais e letrados, onde se encontravam experiências de quase-morte, viagens ao céu e ao inferno, encontros com deuses e deusas, demónios e fantasmas, etc. E, na verdade, é basicamente essa a matéria-prima que encontramos nos sonhos dos convertidos ao cristianismo, revestidos da respetiva roupagem cristã.

Na China conviviam diversas teorias acerca da interpretação dos sonhos, desde as mais espiritualistas e religiosas até às mais céticas e naturalistas. Assim, é impossível falar de uma “teoria chinesa” dos sonhos. Um dos conceitos mais difundidos, contudo, é o de que o sonho é uma viagem da alma, que deixa o corpo durante o sono (Eberhard, 1986: 86). Esta ideia deve-se ao conceito taoísta da alma humana, em que uma parte superior e espiritual da alma, o *hun*, se separa da

parte material e terrestre, o *po*, e inicia uma viagem extra-corporal (Lin, 1995: 103). Os taoístas consideravam que esses sonhos podiam ser provocados por espíritos malignos que eram convidados pela parte inferior da alma durante esse período de separação. Isto levava a que, pelo menos nas épocas mais recuadas, muitos taoístas tivessem uma visão negativa acerca dos sonhos, considerando-a uma forma baixa e corrompida de contacto com os espíritos. Como tal, não sonhar era considerada a forma mais elevada de auto-cultivação (Strassberg, 2008: 10). O budismo, por seu lado, teve uma dupla influência na abordagem aos sonhos. Algumas escolas introduziram visões mais complexas acerca do além, que tiveram grande importância no imaginário popular acerca do céu e do inferno. Por outro lado, dentro da sua tradição mais apofática, o sonho também podia ser considerado como uma metáfora para a natureza ilusória da realidade (Strassberg, 2008: 14). Estamos aqui em face da natureza dúplice que o budismo assumia, e que levava os jesuítas a acusar o budismo de ser uma espécie de ateísmo com face de idolatria. Não obstante, desde cedo que coexistiram também teorias cétricas e racionalistas no entendimento que a cultura chinesa fez acerca dos sonhos. O mais antigo dos cétricos é talvez Wang Chong (29-97 d.c.), da dinastia Han, um autor que questionava a existência da alma imaterial. Embora minoritária, esta corrente iniciada por Chong parece antecipar a abordagem cognitiva aos sonhos que se desenvolveu no ocidente contemporâneo (Bulkeley, 2008: 73). Refira-se ainda a importância que o sonho incubatório teve durante as dinastias Ming e Qing (Bulkeley, 2008: 73). Aí, as pessoas dormiam em grutas, templos e outros locais sagrados, para que as divindades tutelares as inspirassem e lhes comunicassem a sua vontade. No início da dinastia Ming era obrigatório que todos os oficiais de alta patente, ao entrar numa cidade muralhada, dormissem no santuário do deus tutelar da cidade, para que este lhe transmitisse as suas instruções. O ritual implicava jejuns e libações (Laufer, 1931: 210).

Como referi no capítulo sobre os letrados, o período final da dinastia Ming, com a sua ênfase na subjetividade e na introspeção, terá conhecido o momento em que o estudo e interesse pelos sonhos atingiu o seu ponto mais elevado. Desta forma, os jesuítas depararam-se com toda uma cultura de oniologia face à qual tiveram de criar uma estratégia de adaptação. Os missionários da Companhia possuíam, tam-

bém, uma teoria acerca do assunto. O cristianismo tinha incorporado a onirológica herdada da Antiguidade, estruturada na dicotomia sonho falso (inspirado pelo demónio)/sonho verdadeiro (inspirado por Deus). No entanto, sempre existiu uma desconfiança face aos sonhos, cujo discernimento se revelava muitas vezes difícil e impenetrável. A introdução de Aristóteles no século XII veio trazer uma interpretação naturalista, enquadrando os sonhos enquanto produto da atividade sensorial, sujeita à influência da imaginação, a mais enganadora das faculdades da alma humana.

Os jesuítas absorveram Aristóteles através de Tomás de Aquino. Ou seja, assimilaram o naturalismo do estagirita, devidamente filtrado pela Revelação (Hsia, 2005: 229). Isto levou a que, nestas como em muitas outras coisas, os jesuítas adotassem uma postura de equilíbrio e de via intermédia. Os dois missionários da Companhia na China que escreveram sobre os sonhos foram Giulio Aleni e Francesco Sambiasi. Aleni, por exemplo, funciona como uma excelente ilustração desta síntese entre naturalismo aristotélico e Revelação divina, adotando uma dicotomia entre sonhos internos, cuja origem é fisiológica, e sonhos externos, que podem ter duas origens: divina ou demoníaca. No entanto, Aleni faz notar que os sonhos de origem divina são extremamente raros (Hsia, 2005: 229). Recusava assim a ideia chinesa de que os sonhos resultam da separação da alma e do corpo. Esta é uma ideia tipicamente xamânica, que também existia em alguns subsistemas religiosos europeus arcaicos¹⁴⁹.

Como vimos, também, nem todos os jesuítas partilhavam do ceticismo de Aleni. A descrição dos sonhos surge nas fontes jesuíticas como uma apropriação, à semelhança do que se passou com o caso da possessão, por exemplo. Talvez mais do que no caso da possessão, os sonhos são o melhor exemplo de adaptação de um discurso cristão a um ambiente cultural estranho. Na possessão, houve a imposição de um discurso propagandístico, cuja matriz eram as possessões de Louviers, Aix e Loudun. Tratou-se aí de ritualizar um fenómeno selvagem, sujeitando-o a um modelo familiar. Até porque se tratava de um espetáculo público, local de propaganda por excelência. Os sonhos têm, apesar de tudo, uma natureza diferente.

149 Ver, por exemplo, o caso dos *Benandanti*, do Nordeste italiano, perseguidos pela inquisição nos séculos XVI e XVII, (Ginzburg, 1988).

Não há uma ritualização. Sabemos que os missionários ouviam esses testemunhos da boca dos seus próprios fiéis, diretamente, sem qualquer mediação ou encenação. Vimos também as dúvidas que esses relatos lhes suscitavam. A maioria não lhes parecia sequer digna de ser registrada: “não conto nesta relação casos maravilhosos, ou milagrosos, porque não sei fazer milagres e não faço muito caso de algumas coisas que contam os chinas, porque para averiguar e tirar finalmente alguma coisa é um nunca mais acabar”, escrevia um padre em Beijing em 1693 (BA, 49-V-22, fl. 163v). Ou em Nanjing, em 1657: “milagres, não encontrei até agora, nem me ocupo em referir aqui alguns casos que aparecem, porque além de serem idênticos aos que ficam referidos de outras residências, não tenho vagar nem tempo, nem tanta fé nas pessoas que me contaram, porque ou tocam a mim mesmo, ou são sonhos incertos” (BA, 49-V-14, fl. 165). Para além destes, ficaram já citados vários outros casos de ceticismo, muitas vezes enfastiado, no capítulo sobre os sonhos dos letrados. Isto deixa ver de forma evidente que os relatos de sonhos que se encontram nos registos dos jesuítas são uma pequena fração do universo total com que os missionários contactaram. Outro indício disso mesmo é o facto de existirem inúmeras pequenas notas sobre o assunto, espalhadas pelas cartas existentes nos arquivos da Ajuda e da Biblioteca Nacional, em Lisboa. São relatos muito breves, que não ocupam, a maior parte das vezes, mais do que duas ou três linhas, e que não devem sequer ter sido consideradas na redação final das cartas que eram lidas nos refeitórios dos colégios da Companhia na Europa¹⁵⁰.

Partamos, assim, deste pressuposto: os relatos de sonhos e visões que existem nos arquivos dos jesuítas são uma pequena parte do universo com o qual os homens da Companhia de Jesus contactaram no terreno. No universo que aqui se trata, lidaremos apenas com os casos mais significativos. Importa retomar, também, uma ideia anterior. A matéria-prima dos sonhos era diferente da dos casos de possessão, na medida em que fugia ao horizonte da ritualização propagandística. Assim, os sonhos que encontramos relatados nas cartas dos jesuítas são mais fiéis ao contexto cultural original, ainda que sujeitas a uma cristianização e a um efeito de propaganda.

150 As cartas eram enviadas para Roma, onde se fazia um resumo com as matérias consideradas como dignas de nota, (Delfosse, 2009: 94).

A prova disso mesmo está na análise, feita por Lin Fu-shi, sobre uma antologia de sonhos oriunda do taoísmo religioso, compilada no século XI, intitulada *Yün-chi ch'í-ch'ien*. Fu-shi identifica a existência de cinco grandes temas nessa compilação: 1. O sonho como uma experiência extraordinária durante um período de doença, 2. O sonho como viagem ao mundo dos mortos, 3. Os espíritos a castigar e corrigir o indivíduo, 4. Os espíritos resgatam o indivíduo do inferno, 4. A divindade faz um pedido, dá ordens ou instruções (Lin, 1995: 108-11).

É muito interessante verificar que os sonhos dos cristãos chineses, a maior parte deles de conversão muito recente, segue precisamente estes cinco temas. Normalmente, cada caso relatado pelas fontes jesuíticas conta com a presença de dois ou mais dos temas referidos acima. Assim, por exemplo, o tópico da doença, que leva a uma experiência de quase-morte da qual resulta uma espécie de viagem iniciática da alma, é um tópico muito comum.

Existem aspetos das visões do além relatadas pelos cristãos chineses que revelam claramente um substrato xamânico. Uma das mais flagrantes é o facto de o indivíduo cuja alma abandona o corpo ficar num estado letárgico durante três dias, período durante o qual a alma viaja pelo mundo dos mortos. Embora nos casos que encontramos nos arquivos apenas nos surja um com uma referência explícita à letargia de três dias, temos, contudo, um testemunho de um jesuíta que nos diz que “alguns, estando para morrer três dias sem acordo, tornando em si dizem que viram o inferno, outros o purgatório, outros a glória” (BN, códice 722, fl. 204v). Na verdade, a letargia de três dias em que a alma abandona o corpo é também um lugar-comum dos relatos de viagens da alma do xamanismo, estando também presente nos relatos de quase-morte do ocidente medieval¹⁵¹. Daí que não deva surpreender que o único caso em que é referido um êxtase de três dias seja em Fujian, no sul do país, o local da China onde a influência xamânica é mais forte (Ter Haar, 2015: 79-80 e

151 Sobre essa constante xamânica dos três dias ver (Hani, 1975: 112-13). O mesmo acontece, de forma recorrente, nos relatos de quase-morte e viagem da alma da antiguidade grega. Um dos exemplos é o caso de Cleonimus, relatado por Clearcus de Soli (morto em 250 a.c.), ver (Annas, 1994: 32). Finalmente, o padrão dos três dias encontra-se nos relatos de viagem da alma do ocidente medieval, de que é exemplo a *Visão de Tundal*, (Emerson, 2000: 3).

Sutton, 2000: 15). Por outro lado, a carta em que o missionário relatava a constante dos três dias era relativa à missão de Jiangxi, vizinha à de Fujian.

O caso de Fujian reporta-se ao ano de 1637: “outro cristão, três dias antes da sua morte esteve sem falar, no cabo dos quais falou e pediu aos filhos o encomendassem a Nosso Senhor, porque havia de ir ao purgatório e depois ao céu, que o seu enterro fosse como manda a Santa Igreja, e dito isto expirou” (BA, 49-V-12, fl.46v). As viagens em espírito, relatadas nas fontes jesuíticas, cumprem sempre o propósito de afirmar as verdades católicas e a eficácia dos sacramentos, principalmente os sacramentos ligados ao dramático momento da morte. Em Beijing, em 1623, deu-se um caso de morte aparente de uma rapariga que ficou impedida de aceder ao céu devido aos pais, que eram gentios, lhe terem feito cerimónias “supersticiosas”: “esta teve uma enfermidade larga, de sete ou oito meses, enfadonha e muito trabalhosa, em que se confessou muitas vezes, e com grande consolação ouvia falar de Deus, quantas vezes os nossos lá iam. Teve um acidente tamanho, que os seus dizem morreu na verdade, e como morta a vestiram em lugar da mortalha para a meterem no caixão em que haviam de enterrar; e começaram os pais gentios a fazer, contra a vontade do marido, as deprecações e cerimónias de sua seita, senão quando de repente se moveu e tornou em si, com o nome de Jesus na boca, e grande alegria no rosto. O irmão e o marido perguntaram-lhe como tornara, e tão alegre. Respondeu que morrera e fora ao céu, onde via a Nossa Senhora com o menino Jesus nos braços, e o santo Batista à ilharga, também em corpo de menino, e que a Virgem lhe dissera: “filha, tornai-vos em boa hora, quando for tempo eu vos chamarei para nossa companhia”. Perguntaram por diante, para confusão dos pais, se aquelas superstições lhe aproveitaram para alguma coisa: “para nenhuma, respondeu, senão para me dar pena, por isso rogo a meus pais, mas não façam outra vez”. E daí a três ou quatro dias morreu com a mesma alegria, e grande consolação do marido e irmãos cristãos” (BA, 49-V-6, fl. 179v-180).

Em Shanghai, no ano de 1641, encontramos um caso em que o moribundo foi devolvido à vida por não ter feito confissão: “adoeceu um mancebo cristão gravemente, e em breves dias chegou às portas da morte, deu-lhe um acidente com que

ficou sem fala, e já o tinha por morto. Daí a pouco torna em si e disse que fora levado a um lugar onde vira uma formosa escada que chegava ao céu, no topo da qual vira sua mãe e suas irmãs, muito boas cristãs, já defuntas. Quis o cristão subir ao céu por essa escada mas sua mãe lhe disse que tornasse, que não podia subir por ela. O cristão, dando volta sobre si, achou que ainda não estava confessado. Mandou chamar o padre, confessou-se, pouco depois lhe deu outro acidente em que viu a mesma visão. As irmãs lhe disseram, “daqui a pouco subirás por esta escada, e connosco gozarás a glória em que estamos. Dois dias depois deu a alma a seu Criador, e ficou com um rosto tão formoso, que meteu a todos admiração, e com respeito o tiveram sem meter no caixão alguns dias, fora do costume deste reino” (BN, códice 722, fl. 14v).

O esquema de morte aparente, ressurreição, morte, conhecia variações. Num dos casos, ocorrido em Hangzhou em 1632, a viagem da alma é precedida por uma visão demoníaca, provocada pela omissão de um pecado na confissão. Um elemento singular deste caso é o facto de ter havido uma somatização das vicissitudes do mundo dos mortos, ou seja, alega-se que o indivíduo ostentava visivelmente no corpo as marcas da viagem ao além. Quando o demónio lhe apareceu, disse-lhe que ele tinha deixado um pecado por confessar, e “foi tão veemente a representação do que viu, que deitou muito sangue pela boca, e ficou por espaço de duas horas como morto, com tão horrenda figura que a gente da casa... não podia pôr nele os olhos nem sofrer o mau cheiro que sentiram, e tão nojento que todos saíram da câmara”. Passado um período de tempo o moribundo surgiu, de semblante alegre e de aparência mudada, convocando todos os circunstantes para virem ouvir “das coisas da outra vida”: “eu vi-me em grandíssimos trabalhos, porque me apareceu o demónio e me queria levar para o inferno, por um pecado que diz deixei de confessar, de que me não posso lembrar, mas neste aperto em que me vi me valeu a Virgem Nossa Senhora, e me levou a ver o rigor das penas do purgatório e os gostos do paraíso, e me animou que não temesse, antes confiasse nos merecimentos de Cristo seu filho, de ir à glória a gozar de sua divina presença”. Relatou então que aí viu algumas pessoas suas conhecidas, que tinham tido uma vida exemplar. Finalmente, como prova dos trabalhos por que tinha passado “descobriu os braços que viram cheios de arranhaduras, e mal ferido pela força que lhe fazia para o levar para o inferno” (BA, 49-V-10, fl. 400v).

Surgem-nos aqui várias características-padrão dos relatos de viagens ao mundo dos mortos. O guia, que conduz a alma pelas várias dimensões do além, o resgate da alma que está a ser arrastada pelos demónios e o contacto com as almas de defuntos conhecidos. Um belíssimo exemplo de uma viagem iniciática da alma através de um guia, neste caso conduzida pela Virgem, foi o de uma mulher de Him Hoa, na província de Fujian, em 1639. Esta mulher tinha dado uma quantidade de jóias para contribuir para a construção de uma igreja: “teve um sonho em que lhe aparecia uma formosa donzela, vestida de ricos e resplandecentes vestidos, a qual tomou pela mão e fez subir um alto monte, tão cheio de espinhos que lhe parecia se lhes rasgavam os vestidos e caíam os anéis dos dedos, e arreando ir avante, aquela senhora a animou a subir ao alto do monte, aonde se lhe representaram umas campinas alcatifadas de rosas, semeadas de boninas, e cheias e jardins de formosas flores, e no meio uns formosos paços cujas paredes eram de fino ouro e nele engastados preciosos rubis, estrelados de diamantes, escolhidos aljofres. Neste tempo desapareceu aquela donzela, e a boa cristã espertou muito consolada, e considerando o bom sonho houve por misterioso, parecendo-lhe que a Virgem Senhora lhe declarava o quão estreito seja o caminho da glória, de quantos espinhos e trabalhos esteja cerceado” (BA, 49-V-12, fl. 337). A imagem dos espinhos surge noutra descrição do inferno, em Shanghai em 1656, na qual se verifica também o tópico do resgate da alma. Tratava-se de um homem que tardava em converter-se e reformar a vida: “veio por vezes à igreja, obrigado de certas visões que tinha em sonhos. O propósito era bom, mas a execução má. Até que viu uma noite, os olhos dormindo, e vigiando a fantasia, muitos demónios que o queriam arrastar para o inferno... isto é, um rio ou poço profundíssimo, e não vendo modo para sair daquele lago, viu à borda dele o padre, que lhe apontava com o dedo para a parte onde ficava a igreja” (BA, 49-V-14, fl. 83v).

Os espinhos demonstram quão estreito é o caminho do céu. Parece ser essa a função simbólica aí utilizada. Embora fossem acusados pelos seus detratores de terem uma teologia moral excessivamente permissiva, os jesuítas exibem nestes relatos uma marcada preferência pela ideia de uma “via estreita”. A veia moralista, antropológicamente pessimista, de pendor agostiniano, perpassa cada um destes

relatos. A esse nível, é muito interessante analisar um relato de viagens da alma oriundo da remota província de Sichuan, a ocidente, junto do Tibete, registado no ano de 1640: “adoeceu gravemente um cristão que estando quase no último da vida lhe apareceu um anjo que da parte de Deus o chamava a seu juízo. Foi temendo e tremendo e viu a Cristo Nosso Senhor que estava julgando as almas, e S. Miguel fazia o ofício de examinador, e que cada um dos examinados tinha seu livro, em que miudissimamente estava escrito o bem e o mal que nesta vida fizera. Viu mais que de mil homens e mulheres que naquela hora morreram e foram julgados, só uma alma fora direita para o céu, e duas para o purgatório, e todas mais para o inferno, nas quais logo ali os diabos faziam tais crueldades que pareciam uns lobos carneiros. E que, chegando-se para ele, com o mesmo intento acudira S. Miguel”. O anjo disse então: “este homem, ainda que tem três vícios, cobiça, avareza e ira, contudo tem muito boas obras, porque pinta muitas coisas da igreja sem salário algum. É muito exato nos exercícios quotidianos da reza e dos santos sacramentos, o que por esta causa concedia Nosso Senhor tornasse à vida, a fazer penitência de seus pecados” (BA, 49-V-12, fl. 513v-514). O relato continua depois, com uma visão de S. Paulo e de um cristão exemplar, “que morrera na flor da idade mas já com muita virtude e ainda fama de santidade, de cuja exemplar vida anda impresso um livro pelos cristãos”. Passou ainda “pelas portas do inferno e purgatório, neste viu três cristãos seus conhecidos, que tinham falecido com os santos sacramentos da Igreja, e um deles lhe pediu encomendasse a seus parentes rezassem por eles três mil e tantas orações, que por elas se iria daquelas tão horrendas penas” (BA, 49-V-12, fl. 514).

Um dos temas insistentemente referidos é o das almas a pedir sufrágios. Na maior parte dos casos, como este que acabamos de referir, é o viajante da alma que serve de emissário entre os mortos e os vivos, permitindo que as almas em sofrimento solicitem sufrágios aos seus familiares e amigos. Existe, porém, um caso, ocorrido em Shanghai, em 1649, em que é a própria alma que se manifesta aos seus entes queridos. O motivo desta aparição é semelhante a outros que vimos anteriormente: ser enterrado sem os sacramentos da Igreja. O defunto apareceu a uma sua filha doente e disse: “eu sou o vosso pai, depois de morto foi minha alma levada diante do tribunal de Cristo, Senhor Nosso. No caminho me foram ao encontro

quatro demónios que me queriam levar para o inferno, mas o santo anjo lho não permitiu, dizendo “este homem é cristão, e confrade da Paixão, não vos pertence”. Deu o Senhor Jesus uma sentença cheia de misericórdia, mandou-me ao purgatório, e permitiu que vos viesse molestar em penas dos pecados que se cometeram no enterro. Se vós me tendes amor de filho mandai-me fazer na igreja os sufrágios costumados, que espero com eles subir ao céu” (BN, códice 722, fl. 403).

Neste último caso assumem centralidade dois assuntos que surgem muitas vezes tratados nestas visões. A eficácia dos sacramentos, que foi já referida acima, no qual parece emergir alguma ansiedade com a questão dos ritos de enterramento. E a questão do purgatório, que surge insistentemente referida. À primeira vista poderia pensar-se que tal resultaria de uma tentativa de imposição do purgatório cristão por parte dos jesuítas. Mas rapidamente se verifica que também este tópico do regresso da alma depois de ter visto e falado com outras almas do purgatório é também um elemento característico das representações do além na China (Teiser, 1988a: 440 e ss.).

Na verdade, não existe na China o conceito de um além definitivo, tal como é concebido na teologia cristã. Ou seja, a ideia de purgatório é a essência própria do conceito de vida após a morte (Orzech, 1994: 112). Desde o século X, pelo menos, que esse purgatório começou a ser idealizado como um conjunto de tribunais, à imagem dos tribunais da burocracia imperial (Shahar; Weller, 1996: 5). Neste caso, a representação de Cristo a medir as almas que carregam os livros onde estão registadas as suas ações passadas, que vimos atrás, assume particular relevância. Contudo, como bem vincou Stephen Teiser, o purgatório chinês difere do purgatório cristão em termos de escatologia. No credo monoteísta, a ideia de um estágio intermédio está ligada a uma expectativa de recompensa e ressurreição final, algo que é impensável no contexto chinês. Neste caso, o purgatório está ligado a um ciclo potencialmente interminável de reencarnações, e os atos cometidos nas vidas passadas são mais importantes do que a fé ou a graça de Deus (Teiser, 1989: 624).

Para além destas “viagens da alma”, deparamo-nos também com sonhos em que uma determinada figura pretende transmitir uma mensagem. No caso do cristianismo

chinês essa figura é, na maior parte dos casos, a da Virgem Maria. Aqui, terá sido sem dúvida decisiva a imagem da deusa *Guanyin*, cuja iconografia é muito semelhante à da Virgem segurando o menino Jesus nos braços. Um dos relatos de sonhos contidos no arquivo jesuítico da Ajuda faz uma alusão expressa a essa semelhança. O caso passa-se em 1688, na região de Nanjing, numa família dividida entre gentios e cristãos. Uma das mulheres, cristã, sonhou com a Virgem Maria rodeada de mulheres que lhe estavam a rezar rosários. A irmã desta mulher, gentia, começou a ter sonhos com um monstro que a pretendia afogar. Foi então chamado um cristão de nome Francisco, que era seu cunhado. Este levou-a à igreja “onde via a Nossa Senhora com o menino nos braços, e como perguntasse ela se aquela era a imagem de *Guon In Pu sa* (*Guanyin*) (este é um ídolo a quem os chinas, com o modo com que o pintam, fazem muito semelhante a Virgem Santíssima, pretendendo semelhança nesta terra com a mãe de Deus o que ao mesmo Deus quis no céu ser semelhante), como perguntasse, digo, se aquela era a imagem de *Guon In Pu Sa*, Francisco lhe respondeu que não, que era a mãe de Deus” (BA, 49-V-19, fl. 673v). Esta mulher passou, a partir de então, a ter sonhos com a Virgem.

Este caso ajuda-nos a compreender o porquê da dominância da Virgem nos sonhos dos cristãos, em particular das mulheres. O padrão é tão comum que normalmente se resume a pequenas notas de duas ou três linhas, não merecendo grande desenvolvimento nos relatos escritos dos missionários. Não obstante, é possível que a questão da aculturação da imagem de *Guanyin* por parte dos missionários cristãos não seja tão evidente como poderia parecer à primeira vista. Em obra recente, Jeremy Clarke veio colocar a hipótese de o tipo iconográfico da Virgem com o menino nos braços poder ter sido transmitido pelo cristianismo ao budismo, influenciando a iconografia da deusa. A hipótese colocada por Clarke é a de que essa transmissão se teria dado no período das missões franciscanas dos séculos XIII-XIV, durante a dinastia Yuan, que marcou a segunda etapa da evangelização da China (Clarke, 2013: 24 e ss.). Por seu lado, Glen Dudbridge colocou em evidência a ligação entre a figura de *Guanyin* e a valorização da condição feminina, que colocava em causa a hierarquia dos sexos na sociedade chinesa (Dudbridge, 2013: 24 e ss.). Ao contrário das divindades chinesas de cunho burocrático, *Guanyin*,

tal como a Virgem, desempenhava o papel de intercessora, resultante do facto de ambas partilharem os domínios do humano e do divino (Reis-Habito, 1993: 67).

Tudo isto pode explicar a preponderância que a Virgem apresenta no que diz respeito aos sonhos das mulheres. E pode também ser a chave para a compreensão de um dos elementos constantemente referidos pelos jesuítas, que quase constitui uma figura-tipo da missão cristã: a da mulher convertida perseguida pelo marido. De facto, os sonhos das mulheres chinesas com a Virgem, moldados à imagem de *Guanyin*, podem ajudar a explicar esse conflito entre sexos que surge a cada passo nas fontes jesuíticas.

Estas eram, como escreveu um jesuíta em 1692, as “perseguições particulares”, que ocorriam mesmo quando havia paz geral com o cristianismo: “de presente goza universalmente paz toda a missão, mas não faltam perseguições particulares a alguns cristãos, por causa de seus parentes, e as mulheres de seus maridos” (49-V-22, fl. 113v). No contexto chinês os sonhos, tal como os exorcismos, parecem funcionar muitas vezes como uma forma de solucionar conflitos resultantes de relações de poder. E, numa sociedade como a chinesa do século XVII, essas relações de poder passavam por questões geracionais e de sexos. Um bom exemplo de um sonho como solução para um conflito inter-geracional foi o de uma neta de Xu Guangqi, o famoso “doutor Paulo”. Esta mulher era bastante enfermiça, “quase tísica e bota sangue pela boca”. A sogra, que era gentia, persuadia-a a que fizesse oferendas aos ídolos, para que estes lhe dessem saúde. Este género de pressão não era exclusivo da sogra. Várias outras mulheres a incentivavam a que favorecesse os ídolos com esmolas, para que estes a recompensassem com os seus favores. Um dia foi a casa de uma sua familiar, também gentia, que a tentou convencer a que “faça esmolas às varelas, renove algumas estátuas dos pagodes e mande fazer outras de novo, e que feitas estas obras sem dúvida alcançará perfeita saúde, que se não deixasse morrer, pois estava na flor da idade” (BA, 49-V-12, fls. 28-28v). A neta do doutor Paulo resistiu sempre, mas sentia a força da pressão cada vez mais forte. Certa noite teve um sonho “em que se lhe representou estar em uma escura e medonha sala, cercada de estátuas, e ouviu uma voz lhe dizia: “estas estátuas estão à vossa

conta, renovai-as e alcançareis saúde e tereis grandes merecimentos”. Viu logo uma figura medonha que lhe disse o mesmo. Cheia a boa cristã de medo, assim dormida fez o sinal da cruz e rezando as orações do Pater Noster e Avé Maria desapareceu aquela visão causada pelo anjo mau. E ela, cuidando que estava já esperta lhe pareceu que de novo se achava no meio de uma formosa, alegre e resplandecente sala, em que viu a Virgem Senhora no meio de grande luz e claridade, acompanhada de muitos anjos, que tomando um hissope de água que devia ser *de Angeles* a borri-fou e deixou muito consolada”. A recusa de venerar os ídolos poderia muitas vezes incorporar um conflito interno no crente, na medida em que se materializava numa recusa, que seria sempre uma forma de desobediência filial. Veja-se a resposta dada por um rapaz, em 1618, que se tinha convertido recentemente, quando o pai o instou a que adorasse os pagodes: “a obediência que se deve aos pais só obriga quando lhe mandam fazer coisas lícitas, e não quando lhe mandam coisas que se lhes não pode fazer sem ofensa de Deus” (BA, 49-V-5, fl. 334). Terá sido um conflito interno deste género que terá, possivelmente, assaltado o espírito da neta do doutor Paulo. O sonho poderia constituir, assim, uma forma de legitimação, permitindo desta forma a resolução desse conflito interior.

Teríamos assim a resolução de uma cisão interna por via de uma linguagem oracular e simbólica, como é a dos sonhos. Dois excelentes exemplos surgem-nos no mesmo ano, 1638, em dois locais diferentes, Fuzhou, a sul, na província de Fujian, e mais a norte, na província de Henan. Em Fuzhou tratava-se de uma mulher a quem o marido não permitia a conversão, até que “uma noite, em sonhos, viu esta mulher a uma formosíssima Senhora cercada de grande resplendor, a qual lhe mostrou um lugar de rara beleza e peregrino lustre, e logo desapareceu. Acordou a mulher entendendo ser a Virgem Nossa Senhora que lhe mostrava o lugar da glória, ficou muito consolada e se acendeu em grandes desejos do batismo, mandou logo dizer ao padre o que passava e que em todo o caso queria ser cristã” (BA, 49-V-12, fl. 22v). O segundo caso, o de Henan, envolve um anúncio de morte por parte da Virgem. A mulher desejava batizar-se, mas o marido não lho permitia. Certa noite teve um sonho, representou-se-lhe na imaginação “o santo nascimento do menino Deus na salinha de Belém. Deu-lhe Nosso Senhor ocasião para receber o santo batismo

com grande afeto. Pouco tempo depois adoeceu gravemente, dizia, fora levada a um lugar formosíssimo e guiada de duas donzelas chegou a uma sala muito formosa e nela viu claramente a Virgem Senhora com o rosto muito alegre, e lhe mandou mostrar pelas santas que a guiavam uma câmara de muito excelente arquitetura e toda ornada de fulas e flores de ouro e prata, e em lâminas de ouro viu esculpidas as orações que rezava à mesma Senhora” (BA, 49-V-II, fl. 542). A Senhora explicou-lhe então que aquela câmara era o local onde iria repousar a sua alma quando a chamasse. Alguns dias depois morreu.

Nos dois casos existe um conflito interno que se resolve por recurso ao sonho. No caso de Henan, contudo, trata-se de uma resolução radical, que envolve a morte da mulher. Na verdade, os anúncios de morte não são raros nas visões e sonhos dos cristãos da China. No sonho da neta do doutor Paulo, que vimos atrás, há um anúncio da morte do seu marido, que vivia na altura em Beijing. Em 1642, na província de Shaanxi, temos um relato de um sonho da Virgem que aparece a uma rapariga. Dizia-se que a rapariga tinha capacidades especiais, uma vez que tinha sido ouvida a chorar por três vezes quando ainda estava no ventre da mãe. Começou desde cedo a ter sonhos proféticos que o seu pai tentava encobrir, proibindo-a de os contar a quem quer que fosse. Certa noite, durante um sonho, “viu a Nossa Senhora que lhe dizia “eu vos quero levar comigo onde estão o Sol e a Lua, porque me agrada muito a vossa candura, quereis vós ou não?”. Acudiu a menina, “Senhora, temo que mãe a pai não gostem”, “ora embora”, tornou a Senhora, “vivereis mais alguns anos, depois vos virei buscar” (BN, códice 722, fl. 442). O anúncio de morte podia ter um significado dúbio. Podia ser apresentado como um prémio, mas podia funcionar como castigo. Nesses casos, normalmente, existia uma exortação que não era obedecida. Aconteceu num dos casos referido acima, quando a mulher confundiu a imagem da Virgem com a da deusa *Guanyin*, e que depois de exortada a converter-se, recusou, por medo do marido, levando à sua morte. Aconteceu também em Jiangzhou, província de Shanxi, em 1627, com um homem que era instado a converter-se por uma mulher que tinha sonhos com a Virgem. Neste caso o indivíduo a quem a mensagem é dirigida não é o mesmo que sonha: “certa cristã viu em sonho Nossa Senhora, que lhe encomendava exortasse certo vizinho a ser cristão, falou-lhe, ele não a ouviu,

e mudando-se para outras casas adoeceu de tão ruim doença que os do bairro o lançaram de todo, tornando-se à primeira casa tornou a cristã a aconselhar, até que finalmente se batizou e piorando muito o dia seguinte dizia que ao redor do leito via algumas pessoas bem trajadas, que esperavam para o acompanhar, e ordenando suas coisas começou a entrar em passamento, e dizer com muita alegria, “com esta boa companhia vou para uma terra longe daqui” (BA, 49-V-8, fl. 184).

Esta associação entre sonhos e doenças (e morte) surge num outro caso no mesmo ano e na mesma cidade. Neste caso, o sonhador e o exortado são a mesma pessoa. Tratava-se de uma mulher que se recusava a deixar o jejum dos pagodes. Então, “viu em sonhos três pessoas que a ameaçavam de morte se não deixava o jejum, logo pela manhã o quebrou, mas descuidando-se depois em aprender a doutrina, viu as mesmas que diziam adoeceria logo em castigo de sua negligência, adoeceu e aplicou-se a saber a doutrina e mais coisas de Deus, para o batismo que recebeu”.

É curioso que a estas visões de mulheres, com a Virgem, parece haver uma tendência para contrapor uma visão cristológica nos homens. Foi o caso de um rapaz de Shanghai, em 1649, criado de um neto do doutor Paulo, o qual depois de batizado “mereceu em sonho ver a Cristo Nosso Senhor, o qual estava na igreja e resplandecia seu rosto mais do que o Sol, e de maneira que penetrava a sua luz toda a casa, ficava como cristal. Parece-lhe que isto lhe dava a entender como há de ser limpa a alma dos que lhe servem” (BN, códice 722, fl. 391v). Ou de um homem em Hangzhou, em 1631, que estando já moribundo teve uma visão de Cristo. Este homem tinha dado guarida a alguns missionários durante a perseguição de Nanjing, em 1617: “caindo doente, e achando-se afligido de muitas dores, sofria com menos paciência do que convinha. Porém, pouco depois, pelos merecimentos passados o trouxe Deus em outro homem, sem ele saber o como, e posto que a doença perigosíssima a que tinha chegado ao derradeiro quartel, não se fartava de dar graças a Nosso Senhor, pela grande esperança que lhe dava de haver alcançar perdão dos seus pecados, pela mercê que dele recebera, que foi lhe aparecer Cristo Senhor Nosso, que lhe pregara suas mãos e pés, e atravessara o coração com os mais, e já não as aborrecia, antes as desejava de novo” (BA, 49-V-10, fl. 20v).

Mas as visões de Cristo eram, também elas, dúplices. Em Hangzhou, em 1632, houve um homem que sonhou com um castigo divino: “sonhou este que por todas as partes da cidade entrava grande numero de japões, gente de que os chinas têm medo sobre o que se pode cuidar, e este o teve tão grande, que se foi diante do seu oratório pedir a Deus lhe valesse em caso tão arriscado, mas ali mesmo se viu em outro, porque vinha crescendo tanta água que do chão saía que se chegava aos ombros, com que lhe cresceu o medo, e muito mais o que lhe dissera a imagem do Salvador, diante de quem estava, e foi que vinha sobre ele a sua ira, e o queria julgar” (BA, 49-V-10, fl. 401v). Finalmente, refira-se o caso de um rapaz de Ciuen Cheu (provavelmente trata-se da cidade de Quanzhou), em 1644, na província de Fujian, que foi espancado pelos seus próprios parentes pelo facto de se ter convertido ao cristianismo, “recebeu deles tantas pancadas que ficou como morto, tornou em si com tal frenesi, que sete pessoas não podiam ter mão nele, viu uma luz extraordinária no seu aposento, dentro da qual, como raios de luz, estava a imagem do Santo Crucifixo, e desaparecendo ficou quieto e melhorado” (BA, 49-V-13, fl. 249).

A amostra que se pode recolher nos arquivos jesuíticos da Ajuda e da Biblioteca Nacional não se esgota nestes exemplos. Como disse, existem muitos registos de apenas duas ou três linhas, que se podem prestar a um tratamento serial, embora sejam extremamente limitados quando se quer proceder a uma análise de maior profundidade qualitativa. No entanto, usando como amostra os exemplos aduzidos, é impossível não notar esta tendência de separação por sexos, no que diz respeito às figuras que surgem nos sonhos. As mulheres sonham com a Virgem, muitas vezes com o menino nos braços, os homens sonham com Cristo. Nos dois primeiros sonhos dos homens, nota-se a preocupação com a transformação interior e moral do indivíduo, no terceiro Cristo aparece como juiz. Vimos também, no capítulo sobre os letrados, que se registaram alguns sonhos com Cristo. No caso das mulheres, os sonhos da Virgem são benéficos, até os anúncios de morte são, sob um ponto de vista teológico, benignos. Isso vem em apoio à tese de que teria existido uma aculturação da Virgem à figura, maternal e benfazeja, da deusa *Guanyin*.

Finalmente, refira-se um tipo de sonho cujas marcas culturais são bastante evidentes. Aquele em que uma realidade se torna visível em sonho antes de o ser na realidade. Ou seja, aquele em que o sonhador vai ver o objeto em sonhos antes de o reconhecer na realidade. Trata-se de um tipo de sonho que surge já numa obra intitulada *Shu-jing* (“livro de documentos”), do período da dinastia Zhou (1046-256 a.c.), na qual um governante, necessitando de substituir um seu conselheiro que falecera, sonhara com um homem cujo rosto descreveu a um pintor, mandando o retrato por todo o império, para que o homem fosse localizado. Um homem que vivia numa gruta foi identificado como sendo o personagem do sonho, e entronizado como primeiro-ministro (Bulkeley, 2008: 55-56). Nos arquivos deparamo-nos com dois sonhos com uma estrutura semelhante. Um, de 1638, diz respeito a uma dama do paço que sonhou com um eunuco: “uma noite se lhe representou em sonhos um eunuco grave, devoto e bem composto, e logo soou uma voz que lhe dizia, “a este respeita, a este ouve, a este segue, se quereis acertar com a verdade”, e neste passo desapareceu a visão. A outro dia, pela manhã, viu entrar no paço o eunuco José, assim como ela o tinha visto em sonhos. Entendeu ser verdade que Deus quer se fizesse cristã. Falou com ele e lhe contou o que lhe tinha acontecido, e com muita humildade e eficácia lhe pediu a instruisse bem nas coisas de Deus, e lhe desse o santo batismo. Ficou José todo compungido e interiormente dando graças a Nosso Senhor pela mercê que tinha feito aquela senhora” (BA, 49-V-12, fl. 28ov). O outro caso, diz respeito a um rapaz que sonhou com um anjo “em forma costurada em que os costumamos pintar”. Certo dia, passando à porta da igreja que “tinha posta a imagem do santo anjo da Guarda, e em cima dela uma cruz impressa de papel, pouco depois acertou em passar pela paragem em que está a igreja, e em vendo a imagem, reconheceu ser a que por duas vezes tinha visto e lhe falava, mas nem isto bastou para se render e fazer cristão, acudindo Deus que por tão novos meios o chamara... passados alguns dias se encheu todo de chagas, e entendendo que o mal era castigo, nem a ele se rendeu, antes estando um dia muito esperto e em si disse: “se o que o outro dia me apareceu e eu vi é coisa do céu, e o que me disse é verdade, aparece-me outra vez e sara-me destas chagas”. Obedeceu Deus à voz do homem, mandando-lhe na mesma noite o anjo que tinha visto, com cuja vista ficou

são. Porém, não obedeceu o homem à voz de Deus, porque nem com tudo isto se batizou” (BA, 49-V-10, fl. 19).

Em face do que fica exposto, verifica-se que os registos dos sonhos que nos foram deixados pelos jesuítas resultam da confluência de vários fatores. Os três mais importantes parecem ser a questão da resolução de contradições interiores e conflitos de legitimidade, nas quais as questões da divisão dos sexos poderá ter desempenhado papel importante, a construção propagandística feita pelos missionários jesuítas, procurando redigir, a partir dos elementos que lhes iam sendo fornecidos, histórias de edificação pessoal e, finalmente, aspetos culturais de cujos vestígios podemos traçar uma genealogia milenar.

Dito de outra forma, os jesuítas utilizaram material psicológico e cultural para construir biografias que serviam para oferecer modelos edificantes aos novos convertidos. O modelo das biografias exemplares de convertidos chineses parece seguir, como apontou Nicolas Standaert, o modelo das biografias dos budistas laicos, nas quais esse aspeto modelar e edificante surge em grande evidência (Standaert, 2001: 619).

Chegaram até nós, redigidas em chinês, cinco biografias de convertidos chineses, juntamente com as de três missionários jesuítas¹⁵². A mais famosa biografia escrita numa língua europeia de um convertido chinês será, provavelmente, a obra escrita por Philippe Couplet sobre a vida de uma filha do doutor Paulo, Cândida Xu, grande benfeitora da missão cristã na China. Nessa obra, existe uma pequena secção dedicada aos sonhos, que acompanha de muito perto o universo onírico que temos vindo a retratar, na qual não falta sequer uma referência a um anúncio de morte feito pela Virgem, em termos muito semelhantes aos que vimos antes (Couplet, 1691: 142-46). A questão dos sonhos não aparece, apesar de tudo, como o aspeto central da obra.

152 Trata-se das biografias de Michael Zhang (e do irmão Dionysus Zhang), de Yang Tingyun (o “doutor Miguel”), de Xu Guangqi (o “doutor Paulo”), de Carolus Xu e de Xu Qiyuan. As biografias dos missionários dizem respeito a Ricci, Aleni e Intorcetta, (Standaert, 2001: 620).

O arquivo dos jesuítas na Ajuda tem apenas um registo biográfico relativamente desenvolvido sobre um cristão chinês. Não se trata de uma biografia, muito longe disso. Trata-se de alguns fólhos que relatam as experiências oníricas e visionárias de um homem, batizado com o nome de Paulo, que terá impressionado o jesuíta Jacques Motel (1616-1692). Do seu relato visionário acerca da outra vida, diz o padre José Monteiro que este homem “destituído de letras sínicas, que nem ler, nem escrever sabia”, “o pintou de sorte que S. João descreve em seu Apocalipse” (BA, 49-V-15, fl. 157v). Curiosamente, a mesma expressão aparece na pena de um outro jesuíta, várias décadas antes, em 1628, acerca de um cristão de Hangzhou, chamado Pedro: “falava das coisas do céu tão altamente, e sobre sua capacidade, descrevendo a formosura daquela celestial cidade, quase pelos termos que o fez S. João no seu Apocalipse, e em tão galantes frases na sua língua, que a juízo dos que o ouviram e conheciam, não o poderia fazer tão bem quando depois de muito estudo, mais se quisesse esmerar nela, quando o fazia metia-se a si mesmo entre os cidadãos (sic) da bem aventurança, e parecia estava já gozando da sua doce companhia” (BA, 49-V-6, fl. 595). Nos dois casos, a expressão destina-se a ilustrar uma figura-tipo da mística cristã europeia, o “iletrado esclarecido”. De acordo com Nicholas Paige, esta figura tinha as suas raízes nas alusões paulinas acerca do poder dos fracos, ideia que é confirmada pelas fontes jesuíticas citadas acima, as quais se referem ao apóstolo (Paige, 2001: 73). Michel de Certeau, por seu lado, identificou a sua difusão na Europa através das cartas do jesuíta Jean-Joseph Surin, a partir de 1630 (Certeau, 1982: 280). No entanto, como acabámos de ver, verifica-se que essa figura existia já, na sua formulação paulina, pelo menos desde 1628 na China. Seja como for, o facto é que já desde o século XV que um médico de Pádua, Antonio Guaineri, teorizava sobre as inspirações de camponeses iletrados, subitamente alçados ao conhecimento dos mais altos mistérios (Klibansky; Panofsky; Saxl, 1990: 160).

Infelizmente, não chegaram até nós os registos dos relatos do cristão Pedro, que remontavam a 1628. Mas temos, felizmente, os registos das experiências de Paulo, num pequeno relato intitulado *Relação das visões, raptos e conversão a nossa*

*Santa Fe de um cristão china por nome Paulo*¹⁵³. Existe um desfasamento temporal de quase duas décadas entre esses registos e o momento em que os factos ocorreram. A razão para isso foi a perturbação causada pelo “caso do calendário”, no início da década de 60.

A carta onde os factos são narrados é posterior a 1680, uma vez que é da autoria do padre José Monteiro (1646-1720), o qual só chegou à China nesse ano (Hsia, 2011: 219). Na mesma carta refere-se que o padre Jacques Motel, que tinha conhecido pessoalmente o visionário e tinha registado a história, tinha enviado esses relatos, dois ou três anos antes, “ao padre visitador Sebastião Almeida”. Sebastião de Almeida foi visitador entre os anos 1677-80 (Pina, 2013: 111). Podemos, assim, situar a redação do documento entre os anos 1681-83.

Os factos remontam, muito provavelmente, aos anos 1661-64, período em que Jacques Motel iniciou uma cristandade na província de Huguang, que na altura englobava as atuais províncias de Hubei e Hunan¹⁵⁴. Sobre isto diz o padre José Monteiro que “como os raptos e visões deste cristão foram tão contínuos e admiráveis, e depois vindo a esta igreja a receber o bautismo, deu delas conta ao superior Diogo Motel. Correram muitos anos e anos de perseguição, achaques, muitos negócios para o padre superior é força escapassem de muitas coisas, e ainda que naquele tempo estava o padre superior assaz ocupado em abrir esta igreja e cristandade que ali começara, não deixou, contudo, de fazer miúdo exame de suas coisas”. A justificação que é dada para que se levassem a sério as revelações de Paulo está alicerçada na base paulina do “iletrado esclarecido”: “mas se por outra parte queremos julgar ser fingimento seu, é dificultoso de crer, porque como podia um moço rústico, que nunca tinha ouvido o nome de Deus, fingindo acertar em tantas coisas e tão recônditas da nossa fé, como que não digo um rústico, mas nem um bem entendido cristão pudera por si acertar, quanto mais não sabemos tirasse disso outro interesse do que as upadas que levou, os quarenta taéis que gastou para se livrar da prisão, além dos gastos que fez em mandar seus discípulos, ele vem a rece-

153 O relato encontra-se em (BA, 49-V-15, fls. 156-160v).

154 Sobre a ação de Jacques Motel em Huguang ver (Gubbels, 1934: 17-48), pp. 17-48.

ber o santo batismo e em fazer aquela igreja, o que tudo bem considerado é assaz muito para um lavrador”.

Na verdade, Paulo sofreu bastante devido à sua conversão. As “upadas”, uma forma de flagelação com pau de bambu, a que foi condenado, as despesas que teve, tudo isso contribuiu para que os padres considerassem que as suas revelações não eram fingidas. E o critério dos padres merece ser tido em conta, na medida em que se exclui o motivo de interesse pessoal na obtenção de vantagens materiais. Se não há interesse pessoal e particular, então o que fazia mover Paulo? O que é que o levou a uma conversão que pagou cara com o corpo e com a bolsa? É essa a interrogação que subjaz a este exercício de discernimento dos espíritos feito pelo padre José Monteiro.

Antes de mais, não é de excluir que Paulo exercesse uma qualquer forma de poder carismático, como os líderes de seitas que se aproximavam dos jesuítas. Sobre esse poder de atração já se escreveu atrás. É algo que podemos de alguma forma concluir do que Monteiro diz na sua carta, “além dos gastos que fez em mandar seus discípulos”. Parece ter sido um caso semelhante ao da líder de uma seita de que se falou atrás, que enviou discípulos para Beijing, para falar com o padre Adam Schall. Da carta de Monteiro deduz-se ainda que daqui teria resultado a sua conversão e o seu batismo. Mas qual era a substância das visões e revelações de Paulo? Antes de mais, é extremamente interessante verificar que toda a narrativa segue a matriz do taoísmo. Essa matriz é tão evidente que espanta como é que terá escapado aos jesuítas, homens conhecedores da realidade cultural que os rodeava.

O padre Jacques Motel tinha chegado à China nos finais da década de cinquenta. Nos primeiros anos da década seguinte dedicou-se ao estabelecimento da missão na cidade de Wuhan, capital da então província de Huguang, que viria mais tarde a ser dividida em duas províncias, as atuais Hubei (a norte) e Hunan (a sul). Paulo era originário de uma cidade da atual província de Hunan, denominada Chenzhou (descrita nos documentos como Jin Cheu Fu). Como se disse, os pais eram lavradores e ele era iletrado. Aos treze anos teve um sonho: “no qual lhe apareceu ver que o céu lhe rasgava e dele descia um homem de grave aspeto e veneráveis barbas, o qual chegando-se

a ele o despertava e perguntava se queria ir para o céu, ao que o bom mancebo respondeu: “quem pudera tal ventura”, e respondeu-lhe que visse se queria, porque o levaria. Então, dizendo que sim, pegara dele e o levava, entrando pela mesma abertura do céu por onde descera primeiro o que guiava. Depois de estar largo tempo no céu o tornara a trazer à sua cama, e então despertou, cheio de uma notável alegria”.

Poucos dias depois, Paulo estava a trabalhar no campo quando viu o céu a rasgar-se, tal como tinha visto no seu sonho, “e dele descia aquele mesmo paranunfo (sic), o qual chegando ele o convidava a tornar ao céu. Então, caindo o seu corpo no chão, como morto, destituído de todos os sentidos, sua alma *sive in corpore, sive extra corpore nescio*¹⁵⁵ (dizia ele) subiu ao céu pelo mesmo que levava, foi apresentado diante da Virgem Senhora Nossa, a qual abrindo um pequeno escritório que tinha junto a si, tirara da gaveta uma pílula, e que, metendo-lha na boca, lhe dissera: “tu serás daqui em diante inteligente nas coisas da alma”. A quanto chegasse esta ciência não posso eu dizer, mas o certo é teve a melhor e verdadeira, pois começou a conhecer e saber o verdadeiro nome de Deus, da Virgem Senhora, o caminho verdadeiro do céu, a cegueira com que os gentios reconheciam divindade em seus ídolos, o que tudo mostrou em efeito, porque logo que voltou em si quebrou todas as pegadas que tinha em casa, foi escrever estas quatro letras sínicas *Tien Chu, Tien Um*, Deus do céu, Mãe do céu, nomes com que nesta China chamamos ao nosso verdadeiro Deus e a sua Mãe santíssima, as quais letras em grandes tiras de papel pendurou em sua casa, ao modo sínico”.

Olhando para esta história, ela surge-nos repleta de anomalias quando consideramos o padrão dos sonhos dos convertidos cristãos, que vimos antes. Há, na realidade, um sonho que vem anunciar algo. Nesse aspeto, a história acompanha os relatos anteriores. Mas as semelhanças acabam aí. Este relato apresenta uma série de elementos aparentemente anómalos. A abertura do céu, as subidas e descidas de um personagem misterioso, em pleno dia. E, por fim, a estranha “pílula da sabedoria” fornecida pela Virgem a Paulo.

155 “não sei se em corpo ou fora do corpo”

Na verdade, esta história nada tem de estranho quando olhamos para as lendas dos “imortais” do taoísmo. Os dois elementos dominantes da história, as subidas e descidas ao céu, em corpo, em plena luz do dia, e a “pílula da sabedoria”, estão largamente disseminados por essas lendas. Na lenda de Han Xiangzi, um relato publicado nos inícios do século XVII, temos dois “imortais”, Lu e Zhong, a descer em corpo em plena luz do dia, conversando sobre as fraquezas humanas e a busca da imortalidade. Num dado momento, Zhong afirma: “se eles (os homens mortais) não engolirem a pílula da imortalidade, verificarão ser difícil despir a sua veste mortal” (Erzeng, 2007: 19). Na história há sinais no céu, como raios de sol, nuvens e arco-íris, que precedem a descida de figuras celestiais. Há também a “pílula da sabedoria”, que o personagem principal, Xiangzi, toma, tornando-se onisciente: “desde que eu engoli a pílula taoísta, compreendi a retração e expansão do *Yin* e *Yang*, o crescimento e diminuição do sol e da lua, a prosperidade e a decadência das eras, os sucessos e reveses dos tempos passados e presentes. As escrituras dos sábios e tradições dos maiores são simples palavras fluindo da minha boca”, diz o herói (Erzeng, 2007: 40). A fabricação da “pílula da imortalidade” tornou-se uma preocupação forte dos mestres alquímicos a partir da dinastia Tang (618-906 d.c.), quando se começou a fazer a distinção entre técnicas de alquimia exterior e interior. Na mesma altura, o patrocínio imperial à alquimia levou a que alguns mestres taoístas se dedicassem em exclusivo à busca dessa famosa pílula (Wong, 1997: 67 e 73). Mas já antes, a busca da “pílula da imortalidade” fazia parte da mundividência taoísta. De um dos mestres da dinastia Han (25-220 d.c.), Wei Po-yang, dizia-se que tinha descoberto e ingerido a pílula, tendo caído inanimado, como morto. Passado algum tempo, Wei Po-yang acordou, sentiu o corpo ser banhado por uma luz e começou a flutuar em direção ao céu. Assim, estes aspetos aparentemente anómalos das visões do cristão Paulo, como as subidas ao céu em corpo ou a pílula que a Virgem lhe deu, tornando-o onisciente, explicam-se com bastante facilidade, incorporando essas visões nas lendas biográficas dos mestres taoístas. Essa filiação é importante, porque nos ajuda a compreender outros aspetos do caso.

Uma das coisas que terá impressionado Jacques Motel foi a noção que Paulo apresentava acerca da inefabilidade das coisas da outra vida. Aí, o missionário

estaria certamente a ser influenciado pelo desenvolvimento que a mística unitiva estava a ter na Europa, particularmente em França, e que acabaria por desembocar na crise do quietismo, no final do século. Paulo apresentava-se aos olhos de Motel como o místico experimental, que conhecia as coisas da outra vida por via empírica, de vivência interior, cuja experiência era inefável, estava para além da palavra e do discurso. O modelo da mística como uma “ciência experimental” das coisas da outra vida começara-se a desenvolver ainda no século XVI (Certeau, 1992: 13).

Como disse, esse aspeto da inefabilidade terá impressionado Motel. Este escreveu: “de sua glória e dos bem-aventurados, perguntado respondeu: “quem pode falar? Quem pode explicar? Com que se pode comparar? Não são coisas deste mundo!”. E mais à frente, sendo novamente interrogado respondeu ao padre, “como se pode explicar tal coisa, que não há semelhança com coisa deste mundo?”. Muito provavelmente, este elemento apofático, colocando a experiência das coisas da outra vida para além do discurso e da palavra, terá tido um peso decisivo na autoridade que Paulo adquiriu aos olhos de Motel. Existe aqui um elemento paradoxal, na medida em que a autoridade deste cristão recentemente convertido se fundava num silêncio, ou numa ausência de discurso, o que não deixa de ser interessante. A comparação a S. Paulo radica também neste aspeto, uma vez que o rapto do apóstolo foi uma experiência não mediada, que ultrapassava a racionalidade humana, as imagens e o discurso (Elliott, 1997: 143).

Na verdade, o elemento para-discursivo e inefável é também absolutamente central no taoísmo. Lao Tzu dizia que o “Tao” é infinito, sem limites e inominável. Dizia que quando começa a aparecer distinção, começam a aparecer os nomes. E quando aparecem os nomes é altura de parar. Chuang Tzu, por seu lado, dizia que o “Grande Tao” não tem nome, e que “as dez mil coisas diferem entre si no princípio”, mas que o “Tao” não mostra entre elas “parcialidade”, sendo por isso “indiferenciado e sem nome” (Ch’ien, 1984: 375). Isto quer dizer simplesmente que o “Tao” não é redutível a conceitos, objetos, coisas ou nomes. Ou seja, existe um “ceticismo linguístico” que leva a que o “Tao” só possa ser definido através de paradoxos, como “uma forma sem forma” ou um objeto “desobjetizado”. Ao mesmo tempo, sendo a fonte de onde

tudo brota, o “Tao” é tudo, que o mesmo é dizer, é nada (Ch’ien, 1984: 377). Curiosamente, o paradoxo é também a figura de estilo por excelência da mística cristã¹⁵⁶.

É a partir desta ideia inefável de Deus que podemos tentar partir para uma compreensão de outros aspetos aparentemente estranhos do discurso de Paulo. Depois de ter sido levado ao céu (em corpo ou espírito, ele não sabia dizer bem), Paulo começou a padecer deste género de êxtases: “neste modo de rapto continuou por doze anos, pouco mais ou menos, e com tanta frequência que de três em três dias os tinha muitas vezes, descendo sempre do céu aquele homem ao buscar e depois caindo o seu corpo como morto no chão, coisa que ordinariamente sucedia, estando lavrando... e por isso era muito notório naquela aldeia estes seus repentinos acidentes, dos quais, como não soubessem a causa, por outra parte lhe tivessem notável ódio pela liberdade com que falava contra seus ídolos, vulgarmente o tinham por endemoninhado”.

“Vi a Deus Nosso Senhor em um trono altíssimo, acompanhado de inumeráveis bem aventurados, e dizia que vendo um só Deus, lhe aparecera serem três, que um obrava como mais alto, outro como no peito, outro como mais baixo, mas acrescentava que aparecendo-lhe três, vira que na realidade não era mais que um só Deus, mistério que ele confessou não alcançar... com mesmas e semelhantes admirações explicou a glória em que viu a Virgem Senhora Nossa, seu trono vira estar no meio do céu, o que constava de três grandes e formosos degraus, perguntando-lhe o padre superior qual era a matéria daquele trono respondeu... “considere três grandes pedras preciosas, resplandcentes como três cristalinos espelhos, e então forme de cada pedra um degrau, porque sem comparação é maior o resplendor e preciosa matéria daquele trono”. Como dissesse aquele trono da Senhora distava muito de Deus, e o padre superior lho dificultasse, dizendo como podia ser que sendo a Senhora Mãe de Deus não estivesse sequer perto do mesmo Deus, não deu outra resposta que dizer em linguagem sínica “*Tien Chu Cao Te Kin Xim Um Cha Te*

156 O pseudo-Dionísio, um alegado discípulo de S. Paulo cuja obra está na génese da mística cristã, recorria ao paradoxo como estratégia retórica para suplantar a inefabilidade de Deus, ao falar da “escuridão brilhante” de Deus, e da “palavra que é silêncio”, (Turner, 1998: 486).

Yuen Te Kin”, “o trono de Deus é infinitamente alto, e o da Senhora infinitamente distante, que há entre Deus e a Virgem Senhora, que não alcançava a causa dela”.

Paulo compreende bem a questão da Trindade. Não espanta, uma vez que no taoísmo existe igualmente a ideia de uma manifestação ternária do “Tao”. Simplesmente, a Trindade que Paulo afirma ter visto no céu, tem uma particularidade: “um obrava como mais alto”. É uma Trindade em que existe uma hierarquia, à maneira do taoísmo, na qual a primeira figura, o “Venerável Celeste do Começo Original” (*Yuanshi tianzun*) constitui a manifestação mais pura e mais inacessível do *pneuma* original. Ele distingue-se dos outros. E este aspeto liga-se de forma direta à questão da inefabilidade. De facto, como afirmou Anna Seidel, o taoísmo distingue uma divindade impessoal que está acima dos deuses imanentes da natureza ou dos antepassados a quem se presta culto. Isto faz com que não possa haver representações pictóricas dessa divindade (Seidel, 1995: 17). É isto, a meu ver, que explica a insistência de Paulo na distância infinita entre Deus o trono da Senhora, mesmo depois de Jacques Motel lhe ter afirmado que isso seria um absurdo. Daqui podemos também deduzir que a conversão de Paulo ao cristianismo não foi resultado de uma simples entrega aos ditames do jesuíta, mas ter-se-á processado numa base mais dialética, de construção negociada da sua própria identidade cristã.

O mesmo se aplica à resistência que Paulo opôs ao dogma da ressurreição da carne: “não sei por que ocasião lhe perguntou o padre superior se no céu vira os corpos gloriosos, respondeu ele, admirado da pergunta: “como pode uma coisa tão suja como o corpo entrar naquele belo lugar? Como pode assistir diante da formosura de Deus e acompanhar a limpeza das almas?”. E como o padre superior o instruisse então na verdade da ressurreição dos corpos, e como último dia do juízo ou mundo, reunidas as almas, haviam de acompanhar ou na glória ou nas penas conforme os méritos ou deméritos das mesmas almas, ele com grande submissão respondeu não sabia esta verdade, agora fico aprendido, pois dos corpos não sabia nada, só das almas tinha alguma notícia”.

Aparentemente, esta desvalorização do corpo parece introduzir uma nota dissonante na doutrina taoísta, normalmente associada à preservação do corpo físico

e à longevidade. Contudo, na história do imortal Han Xiangzi surge essa recusa do corpo, como resultado da iluminação trazida pela “pílula da imortalidade”: “e desta forma baixei a cabeça e honrei-os (aos imortais), pedindo-lhes a pílula dourada para poder escapar ao meu corpo de animal” (Erzeng, 2007: 437). Nesta declaração está bem expressa a recusa do corpo físico, da mesma forma que é formulada por Paulo. Por outro lado, existem várias hagiografias em que se afirma que a “pílula” permite o acesso à imortalidade através da “libertação do corpo” (“*sbib-chieb*”)¹⁵⁷.

A explicação para esta aparente anomalia talvez se prenda com um problema de perspectivas filosóficas e quadros mentais diferentes, entre um observador ocidental ou um observador chinês. No pensamento chinês não existe uma linha clara de demarcação entre o corpo e a alma, da mesma forma que não existe também para os conceitos de transcendência e imanência (Liu, 1972: 49 e Loewe, 1988: 193). No taoísmo o corpo humano é tido como um microcosmo de um território ou até mesmo de todo o universo. Existe, portanto, uma abordagem simbólica e metafórica (Schipper, 1978: 357 e Bell, 2003: 381). Os dois conceitos taoístas que se poderão aproximar melhor de uma forma de dualidade são os conceitos de *hsing* e *shen*. Ambos são utilizados alternativamente para se referir ao corpo, mas cada um deles designa uma realidade específica. O *shen* refere-se ao “corpo pessoal”, um conceito que ultrapassa largamente a ideia física de corpo, englobando aspetos psicológicos como “identidade” ou “personalidade”. O *hsing* designa o “corpo simbólico”, enquanto réplica do cosmos. Num certo sentido, podemos quase identificá-lo com o conceito de matéria. O *shen* evolui no interior do *hsing*, gerando-se uma interação entre os aspetos físicos e psicológicos numa unidade inseparável, mas que, nas palavras de Livia Kohn, leva a que “o espírito se aperfeiçoe, movendo-se para um novo estado de radiância e pureza, em última análise livre da matéria. Ao longo deste processo, os corpos físicos tornam-se espiritualizados, mais leves, mais puros, mais radiantes” (Kohn, 1990: 636-38).

Trata-se de um conceito de relação entre o corpo e a alma confuso, quando olhado à luz das categorias ocidentais, mas que parece sugerir que a ideia de

157 É o caso da história do “imortal” Zhang Cheng, (Pas; Leung, 1998: 73).

sobrevivência do corpo físico é encarada mais como uma metáfora do que como algo efetivo e real. Michael Strickmann, que estudou a questão da “pílula da imortalidade” no taoísmo a partir de várias hagiografias, não tem dúvidas em afirmar que a imortalidade que surge representada nas histórias dos “imortais” (passe o pleonismo) implica a morte do corpo físico. Nessas histórias, diz Strickmann, a pílula é venenosa e é tomada depois de uma chamada pelos imortais para que o indivíduo venha ocupar um lugar na hierarquia celeste. De acordo com este autor, a imortalidade é tida aí como um estado puramente espiritual (Strickman, 1979: 130-137).

Esta indefinição entre corpo e espírito está, de resto, bem patente nos relatos das visões de Paulo, que não sabia explicar se tinha ascendido ao céu em corpo ou em espírito. Sobre isso, importa lembrar que os documentos existentes na Biblioteca da Ajuda são produto de uma filtragem cultural. Vimos atrás as dificuldades de adequar o dualismo cristão ao universo chinês, em geral, e taoísta, em particular. Torna-se impossível saber como é que os conceitos de alma e corpo, veiculados por Jacques Motel, eram apreendidos pelo seu interlocutor.

Os documentos disponíveis foram redigidos por Motel, que recorreu ao seu universo cultural. Essa filtragem levou a que muitos elementos do discurso de Paulo fossem lidos em chave europeia. A inefabilidade de Deus e a Trindade são dois dos melhores exemplos. A dualidade entre corpo e alma também. Importa, por isso, compreender este discurso hagiográfico como uma construção negociada, no sentido em que cada parte tentava acomodar ideias exóticas a conceitos familiares. Partindo desse princípio foi possível desmontar o universo visionário contido nos cadernos de Motel. Começando pela filiação mais óbvia, a pílula que a Virgem lhe deu e as subidas e descidas em corpo entre a terra e o céu, em plena luz do dia, que nos permitiu enquadrar cultural e mentalmente o caso, evoluindo depois para especulações mais complexas, como a da Trindade e a da recusa do corpo.

É essa perspectiva da negociação entre o substrato taoísta e a mensagem cristã missionária que torna problemática a análise dos elementos salvíficos contidos nas visões de Paulo: “em outra ocasião viu que pela parte do ocidente entrava grande multidão de gente no céu, e que pela do oriente muito poucos, mas que depois, em

outra visão, tornara a ver que os que entravam pela parte do oriente eram tantos como os que entravam pelo ocidente, coisa que confessava não entender, e dizendo-lhe o padre superior que seria porque agora na China eram ainda poucos os cristãos, e não estava ainda a lei muito dilatada, por isso também os que dali entravam no céu eram poucos, e que no ocidente eram muitos os reinos cristãos, e que por isso eram muitos os que se salvavam, mas que haveria tempo em que na China se promulgasse a Santa Lei, como em Europa, e então também seriam muitos dos que dela iriam para o céu” (BA, 49-V-15, fl- 158).

Este género de visão aproxima-se mais do género de visões convencionais que encontramos em alguns casos europeus. Poderia perfeitamente figurar num relato de visões da inquisição portuguesa ou italiana, por exemplo. Poderíamos pensar se teria havido algum género de influência por parte de obras ou conversas com os missionários. Por outro lado, é possível que o messianismo taoísta, com a sua ideia de “eleitos”, também possa ter tido influência (Seidel, 1984: 173). Sobre isso seria imprudente avançar mais.

Contudo, desta visão infere-se que existia uma expectativa. A da difusão do cristianismo pelo oriente. Na verdade, o interesse do misterioso cristão Paulo parece ter sido sincero e atraiu-lhe uma série de dissabores. A pregação e promoção pública do monoteísmo e a firme condenação da idolatria parecem ter feito cair sobre ele a ira popular: “como depois do primeiro rapto não somente quebrasse seus ídolos, mas publicamente dissesse dele todo o mal que sabia, afirmando só Deus do céu era verdadeiro Deus e Senhor de todos, concertou contra si o ódio de toda a aldeia, em especial de dois letrados que os chinas chamam Sicu Cay, os quais encostados na autoridade de um mandarim aposentado na mesma aldeia o acusaram diante do mandarim da vila, como cabeça de nova seita. Foi logo preso e perguntado em juízo esteve firme em negar toda a divindade aos ídolos e confessar só por verdadeiro Deus do céu. Procedeu o mandarim às upadas, como é seu costume, as quais levou o bom mancebo com tanto valor que debaixo daquele rigorosíssimo castigo protestava antes morrer do que deixar de confessar a Deus do céu por verdadeiro e único Senhor” (BA, 49-V-15, fl. 158v).

Como vimos, este monoteísmo estava já contido na abstração da sua teologia negativa e inefável, ainda antes do contacto com os padres missionários. Nas suas visões Deus surge claramente superior a todas as outras entidades celestes. Contudo, mais do que superior, surge afastado das realidades do mundo, invisível, impronunciável, indizível. Isto lançava uma ponte para a doutrina cristã que outras filosofias e teologias existentes na realidade chinesa, também elas próximas da teologia negativa e apofática, como o budismo, não poderiam lançar. No caso do budismo, o problema era de base doutrinal, e estava ligado à questão da transmigração, doutrina inaceitável aos olhos do cristianismo. O caso de Paulo permite supor que existiria uma base filosófica no taoísmo em que essas pontes poderiam ter sido possíveis.

É apenas uma hipótese. O que fica evidente é que a doutrina de Paulo era demasiado abstrata e desligada do taoísmo popular, o que não se coaduna com a nota biográfica inicial, de que ele seria iletrado e oriundo do campesinato. Tratar-se-ia de um autodidata? Teria Jacques Motel carregado um pouco nas tintas para fazer sobressair o seu “iletrado esclarecido”? Não temos, infelizmente, dados que nos permitam avançar mais. O que sabemos com certeza é que o caso do cristão Paulo constitui um fascinante produto de diálogo cultural.

9. Ritos

Muito se escreveu acerca dos ritos chineses desde o século XVII até aos dias de hoje. De um ponto de vista doutrinal, o assunto foi resolvido em 1939 com a publicação, por parte da Congregação para a Doutrina da Fé, da *Instructio circa quasdam caerimonias super ritibus sinensibus*, (“instrução sobre certas cerimónias dos ritos chineses”) (Young, 1994: 106). Neste documento, reconhecia-se finalmente o caráter meramente cívico, ou como se diria no tempo de Matteo Ricci, o caráter “político”, dos rituais chineses prestados a Confúcio e aos antepassados, revogando as disposições da bula *Ex quo singulari*, de 1742, que condenava esses ritos como supersticiosos. A *Instructio* representava a vitória de uma perspectiva que era a que os missionários da Companhia de Jesus vinham tentando impor desde a primeira metade do século XVII.

Sobre os efeitos mais duradouros da questão diz-nos João de Deus Ramos que “talvez o único aspeto positivo de toda esta questão tenha sido a sinofilia que acentou na Europa, que ao aperceber-se da dimensão da querela e das paixões que originava, quis conhecer o fundamento dos argumentos e conseqüentemente a cultura chinesa” (Ramos, 1991: 85). Paradoxalmente, a questão dos ritos chineses não é uma questão chinesa. Pelo menos no que diz respeito às suas bases doutrinárias. Apesar de ter tomado consciência das profundas divisões entre os europeus, é altamente improvável que mesmo um homem com a cultura e inteligência do imperador Kangxi tivesse uma noção perfeita dos fundamentos teóricos que subjaziam a essa disputa. E é muito curioso ver que a evolução da questão na China se fez de forma paralela às querelas filosóficas e teológicas que se iam desenrolando no velho continente. De que outra forma poderemos encarar a coincidência temporal, na viragem para a quarta década de seiscentos, do início da questão dos ritos chineses com o surgimento da disputa acerca das “virtudes dos pagãos” em França? É verdade que a questão em França foi potenciada por influência do neo-estoicismo e das discussões acerca da autoridade dos filósofos da antiguidade (Chédozeau, 2009: 698-707). Mas o paganismo antigo estava completamente extinto havia séculos.

E os pagãos do novo mundo não ofereciam grande motivo de discussão. Eram simplesmente matéria-prima aberta à evangelização e colonização. Apenas os chineses surgiam como os “novos pagãos antigos”, com uma visão estruturada do mundo e uma cultura sofisticada que necessitava de ser abordada (Ferreyroles, 2002: 21-40). Os homens da Companhia de Jesus começaram a construir a sua própria representação com base nesse precedente histórico, o da Igreja primitiva e da cristianização dos pagãos, o que explica a insistente presença de S. Paulo e do seu *ignotum Deus* nos registos jesuíticos que foram consultados.

A discussão sobre as virtudes dos pagãos não pode também ser desligada da progressiva imposição, primeiro em França e depois no resto da Europa, de uma antropologia agostiniana, profundamente pessimista e radical, que se opunha diametralmente ao otimismo jesuítico e à sua vontade de estabelecer equilíbrios entre o humano e o divino¹⁵⁸. Assim, a querela acerca das virtudes dos pagãos resulta, por um lado, de uma dinâmica intelectual própria da Europa, por outro, de um desafio que a China, enquanto civilização milenar e filosoficamente desenvolvida, constituía. Estamos, assim, mais uma vez face a um processo dialético.

Tal como a Europa do século XVII, a China era também uma sociedade assente no ritual. Segundo Catherine Bell, o império do meio apresenta a mais antiga tradição escrita de reflexão sistemática acerca daquilo que os ritos devem ser (Bell, 2003: 372). Ao contrário da Europa, contudo, o ritual estava estruturado em torno do texto escrito, como bem observou James Watson (Watson, 1988: 13). Esta observação é confirmada pelos registos dos missionários jesuítas, onde nos deparamos com testemunhos que vão desde a presença dos caracteres nas visões dos mandarins cristãos, ao hábito de pendurar papéis escritos nas casas dos convertidos, ou, até, de usar tábuas de madeira ao pescoço, onde estavam escritos os dez mandamentos (BA, 49-V-8, fl. 48). Como refere Watson, observando a ausência de imagens nos funerais chineses, “não será certamente coincidência que o texto escrito, um instrumento primordial de unificação cultural, tenha desempenhado

158 Os jesuítas seguiam a doutrina da “ciência média” desenvolvida pelo seu confrade Luís de Molina (1535-1600), (Gouhier, 1987: 34-37).

um papel central na estruturação dos ritos funerários” (Watson, 1988: 13). Um dos mais interessantes testemunhos desta preeminência da escrita deu-se com o padre Sambiasi, em 1642, na cidade de “Hoai Ngan”, perto de Nanjing, uma cidade cuja designação atual não foi possível determinar, quando utilizou grandes painéis escritos à entrada da igreja, em que descrevia “a criação dos anjos, a divisão das três hierarquias e nove coros, o pecado e caída de Lúcifer e seus sequazes, os ofícios e dignidades dos anjos bons na corte do Supremo Imperador do céu, a guarda e proteção que tem dos homens, e finalmente as grandes obrigações em que estamos a todos os espíritos bem aventurados” (BN, códice 722, fl. 400). A doutrina tinha de ser escrita, antes de ser falada ou representada pictoricamente.

Tal como tinha ficado evidente na presença dos caracteres nas visões dos letrados, a presença da escrita no ritual denuncia a importância da hierarquia através de um aparato burocrático. Na sua essência, os ritos chineses, e os ritos funerários com particular acuidade, fazem parte da auto cultura confuciana, destinam-se a instilar uma disposição interior que por sua vez leva à prática de determinados atos (Ivanhoe, 1993: 15-16). Estes ritos são, primariamente, uma forma de integração do individual no coletivo. Não existe uma teologia que lhes esteja subjacente.

Reside aqui, a meu ver, uma das razões pelas quais a questão dos ritos acabou por se transformar numa espécie de nó górdio. Os ritos não estão sujeitos a uma teologia que lhes delimite o simbolismo e a eficácia. Isto faz com que eles sejam interpretados de forma diferente consoante as circunstâncias e os contextos sociais. E neste caso, como afirmou Robert Weller, o contexto popular é o mais aberto a toda a espécie de interpretações e reinterpretações (Weller, 1987: 145). Ou ainda, segundo as palavras de Jean DeBernardi, “cada evento do ano ritual tem um tempo e um lugar; tomados como um todo, estes eventos celebram a complementaridade dos deuses, fantasmas e antepassados. Ao mesmo tempo, a veneração pode variar de acordo com a perspectiva e os valores da pessoa que venera, podendo-se construir uma variedade de totalidades significantes” (DeBernardi, 1992: 256-57). Esta diversidade de crenças surge muitas vezes na pena dos missionários: “uns creem muito, outros nada, uns têm por coisa fabulosa as coisas da outra vida, e assim cuidam que a alma é mortal

e se acaba com o corpo, outros estão firmes na transmigração das almas, que até cá chegou este sonho pitagórico, finalmente os que presumem de letrados dizem que o obrar bem, só por ser bem, é bastante para ir ao céu” (BA, 49-V-12, fl. 4v-5). Uma questão central dos ritos, a de os chineses considerarem que as almas dos antepassados estão de facto contidas nas tábuas que as representam, era, segundo os jesuítas, uma questão de opinião variável: “daquelas duas opiniões das tabuinhas parece certo que a primeira, de que estão ali as almas, é dos rudes e sectários dos bonzos, e a segunda dos letrados e bem entendidos” (BA, 49-V-19, fl. 202). Sobre outra questão fundamental, a de os chineses considerarem que o *Tien* era o céu material ou imaterial, disse o missionário da *Propaganda Fide*, Gaspard François Guéty, insuspeito de simpatias jesuíticas, que “na China é provável uma e outra opinião” (BA, 49-V-14, fl. 90).

Tudo isto fazia com que o problema fosse dirimido com base em sintomas e análises indiciárias e subjetivas, como a de frei Francisco Gonzalez de S. Pedro, vice provincial dos dominicanos na China, que em 1707 escreveu sobre uma procissão fúnebre que observou: “o que nos levou a atenção foi que o filho do defunto, que segundo o luto da China deveria ajudar a carregar o féretro de seu pai a caminho do sepulcro, aqui ia ajudando a carregar as andas da tabuinha, tendo por mais reverência carregar o assento da alma na tabuinha do que o corpo de seu pai” (BA, 49-V-25, fl. 676).

Olhando para os documentos jesuíticos que abordam especificamente o assunto dos ritos chineses, verifica-se que estes se vão tornando mais numerosos à medida que vemos o século XVII aproximar-se do fim, o que é perfeitamente compreensível, uma vez que é a partir da última década desse século que o assunto se torna, no pior sentido do termo, uma questão problemática. No entanto, verificamos que a questão vinha a ser abordada desde o início da missão. Olhando a questão dos ritos na longa duração, podemos distinguir entre questões estruturais e questões de conjuntura. A questão estrutural parece-me ser a da natureza sacrificial (ou não) dos ritos, ou seja, se o oficiante esperava ou não alguma retribuição por parte da alma do defunto. Isso permitiria perceber se aquele ritual tinha uma natureza cívica ou supersticiosa. No que diz respeito à conjuntura, ou seja, à análise de curto prazo, os documentos oferecem-nos uma interessante tese acerca das

motivações que deram origem à crise aguda do final do século. Nesta análise começaremos pela conjuntura para depois podermos ir às questões estruturais.

Nos arquivos da Biblioteca da Ajuda deparamo-nos com um extenso documento que procura explicar as circunstâncias que levaram o vigário apostólico Charles Maigrot a publicar o seu famoso *Mandatum*, desencadeando a crise dos ritos. A tese aproxima-se vagamente de uma teoria da conspiração, embora ao contrário destas não enferme de implausibilidade. Sucintamente, esse documento afirma que Maigrot agiu por despeito depois da decisão de Roma de criar as dioceses de Beijing e Nanjing, colocando-as sob dependência de Goa, o que significava a sua dependência do padroado português (Rego, 1940: 75-78). O vigário francês teria então lançado uma operação de charme junto dos dominicanos, com os quais não estaria então de boas relações, devido à arrogância dos franceses, culminando na criação de uma frente alargada anti jesuítica. O documento tem por título *Injustiça convencida por suas mesmas incoerências*, e logo no preâmbulo pode ler-se: “as obrigações mútuas entre os Reverendos Padres dominicos e os clérigos franceses vieram finalmente a brotar em uma união de pareceres e juízos contra as opiniões da Companhia acerca dos ritos desta China. E a fim desta união se ordenaram desde seus princípios as correspondências tão notórias, competindo cada uma das partes em multiplicar finezas, apesar dos rigorosos agravos, que tantas vezes nestes anos, cortando o vínculo da amizade, justamente dilataram o fio dos intentos. A nova porém inesperada, que o ano de 691 trouxe a esta China, da decisão feita em Roma pelo real padroado de Portugal e dos bispos que, a instâncias e nomeação do Sereníssimo Senhor Rei de Portugal, Sua Santidade concedia a esta China, abalou tanto os ânimos dos franceses que vendo seriam em breve privados do arrimo de seus vicariatos, e assim sem armas para poderem prosseguir em conseguir o desejo que sempre tiveram de lançarem desta missão os trinta e nove da Companhia de Jesus, que só lhes podiam ser de impedimentos aos interesses temporais, a que desde os seus princípios dirigiram o uso de seus poderes que a Santa Sé lhes deu... trataram de renovar a amizade com os padres domínicos, a qual havia tempos tinha, senão perdida, ao menos resfriada, [devido] ou à tirania daqueles em mandar, ou à impaciência destes em se deixar senhorear” (BA, 49-V-19, fl. 191).

Do texto depreende-se que, tal como os jesuítas, os mendicantes tinham oferecido resistência às exigências de submissão por parte dos missionários da *Propaganda Fide*. O documento em causa é, tal como o restante acervo do fundo *Jesuítas na Ásia*, existente na Biblioteca da Ajuda, uma cópia feita em meados do século XVIII, largas décadas depois dos factos narrados¹⁵⁹. Isso levanta o problema dos erros de transcrição, que surgem em alguns momentos deste texto¹⁶⁰. O sentido geral, no entanto, é claro: apesar das divergências profundas causadas pela prepotência dos missionários franceses da *Propaganda*, os dominicanos fizeram causa comum com eles, face a um adversário maior, a Companhia de Jesus: “comunicando uns aos outros suas melancolias, os clérigos franceses a que tinha causada de um bom número de proposições, ditas por Carlos Mayne [Charles Maigrot], as quais ele mesmo me disse ter o padre Filipo Grimaldi delatado em Roma, os padres domínicos a de certos papéis que tendo saído em Manila em defesa da Companhia diziam ser contra sua religião. A este sentimento acrescentaram os clérigos nova matéria do livro do padre Taniey [Le Tellier] da Companhia, que deram ao padre frei Manuel Trigueiros e explicaram do francês (como o mesmo padre me disse), e como neste livro achassem algumas verdades dos padres dominicos missionários nesta China, se seguiu neles maior desafeição à Companhia entre os mesmos religiosos clérigos. O esquecimento dos agravos ocasionados do rigor de uns com o proibir o juramento, e da pertinácia de outros em o não fazerem, com que ficou só a lembrança dos benefícios, alegando os religiosos sem dúvida a caritativa e urbana hospedagem que tinham em suas igrejas feito ao ilustríssimo bispo Pallu e seus dois companheiros Carlos Maigrot e Filiberto le Blanc, e aos mais que depois para esta província entraram na China. O trabalho de terem sido seus primeiros mestres da língua sínica, a que puderam acrescentar sobre outros, e o terem sem licença de Católico Rei dado a Carlos Maigrot a honra de Dom, que introduziram nesta China.

159 Ver “Introdução” em (Leão, 1998).

160 Charles Maigrot é, num determinado local, designado por “Carlos Mayne”, e faz-se referência a um padre jesuíta “Taniey”, que teria escrito uma conhecida obra polémica contra os dominicanos. Este padre “Taniey” é o padre Le Tellier, facto que se comprova comparando com o testemunho de Artus de Lionne, missionário da *Propaganda*, que esteve presente nesse encontro, (*Lettre de Monsieur l’Abbé de Lionne*, 1700: 158).

Os clérigos alegariam a honra de terem proposto dois seus religiosos, um para bispo de Basílica, e outro de lugar de que eu nunca soube o nome. A sepultura magnífica, em tudo igual à do bispo Francisco Pallu, que Carlos Maigrot faz à sua custa ao Reverendo Padre Francisco Varo, porque depois de morto lhe tinha chegado não sei que breve” (BA, 49-V-19, fl. 191v).

Este trecho necessita de ser escrutinado em detalhe. Antes de mais, que livro era o do jesuíta Michel Le Tellier, que os franceses usaram para instigar o dominicano Trigueiros, e através deste toda a ordem de S. Domingos, contra os jesuítas. Trata-se de uma obra polémica, escrita contra os jansenistas, em particular contra o seu líder à época, Antoine Arnauld, intitulada *Defense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine*, publicada em Paris em dois volumes entre 1687 e 1690. Esta obra destinava-se a rebater, como se refere explicitamente no frontispício, uma obra de Arnauld sobre a teologia moral dos jesuítas¹⁶¹. Pelo caminho os dominicanos foram também visados o que provocou uma resposta indignada de Noel Alexandre (1639-1724), dominicano de tendências jansenizantes¹⁶².

Tudo isto nos permite filiar a crise de fim de século sobre os ritos chineses nas lutas doutrinárias que se desenrolavam na Europa. Isto explicaria, por exemplo, a ideia aventada pelo padre Manuel Teixeira, na sua monumental obra *Macau e a sua Diocese*, de que a intervenção da Propaganda na questão dos ritos visava já o objetivo da supressão da Companhia de Jesus (Teixeira, 1967: 167-170). Mas o texto do jesuíta (que não aparece identificado, mas que alega estar bem posicionado, uma vez que teve oportunidade de privar quer com Trigueiros quer com Maigrot, de quem recolheu estas informações) dá-nos mais informações relevantes. Uma delas foi que Charles Maigrot fora denunciado em Roma pelo jesuíta Claudio-Filippo Grimaldi (1639-1712). Grimaldi esteve de facto em Roma, em 1689, onde teve a oportunidade de se encontrar com Leibniz (Von Collani, 2001: 159). O encontro significaria, de resto, o despertar do filósofo para a realidade da China, que tanta importância viria a ter no seu pensamento.

161 Trata-se da *Morale Pratique des Jésuites*. Cologne: Chez Gervinus Quentel, 1669.

162 *Apologie des dominicains missionnaires de la Chine*. Cologne: Chez les Heritiers de Corneille d’Egmond, 1699.

Que proposições eram essas que Grimaldi denunciou? Uma delas aparece expressamente referida no documento, e era de que a “simples *fornicatio*” era lícita (BA, 49-V-19, fl. 204). Esta acusação tinha um fundo de verdade, mas colocada nestes termos, sem mais nenhuma observação, levava a uma distorção dos factos. Na realidade, num outro documento jesuítico encontramos aquela que é, muito provavelmente, a proposição original, também atribuída aos clérigos franceses da *Propaganda Fide*: “o pecado de vã glória é mais grave do que mil fornicações” (BA, 49-V-17, fl. 44). Colocada nestes termos, o assunto torna-se mais claro. Na verdade, a crítica da vanglória, do narcisismo, do orgulho e da vaidade está no centro da antropologia jansenista. Como referiu o próprio Jansenius, “pior do que a da carne ou dos olhos, a soberba é a mais perigosa das concupiscências, a mais tirânica e a mais funesta, porque é a mais espiritual, a mais íntima, a que ocupa não as redondezas, mas o centro da cidadela” (Chaline, 2001: 164). O pecado da carne é, portanto, apenas um pecado de subúrbio espiritual. É o centro que nós devemos dominar, o próprio coração do nosso ser. Para isso, os jansenistas desenvolveram toda uma literatura psicológica, na qual a vaidade surge como o principal fator da “arte de nos enganarmos a nós próprios”, levando-nos a ver em nós apenas aquilo que desejamos, e a obliterar o resto (Grégoire, 1997: 304-305). E o resto era, de acordo com a antropologia jansenista, a imensa miséria e decadência humanas.

Os próprios jesuítas identificaram logo as origens ideológicas destas (e doutras) proposições. Numa carta do jesuíta Filippo Marino para o seu confrade Manuel Fernandes, o confessor do rei português Afonso VI, datada de dezembro de 1681, diz-se que estes missionários franceses são claramente hostis ao padroado português e que “era esta só a causa bastante para impedir a entrada nestas missões a estes missionários franceses...entendo que são embebidos de jansenismo” (BA, 49-V-17, fl. 43v).

Na verdade, outros indícios demonstram que os missionários franceses da *Propaganda* vinham profundamente imbuídos de uma estrutura intelectual que, se não era declaradamente jansenista, era pelo menos abertamente agostiniana. Um outro elemento que levantou suspeitas aos jesuítas, e que terá feito parte da delação romana de Grimaldi, foram as afirmações de Artus de Lionne, bispo de

Rosália *in partibus infidelium* (1655-1713) acerca da alma dos animais: “se examinará que censura merece a opinião que o Abade de Lionne duas vezes praticou, uma diante do padre frei Manuel Trigueiros e de mim, e outra diante de fr. Pedro da Costa e de mim, que os brutos animais não tinham alma, mas eram *quodam machina*, e ainda protestou a não seguia, contudo acrescentou que negadas as almas dos brutos melhor se provava para com os gentios a verdade da alma racional” (BA, 49-V-19, fl. 204v). Na verdade, os agostinianos consideravam que a divisão aristotélica da alma, com a sua tripartição entre alma animal, alma vegetal e alma intelectual, aproximava demasiado a alma da natureza, fornecendo argumentos aos ateus e aos que negavam a sua imortalidade. Estes agostinianos, que não eram apenas os jansenistas, é importante notar, defendiam uma concepção absolutamente espiritual da alma, completamente separada da carne¹⁶³. Foi esta uma das razões para o facto de Descartes, o primeiro a propor uma distinção radical entre alma e corpo, ter tido tanto sucesso nos meios agostinianos e jansenistas¹⁶⁴.

Existe ainda uma terceira proposição, delatada também em Roma, e que tem a ver com aquilo que os jesuítas designam “a questão francesa”, e que diz respeito à autonomia da igreja galicana face a Roma e ao Papa: “e nós entretanto faremos diligência para saber o que ele (Maigrot) sente da questão francesa, se o concílio é sobre o Papa”. O fundamento que o autor da carta foi buscar para esta suspeita foi o facto de os missionários franceses terem, na sua casa de Fuzhou, metrópole de Fujian, “em o lugar principal do altar uma estampa do retrato del rei de França, sem resplendor ou insígnia que o determinasse, a representar Cristo Senhor Nosso mais que esta inscrição latina *Regum Domino Summe Amabili*” (BA, 49-V-19, fl. 204v).

A “questão francesa”, ou “se o concílio é sobre o Papa” (se está acima do Papa), prende-se com as liberdades galicanas. Neste contexto histórico particular refere-se à assembleia do clero galicano, reunida em 1682, na qual foram aprovados os famosos quatro artigos. Dois deles, o segundo e o quarto, dizem diretamente respeito a esta questão da superioridade do concílio sobre o Papa (Costigan, 1995: 656-57).

163 Particularmente interessante, a este respeito, é o caso do oratoriano Malebranche, (Alquié, 1974: 43 e ss.).

164 Sobre o assunto ver (Schmaltz, 1999: 37-56; Bagger, 2002: 205-224).

Não existe uma correspondência direta entre o agostinianismo ou o jansenismo, por um lado, e o galicanismo por outro, antes dos inícios do século XVIII. No entanto, é nessa altura, principalmente depois da crise da bula *Unigenitus*, que o galicanismo se torna praticamente património exclusivo do jansenismo, ao ponto de não se conseguirem diferenciar um do outro. No entanto, nesta última década de seiscentos, esse processo de fusão estava já em marcha. E, na verdade, como refere um dos grandes especialistas em galicanismo, Aimé-Georges Martimort, “desde a sua origem, o jansenismo denuncia uma grande e profunda afinidade com o galicanismo, que surgirá à luz do dia no século seguinte” (Martimort, 1973: 68). O assunto é, no entanto, mais abrangente¹⁶⁵. A partir da assembleia do clero galicano, os próprios jesuítas franceses tinham sido obrigados a reconhecer os quatro artigos e a sujeitar-se ao poder do rei. Como vimos atrás, o comportamento dos jesuítas franceses na corte de Pequim foi muito marcado por essa circunstância, e as reações de desagrado por parte do imperador Kangxi não lhe foram alheias. Particularmente ilustrativo disso mesmo foi a cólera do imperador, quando os jesuítas franceses lhe ofereceram medalhas que comemoravam as façanhas militares do rei de França¹⁶⁶.

Estas tendências conciliaristas e galicanas deviam ser muito fortes no seio dos missionários franceses. Um outro missionário francês, Jean de Courtaulin, acusou os jesuítas de terem um governo “monárquico”. Os jesuítas viram aí, novamente, a influência das ideias francesas. Um autor jesuíta observou: “querendo Courtaulin reformar o governo monárquico da Companhia, desaprova qualquer outro semelhante governo, e singularmente o da Igreja. Este é um princípio dos modernos reformadores, e já na missão da Índia se sentem certas proposições que tocam esta matéria, como a do bispo de Berite (Pierre de La Mothe-Lambert, vigário apostólico), “O Papa em Roma e eu em Sião”, e tantas outras proposições *de vicariis et provicarii apostolici*, que têm dado fundamento a duvidar em que país querem introduzir um modo de governar assim independente da cabeça universal da Igreja” (BA, 49-V-19, fl. 885v).

165 Os jansenistas tinham algumas ambiguidades face ao galicanismo, (Maire, 1998: 40).

166 “Foi se o eunuco com a 3ª resposta e o imperador continuou em estranhar os estilos dos franceses, dizendo que o ter trazido as medalhas de prata em que estão gravadas as façanhas do rei da França era fora de toda a razão e política”, (BA, 49-V-24, fl. 411).

Esta acusação não terá sido, seguramente, uma das de menor peso na delação que o jesuíta Grimaldi terá feito em Roma, influenciando decisivamente a decisão da cúria em favorecer o padroado português em detrimento dos vigários apostólicos. É possível que, de repente, se tivesse começado a tornar claro que a criatura podia começar a fugir ao criador. O envio dos missionários franceses tinha tido como objetivo desnacionalizar as missões, separando-as da influência das nações europeias. Um dos elementos-chave dessa estratégia era, como vimos atrás, a formação de um clero autóctone na China e nas regiões vizinhas. Contudo, Roma descortinava agora um novo perigo. A missão podia escapar não apenas às nações europeias, mas também à própria cúria romana. A proliferação evidente de ideias jansenistas, conciliaristas e democráticas era um sinal de alarme. Neste sentido, Martins do Vale coloca a hipótese de Alexandre VIII ter acedido às pretensões portuguesas devido ao facto de se ter tornado notório que os missionários franceses da Propaganda estavam a mostrar-se demasiado fiéis a Luís XIV (Vale, 2002: 73).

Os franceses retaliaram também, com acusações por vezes bizarras. A mais estranha de todas era a acusação de idolatria. O referido Courtaulin acusava os jesuítas de adorarem um ídolo, chamado *Han*, que era colocado entre flores e que tinha um crucifixo nas costas (BA, 49-V-19, fl. 885). Esta era uma acusação bastante estranha. Mas não tão estranha como outra que falava de uma seita que fazia hóstias de terra, praticava atos de sodomia e bestialidade, da qual um dos mentores seria o jesuíta Domenico Fuciti (1625-1696). A carta, datada de 1674, está assinada por um missionário francês, Guillaume Mahot (1635-1684). Mahot viria a ser nomeado bispo de Bida em 1682. Era um homem de forte carisma, com fama de taumaturgo. Dizia-se que os demónios tremiam na sua presença, praticava exorcismos, fazia curas e alegava-se que, após a sua morte, os seus membros mantiveram a mesma flexibilidade que tinham tido em vida (Bouillevaux, 1874: 54).

Mahot, que não disfarçava a antipatia pela Companhia de Jesus, não hesitou em acusar vários jesuítas de práticas inconfessáveis, tendo enviado denúncia para Roma: “Nosso Senhor permitiu que eu descobrisse no Camboja uma seita maldita de galgadistas (sic), os quais no exterior se diziam cristãos e guardavam todas as

cerimónias da Igreja ao exterior, para cobrir, e iam à noite aos abados (sic) e pagodes sacrificar ao demónio. Havia nesta seita não apenas seculares mas também sacerdotes e religiosos. Fiz dela uma ampla relação por ordem do senhor bispo, a qual deu a Roma, e a brevidade do tempo não me dá lugar para declará-la mais ao largo... somente direi que estes miseráveis viviam com todo o excesso de maldade até pôr em sacrifício hóstias de farinha de terra e vinho falso. Eu estive muito tempo enganado, por não fazer atenção a isso, não poder suspeitar uma malícia tão grande, até colocar caracteres secretos nas ditas hóstias, e por ter dado as minhas queixas a um visitador que veio deputado do capítulo de Goa, expulso dos jesuítas, por nome António de Morais, o qual soube depois que era da mesma seita, fez publicar um libelo famoso contra mim, sem dúvida por solicitação dos jesuítas que estavam neste reino, os quais me foi dito serem da mesma seita, e um mesmo jesuíta fez esta publicação, na qual me declarava por suspeito na fé, e depois de me haver intimado, por ordens da inquisição me embarcaram num dos seus batéis para Macau”.

A seita teria vindo de Goa, alastrando cada vez mais para oriente: “soube também que esta seita está muito estabelecida na cidade de Goa, achei comunidades inteiras que estão infetadas, é compaixão de ver a corrupção e depravação desta miserável nação nas Índias. Tive a felicidade de achar em Jurate (Surate, cidade localizada no norte da Índia) ao senhor de Heliópolis, e de acompanhar sua senhoria a Banta, onde se acha esta seita muito estabelecida. De lá viemos a Tenasserim (Tanintharyi, no atual Myanmar) onde encontrei o mesmo, e em Chaim, Malaca e Cochim, e nos arredores tive acusações de todos estes lugares por pessoas que entraram nela, que foram infetados, e já arrependidos me descobriram todas estas abominações. Tive contra... seis ou sete padres jesuítas, os mais graves da província do Japão. Escrevo tudo isto para que estejais de sobreaviso se este veneno entrou em Tumkin (Tonkin, no norte do Vietname), como eu julgo, porque tenho grande suspeita do padre Fuciti, e da Confraria da Misericórdia, a qual me dizem está estabelecida em Tumkin, e é uma junta de bêbados e escandalosos. Tende cuidado com os que fazem as vossas hóstias, fazei prova da farinha... vereis quão fácil é ser enganado se não se faz reflexão. O meio pelo qual se descobriu tudo isto foi no tribunal, onde encontraram pessoas rematandas (sic) e nas últimas desordens e espécie de

pecado de luxúria, como sodomia e bestialidade, vêem facilmente à última espécie de pecado com o demónio. Disso se toma ocasião de perguntar-lhes em que figura lhes aparece, e ordinária é a de carvão ou de ferro negro, depois se pergunta das juntas que têm e em que dias, e o mais ordinário é a noite de quinta para sexta ou de quarta para quinta. Depois pergunta-se pelas abominações que nelas fazem, e a primeira é que renegam a Deus, a Jesus Cristo, à Sua Santa Mãe, e a todos os sacramentos, segundo que adoram o diabo visivelmente em figura de carvão, o qual em contra marca põe o seu sinal na frente ou no coração. Depois se pergunta pelas pessoas que assistem, e por este meio se descobre todo o segredo” (BA, 49-V-16, fls. 297-298v).

Seria seguramente fascinante poder consultar os registos destes inquéritos “do tribunal”, que o missionário refere, na suposição, perfeitamente possível, de que estes inquéritos existiram de facto. Na parte final do relato surgem alguns elementos que fazem parte do estereótipo da demonologia europeia, relativo ao *sabbath*, no qual se destaca a marca que o demónio imprime naqueles que o adoram (Delpech, 1993: 347-368 e Muchembled, 2000: 90). Estamos, assim, perante uma estratégia de demonização (literalmente) da Companhia de Jesus, em que a acusação vai bastante além das acusações típicas que eram feitas aos jesuítas e que incluíam normalmente o laxismo moral, casuística permissiva ou eventuais manobras conspirativas. Esta acusação de demonolatria, tal como a outra de Courtaulin, impressiona pelo seu radicalismo.

Retornemos à tese da associação entre os dominicanos e os missionários franceses da *Propaganda Fide*. Nesse documento refere-se que os franceses teriam traduzido alguns trechos do livro do jesuíta Michel Le Tellier ao dominicano frei Manuel Trigueiros. Com ele estava um outro dominicano, frei Magino Ventallot. Foi um dos missionários franceses presentes à reunião, Artus de Lionne, quem o afirma em obra publicada uma década depois (*Lettre de Monsieur l'Abbé*, 1700: 158). Mas o autor do documento refere que existia já um precedente de animosidade dos dominicanos contra os jesuítas, devido “a certos papéis que tendo saído em Manila em defesa da Companhia diziam ser contra a sua religião”. Que papéis eram esses?

Normalmente considera-se que a questão dos ritos foi iniciada com a chegada à China dos primeiros mendicantes, no início da década de 30. Nicholas Standaert

considera que terá sido com o dominicano frei Juan Bautista de Morales (1597-1664), o qual redigiu um documento onde colocava dezassete questões acerca da forma como os jesuítas encaravam os rituais dos chineses, acusando-os de permissividade (Standaert, 2001: 682). Embora saibamos que existiam divergências internas entre os próprios jesuítas, como vimos atrás, nomeadamente com as dúvidas expressas por Niccolò Longobardo acerca do método de acomodação de Matteo Ricci, a chegada dos mendicantes constituiu um marco decisivo¹⁶⁷.

O dominicano Juan Bautista de Morales é bastante conhecido dos estudiosos do assunto. Menos conhecido será um outro Morales, o jesuíta Diego de Morales (1604-1643), que embarcou em 1625 para as Filipinas. Em 1640 terá decidido ir em missão ao Japão, juntamente com um outro missionário da Companhia, o italiano Antonio Rubino (1578-1643), enviado pelo Papa ao Japão para resgatar o famoso apóstata Cristóvão Ferreira (Von Collani, 2017: 252). Aí terão, alegadamente, sofrido martírio em 1643, juntamente com outros três jesuítas e três seculares (Rhodes, 1653: 180 e ss.).

Embora obscuro, o padre Morales teve honras de citação em Arnauld, no terceiro volume da sua *Morale Pratique des Jésuites*. A fonte de Arnauld foi o célebre dominicano Domingos de Navarrete, que cita expressamente. A forma como aí é referida a história de Diego Morales é ilustrativa do ódio que era destilado nestas querelas, em que adversários eram inevitavelmente transformados em inimigos e os termos em que as questões se colocavam eram muitas vezes pouco edificantes, por vezes chocantes. Os jesuítas alegavam que Morales tinha sido martirizado pela fé, Navarrete garantia que ele tinha apostasiado no momento da morte, “morrendo como um cão”. Eis as palavras que Arnauld coloca na boca de Navarrete: “o seu padre Morales, tendo também apostasiado no mesmo reino... o padre Gouveia disse-me o mesmo, designando-o na minha presença um santo mártir. Todavia, nós sabemos que pedindo-se um atestado em Macau a Jean Acosta Binuche, ele respondeu que não o poderia dar, porque sabia que ele tinha morrido como um cão”

167 Sobre as diferentes estratégias missionárias de jesuítas e mendicantes e os conflitos que gerou ver (Araújo, 2000: 228 e ss.).

(*Morale Pratique*, 1689: 564). Arnauld, cujo jansenismo o levava a ser pouco condescendente com as fraquezas humanas, não se coibiu também de deixar a sua nota de reprovação: “não tendes vergonha, meus padres, de transformar um apóstata num santo mártir, para opor o seu sufrágio aos testemunhos autênticos de três ou quatro santos religiosos?” (*Morale Pratique*, 1689: 583).

Os “santos religiosos” eram os dominicanos, que se envolveram em polémica com Diego de Morales a respeito da questão dos ritos. Ter-se-á, então, tornado figura pouco grata junto dos padres pregadores. O motivo para essa animadversão foi uma apologia escrita por Morales. O documento, redigido nos finais da década de 30, esteve para ser publicado em 1680, mas foi proibido pelos padres franceses da *Propaganda* (Von Collani, 2017: 260). Desde que chegou ao oriente, Diego Morales residiu sempre em Manila, o local onde redigiu o seu texto e onde provocou a indignação dos dominicanos. Serão esses, certamente, os “papéis de Manila” que vemos referidos no documento em que se refere a associação dos padres franceses com os dominicanos.

Na Biblioteca da Ajuda existe um exemplar desse documento. Curiosamente, ao lado da assinatura de Morales está a do seu companheiro de martírio (ou apostasia), Antonio Rubino. É possível que este documento seja o primeiro manifesto jesuítico acerca dos ritos sínicos. Como seria de esperar, no arquivo da Ajuda existem muitos documentos que abordam a questão dos ritos chineses. Mas há dois que se destacam, pelo seu carácter sistemático e desenvolvido, à maneira de manifesto. Um deles é precisamente o texto de Diego Morales e Antonio Rubino. O outro é o documento de autor anónimo em que se fala da aliança entre missionários da *Propaganda* e dominicanos. Cada um deles marca uma etapa diferente na questão dos ritos e existe cerca de meio século a separá-los. Por isso, uma análise comparativa entre estes dois textos tem um interesse acrescido e ajudar-nos-á a compreender as permanências e as variações que a questão foi tendo ao longo do tempo. No que diz respeito às permanências descortinamos quatro aspetos: a questão da intenção com que é feito o sacrifício, o significado que as tábuas tinham para os chineses, a questão da distinção entre cerimónias civis e religiosas e a questão da designação que se

deveria dar ao local onde se são efetuadas as cerimónias fúnebres. Esta última questão é interessante, porque não aparece normalmente referida nos estudos sobre os ritos. Olhando com atenção, no entanto, verificamos que estas quatro questões se reduzem a uma: qual a disposição interior com que os chineses efetuam os seus ritos?

No texto de Morales encontramos a resposta à acusação de que as cerimónias chinesas são efetuadas em templos: “a terceira dúvida é acerca das cerimónias que se fazem ao Com Çu (Confúcio), dizendo serem todas idolatrias, e que as permitiam aos cristãos. Serem idolatrias provam primeiro porque em todas as cidades e vilas têm templos magníficos, e templo não se edifica senão a que têm por Deus”. Responde Morales: “colige-se, terceiro, que não se podem chamar templos às casas magníficas e sumptuosas que edificam ao Cum Çu, porque a palavra templo, no rigor e propriedade... é só casa dedicada a Deus” (BA, 49-V-12, fls. 453v e 454v). No outro texto, o do autor anónimo, o problema volta a ser abordado nos mesmos termos: “porque se se quiser recorrer a que aqueles sacrificios se fazem em as casas das sepulturas, a que os adversários da Companhia sempre chamaram templos, primeiramente se deve provar que os chinas criam em seus defuntos alguma divindade” (BA, 49-V-19, fl. 199).

A persistência da questão, cinquenta anos depois, merece atenção por aquilo que deixa evidente: a luta dos ritos foi em larga medida uma luta de palavras. O que é um templo? É uma casa dedicada a uma divindade. Então e como é que se pode aferir de que se trata, de facto, de uma divindade? Se a pessoa que está a celebrar os ritos o considerar assim, no mais fundo da sua alma. Estamos, portanto, no campo da pura subjetividade. A mesma questão linguística se colocava em ambos os textos acerca das tábuas e do facto de os chineses as considerarem como o local onde se encontrava o local da alma. Sobre essa disputa linguística, em que se dirimiam declinações em latim (*locus animae* ou *loco animae*) e interpretações de expressões chinesas (“juçai”, “como se estivesse”) falei já num capítulo anterior¹⁶⁸.

Todas estas longas dissertações arriscavam a eternizar-se e a cair num bizantinismo estéril. Alguns autores, como o padre Tomás Pereira, que vimos atrás,

168 Ver o capítulo 3, “Letrados”.

tinham consciência dessa esterilidade e impacientavam-se: “temos na China nozes, tomemos dela o doce interior, e deixemos-lhes as cascas para os que nela quiserem aguçar os dentes” (BN, códice 723, fl. 256v-257). Esta posição não seria, certamente, exclusiva de Tomás Pereira. Muitos na Companhia teriam consciência do bizantinismo de muita desta argumentação, e sentiam que tinham sido arrastados para as longas disputas teológicas por ação dos adversários.

Devido ao seu contacto com as realidades do mundo, os jesuítas fugiam ao rigor teológico que tanto fascinava os solitários de Port-Royal, fechados na sua torre de marfim. E, de facto, nos dois textos nota-se uma consciência muito aguda das realidades práticas, embora o meio século de distância faça com que essa circunstância se manifeste de formas diferentes em cada um deles. O texto de Morales é dominado pela ideia de que o cristianismo estava a crescer de forma muito rápida e que era necessário dar resposta a questões muito concretas. Uma delas, por exemplo, era o empréstimo a juros, coisa que na Europa tinha restrições sérias de natureza teológica, mas que era comum na China. Diz o padre Morales citando as dúvidas dos mendicantes: “esta dúvida é acerca das onzenas, porque os padres da Companhia permitem aos cristãos, assim por palavra como por escrito levarem conforme as leis do reino a 30 por 100, sem lhes declararem as regras de lucro cessante e dano emergente. E como as leis do reino, como de infiéis, não sabem estas regras, segue-se que os chinas, só pelo empréstimo levam os ditos 30, o que é onzena proibida por direito natural e divino”. A isto respondeu o padre Diego Morales que: “primeiro se há de notar que importa pouco ser o que se leva pelo empréstimo determinado por leis do reino, ou se cada um leva o que pede, porque se é contra a justiça pouco importa ser determinado por lei ou não. O que é necessário averiguar é se há nisto onzena ou não”. E continua um pouco mais à frente: “este caso se ventilou já em Japão e respondeu o padre provincial, homem doutíssimo, dizendo que em Japão se podia levar 30 por 100, não por via de empréstimo, senão porque sempre havia lucro cessante e dano emergente, e que só pelo lucro cessante se podia levar 20 por 100, quando o que pede o empréstimo dá fiança segura ou penhor bastante, porque neste caso não há risco nem dano emergente. Isto que se assentou em Japão se há de dizer na China”. E conclui: “porque na China ninguém

tem o seu dinheiro ocioso, e o padre Francisco Furtado, provincial, afirma que nunca achou casos deste em que não houvesse lucro cessante, e o mesmo afirma do dano emergente” (BA, 49-V-12, fls. 467-467v).

Estes dois conceitos, “lucro cessante” e “dano emergente” são fundamentais para compreender a teologia moral dos jesuítas no que respeita à economia e às questões da usura. *Lucrum cessans* e *damnum emergens* correspondem às perdas que um prestador tem que suportar ao ver-se privado do seu dinheiro. No caso do *lucrum cessans* trata-se de um custo de oportunidade, ou seja, o custo que a pessoa suporta por emprestar aquele valor, não o canalizando para uma outra qualquer atividade lucrativa. No caso do *damnum emergens*, diz respeito ao custo eventual de a pessoa não ser ressarcida, ou seja, corresponde a uma compensação pelo risco (Melitz, 1971: 475). O caso do lucro cessante, em particular, é muito interessante, na medida em que os jesuítas, pela pena do seu importante teólogo Luís de Molina, foram pioneiros a considerar que esse conceito poderia constituir um argumento legítimo para a existência de um juro sobre o empréstimo. Isso resultou de uma visão mais sofisticada acerca do dinheiro, que começava a ser encarado como “capital”, ou seja, como um fator produtivo (Alonso-Lasheras, 2011: 144-46).

Para além da questão da usura, o texto de Morales debruça-se sobre vários outros aspetos de ordem prática. Quando uso a expressão “de ordem prática” estou a referir-me a situações em que os missionários necessitaram de dar uma resposta imediata a questões muito concretas. São aqueles momentos em que a abstração da divagação filosófica e teológica se torna inútil e em que se faz assim porque não se pode fazer doutra maneira. Como bem fez notar Diego Morales, “este estilo guardou sempre a Igreja nas novas cristandades, acomodando-se ao costume da nação em tudo o que pode, cortando o ilícito e deixando o lícito que tinha misturado... que coisa mais sacrílega entre os gentios romanos que os templos dos pagodes? Com tudo isto, a Igreja não os destruiu, mas os consagrava e dizia neles missa. Hoje em Itália e Espanha há muitos destes que foram mesquita de mouros. *Item*, no princípio de fevereiro celebraram os gentios a festa de Ceres com muitas candeias acesas, em memória dela ter buscado, com faixas acesas, a sua filha Proserpina.

A Igreja não tirou esta festa aos cristãos, mas mudou-lhe na festa das candeias da Virgem, porque os gentios sentiam muito o tirar-lhe aquela festa” (BA, 49-V-12, fl. 460).

Trata-se, no fundo, de tomar consciência das limitações que a realidade impõe. É esse o grande argumento de Morales. E, curiosamente, cita como autoridade Xu Guangqi, o “doutor Paulo”, o qual teria dito ao padre Manuel Dias que os letrados bem sabiam que Confúcio não fora santo, mas que o povo o considerava como tal: “nós letrados, bem sabemos que o Cum Çu (Confúcio) não foi um tal e qual, mas deixamos que o povo o tenha por santo porque pouco vai nisso” (BA, 49-V-12, fl. 455).

Só esta ideia de Xu Guangqi seria suficiente para confirmar a ideia, que foi exposta atrás, de que diferentes níveis culturais teriam diferentes entendimentos e interpretações de um mesmo ritual. Era isso que justificava a abordagem latitudinária e probabilística que os jesuítas faziam aos ritos. Os documentos que compulsei deixam a ideia, que parece ser confirmada pelo texto de Diego Morales, de que um dos primeiros problemas com que os jesuítas se defrontaram no que dizia respeito aos ritos foi com as cerimónias fúnebres dos letrados. Esta era uma das tais situações concretas que exigiam uma resposta rápida. A questão foi já parcialmente abordada no capítulo sobre os letrados. Por vezes surgiam conflitos quando um mandarim cristão queria fazer um enterro sem cerimónias supersticiosas e encontravam resistências de membros não cristãos da mesma família, por exemplo. Tornava-se necessário definir aquilo que era, ou não, superstição. Entrava-se num território que era, não raras vezes, ambíguo. Veja-se por exemplo o enterro do pai de Yang Tingyun, o “doutor Miguel”, que em 1623 escreveu na tábua “em tal reinado da China faleceu meu pai, mandarim de tal dignidade, e o seu espírito está aqui com o Senhor” (BA, 49-V-6, fl. 175). Estava-se, nesta altura, ainda numa fase anterior à chegada dos mendicantes, mas estas situações implicavam já que os jesuítas comesçassem a estruturar um pensamento sobre o assunto. Nesta fase inicial parecem ter recusado apenas aqueles elementos que lhes pareceram claramente supersticiosos. É o que Morales nos diz: “esta tábua põem os gentios entre os seus pagodes, e diante dela fazem seus sacrifícios e petições, e os cristãos a põem entre as imagens

de Cristo e Nossa Senhora, e dos santos, o que tudo lhe aprovam os padres da Companhia com três condições: Primeira, que não queimem moedas de papel, segunda, que não cuidem que ali vem morar as almas, terceiro, que nada lhe peçam” (BA, 49-V-12, fl. 458v). Continuamos no reino da ambiguidade, pois o jesuíta fala em “sacrifícios e petições” e depois fala na recusa da petição.

Fosse como fosse, os documentos disponíveis confirmam esta ideia de Diego Morales, de que as duas primeiras décadas de seiscentos terão assistido à formação de uma espécie de ritual funerário cristão na China, que pouco mais seria do que uma simples depuração dos rituais existentes, a que se juntariam imagens cristãs. O jesuíta dá-nos conta de alguns casos que são muito semelhantes a outros que existem noutros registos já citados: “alguns não só deixaram o ilícito, mas ainda coisas que licitamente poderiam fazer, a primeira prova seja de Deus. Pedro, fidalgo e da família real, o qual indo com sua mulher, D. Ana, a uma destas exéquias, e tendo cumprido com as cortesias políticas, quando veio o tempo de fazerem as supersticiosas disse em voz alta diante daquela multidão: “as cerimónias que até agora fez são boas e lícitas, as que se seguem são da maldita seita dos pagodes, por isso eu não as posso fazer como cristão que sou, e assim nem as quero ver”. Com isto, ele e a mulher se saíram da sala. Fez mais do que era obrigado, porque ainda podia ficar, acompanhando a seus amigos, sem fazer o que era supersticioso. A segunda do mandarim Simão, natural de Yu Nan (Yunan, província chinesa do sudoeste), onde não tinham ido os nossos padres, foi batizado na metrópole de Chekian (Zhejiang), sendo ali governador, tornou para a sua terra, e estando para morrer disse à mulher e aos cristãos da casa: “depois de eu morrer não deem sepultura ao meu corpo, me guardem embalsamado até que Deus traga algum padre que enterre com as cerimónias da Igreja romana” (BA, 49-V-12, fl. 460v). Este último exemplo deixa bem evidente a angústia que estava associada aos rituais da morte.

Finalmente, existem dois assuntos que assumem importância determinante na argumentação do padre Diego Morales e que estão ausentes do documento do autor anónimo, cinquenta anos depois. Estes dois assuntos são aqueles que melhor permitem situar em termos históricos as circunstâncias do texto de Morales, que

tinha sido uma resposta às dúvidas e aos métodos dos mendicantes. Os assuntos em causa eram: primeiro, a questão de os antepassados chineses, que não tiveram a possibilidade de conhecer os mistérios da Revelação, terem (ou não) sido salvos. Segundo, se os missionários jesuítas pregavam (ou não) a Cristo crucificado.

Os mendicantes tinham provocado escândalo em Fujian quando disseram que Confúcio estava a arder no inferno. Diego Morales dá um exemplo da flexibilidade jesuítica, dizendo que os missionários tinham colocado a tese de que Confúcio estava no Purgatório, juntamente com os padres da Igreja, e que a sua alma tinha sido resgatada por Cristo. Só esta ideia, de uma condenação mitigada, tinha sido motivo de revolta entre alguns chineses. E o jesuíta interroga-se sobre o que diriam os chineses se lhes tivessem dito que o seu filósofo estava condenado a arder eternamente: “lendo os letrados gentios a explicação do credo que os padres da Companhia fizeram, e lendo nela que Cristo Senhor Nosso desceu aos infernos e tirou as almas dos santos padres, entre as quais julgaram que metia o seu Cum Çu, deram-se por muito agravados disto. Pois que fizeram se disséramos que estava em outro lugar, muito pior, em companhia dos diabos? Os padres, por lhes tirar este conceito, tiraram as palavras que significavam inferno e puseram outra, que tinha o mesmo sentido que a Igreja pretende, deixando a primeira que lhes causava horror” (BA, 49-V-12, fl. 456). Continuamos, está bom de ver, no campo da ambiguidade semântica. Os jesuítas consideravam, no entanto, escudados nos seus teólogos, que existia uma possibilidade de os filósofos pagãos, como Aristóteles ou Platão, se terem salvo. Existia inclusivamente a possibilidade de terem sido auxiliados pela graça divina: “mas falando da verdadeira santidade, que depende da graça e virtudes sobrenaturais, e conhecimento por fé do verdadeiro Deus, e se os chinas têm ao seu Cum Çu por este, e creem que está na glória. Acerca disto a ver duas coisas: a primeira que não haja em que reparar, como se os chinas, assim gentios como cristãos, disserem que ele conheceu um só Deus, e que negou o culto dos ídolos, e que ensinou boa doutrina, e que viveu conforme a lei natural, e que é provável que Deus o ajudaria com a sua graça. Suposto que floresceu mais de quinhentos anos antes de Deus encarnar, no qual tempo muitos gentios se salvaram, como consta de S. Job, e muitos autores dizem o mesmo das sibilas, e como o contrário não consta, de certo,

não se pode dizer resolutamente que se condenou e está no inferno. Pois não faltam autores graves que dizem que Aristóteles se salvou, como referem os complutenses e nosso padre Fonseca, no proemio da *Metafísica*” (BA, 49-V-12, fl. 455v). Existe, pois, uma “teologia da salvação dos gentios” por parte dos jesuítas. O mais curioso desta constatação é que essa ideia se liga de forma direta a uma outra, muito cara aos jesuítas. A de que a filosofia dos gentios continha de forma velada as verdades do cristianismo. Esta foi, como vimos, uma ideia que existia já em Matteo Ricci e que atingiu o seu expoente máximo com os jesuítas figuristas franceses do século XVII. As raízes dessa influência estavam no século XII, com o impacto do platonismo em diversos pensadores cristãos, e podem ser vislumbradas, por exemplo, em Abelardo (1079-1142) (Dronke, 1985: 65).

A outra questão levantada pelos mendicantes era a de que os jesuítas não pregavam a Cristo crucificado. Morales nega terminantemente, e dá exemplos. Os mesmos exemplos que nos surgem nas diversas fontes jesuíticas, que referem atos extremos de piedade sacrificial e que dificilmente podem ser considerados como meros produtos de uma fabricação. Diz o jesuíta que “não há para que tratar do modo que os nossos têm em mostrar o crucifixo aos cristãos, o que se prova porque em muitas casas têm confrarias da Paixão, com muitos devotos crucifixos e com capela particular, e muitos cristãos têm em seus oratórios esta imagem com muito ornato, e não há nenhum que não tenha uma cruz” (BA, 49-V-12, fl. 475v). Mas existe um método, declara. Um método que segue um processo de crescimento, que parte da natureza como uma base imperfeita, mas passível de ser melhorada. É um método “que os doutores aprovam e a mesma natureza nos ensina”, ainda segundo as suas palavras (BA, 49-V-12, fl. 473v).

Tudo deve partir da razão natural, uma vez que os mistérios não são apreensíveis pela razão humana. Necessitam da graça divina. Mas esta deve ser um auxílio para o esforço humano. Um dos aspetos que tem sido ignorado na abordagem à ação dos jesuítas na China é o facto de que os homens da Companhia seguiam o método clássico da literatura de espiritualidade cristã. A alma deve evoluir das verdades apreensíveis pela razão humana e caminhar, através de uma via de

crescente despojamento do “eu”, até á caridade, à identificação com Deus e à anulação da vontade própria. Em termos da psicologia clássica, isto correspondia a um processo evolutivo que começava com a faculdade do entendimento, auxiliada pela memória, e era continuada pela faculdade da vontade, a faculdade afetiva. Tratava-se, neste último estágio, de uma forma de conhecimento superior, inefável, em que alma amava por que já não conseguia compreender. O que estava por detrás de tudo isto era o princípio, proposto em S. Paulo, de evoluir das coisas visíveis para as coisas invisíveis.

É impossível não reconhecer esta ideia nas palavras do padre Diego Morales: “o que fazem com os catecúmenos é o seguinte: primeiro lhes declaram as coisas que por razão natural se podem alcançar, v.g. que há um Deus que criou, conserva e governa tudo com suma igualdade e justiça e sabedoria, e que seus preceitos devem ser venerados. Com isto lhes mostram que é falsa a lei dos pagodes, e as que põem muitos deuses, e lhes declaram os dez mandamentos, e que na outra vida há prémio e castigo, declarando-lhes com esta ocasião a imortalidade das almas e a ressurreição dos corpos. Depois lhe começam a declarar os mistérios sobrenaturais que se fundam na Fé divina, como a da Trindade, a do pecado de Adão original, necessidade do remédio que Deus lhe deu, encarnando e padecendo, e dos remédios que nos deixou por meio de sacramentos, e não começam logo na primeira entrada com Cristo crucificado, como os ditos religiosos dizem que se há de começar” (BA, 49-V-12, fl. 473v). Morales dá um exemplo muito curioso acerca deste processo evolutivo, recorrendo às diferenças entre os três evangelhos sinópticos, nos quais não existe nenhuma referência à divindade de Cristo, e o evangelho de João, com o seu famoso prólogo, no qual se refere a encarnação divina. O jesuíta aponta aí um exemplo da prudência dos apóstolos: “vejam os que logo no princípio começam pelos mistérios mais profundos da Fé, declarando-os a gentios fracos e cegos, que Cristo julgou que os apóstolos eram incapazes deles. Este modo, que o Senhor guardou com os apóstolos, guardaram eles na pregação. Pergunta Euthimo: porque [é que] os três evangelistas não falaram nada da divindade de Cristo, e só S. João falou com ele, que escreveu o seu evangelho sessenta e seis anos depois” (BA, 49-V-12, fl. 474).

Este método é corroborado pelo padre Manuel Dias (1574-1659), numa carta em resposta a um conjunto de acusações por parte do bispo de Manila. A carta foi escrita em Macau em 1637, ou seja, poucos anos antes do texto de Morales: “têm nossos padres da China este estilo em catequizar os gentios. Fazem-lhe até três ou cinco práticas, em que lhes declaram as coisas da lei de Deus que lhes podem provar com razão natural. Se há no mundo um Autor que criou e governa, e que este é um espírito puríssimo, sumamente poderoso, sábio, que nos criou por sua livre vontade, e sem no-los dever nos deu o ser que temos... e aqui começamos a declarar a imortalidade da alma, os dez mandamentos e boa razão em que todos se fundam. E como os gentios, entendendo o que neles se nos manda, dizem que os querem guardar, então lhes praticamos os mistérios da Fé” (BA, 49-V-II, fls. 571v-572). Pregador Cristo crucificado sem este método propedêutico seria, ainda segundo as palavras de Manuel Dias, *dare sanctum canibus*, algo que poderíamos traduzir por “dar o sagrado aos cães” (BA, 49-V-II, fl. 572).

O contexto em que Morales e Dias escrevem é o que se seguiu a uma perseguição contra o cristianismo em Fujian, para a qual o método missionário dos mendicantes não terá dado pouco contributo. O padre Manuel Dias explica as origens do caso a partir da imprudência dos frades: “à corte de Nanquim foi há poucos anos um frade de S. Francisco, e deitou ao pescoço um crucifixo arrezoadamente grande, sobre não sei se o hábito se o vestido sínico, e desta maneira andou correndo algumas ruas. E como a novidade era tamanha, logo chegou aos mandarins, que assim como atalham e estranham todas as de que sabem, assim mandaram logo prender ao frade, que, sabendo-o, se foi da cidade”. Manuel Dias considerava esta atitude pura e simplesmente fútil, da qual nenhum fruto se poderia tirar. Pior, um tal espalhafato só contribuía para atrair o desprezo ou a desconfiança das autoridades. Neste ponto, os jesuítas revelam uma consciência bem marcada do relativismo cultural e da prudência que esta impõe: “nem pode apontar-se que china algum lhe perguntasse o que representava aquela imagem... e por ver este espetáculo ficasse com mais conhecimento de Deus e de sua lei, e bem se deixa entender que conceito fariam todos de ver um homem despido pregado com cravos numa cruz, coroadado de espinhos, e outro que se chamava letrado trazê-lo ao pescoço por honra, a quem não teriam tanto por

pio e devoto, quanto por bruto e cruel, pois honravam assim a um homem morto com aquelas crueldades, de que não sabiam a que fim as padecera, antes conforme ao estilo comum haveria de [ser] por suas culpas” (BA, 49-V-11, fls. 572-572v).

Existem outros elementos que devem ser considerados na diferença de sensibilidade exibida pelos mendicantes face aos jesuítas. Entre eles, é possível que o nacionalismo não estivesse ausente. Em agosto de 1637 houve dois franciscanos que conseguiram chegar a Pequim. Um chamava-se frei Gaspar de Alenda e afirmava ser comissário provincial. Dizia ter entrado na China, em Fujian, em abril desse ano. O outro era frei Francisco da Madre de Deus, e estava já em Fujian havia quatro anos (BA, 49-V-12, fl. 183). Os dois tinham feito a viagem juntos, do Sul até à capital.

Aí chegados, procuraram os padres da Companhia. O padre Adam Schall teria ficado alarmado e persuadiu-os a que regressassem ao sul, alegando que a sua presença ali poderia comprometer a missão. Diziam que estavam preparados para pregar pelas ruas “para o que traziam já feitos hábitos, e que haviam de pregar que el Rei errava, que o Cum Çu estava no inferno, que traziam três bispos para a China de Roma, mas que el Rei os não quisera aprovar pelos não ter apresentados¹⁶⁹, que tinham muitos frades para meter na China”. Teriam então perguntado a Schall quantos homens seriam necessários para conquistar a China, ao que o alemão teria respondido que “para a tomar bastariam mil, mas não para a conservar”. Falaram ainda na construção de fortificações em território chinês e disseram que haveriam de voltar com quatro mil castelhanos. Preocupado, Schall decidiu informar Macau: “estes intentos fora bom saberem os senhores da comarca de Macau, para que escrevam a el rei, se não querem ver uma cidade perdida, porque bem sabemos todos o humor dos castelhanos em matéria de conquistas” (BA, 49-V-12, fls. 182-182v).

Verificamos assim que as considerações doutrinárias e metodológicas acerca da missionação surgiam, já nesta altura, embebidas em questões do padroado e de jurisdição eclesiástica. Os “bispos” que os franciscanos traziam (e que o rei português se recusava a reconhecer) e o desejo de conquista parecem sugerir que os men-

169 Deve ler-se “por não os ter apresentados”.

dicantes estavam a atuar como agentes de Espanha, num período em que a união dinástica se aproximava da rutura. Mas esta ligação entre mendicantes e autoridades espanholas vinha já de trás. Em 1631 chegou a Fujian o dominicano Angelo Cocchi, “com capa de agradecer ao vice-rei desta [província] o bom tratamento que tinha feito a uns castelhanos que tinham dado naquela costa” (BA, 49-V-12, fl. 332). Daqui se depreende que o dominicano estava em missão diplomática. O vice-rei recebeu-o de forma cortês, mas informou-o de que ele não poderia permanecer em território chinês. O frade escondeu-se então em casa de uns cristãos, com o objetivo de ficar a desenvolver ação missionária naquela província do sul da China. Angelo Cocchi teve então oportunidade de conversar com o jesuíta Giulio Aleni, que o aconselhou: “que se queria levar avante a cristandade fosse com muito tento, modo e prudência na pregação do santo Evangelho, que lembrasse o que S. Gregório papa dissera ao primeiro pregador que mandou a Inglaterra, convém a saber, que não metesse naquela cristandade todos os costumes que havia em Roma, mas que permitisse e tolerasse tudo o que se podia permitir e tolerar” (BA, 49-V-12, fl. 332v).

Segundo as fontes jesuíticas, o dominicano a tudo disse que sim, e depois tudo fez ao contrário. Mandou vir mais seis confrades de Manila e começou “a taxar os chinas e o seu governo político, e o que pior era, diziam aos cristãos que os padres da Companhia traziam enganados” (BA, 49-V-12, fl. 332v-333). Diziam ainda que os reis sábios da China, Confúcio e outros grandes homens estavam no inferno. Tudo isto acabaria por chegar, inevitavelmente, aos ouvidos dos mandarins. Assim, os frades foram desterrados para Manila e foram lançados éditos a proibir o cristianismo. A ideia, sustentada pelos jesuítas, de que este método radical dos mendicantes resultaria num esforço fútil e infrutífero parecia confirmar-se.

Tudo isto pertence a uma espécie de proto-história da “questão dos ritos sínicos”. Como se pode ver, a situação nasce de um complexo conjunto de fatores, uns de natureza mais estrutural, como as considerações filosóficas e teológicas, outros de pendor mais conjuntural, como as rivalidades nacionais. Interessa comparar esta situação com a que se verificava meio século mais tarde, que resultou no documento de autoria anónima, que aponta para uma ação concertada entre

os dominicanos e os missionários da *Propaganda Fide*. Aí temos também um elemento conjuntural muito concreto, a deliberação da Santa Sé de criar as dioceses de Beijing e Nanjing, colocando-as sob dependência do padroado português. Mas o que chama a atenção é que parece haver uma perfeita consciência da polissemia dos ritos, da pluralidade de significados, que correspondia a uma pluralidade de sujeitos. O meio século de distância, desde o início da questão, tinha permitido aos missionários interiorizar essa ideia. De acordo com o espírito deste documento, a classificação de um ato como sendo supersticioso depende da intenção com que é feito, e isso é difícil de aferir. O autor critica fortemente uma distinção criada por Charles Maigrot, no sentido de determinar as cerimónias que eram ou não supersticiosas, na qual se fazia a separação entre cerimónias solenes e não solenes: “proíbe os sacrifícios ou oblações solenes que os chinas costumam fazer, duas vezes no ano, a Confúcio e progenitores, e porque os declara supersticiosos, diz não podem os cristãos assistir ou ministrar neles. E suposto nesta proibição não compreende os mais sacrifícios ou oblações que em outros tempos costumam os chinas fazer a seus progenitores defuntos e ao Confúcio, parece aprova estes, ou ao menos os permite”. Esse critério surgia aos olhos do autor como absurdo: “nunca se poderá provar que seja diversa a tenção com que os chinas fazem aquelas oblações solenes, do que fazem as menos solenes, logo se as solenes, como supersticiosas, se proíbem, como tais se deverão proibir também as não solenes, ou se as não solenes se podem de algum modo tolerar, também do mesmo modo se podem tolerar as não solenes” (BA, 49-V-19, fl. 198).

Este é um argumento filosófico próximo do pirronismo ou do ceticismo. Daí que não espante que imediatamente a seguir o autor fale do probabilismo, que era a doutrina que estava na base da teologia moral dos jesuítas. Na verdade, o latitudinarismo e a flexibilidade do probabilismo era o resultado da consciência de que é difícil em várias matérias, e com particular incidência em matérias morais, determinar a intenção de um ato. A ligação do probabilismo ao ceticismo e pirronismo encontrava-se na circunstância de uma tal abordagem negar à razão humana a capacidade de conhecer as motivações profundas de um ato humano¹⁷⁰.

170 Sobre as ligações do probabilismo ao pirronismo e ao ceticismo ver (Schussler, 2011: 11-12). 11-12.

Para Bartolomeu de Medina, o homem a quem se atribui a criação da doutrina do probabilismo moral, um indivíduo tem o direito de agir segundo a opinião menos “provável” devido a uma incerteza especulativa endêmica que rodeia todos os momentos genuínos de escolha moral nos *casus conscientiae* (Stone; Van Houdt, 1999: 375). Medina era, curiosamente, um dominicano, mas a sua doutrina acabaria por se tornar quase uma imagem de marca da Companhia de Jesus, e forneceria grandes argumentos aos rigoristas, inimigos da Companhia, que a consideravam moralmente laxista e viam nela um fator de degenerescência. Em França, no ano de 1700, a assembleia geral do clero galicano fez da condenação do probabilismo um dogma, impondo decisivamente uma teologia moral rigorista (Gerber, 1973: 235 e ss.).

Neste texto o autor utiliza estes argumentos céticos e probabilísticos para demonstrar a incongruência dos argumentos dos dominicanos e dos padres franceses, e da forma como a concertação entre ambos levou a que os dois grupos tivessem de ajustar as suas posições, o que teria levado, dizia ainda o autor, a um certo malabarismo doutrinal. Aquilo que o autor critica não é a posição rígida e rigorista de Maigrot (embora no fundo o objetivo fosse esse) mas a inconstância das suas opiniões, que mudaram depois da decisão da Santa Sé: “no fim do ano de 91, com a nova que chegou da decisão do padroado de Portugal, começou-se a dizer supersticioso o que por muitos anos tinha sido aprovado” (BA, 49-V-19, fl. 196). Um caso flagrante era, na opinião do autor, a obrigação que Maigrot impôs aos padres da Companhia de mudarem algumas inscrições das tábuas dos defuntos, enquanto, simultaneamente, proibia as mesmas tábuas nas missões dos dominicanos e franciscanos. É aqui que a questão do probabilismo aparece expressamente referida: “o R.P.M. frei João da Paz, o qual diz, nos seus tratados manuscritos sobre as opiniões controversas nesta China¹⁷¹, que em matérias de superstição se não pode seguir opiniões prováveis, e o mesmo reverendo senhor Carlos Maigrot, em meio do ano passado, me disse seguia esta doutrina, porém agora a pratica muito diversamente, pois se não pode crer senão que sobre opinião provável se funda para exortar

171 Trata-se, certamente, de um opúsculo com respostas dadas por frei João da Paz, dominicano, a 270 perguntas feitas pelos missionários franceses de Tomkin. Existe um treslado dessa obra na Biblioteca Pública de Évora, (Rivara, 1850: 406).

os padres domínicos e franciscanos tirem totalmente de suas cristandades o uso das tabuinhas, e sobre outra opinião provável com aquela sua mudança de letras e protestaço, as dá por lícitas às cristandades da Companhia” (BA, 49-V-19, fl. 200).

A estratégia do autor não é, obviamente, a de condenar o probabilismo. É, ao contrário, reforçá-lo, demonstrando que nem aqueles que reclamam seguir doutrinas rigoristas conseguem fugir à ambiguidade neste assunto. Este texto é notável a esse nível. Mais à frente o autor volta à questão da mudança das letras exigida por Maigrot, para mais uma vez colocar todo o peso do assunto na subjetividade e na intenção. Com grande subtileza, o autor furta-se a discutir se as letras são ou não supersticiosas, questão que vinha já há décadas a ser debatida exaustivamente, (embora deixe subentendido que não são). Fugindo a essa estafada argumentação teológica, o autor coloca a questão em termos acadêmicos e abstratos, no patamar da intenção do sujeito: “somente digo que aquelas tabuinhas, com qualquer inscrição que tenham, não podem ser supersticiosas porque tenham aquelas letras, mas antes ao contrário, por serem *ex intentione sinarum*¹⁷² supersticiosas, têm aquelas letras... porque se a intenção comum dos chineses em terem aquelas letras é crerem que nelas estão as almas de seus defuntos, com qualquer mudança de letra persevera sempre a comum tenção, que importará a um cristão para se livrar da idolatria adorar o ídolo, e dizer ou protestar por escrito ou por palavra, que aquilo não era ídolo, se este *ex communi acceptione gentium*¹⁷³ fosse tido por tal?” (BA, 49-V-19, fl. 200v).

A apologia do probabilismo neste documento surge com duas funções. A primeira foi a de demonstrar que as posições dos rigoristas não eram rígidas, mas que mudaram devido ao conluio que se estabeleceu após a aliança entre dominicanos e missionários franceses. Isso subentende uma acusação de hipocrisia, na medida em que contraria firmemente as posições rigoristas reclamadas por ambos, em particular pelos franceses. Em segundo lugar, ao demonstrar que os franceses caíram no probabilismo, o autor demonstra que isso seria inevitável, na medida em que estamos a falar de intenções subjetivas. Uma forma extremamente engenhosa de

172 “Da intenção dos chineses”.

173 “Da comum intenção das gentes”.

fazer um elogio à doutrina moral dos jesuítas sem ter de o afirmar expressamente. Para além do engenho do raciocínio, este reconhecimento do elemento subjetivo demonstra uma grande lucidez.

Em conclusão, os dois documentos aqui estudados definem dois momentos chave na história dos ritos. O primeiro em termos cronológicos, a apologia de Diego Morales, aponta para as dificuldades práticas que se colocavam a uma religião em rápido crescimento. É um momento marcado pelos desafios colocados no terreno. De certa forma é ainda um “momento da China”. O segundo é um “momento da Europa”, determinado por fatores externos. O autor do documento, homem bem posicionado, como se depreende da familiaridade que alega ter com alguns dos principais personagens da questão, compreendeu bem, auxiliado por meio século de experiência, a inutilidade da guerra teológica e semântica. Compreendeu que o ritual, como fenómeno eminentemente religioso e de sagrado, está cravado demasiado fundo na alma do homem, num local que o torna insondável e irreduzível às categorias dos teólogos.

Conclusão

Depois deste périplo, penso que será interessante colocarmos algumas questões: é possível falar de um “cristianismo chinês”? Qual foi o produto final da “tradução” levada a cabo pelos jesuítas? Qual o legado da sua estratégia missionária? Podemos também colocar questões de natureza contrafactual: foi assim, poderia ter sido de outra forma? Como teria sido se não tivesse existido a questão dos ritos?

Antes de mais, devemos olhar para a abordagem missionária. Uma ideia interessante que fica é a de que o famoso método acomodacionista de Ricci, essencialmente intelectual, teve um contraponto popular. Existiu uma forma de acomodação ao meio popular, através de uma adaptação a dois dos seus elementos mais importantes: uma “cultura onírica”, de interpretação dos sonhos, e os cultos de possessão por espíritos. Estes últimos implicavam uma espécie de “acomodação pelo ato”, através de propaganda levada a cabo durante atos performativos de exorcismo, moldados a partir dos modelos que os jesuítas conheciam da Europa, nomeadamente as grandes possessões de Aix, Louviers e Loudun. As sessões de exorcismo funcionavam aí como atos de divulgação doutrinal, tal como sucedera na Europa, pela mesma altura.

Esta mesma matriz europeia está também presente na metodologia missionária através do conhecido método de literatura de espiritualidade, que consiste num crescimento gradual da alma, partindo das realidades evidentes e subindo até à realidade inefável do amor de Deus. Esta ascensão correspondia às divisões psicológicas clássicas de memória, entendimento e vontade, sendo que a vontade constitui o estado último, para-racional, de conhecimento: o conhecimento afetivo. A grande novidade dos jesuítas foi ter transformado este método, que na Europa era um método pessoal e íntimo da literatura de espiritualidade, num método missionário sistemático. Cristo crucificado deveria ser sempre o fim de um caminho.

Estes modelos foram aplicados sobre a realidade chinesa existente. Um dos elementos que foi apropriado e transformado pelos missionários foi a existência de uma cultura de violência auto infligida, ligada em parte (mas não exclusivamente)

à possessão. A estratégia jesuítica passou por integrar ritualmente essa violência, que surgia muitas vezes sob uma forma anárquica e selvagem, enquadrando-a num horizonte ritual bem definido. Para além da possessão e da violência auto infligida, o outro grande elemento presente nos meios populares era o sonho e a visão. Ao contrário do que se passava com os casos de santidade na Europa, as visões na China vinham, na sua quase totalidade, sob a forma de sonho. Verificou-se que existia uma divisão entre sexos no que respeitava à sua tipologia, com sonhos de matriz cristológica no caso dos homens, e de natureza mariana no caso das mulheres. Constatou-se, também, que muitos desses sonhos poderiam constituir formas de resolver conflitos interiores que nasciam da construção de uma identidade simultaneamente chinesa e cristã. Esta cultura onírica era tão forte que alguns missionários terão mesmo sido afetados por ela, de que é exemplo o sonho do padre Michel Trigault após a morte do padre Alfonso Vagnone.

Estes eram os principais elementos estruturais, que juntamente com a cultura confuciana de piedade filial e de respeito da autoridade determinaram as circunstâncias de adaptação do cristianismo na China. Mas houve elementos conjunturais importantes. O principal terá sido o conflito que se estava a desenvolver entre os letrados, acerca da influência do budismo na cultura confuciana. Esta era uma luta que vinha já desde, pelo menos, o século XVI, e que atingiu o seu auge no início do século XVII, precisamente quando os primeiros jesuítas chegaram a Pequim. Trata-se de um aspeto que me parece determinante para a oposição radical que Ricci assumiu face ao budismo e que determinou a posição dos missionários durante toda a centúria. Quando Ricci chegou à capital chinesa, existia uma facção de letrados que se opunha às especulações metafísicas do budismo e advogava o estudo das realidades concretas. Ricci ligou-se a esse grupo de homens. Ao mesmo tempo, verificamos também que existiam vários letrados que estavam interessados na questão da auto-cultivação e da introspeção. A esse nível, o cristianismo tinha também soluções.

Toda esta problemática intelectual das divisões entre os letrados se tornaria obsoleta com a queda da dinastia Ming. Os novos senhores da China não queriam o regresso das lutas de facção entre os letrados, e estas discussões tornaram-se anátema.

Este era um argumento de força do cristianismo que se perdeu com a transição dinástica, e que explica que o peso dos letrados cristãos na missão fosse diminuindo. Mas se o apelo que o cristianismo tinha tido junto dos letrados devido à sua apetência pelas realidades concretas (pelo menos assim o julgavam os letrados, que estavam apenas a ter contato com uma versão aristotelizada do cristianismo) se perdera, o seu interesse como método de auto culturação e introspeção parece ter-se mantido, como vimos com o caso da conversão do poderoso clã *Sunu*. Nos casos de João e José, dois convertidos pertencentes a essa poderosa família, o interesse pela interioridade e, no caso específico de João, a escrita profundamente embebida de um estilo confessional, demonstram que o cristianismo poderia muito bem ser, para um aristocrata manchu de finais de seiscentos, um método de auto conhecimento e domínio, tal como parece ter também sido para vários letrados dos inícios do século XVII. Como referiu José durante o interrogatório a que Yongzheng o mandou submeter, “a lei ou é um ato interno, ou não é lei”.

A transição dinástica implicou também um grande revés para a missão jesuítica, antes de mais pela morte de um imperador que parecia estar a caminho da conversão, coisa de que os jesuítas, apesar de tudo, duvidavam e de que, paradoxalmente, iam apenas tendo conhecimento por via dos eunucos, estes sim os grandes agentes da evangelização no interior do palácio durante a última década da dinastia. Somos levados a pensar que este partido dos eunucos cristãos estava muito ligado ao lealismo Ming, tomando como sintoma a ação do eunuco cristão Aquileu. Por outro lado, os eunucos, enquanto grupo, perderam poder com a nova dinastia, oriunda de um povo de tradições nómadas e guerreiras, que atribuía a destruição da anterior dinastia à excessiva influência que os eunucos adquiriram no palácio imperial.

Isto implicou que todo o edifício que fora construído pacientemente durante quatro décadas tivesse de ser construído novamente. Foi-o, sem dúvida, mas nunca mais nenhum imperador esteve perto da conversão. A proibição do cristianismo em 1723 deveu-se a um ato arbitrário do monarca, o que demonstra até que ponto os jesuítas estavam certos quando estabeleceram como objetivo máximo a conversão do imperador. A dependência face à sua boa vontade assim o impunha.

Quando olhamos para a postura de Yongzheng face à religião em geral depa-ramo-nos com uma posição relativista e instrumental. Conclui-se que ele proibiu o cristianismo por razões de estado. No fundo foi isso mesmo que ele disse aos padres em Beijing. Esta posição parece ter-lhe sido inspirada pelos receios que sur-giram com o enorme aumento de missionários cristãos na China, que se seguiu à publicação do édito de tolerância. Assim, o cristianismo foi, também e em parte, vítima do seu próprio sucesso. Estes receios terão sido muito mais importantes, julgo, do que as perturbações causadas pela questão dos ritos.

Filosoficamente falando, coloca-se o problema da compatibilidade entre o cristianismo e o pensamento tradicional chinês. Aqui, a grande questão coloca-se precisamente na definição desse pensamento. Num ambiente tão sincrético e diverso, falar num pensamento único só pode referir-se ao pensamento confu-ciano, o único que serve de unificador cultural. A esse nível, o grande obstáculo estava em criar a noção de transcendência, condição essencial para a compreensão do momento central do cristianismo: a Encarnação. Como as cartas dos jesuítas referiram tantas vezes, a Encarnação era algo de incompreensível para os letrados, poderia mesmo dizer-se, inconcebível.

Essa incompreensão era tanto de ordem cultural como ontológica. Em termos culturais, era difícil a uma cultura hierarquizada e baseada na auto suficiência humana compreender um Deus que se humilha e desce da sua condição, tornan-do-se homem. Em termos ontológicos, a inexistência da noção de transcendência impedia, por definição, a ideia de Encarnação. Apesar de tudo, aqui o elemento cul-tural parece suplantar o ontológico. Muitos letrados admitiam, sem grande dificul-dade, a existência de um Ser superior, mas recuavam perante a ideia de que ele se pudesse fazer homem. Parecia existir entre estes homens uma espécie de propen-são para uma forma mitigada de deísmo.

Uma ideia que estava intimamente associada à ideia de transcendência era a de criação. Vimos a forma como os letrados começaram a associar a imagem do Salvador do mundo, um modelo iconográfico adotado pelos jesuítas, que mostrava um Cristo adulto, de barbas e longos cabelos, com um globo na mão, à ideia de

criação do Mundo. Este apontamento iconográfico tinha uma função importante de representar a transcendência sob uma forma figurada. Cristo, com o mundo na mão era o Deus criador. Viu-se como a generalidade dos letrados designava essa imagem como a do “Criador”, uma ideia que resultava, certamente, da catequese jesuítica, mas que foi bem absorvida. No entanto, era impossível não gerar equívocos, ao representar o Deus criador, incriado, *ab aeterno*, através do Deus feito homem.

Apesar de tudo, o diálogo entre o cristianismo e a cultura confuciana foi sendo construído e solidificado. A dimensão mística do cristianismo ia sendo credibilizada pela autoridade das ciências europeias. A lógica dos chineses, em particular dos letrados, era simples: “se estas ciências, que encerram tantas verdades, são para os missionários apenas uma sabedoria de segunda escolha, então que verdades não estarão encerradas na misteriosa ciência que eles tanto prezam”. Este foi um raciocínio que se tornou importante no final da dinastia Ming.

Mas existiam, possivelmente, outras possibilidades de diálogo que permaneceram inexploradas. O caso do cristão Paulo e das suas visões, estudadas no capítulo oito, sugere-nos uma possibilidade surpreendente. O diálogo do cristianismo com uma versão teológica e filosófica do taoísmo, correspondendo a uma concepção apofática e inefável de Deus. Ao contrário do que se passou com o budismo, que os jesuítas consideravam que tinha um rosto duplo, simultaneamente ateuístico e idolátrico, o quietismo taoísta, pelo seu monoteísmo enxertado num panteão hierarquicamente organizado, permitiu a construção de pontes que seriam impossíveis com o quietismo budista da escola *Chan*, que tinha uma vertente mais niilista. É interessante verificar, também, a maneira como os padrões da mística europeia influenciaram a forma como o padre Jacques Motel construiu a imagem de Paulo. Trata-se, a meu ver, de um dos mais fascinantes casos de relação intercultural existentes no arquivo da Ajuda.

A proibição do cristianismo resultou na sua transformação numa religião local, ao perder o seu centro de articulação em Pequim. Os padres da capital ficaram impossibilitados de coordenar a ação missionária, fazendo com que as comunidades cristãs da província se tornassem verdadeiras comunidades locais.

A sua sobrevivência, e até crescimento, é um dos mistérios da missão católica na China, que desmente a ideia de Jacques Gernet da existência de uma incompatibilidade de base entre cristianismo e “pensamento chinês”, admitindo que se possa tomar esta noção como boa. Ao mesmo tempo verificamos a construção, gradual, mas constante, de um estereótipo demoníaco associado ao cristianismo começa a surgir. Encontramos as primeiras referências na última década do século XVII.

Assim, implantando-se localmente, enquanto, simultaneamente, era alvo da criação de estereótipos demoníacos, proibido por um imperador, Yongzheng, tendo sido erigido quase a religião oficial do estado com Chongzhen, que proibiu a idolatria e recomendou aos súbditos que adorassem a *Tien Chu*, o cristianismo conheceu uma grande variedade de situações durante o “longo século sino-jesuítico”. Tantas quantas a variedade da têmpera e dos ânimos individuais dos monarcas, dos tempos e circunstâncias históricas, das interpretações. Tudo isto demonstra que a sociedade chinesa não era, ao contrário da Europa da Contra Reforma, uma sociedade teológica e filosoficamente rígida. Não tentava impor nenhuma crença. A estrutura ritual da China destinava-se a vincular os indivíduos a um conjunto de valores de ordem ética, não impondo uma normatividade rígida de conceitos metafísicos, nem policiando a disposição interior e íntima do indivíduo. Cada um era livre de pensar o que quisesse acerca da imortalidade da alma ou da existência de Deus. Tudo isto abria um campo de interpretações subjetivas acerca do significado e da efetividade do ritual, o que tornava a discussão acerca dos ritos um assunto bizantino e estéril, facto de que vários jesuítas estavam perfeitamente conscientes, de que é exemplo Tomás Pereira.

O ano de 1723 marca o fim de uma era dourada do cristianismo na China. A partir de então a missão existirá de uma forma mitigada e defensiva na capital, e as comunidades locais organizar-se-ão de forma autónoma. Mas permanecerão. O século XIX trouxe um novo tipo de missionário, protestante e anglo-saxónico. Muitos dos problemas, no entanto, manter-se-ão. A “tradução” continuará. Noutros tempos, e com outras vontades.

Fontes Manuscritas

Biblioteca da Ajuda (BA):

- Coleção Jesuítas na Ásia:

- 49-IV-61.

- 29-V-25.

- 40-V-5.

- 49-V-6.

- 49-V-7.

- 49-V-8.

- 49-V-10.

- 49-V-11.

- 49-V-12.

- 49-V-13.

- 49-V-14.

- 49-V-15.

- 49-V-16.

- 49-V-17.

- 49-V-19.

- 49-V-20.

- 49-V-21.

- 49-V-22.

- 49-V-23.

- 49-V-24.

- 49-V-25.

- 49-V-28.

- 49-V-29.

Biblioteca Nacional (BN):

- Códice 722.

- Códice 723.

- Códice 178.

Fontes Impressas

An Historical Dictionary of all Religions from the Creation of the World to this Present Time (1742). London: C. Davis & T. Harris.

Apologie des dominicains missionnaires de la Chine (1699). Cologne: Chez les Heritiers de Corneille d'Egmond.

Atti Imperiali Autentici di Varij Trattati, passati nella Reggia Corte di Pekino tra l'Imperatore della Cina e M. Patriarca Antiocheno, Al presente Sig. Cardinale Tournon negli anni 1705 e 1706 (s.d.). Colonia: Per Gio Herkan Sciomberk.

BEURRIER, Paul (1666) - *Speculum Christianae Religionis in Triplici Lege Naturali, Mosaica et Evangelica*. Parisiis; apud Jacobum Langlois.

BOUILLEVAUX, C.E. (1874) - *L'Annam et le Cambodge. Voyages et Notices Historiques*. Paris: Victor Palmé.

BOUVET, Joachim (1697) - *Portrait historique de l'Empereur de la Chine présenté au Roy*. Paris: Chez Estienne Michallet.

Catecismo de doutrina chrístian composto pelo padre Jorge Mayr, da Companhia de Jesus (1616). Augusta: Chrostoval Mangio.

COUPLET, Philippe (1691) - *Historia de una Gran Señora de la China llamada Candida Hiù*. Madrid: en la Imprenta de Antonio Roman.

Defense des Nouveaux Chestiens et des Missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes contre deux Livres intitulez La Morale Pratique des Jesuites et l'Esprit de M. Arnauld (1687). Paris: chez Estienne Michallet.

DESING, Anselmo (1768) - *Le riccheze del clero utili e necessarie alla Reppublica*. Ferrara: apresso Gianantonio Coatti.

FILLEAU, Jean (1654) - *Relation juridique de ce qui s'est passé à Poitiers touchant la nouvelle doctrine des Jansenistes*. Poitiers: par Julien Thoreau.

HARLEZ, Charles de (ed.) (1889), *Kia Li: Livre des Rites Domestiques Chinois de Tchou-Hi*. Paris: Ernest Leroux.

La Constitution Unigenitus avec des remarques et des notes. Augmentée du Système des Jésuites opposé a la Doctrine des Propositions du Pere Quesnel, et d'un parallele dece Système avec celui des Pelagiens (1733). Paris: s.n.

LE GOBIEN, Charles (1699) - *Istoria dell'edito dell'Imperatore della Cina in favore della Religione Cristiana*: Torino: nella stamperia di Gio Battista Zappata.

Lettere Annue del Giappone Dell'anno MDCXXII e Della Cina del 1621 & 1622. (1627). Milano: Appresso Gio Battista Cerri.

Lettre de Monsieur l'Abbé de Lionne, Evêque Apostolique de la Province de Suchuen dans la Chine, a Monsieur Charmot, Directeur du Seminaire des Missions Etrangères de Paris a Canton (1700). s.n.: s.n.

Lettre d'un Theologien aux RR.PP. Jesuites pour répondre à celles d'un de leurs Confères où se fait le Parallele de la doctrine des Thomistes avec celle des Jesuites sur la Grace (1697). s.n.: s.n.

Lettres Edifiantes et Curieuses écrites des Missions Étrangères. Tome Onzième (1819). Lyon: J. Vernarel.

MAIA, Matias da (1650) - *Relação da Conversão a nossa Sancta Fe da Rainha, e Principe da China, e de outras pessoas da Casa Real que se baptizaram no anno de 1648.* Lisboa: na Officina Craesbeekiana.

Morale Pratique des Jésuites (1669). Cologne: Chez Gervinus Quentel.

NAVARRETE, Domingo (1676) - *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la Monarchia de la China.* Madrid: Florian Anisson.

Nouvelles Lettres Édifiantes des Missions de la Chine et des Indes Orientales. Tome Premier (1818). Paris: De l'Imprimerie d'Adrien Le Clere.

RHODES, Alexandre de (1653) - *Histoire de la Vie et de la Glorieuse Mort de cinq Peres de la Compagnie de Jesus, qui on souffert dans le Japon. Avec trois Seculiers, en l'Année 1643.* Paris: Sebastien Cramoisy.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha (1850) - *Catalogo dos manuscriptos da Bibliotheca Publica Eboresne.* Tomo I. Lisboa: Na Imprensa Nacional.

ROUGEMONT, François de (1672) - *Relaçam do estado politico e espirital do imperio da China pelos annos de 1659 até o de 1666.* Lisboa: na Officina de Joam da Costa.

SEMEDO, Alvaro (1642) - *Imperio de la China i Cultura Evangelica en el por los Religiosos de la Compañia de Jesus.* Madrid: Juan Sanchez.

SEMEDO, Alvaro (1645) - *Histoire Universelle du Grand Royaume de la Chine.* Paris: Sebastien Cramoisy.

SEMEDO, Alvaro (1667) - *Histoire Universelle de la Chine*. Lyon: Chez Hierosme Prost.

SOARES, José (1696) - *Relacion de la libertad de la Ley de Dios en el Imperio de la China*. Lisboa: en la Oficina de Miguel Deslandes.

Bibliografia

ALDEN, Dauril (1996) - *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond (1540-1750)*. Stanford: University Press.

ALONSO-LASHERAS, Diego (2011) - *Luis de Molina's De Justitia et Jure. Justice as Virtue in an Economic Context*. Leiden: Brill.

ALQUIÉ, Ferdinand (1974) - *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: J.Vrin.

ALVES, Jorge M. dos Santos (1999) - *Um porto entre dois impérios. Estudos sobre Macau e as relações luso-chinesas*. Macau: Instituto Português do Oriente.

ANNAS, Julia (1994) - *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.

ARAÚJO, Horácio Peixoto de (2000) - *Os Jesuítas no Império da China. O Primeiro Século (1582-1680)*. Macau: Instituto Português do Oriente.

ARBIDE, Ignacio (1933) - *Los manantiales de la difamación antijesuítica*. Barcelona: Carbonell.

ARIEW, Roger (2002) - Oratorians and the Teaching of Cartesian Philosophy in Seventeenth-Century France. *History of Universities-Oxford*. vol. 17, pp. 47-80.

ATWELL, W. (1975) - "From education to politics: the *Fu She*", in Theodore de Bary *et alii* (eds.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press.

BAGGER, Matthew C. (2002) - The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition. *The Journal of Religion*. vol. 82, pp. 205-224.

BARRETO, Luís Filipe (1999) - "Macau, fronteira cultural 1560-1660" in ALVES, Jorge M. dos Santos (coord.) - *Portugal e a China. Conferências no II curso livre das relações entre Portugal e a China (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Fundação Oriente, pp. 67-81.

BARRETO, Luís Filipe (coord.) (2011) - *Tomás Pereira. Obras. Volume I*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.

BELL, Catherine (2003) - "Acting Ritually: Evidence from the Social Life of Chinese Rites" in FENN, Richard K.- *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden: Blackwell, pp. 371-387.

BERGAMO, Mino (1992) - *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*. Grenoble: Jérôme Millon.

BERNARD, Carmen (1989) - "Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade". *Mélanges de l'École Française de Rome*. vol. 101, pp. 789-815.

BERNARD, Henri (ed.) (1942) - *Relation historique: lettres et mémoires d'Adam Schall, vol. I*. Tientsin: Hautes Études.

BILLINGS, Timothy (2004) - Jesuit Fish in Chinese Nets: Athanasius Kircher and the Translation of the Nestorian Tablet. *Representations*. vol. 87, pp. 1-42.

BOS, Abraham P. (2002) - "Aristotelian" and "Platonic" Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism. *Vigiliae Christianae*. vol. 56, pp. 273-291.

BOXER, Charles (1988) - *The Great Ship from Amacon*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

BOXER, Charles (1991) - *Estudos para a História de Macau, séculos XVI a XVIII. 1^o Tomo*. Lisboa: Fundação Oriente.

BOXER, Charles (1991a) - "Portuguese Military Expeditions in aid of the Mings against the Manchus, 1621-1647" in BOXER, Charles- *Estudos para a História de Macau, séculos XVI a XVIII. 1^o Tomo*. Lisboa: Fundação Oriente, pp. 105-117.

BRÉMOND, Henri (1967) - *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome III*. Paris: Armand Colin.

BROCKEY, Liam Matthew (2007) - *Journey to the East. The Jesuit Mission to China 1579-1724*. Cambridge: Harvard University Press.

BROKAW, Joanne Cynthia (1991) - *The Ledgers of Merit and Demerit. Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: University Press.

BROOK, Timothy (1993) - *Praying for Power. Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Harvard: Harvard University Asia Center.

BROOK, Timothy (1993a) - Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China. *Journal of Chinese Religions*. vol. 21, pp. 13-44.

BULKELEY, Kelly (2008) - *Dreaming in the World's Religions. A Comparative History*. New York: University Press.

BUSCH, Heinrich (1949) - The Tung-ling Academy and its political and philosophical significance. *Monumenta Serica*. vol.14, pp. 1-163.

CAHEN, Gaston (1907) - Les relations de la Russie avec la Chine et les peuplades limitrophes a la fin du XVIIe siècle et dans le premier quart du XVIIIe. *Revue Historique*. vol. 94, pp. 45-62.

CAMPANY, Robert Ford (1995) - "To Hell and Back: Near Death, and Other-Worldly Journeys in Early Medieval China" in COLLINS, Joseph; FISHBANE, Michael A. (eds.) - *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys: Essays by Men and Women*. Albany: State University of New York Press, pp. 343-360.

CAPRISTO, Vincenza Cinzia (2013) - "I missionari francescani in Cina e la "Quaestio de Ritibus Sinensibus" in ERAMO, Doniselli; SPORTELLI, M.- *Cina e Occidente. Incontri e incroci di pensiero, religione e scienza*. Milano: Quaderni Asiatici, pp. 31-47.

CERTEAU, Michel de (1982) - *La fable mystique*. Paris: Gallimard.

CERTEAU, Michel de (1992) - Mysticism. *Diacritics*. vol. 22, pp.11-25.

CHAMBERLAYNE, John H. (1962) - The Development of Kuan Yin: Chinese Goddess of Mercy. *Numen*. vol. 9, 45-52.

CHAN, Albert (1982) - *The Glory and Fall of the Ming Dynasty*. Norman: University of Oklahoma Press.

CHAN, Albert (2015) - *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue*. New York: Routledge.

CHANG, Chia-Feng (2002) - Disease and its Impact on Politics, Diplomacy, and the Military: The Case of Smallpox and the Manchus (1613-1795). *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. vol. 57, pp. 177-197.

CHARBONNIER, Jean (2007) - *Christians in China. A.D. 600 to 2000*. San Francisco: Ignatius Press.

CHAUNU, Pierre (1962) - "Manille et Macao face à la conjoncture mondiale des XVIe et XVIIe Siècles". *A.E.S.C.* vol. 17, pp. 555-580.

CHÉDOZEAU, Bernard (2009) - L'Histoire et l'Anthropologie Humanistes des Jésuites (XVIIe Siècle). *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. vol. 93, pp. 697-728.

CHEN, Hui-Hung (2009) - Chinese Perception of European Perspective: A Jesuit Case in the Seventeenth Century. *The Seventeenth Century*. vol. 24, pp. 97-128.

CHENG, Chung-yi (2010) - "Liu Zongzhou on Moral Cultivation" in MAKEHAM, John (ed.) - *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. New York: Springer Publishing, pp. 337-353.

CHENG, Yu-Yin (2013) - Changing Cosmology, Changing Perspectives on History and Politics: Christianity and Yang Tingyun's (1562-1627) Reflections on China. *Journal of World History*. vol. 24, pp. 499-537.

CHIA, Ning (1993) - The Lifanyuan and the Inner Asian Rituals in the Early Qing (1644-1795). *Late Imperial China*. vol.14, pp. 60-92.

CH' IEN, Edward (1984) - The Conception of Language and the Use of Paradox in Buddhism and Taoism. *Journal of Chinese Philosophy*. vol.11, pp. 375-399.

CHU, William (2006) - Syncretism Reconsidered: The Four Eminent Monks and their Syncretistic Styles. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. vol. 29, pp. 63-86.

CLARK, Anthony E. (2011) - *China's Saints: Catholic Martyrdom During the Qing (1644-1911)*. Plymouth: Lehigh University Press.

CLARK, Anthony (2014) - *A Voluntary Exile. Chinese Christianity and Cultural Confluence since 1552*. Bethlehem: Leigh University Press.

CLARKE, Jeremy (2013) - *The Virgin Mary and Catholic identities in Chinese History*. Hong Kong: University Press.

CLART, Philip (2003) - Moral Mediums. Spirit-Writing and the Cultural Construction of Chinese Spirit-Mediumship. *Ethnologies*. vol. 25, pp. 153-189.

CHALINE, Olivier (2001) - Port-Royal et la Gloire. *Histoire, économie et société*. vol. 20, pp. 163-175.

CHEONG, Fok Kai (1996) - *Estudos sobre a instalação dos portugueses em Macau*. Lisboa: Gradiva.

COHEN, Leonardo (2006) - "Jesuit missionaries in Ethiopia: Their Role as Exorcists, Healers and Miracle-Makers (1603-1632)" in WITAKOWSKI, Witold; LYKOWSKA, Laura (eds.), *Walatta Yobamma. Ethiopian Studies in Honour of Johanna Mantel-Niecko*. Warsaw: Polska Akademia Komitet Nauk Orientalistycznych, pp. 79-91.

COMPÈRE, Marie-Madeleine; JULIA, Dominique (1984) - *Les collèges français, 16e-18e siècles*. Paris: Institut nationale de recherche pédagogique.

CONZE, Edward (1963) - Buddhist Philosophy and its European Parallels. *Philosophy East and West*. vol.13, pp. 9-23.

COOPER, Michael (1994) - *Rodrigues, o intérprete. Um jesuíta no Japão e na China*. Lisboa: Quetzal.

CORDIER, Henri (1901) - *L'imprimerie Sino-Européenne en Chine. Bibliographie des Ouvrages Publiés en Chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe siècles*. Paris: Imprimerie Nationale.

CORRADINI, Piero (2002) - The Legitimization of the Qing Dynasty. *Central Asiatic Journal*. vol. 1, pp. 112-127.

CORTESÃO, Armando (ed.) (1990) - *The Suma Oriental of Tomé Pires*. New Delhi: Asian Educational Services.

COSTIGAN, Richard F. (1995) - Bossuet and the Consensus of the Church. *Theological Studies*. vol. 56, pp. 652-672.

COTTRET, Monique (2016) - *Histoire du Jansénisme*. Paris: Perrin.

CRAWFORD, Robert (1961) - Eunuch Power in the Ming Dynasty. *T'oung Pao*. vol. 49, pp. 115-148.

CRIVELLER, Gianni (2001) - "The Dialogues of Giulio Aleni on Christ and China. The Mystery of the Plan of Salvation and China" in WEI-YING, Ku- *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. Leuven: University Press, pp. 163-181.

DABRINGHAUS, Sabine (2011) - "The Monarch and Inner-Outer Court Dualism in late Imperial China" in DUINDAM, Jeroen; TULAY, Artan; METIN, Kunt (eds.). *Royal Courts in Dynastic States and Empires*. Leiden: Brill, pp. 265-287.

DARDESS, John W. (2002) - *Blood and History in China. The Donglin Faction and its Repression 1620-1627*. Honolulu: University of Hawaii Press.

De BERNARDI, Jean (1992) - Space and Time in Chinese Religious Culture. *History of Religions*. vol. 31: pp. 247-268.

DELFOSE, Annick (2009) - La Correspondance Jésuite: Communication, Union et Mémoire. Les Enjeux de la "Formula Scribendi". *Revue d'histoire ecclésiastique*. vol. 104, pp. 71-114.

D'ELIA, Pasquale (1939) - *Le origini dell'arte cristiana cinese*. Roma: Reale Accademia d'Italia.

D'ELIA, Pasquale (1963) - *Il lontano confino e la tragica morte del P. João Mourão S.I., missionario in Cina (1681-1726). Nella storia e nella legenda, secondo documenti in gran parte inediti*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

DELPECH, François (1993) - "La "marque" des sorcières: logique(s) de la stigmatisation diabolique" in JACQUES-CHAQUIN, Nicole; PRÉAUD, Maxime (eds.), *Le sabbat des sorciers en Europe (Xve-XVIIIe siècles)*. Grenoble: Jérôme Millon, pp. 347-368

DELUMEAU, Jean (1979) - *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF.

DEVILLE, Raymond (2008) - *L'école française de spiritualité*. Paris: Desclée de Brouwer.

D'INTINO Rafaella (ed.) (1989) - *Enformação das cousas da China. Textos do século XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional.

DRONKE, Peter (1985) - *Fabula. Explorations into the uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden, Koln: E. J. Brill.

DUCEUX, Isabelle (2012) - El "Aristoteles Sinicus": Examen des comentario aristotélico en chino de la primera Edad Moderna desde una perspectiva comparativa. *Relaciones*. vol. 131, pp. 19-42.

DUDBRIDGE, Glen (1978) - *The Legend of Miao-Shan*. London: Ithaca Press.

DUDINK, Ad (2012) - "Riding a crane she ascended to the distant realms": the last memorial (27 January 1688) of Ferdinand Verbiest" in WARDEGA, Artur K.; SALDANHA, António Vasconcelos de (eds.) - *In the Light and Shadow of an*

Emperor: Tomás Pereira, SJ (1645-1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission to China. Newcastle: Cambridge Scholars, pp. 295-305.

DUINDAM, Jeroen (2016) - *Dynasties. A Global History of Power, 1300-1800.* Cambridge: University Press.

DURAND, Pierre-Henri (1988) - Mandchous et Chinois: l'empereur Kangxi et le procès de "Nanshan ji". *Études chinoises.* vol. 7, pp. 65-108.

DUTEIL, Jean-Pierre (1994) - *Le mandat du Ciel.* Paris: Arguments.

EBERHARD, Wolfram (1986) - *A Dictionary of Chinese Symbols. Hidden Symbols in Chinese Life and Thought.* New York: Routledge.

ELIADE, Mircea (1971) - Spirit, Light, and Seed. *History of Religions.* vol.11, pp. 1-30.

ELIADE, Mircea (1992) - *O mito do Eterno Retorno.* Lisboa: Edições 70.

ELLIOT, Mark C. (1999) - Manchu Widows and Ethnicity in Qing China. *Comparative Studies in Society and History.* vol. 41, pp. 33-71.

ELLIOT, Mark C. (2001) - *The Manchu Way. The eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China.* Stanford: University Press.

ELLIOTT, Dyan (1997) - "The Physiology of Rapture and Female Spirituality" in BILLER, Peter; MINNIS, A.J.- *Medieval Theology and the Natural Body.* York: Medieval Press, pp. 141-173.

ELMAN, Benjamin A. (1989) - Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China. *Modern China.* vol. 15, pp. 379-418.

ELVERSKOG, Johan (2006) - *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China.* Honolulu: University of Hawaii Press.

EMERSON, Jan Swango (2000) - "Harmony, Hierarchy and the Senses in the Vision of Tundal" in EMERSON, Jan Swango; FEISS, Hugh (eds.), *Imagining Heaven in the Middle Ages. A book of essays.* New York, London: Garland Publishing.

ENTENMANN, Robert E. (1996) - "Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan" in BAYS, Daniel H. (ed.) - *Christianity in China from the Eighteenth Century to the Present.* Stanford: University Press, pp. 8-23.

ERZENG, Yang (2007) - *The Story of Han Xiangzi. The Alchemical Adventures of a Daoist Immortal.* Seattle: University of Washington Press.

FARQUHAR, David (1978) - "The Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire". *Harvard Journal of Asiatic Studies*. vol. 38, pp. 5-34

FAUCONNET-BUZELIN, Françoise (2006) - Réforme Romaine et Esprit Français. La Société des Missions Étrangères de Paris. *Revue des sciences religieuses*. vol. 80, pp. 167-178.

FAURE, David (2007) - *Emperor and Ancestor. State and Lineage in South China*. Stanford: University Press.

FERBER, Sarah (1993) - "Le sabbat et son double" in JACQUES-CHAQUIN, Nicole; PRÉAUD, Maxime - *Le sabbat des sorciers en Europe (Xve-XVIIIe siècles)*. Grenoble: Jérôme Millon, pp. 101-109.

FERREYROLES, Gérard (2002) - Les paiens dans la stratégie argumentative de Pascal. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. vol. 127, pp. 21-40.

FONTANA, Michela (2011) - *Matteo Ricci, A Jesuit in the Ming Court*. New York: Rowman & Littlefield.

FRANCO, José Eduardo (2012) - Jesuítas e Franciscanos perante a sociedade e religião nipónicas. O caso da "Apologia do Japão" de Valentim Carvalho. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. vol. 11, pp. 351-368.

GANG, Song (2011) - Learned Conversations on the Heavenly Studies: Andrzej Rudomina and his Mission in Late Ming Fujian. *Monumenta Serica*. vol. 59, pp. 445-464.

GUERBER, Jean (1973) - *Le ralliement du clergé français a la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*. Roma: Università Gregoriana Editrice.

GERNET, Jacques (1973) - La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine. *Archives de Sciences Sociales de la Religion*. vol. 36, pp. 71-89.

GERNET, Jacques (1982) - *Chine et Christianisme. Action et réaction*. Paris: Gallimard.

GERNET, Jacques (1987) - *China and the Christian Impact*. New York: Cambridge University Press.

GINZBURG, Carlo (1988) - *Os andarilhos do bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.

GINZBURG, Carlo (1990) - *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras.

GINZBURG, Carlo (1991) - *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel.

GINZBURG, Carlo (2009) - Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del 500. Torino: Einaudi.

GIRARDOT, N.J. (1976) - The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion. *History of Religions*. vol. 15, pp. 289-318.

GISPERT-SAUCH, G. (1990) - Desideri and Tibet. *The Tibet Journal*. vol. 15, pp. 29-39.

GOLDEN, Seán (2009) - "God's Real Name is God". The Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate in Theological Terminology as a Case Study in Inter-semiotic Sophistication. *The Translator*. vol. 15, pp. 375-400.

GOLVERS, Noel (1999) - "Verbiest's Introduction of Aristoteles Latinus (Coimbra) in China: New Western Evidence" in GOLVERS, Noel (ed.), *The Christian Mission of China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*. Leuven: University Press, pp. 33-51.

GOLVERS, Noel (2015) - "The Canton-Macau Area as a "lieu de savoir": the Western Missionaries' Detention in the Canton Jesuit Residence (1665-1671) and their Written and Editorial Output" in BARRETO, Luís Filipe; ZHILIANG, Wu (eds.) - *Macau. Past and Present*. Macau: Fundação Macau, pp. 215-233.

GOODRICH, L.C.; FANG, C.Y. (1976) - *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*. New York: Columbia University Press.

GOUHIER, Henri (1987) - *L'Anti-humanisme au XVIIe siècle*. Paris: J.Vrin.

GOUVEIA, António de; ARAÚJO, Horácio Peixoto de (edição, introdução e notas) (1995) - *Ásia Extrema. Primeira Parte. Livro I*. Lisboa: Fundação Oriente.

GRANET, Marcel (1968) - *La Pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.

GREENBLATT, Stephen (1986) - Loudun and London. *Critical Inquiry*. vol. 12, pp. 326-346.

GRÉGOIRE, Vincent (1997) - L'art de se tromper soi-même dans la littérature de la deuxième moitié du 17e siècle. *Romance Notes*. vol. 37, pp. 299-310.

GROOT, Jan Jakob Maria de (1903) - *Sectarianism and Religious Persecution in China*. Amsterdam: Johannes Miller.

GROOT, Jan Jakob Maria de (1910) - *The Religious System of China. Volume 6*: Leiden: Brill.

GRUZINSKI, Serge (1974) - Délires et visions chez les indiens du Mexique. *Mélanges de l'École Française de Rome*. vol. 86, pp. 445-480.

GUBBELS, Noel (1934) - *Trois siècles d'apostolat. Histoire du catholicisme au Hu-Kwang depuis les origines, 1587 jusqu'à 1870*. Wuchang: Franciscan Press.

GUILLERMOU, Alain (1974) - "Genèse d'une spiritualité: Ignace de Loyola" in *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Paris: Beauchesne.

HANI, Jean (1975) - Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase. *Revue des Études Grecques*. vol. 88, pp. 105-120.

HAZARD, Paul (1994) - *La crise de la conscience européenne 1680-1715*. Paris: Fayard.

HEVIA, James (1993) - Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. vol. 16, pp. 243-278.

HOLLIS, Christopher (1968) - *A History of the Jesuits*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1968.

HORN, Eva (2012) - "Das Gespenst der Arkana. Vorschörungsfiktion un Textstruktur der "Protokolle der Weisen von Zion" in HORN, Eva; HAGEMEISTER (eds.) - *Die Fiktion von den jüdischen Weltverschwörung. Zu Text und Kontext der "Protokolle der Weisen von Zion"*. Gottingen: Wallstein Verlag, pp. 1-25.

HSIA, Ronnie Po-chia (2003), "Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China" in MILLS, Kenneth; GRAFTON, Anthony (eds.), *Conversion: Old Worlds and New*. Rochester: University Press, pp. 87-108.

HSIA, R. Po-Chia (2007) - "The Catholic mission and translations in China, 1583-1700" in BURKE, Peter; HSIA, R. Po-Chia (eds.) - *Cultural Translations in Early Modern Europe*. Cambridge: University Press, pp. 39-51.

HSIA, Ronnie Po-chia (2009) - Christian Conversion in Late Ming China. Niccolo Longobardo and Shandong. *The Medieval History Journal*. vol. 12, pp. 275-301.

HSIA, Ronnie Po-chia (2010) - *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford: University Press.

HSIA, Ronnie Po-chia (2011) - "Language Acquisition and Missionary Strategies in China, 1530-1760" in CASTELNAU DE L'ESTOILE- *Missions d'Évangélisation et Circulation de Savoirs*. Madrid: Casa de Velazquez, pp. 211-230.

HUANG, Ray (1985) - *1587: Le déclin de la dynastie des Ming*. Paris: Presses Universitaires de France.

IPARRAGUIRRE, Ignacio (1974) - *Élaboration de la spiritualité des jésuites, 1556-1606 in Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Paris: Beauchesne, pp. 29-52.

IVANHOE, Philip J. (1993) - *Confucian Moral Self Cultivation*. New York: Peter Lang.

JAMI, Catherine (et alii) (2001) - "Introduction" in JAMI, Catherine; ENGELFRIET, Peter; BLUE, Gregory (eds.) - *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*. Leiden: Brill, pp. 1-15.

JAMI, Catherine (2008) - "Tomé Pereira (1645-1708), clockmaker, musician and interpreter at the Kangxi Court" in SARAIVA, Luís; JAMI, Catherine (eds.) - *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)*. New Jersey: New Scientific, pp. 187-204.

JAMI, Catherine (2015) - Revisiting the Calendar case (1664-1669): Science, Religion, and Politics in Early Qing Beijing. *The Korean Journal for the History of Science*. vol. 37, pp. 459-477.

JANSSENS, Yvonne (1978) - *La Prôtennoia Trimorphe*. Québec: Les Presses de L'Université Laval.

JINSHUI, Lin (1994) - "Chinese Literati and the Rites Controversy" in MUNGELLO, D.E. (ed.) - *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, pp. 65-82

JONSEN, Albert J.; TOULMIN, Stephen (1988) - *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.

KELTER, Irving A. (1995) - The Refusal to Accomodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System. *Sixteenth Century Journal*. vol. 26, pp. 273-283.

KERN, Iso (1992) - *Buddhische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts*. Bern-Frankfurt, Paris, Wien: Peter Lang.

KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz (1990) - *Saturne et la mélancholie. Études historiques et philosophiques: nature, religion, médecine et art*. Paris: Gallimard.

KOHLER, Natalie (2008) - Why did the Kangxi Emperor go to Wutai Shan? Patronage, Pilgrimage, and the Place of Tibetan Buddhism at the Early Qing Court. *Late Imperial China*. vol. 29, pp. 73-119.

KOHN, Livia (1990) - "Eternal Life in Taoism Mysticism". *Journal of the American Oriental Society*. vol. 110, pp. 622-640.

KING, Gail (2009) - The Gospel for the Ordinary People. Aspects of Six Christian Texts in Chinese from the Late Ming Dynasty. *Monumenta Serica*. vol. 57, pp. 167-194.

KURITZ, Paul (1987) - *The making of Theatre History*. New Jersey: Prentice Hall.

KURTZ, Joachim (2011) - *The Discovery of Chinese Logic*. Leiden: Brill.

LAAMANN, Lars Peter (2006) - *Christian Heretics in Late Imperial China. Christian Inculturation and State Control, 1720-1850*. New York: Routledge.

LAAMANN, Lars Peter (2017) - "The Christian Manchu Missions during the Qing Period (1644-1911): Perceptions and Political Implications" in Ralph Hertel; Michael Keevak (eds.), *Early Encounters between Asia and Europe. Telling Failures*. New York: Routledge, pp. 101-121.

LACKNER, Michael (1991) - "Jesuit Figurism" in LEE, Thomas H.C. (ed.) - *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Hong Kong: The Chinese University Press, pp. 129-149.

LANDRY-DERON, Isabelle (2001) - Les Mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV en 1685. *Archive for history of exact sciences*. vol. 55, pp. 423-463.

LANDRY-DERON, Isabelle (2008) - "Jean de Fontaney" in POUILLON, François (ed.) - *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris: Karthala.

LAUFER, Berthold (1931) - Inspirational Dreams in Eastern Asia. *The Journal of American Folklore*. vol. 44, pp. 208-216.

LEÃO, Francisco Cunha (1998) - *Jesuítas na Ásia. Catálogo e Guia*. Lisboa: Instituto Cultural de Macau.

LIEU, Samuel (1992) - *Manichaeism in the later Roman empire and medieval China*. Tübingen: Mohr.

LIEU, Samuel (1998) - *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden: Brill.

LIN, Fu-shih (1995) - Religious Taoism and Dreams: Analysis of the Dream-Data Collected in the "Yun-chi ch'í-ch'ien". *Cahiers d'Extrême-Asie*. vol. 8, pp. 95-112.

LINGFENG, Lu (2007) - Eclipses and the Victory of European Astronomy in China. *East Asian Science, Technology and Medicine*. vol. 27, pp. 127-145.

LIU, Adam Yuen-chung (1992) - Corruption under the Early Ch'ing 1644-1722. *American Journal of Chinese Studies*. vol. 1, pp. 83-94.

LIU, Shu-Hsien (1972) - The Confucian approach to the problem of transcendence and immanence. *Philosophy East and West*. vol. 22, pp. 45-52.

LIU, Xun (2004) - Visualizing Perfection: Daoist Paintings of Our Lady, Court Patronage, and Elite Female Piety in the Late Qing. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. vol. 64, pp. 57-115.

LIU, Yu (2012) - The Religiosity of a Former Confucian-Buddhist: The Catholic Faith of Yang Tingyun. *Journal of the History of Ideas*. vol. 73, pp. 25-46.

LIU, Yu (2013) - The Complexities of a New Faith: Xu Guangqi's Acceptance of Christianity. *Journal of Religious History*. vol. 37, pp. 228-244.

LOEWE, Michael (1988) - Imperial China's Reactions to the Catholic Missions. *Numen*. vol. 35, pp. 179-212.

LOGAN, Anne-Marie; BROCKEY, Liam M. (2003) - Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens. *Metropolitan Museum Journal*. vol. 38, pp. 157-167.

LOUREIRO, Rui (1989) - "Tratado da China de Galote Pereira" in ALBUQUERQUE, Luís (dir.) - *Primeiros escritos portugueses sobre a China*. Lisboa: Alfa, pp. 9-14.

LOUREIRO, Rui Manuel (1992) - *Um tratado sobre o reino da China dos padres Duarte de Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

LOUREIRO, Rui (1999) - "A malograda embaixada de Tomé Pires a Pequim" in ALVES, Jorge M. dos Santos (coord.) - *Portugal e a China. Conferências no II curso livre das relações entre Portugal e a China (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Fundação Oriente, pp. 39-55.

LOUREIRO, Rui Manuel (2000) - *Fidalgos Missionários e Mandarins. Portugal e a China no Século XVI*. Lisboa: Fundação Oriente.

MAIRE, Catherine (1998) - *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le Jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.

MALATESTA, Edward (1994) - "A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon" in MUNGELLO, D.E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, pp. 211-246.

MANDROU, Robert (1973) - *Des humanistes aux hommes de science (XVIe et XVIIe siècles)*. Paris: Seuil.

MANDROU, Robert (1980) - *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*. Paris: Seuil, 1980.

MARTIMORT, Aimée-Georges (1973) - *Le Gallicanisme*. Paris: PUF.

McCALL, John E. (1948) - Early Jesuit Art in the Far East. IV. In China and Macao Before 1635. *Artibus Asiae*. vol. 11, pp. 45-69

McGINN, Bernard (1987) - "Love, Knowledge and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries". *Church History*. vol. 56, pp. 7-24.

MELITZ, Jacques (1971) - Some Further Reassessment of the Scholastic Doctrine of Usury. *Kyklos*. vol. 24, pp. 473-492.

MENEGON, Eugenio (1997) - "Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638" in LIPIELLO, Tiziana (ed.) - *"Scholar from the West": Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue Between Christianity and China*. Nettetal: Steyler Verlag, pp. 219-262.

MENEGON, Eugenio (2009) - *Ancestors, Virgins and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Press.

MENEGON, Eugenio (2013) - "European and Chinese Controversies over Rituals: a Seventeenth-Century Genealogy of Chinese Religion" in BOUTE, Bruno;

SMABERG, Thomas- *Devising Order. Socio-Religious Models, Rituals and the Performativity of Practice*. Leiden: Brill, pp. 193-222.

MENEGON, Eugenio (2017) - "Yongzheng's Conundrum. The Emperor on Christianity, Religions and Heterodoxy" in Barbara Hoster et alii (eds.) - *Rooted in Hope. Festschrift in Honor of Roman Malek. Volume 1*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, pp. 311-335.

MENG, Hua (2000) - "The Chinese Genesis of the Term "Foreign Devil" in MENG, Hua; HIRAKAWA, Sukehiro (eds.) - *Images of Westerners in Chinese and Japanese Literature*. Amsterdam: Rodopi, pp. 25-37.

MESQUITELA, Gonçalo (1996) - *História de Macau. Volume I. Tomo I*. Macau: Instituto Cultural.

METZLER, Josef (2000) - La Congregazione "de Propaganda Fide" e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII al XX). *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol. 9, pp. 145-154.

MEYNARD, Thierry (2011) - Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth-Century Europe. *Buddhist-Christian Studies*. vol. 31, pp. 3-23.

MEYNARD, Thierry (2011a) - La première traduction des "Entretiens" de Confucius en Europe: entre le "li" néoconfucien et la "ratio" classique. *Études Chinoises*. vol. 30, pp. 173-192.

MEYNARD, Thierry (2013) - The Overlooked Connection between Ricci's "Tianzhu shiyi" and Valignano's "Catechismus Japonensis". *Japanese Journal of Religious Studies*. vol. 40, pp. 303-322.

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

MEYNARD, Thierry (2017) - Beyond Religious Exclusivism: The Jesuit Attacks against Buddhism and Xu Dashou's Refutation of 1623". *Journal of Jesuit Studies*. vol. 4, pp. 415-430

MILLER, Harry (2009) - *State versus Gentry in Late Ming Dynasty China, 1572-1644*. New York: MacMillan.

MINAMIKI, George (1985) *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press.

MUNCHENBLED, Robert (2000) - *Une histoire du Diable. XIIIe-Xxe siècle*. Paris: Seuil.

MUNGELLO, David E. (1976) - The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the writings of Joseph de Prémare, S.J. *Philosophy East and West*. vol. 26, pp. 389-410.

MUNGELLO, D.E. (1989) - *Curious Land. Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.

MUNGELLO, D.E. (1994) - *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu: University of Hawaii Press.

MUNGELLO, David (2000) - "How Central to Leibniz's Philosophy was China?" in WENCHAO, Li; POSER, Hans (eds.), *Das Neueste uber China. G.W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 57-67.

NAOTO, Kato (1993) - Lobjang Danjin's Rebellion of 1723: With a Focus on the Eve of Rebellion. *Acta Asiatica*. vol. 64, pp. 57-80.

OLIVEIRA, Fernando Correia de (1998) - *500 anos de contactos luso-chineses*. Lisboa: Fundação Oriente.

O'MALLEY, John (1993) - "Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy" in DUPRÉ, Louis; SALIERS, Don E. (eds.) - *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: SCM Press, pp. 3-27.

O'REILLY, Terence (1995) - "The spiritual exercises and the crisis of medieval piety" in O'REILLY, Terence (ed.) - *From Ignatius Loyola to John of the Cross: spirituality and literature in Sixteenth Century Spain*. Hampshire: Ashgate, pp. 101-113.

ORZECH, Charles (1994) - Mechanisms of Violent Retribution in Chinese Hell Narratives. Contagion: *Journal of Violence, Mimesis and Culture*. vol. 1, pp. 111-126.

OVERMYER, Daniel L. (1972) - Folk Buddhist Religion: Creation and Eschatology in Medieval China. *History of Religions*. vol. 12, pp. 42-70.

OVERMYER, Daniel L. (1981) - Popular Religious Sects in Chinese Society. *Modern China*. vol. 7, pp. 153-190.

OXNAM, Robert (1975) - *Ruling from the horseback: Manchu politics in the Oboi regency; 1661-1669*. Chicago: University Press.

PAIGE, Nicholas D. (2001) - *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

PAS, Julian F.; LEUNG, Man Kam (ed.) (1998) - *Historical Dictionary of Taoism*. London: The Scarecrow Press.

PEI, Huang (1974) - *Autocracy at Work. A Study of the Yung-cheng Period, 1723-1735*. Bloomington: Indiana University Press.

PIH, Irene (1979) - *Le Père Gabriel de Magalhães. Un Jésuite Portugais en Chine au XVIIe Siècle*. Paris: Centro Cultural Português.

PINA, Isabel (2001) - The Jesuit Missions in Japan and China. Two Distinct Realities. *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*. vol. 2, pp. 59-76.

PINA, Isabel (2011) - *Jesuítas chineses e mestiços da missão da China (1589-1689)*. Lisboa: CCCM.

PINA, Isabel (2013) - "Some Data on Tomás Pereira's (Xu Risheng) Biography and Manuscripts" in SARAIVA, Luís (ed.), *Europe and China. Science and the Arts in the 17th and 18th Centuries*. Singapore: World Scientific, pp. 95-114.

POIRIER, Paul-Hubert (2003) - "Variations sur la trimorphie: d'Hécate a la Prôtennoia (a propos du codex Nag Hammadi XIII,1)". *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. vol. 147, pp. 1305-1337.

POZZI, Giovanni (2002) - "The Mystic Experience between Play and Folly" in GOERING, Joseph; GUARDIANI, Francesco; SILANO, Giulio (eds.) - *Mystics, Visions and Miracles*. Ottawa: Legas, pp. 9-27.

PUECH, Henri-Charles (1949) - *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*. Paris: Civilisations du Sud.

QIANGQIANG, Xiong (2012) - *Cinco séculos após os jesuítas portugueses. Catolicismo na Província de Zhejiang*. Tese de dissertação em Estudos Inter-culturais. Universidade do Minho.

RAMOS, João de Deus (1991) - *História das relações diplomáticas entre Portugal e a China. O padre António de Magalhães, S.J. e a embaixada de Kangxi a D. João V (1721-1725)*. Macau: Instituto Cultural.

RAWSKI, Evelyn S. (1998) - *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley: University of California Press.

REGO, Antonio (1940) - *O Padroado Português do Oriente. Esboço Histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.

REILLY, Thomas H. (2004) - *The Taiping Heavenly Kingdom. Rebellion and the Blasphemy of Empire*. Seattle: University of Washington Press.

REIS-HABITO, Maria (1993) - The Bodhisattva Guanyin and the Virgin Mary. *Buddhist-Christian Studies*. vol. 13, pp. 61-69.

RÉTIF, André; FILLIOZAT, Jean (1953) - Une bibliothèque de la Renaissance en Chine. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. vol. 1, pp. 113-125.

RODRIGUES, Francisco (1990) - *Jesuítas portuguesas astrónomos na China*. Macau: Instituto Cultural.

ROSSO, Antonio Sisto (1948) - *Apostolic Legations to China of the 18th Century*. South Pasadena: Iona Perkins.

RUBIO, Carlos Junquera (2014) - Gestión de los misioneros jesuitas en la firma del tratado sino-ruso de Nerchinsk (1689). *Colección*. vol. 27, pp. 95-135.

RULE, Paul (2001) - "Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions" in UHALLEY, Stephen; WU, Xiaoxin (eds.) - *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*. London: East Gate, pp. 63-80.

RULE, Paul (2012) - Tomás Pereira and the Jesuits of the Court of the Kangxi Emperor in WARDEGA, Artur K.; SALDANHA, António Vasconcelos de (eds.) - *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, SJ (1645-1708), The Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*. Newcastle: Cambridge Scholars, pp. 38-63.

SANGREN, P. Steven (1996) - "Myths, Gods, and Family Relations" in SHAHAR, Meir; WELLER, Robert P. (eds.) - *Unruly Gods. Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 150-183.

SANTANGELO, Paolo (1992) - Destiny and Retribution in Late Imperial China. *East and West*. vol. 42, pp. 377-442.

SCHAFER, Edward H. (1978) - The Jade woman of Greatest Mystery. *History of Religions*. vol. 17, pp. 387-398.

- SCHIPPER, Kristofer (1978) - The Taoist Body. *History of Religions*. vol. 17, pp. 355-386.
- SCHIPPER, Kristofer (1985) - Vernacular and Classical Ritual in Taoism. *Journal of Asian Studies*. vol. 45, pp. 21-57.
- SCHMALTZ, Tad (1999) - What Has Cartesianism To Do with Jansenism? *Journal of the History of Ideas*. vol. 60, pp. 37-56.
- SCHUSSLER, Rudolf (2011) - "Jean Gerson, moral certainty and the Renaissance of ancient Scepticism" in BRAUN, Harald E.; VALLANCE, Edward (ed.) - *The Renaissance Conscience*. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 11-28.
- SCHWIEGER, Peter (2015) - *The Dalai Lama and the Emperor of China. A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation*. New York: Columbia University Press.
- SEABRA, Leonor de (2005) - *The Embassy of Pero Vaz de Siqueira to Siam (1684-1686)*. Macau: University of Macau.
- SEABRA, Leonor de (2011) - Macau e os jesuítas na China (séculos XVI e XVII). *História Unisinos*. vol. 15, pp. 417-424.
- SEBES, Joseph (1961) - *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689): the Diary of Thomas Pereira, S.J.* Rome: Institutum Historicum Societatis Jesu.
- SEIDEL, Anna (1984) - Taoist Messianism. *Numen*. vol. 31, pp. 161-174.
- SEIDEL, Anna (1995) - "Taoisme- Religion non-officielle de la Chine". *Cabiers d'Extreme-Asie*. vol. 8, pp. 1-39.
- SHAHAR, Meir; WELLER, Robert P. (1996) - "Introduction: Gods and Society in China" in SHAHAR, Meir; WELLER, Robert P. (eds.) - *Unruly Gods. Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 1-36.
- SHEN, Vincent (2005) - From Aristotle's "De Anima" to Xia Dachang's "Xingshuo". *Journal of Chinese Philosophy*. vol. 32, pp. 575-596.
- SHIYU LI, Thomas; NAQUIN, Susan (1988) - The Baoming Temple: Religion and the Throne in Ming and Qing China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. vol. 48, pp. 131-188.
- SIVIN, N. (1978) - On the Word "Taoist" as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. *History of Religions*. vol. 17, pp. 303-330.

SOUZA, Evergton Sales (2004) - *Jansénisme et Réforme de l'Église dans l'Empire Portugais*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.

SPENCE, Jonathan D. (1994) - "Claims and Counter-Claims: The Kangxi Emperor and the Europeans (1661-1722)" in MUNGELLO, D.E. (ed.) - *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, pp. 15-28.

STANDAERT, Nicolas (1988) - *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought*. Leiden: Brill.

STANDAERT, Nicolas (1997) - "New Trends in the Historiography of Christianity in China". *The Catholic Historical Review*. Vol. 83, pp. 573-613.

STANDAERT, Nicolas (2000) - "The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in late Ming China" in DE MEYER, Jan; ENGELFRIET Peter (eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honor of Kristofer Schipper*. Leiden: Koninklijke Brill NV, pp. 287-317.

STANDAERT, Nicolas (2001) - *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*. Leiden: Brill.

STANDAERT, Nicholas (2003) - The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China. *Renaissance Studies*. vol. 17, pp. 367-391.

STANDAERT, Nicolas (2008) - Erik Zürcher's Study of Christianity in Seventeenth-Century China: An Intellectual Portrait. *China Review International*. vol. 15, pp. 476-502.

STEVENS, Keith (2013) - Temple dedicated to Emperor Yao in Yaocheng, Shanxi. *Journal of the Royal Asiatic Society Hong Kong Branch*. vol. 53, pp. 135-151.

STONE, M.W.F.; VAN HOUTT, T. (1999) - Probabilism and its Methods. Leonardus Lessius and his Contribution to the Development of Jesuit Casuistry. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. vol. 75, pp. 359-394.

STRASSBERG, Richard E. (2008) - *Wandering Spirits: Chen Shiyuan's Encyclopedia of Dreams*. Berkeley: University of California Press.

STRICKMANN, Michael (1979) - "On the Alchemy of T'ao Hung-ching" in WELCH, Holmes; SEIDEL, Anna (eds.); *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven: Yale University Press, pp. 123-192.

STRICKMANN, Michael (1980) - History, Anthropology and Chinese Religion. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. vol. 40, pp. 201-248.

STRUVE, Lynn A. (1982) - The Hsu Brothers and semiofficial Patronage of Scholars in the K'ang-hsi Period. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. vol. 42, pp. 231-266.

STRUVE, Lynn A. (1988) -The Southern Ming, 1644-1662 in Frederick K. Mote; Denis Twitchett (eds.) - *The Cambridge History of China, Volume 7. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 641-725.

SUBRAMANYAN, Sanjay (1990) - *Improvising Empire. Portuguese Trade and Settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700*. New Delhi: Oxford University Press.

SULLIVAN, Michael (1989) - *The Meeting of Eastern and Western Art*. Berkeley: University of California Press.

SUTTON, Donald S. (1990) - Rituals of self-mortification: Taiwanese spirit-mediums in comparative perspective. *Journal of Ritual Studies*. vol. 4, pp. 99-125.

SUTTON, Donald S. (2000) - From Credulity to Scorn: Confucians Confront the Spirit Mediums in Late Imperial China. *Late Imperial China*. vol. 21, pp. 1-39.

SWANSON, R.N. (1998) - "Passion and Practice: The Social and Ecclesiastical Implications of Passion Devotion in the Late Middle Ages" in MacDONALD, A.; RIDDERBOS H. R; SCHLUSEMANN, R. (eds.), *The Broken Body. Passion Devotion in Late-Medieval Culture*. Groningen: Egbert Forsten, pp. 1-30.

SWETZ, Frank J. (2003) - Leibniz, the Yijing, and the Religious Conversion of the Chinese. *Mathematics Magazine*. vol. 76, pp. 276-291.

TA, Hsiang (1976) - "European Influences on Chinese Art in the Later Ming and Early Ch'ing Period" in WATT, James (ed.) - *The Translation of Art: Essays on Chinese Painting and Poetry*. Hong Kong: Chinese University, pp. 152-178.

TANG, Kaijian (2015) - *Setting Off from Macau: Essays on Jesuit history During the Ming and Qing Dynasties*. Leiden: Brill.

TAVARES, Pedro Villas Boas (2005) - *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE.

TAYLOR, Rodney L. (1998) - The Religious Character of the Confucian Tradition. *Philosophy East and West*. vol. 48, pp. 80-107.

TEISER, Stephen (1988) - *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: University Press.

TEISER, Stephen F. (1988a) - "Having once died and Returned to Life": Representations of Hell in medieval China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. vol. 48, pp. 433-464.

TEISER, Stephen (1989) - The Ten Kings of Purgatory and Popular Belief. *History of Religions*. vol. 29, pp. 35-57.

TEIXEIRA, Manuel Teixeira (1967) - *Macau e a sua Diocese. Volume XIV*. Macau: Tip. Missão do Padroado.

TER HAAR, Barend J. (1992) - *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Leiden: Brill.

TER HAAR, Barend J. (2015) - "China" in LAYCOCK, Joseph (ed.) - *Spirit Possession Around the World. Possession, Communion, and Demon Expulsion Across Cultures*. Santa Barbara: ABC-CLIO, pp. 76-83.

THOMETZ, Joseph (2006) - Speaking with and Away: What the "Aporia" of Ineffability Has to Say for Buddhist-Christian Dialogue. *Buddhist-Christian Studies*. vol. 26, pp. 119-137.

TIEN, David W (2012).- Oneness and Self-Centeredness in the Moral philosophy of Wang Yangming. *Journal of Religious Ethics*. vol. 40, pp. 52-71

TONG, James W. (1991) - *Disorder Under Heaven. Collective Violence in the Ming Dynasty*. Stanford: University Press.

TAI, Shih-shan Henry (1996) - *The Eunuchs in the Ming Dynasty*. Albany: State University of New York Press.

TURNER, Denys (1998) - The Art of Unknowing: Negative Theology in Late Medieval Mysticism. *Modern Theology*. vol. 14, pp. 473-488.

VALE, A. M. Martins do (2002) - *Entre a Cruz e o Dragão. O Padroado Português na China no século XVIII*. Lisboa: Fundação Oriente.

VAN DER LOON, Piet (1977) - Les Origines rituelles du théâtre chinois. *Journal Asiatique*. vol. 165, pp. 141-168.

VANDERMEERSCH, Léon (1985) - Une tradition réfractaire a la théologie: la tradition confucianiste. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. vol. 6, pp. 9-21.

VAN PEURSEN, C.A. (1966) - *Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem*. London: Oxford University Press.

VAUCHEZ, Andre (1993) - "Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo- inizio XIV secolo)" in VAUCHEZ, Andre (dir.) - *Storia dell'Italia religiosa. L'antichità e il medioevo*. Roma-Bari: Laterza, pp. 397-425.

VIDAL, Daniel (1990) - *Critique de la raison mystique. Benoît de Canfield: possession et dépossession au XVIIe siècle*. Grenoble: Jerome Millon.

VON COLLANI, Claudia (1994) - "Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy" in MUNGELLO, D.E. (ed.) - *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, pp. 149-183.

VON COLLANI, Claudia (2001) - "China and the German "Geistgeschichte" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" in UHALLEY, Stephen; WU, Xiaoxin (eds.) - *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*. London: East Gate, pp. 149-161.

VON COLLANI, Claudia (2017) - "The True Mother of the China Mission. Kilian Stumpf's "Succincta Chronologica Relatio" in HOSTER, B.; KUHLMANN, D., WESOLOWSKI, Z. (eds.), *Rooted in Hope. Feestschrift in Honor of Roman Malek*. New York: Routledge, pp. 229-276.

WAIDA, Manabu (1983) - Problems of Central Asian and Siberian Shamanism. *Numen*. vol. 30, pp. 215-239.

WAKEMAN, Frederic (1972) - The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics. *Daedalus*. vol. 101, pp. 35-70.

WAKEMAN, Frederic (1977) - Rebellion and Revolution: The Study of Popular Movements in Chinese History. *Journal of Asian Studies*. vol. 36, pp. 201-237.

WAKEMAN, Frederic (1985) - *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China. Volume I*. Berkeley: University of California Press.

WAKEMAN, Frederic (1998) - Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China. *Daedalus*. vol. 127, pp. 167-189.

WALDSTEIN, Michael (1995) - The Providence Monologue in the Apocryphon of John and the Johannine Prologue. *Journal of Early Christian Studies*. vol. 3, pp. 369-402.

WALKER, D.P. (1992) - "Demonic Possession Used as Propaganda in the Later 16th Century" in LEVACK, Brian P. (ed.), *Possession and Exorcism*. New York: Garland Publishing, pp. 283-294.

WATSKY, Andrew M. (2004) - *Chikubushima. Deploying the Sacred Arts in Monoyama Japan*. Seattle: University of Washington Press.

WATSON, James (1988) - "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms and the Primacy of Performance" in WATSON, James; RAWSKI, Evelyn S.- *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*: Berkeley: University of California Press, pp. 3-19.

WEBER, Alison (1993) - Between ecstasy and exorcism: religious negotiation in sixteenth-century Spain. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*. vol. 23, pp. 221-234.

WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph (1986) - *Saints and Society, The two worlds of western christendom (1000-1700)*. Chicago: University Press.

WELLER, Robert P. (1982) - Sectarian Religion and Political Action in China. *Modern China*. vol. 8, pp. 463-483.

WELLER, Robert P. (1987) - *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press.

WELLER, Robert P. (1995) - Matricidal Magistrates and Gambling Gods: Weak Sates and Strong Spirits in China. *The Australian Journal of Chinese Affairs*. vol. 33, pp. 107-124.

WENCHAO, Li (2012) - "Confucius and The Early Enlightenment in Germany from Leibniz to Bilfinger" in MUHLHAHN, Klaus; VAN LOOY, Nathalie (eds.) - *The Globalization of Confucius and Confucianism*. Wien: Lit Verlag, pp. 9-21.

WETSEL, David (2002) - *Pascal and Disbelief. Catechesis and Conversion in the Pensées*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

WHALEY-COHEN, Joanna (2004) - The New Qing History. *Radical History Review*. vol. 88, pp.193-206.

WIDENGREN, Geo (1970) - "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions" in BIANCHI, Ugo (a cura di) - *Le origini dello gnosticismo*. Leiden: Brill, pp. 28-60.

WILL, Pierre (1972) - Transmissions secrètes et succession impériale à l'époque mandchoue. *T'oung Pao*. vol. 58, pp. 120-136.

WILLEKE, Bernard (1948) - *Imperial Government and Catholic Missions in China during the years 1784-1785*. New York: Bonaventura.

WITEK, John W. (1994) - "Eliminating Misunderstandings: Antoine de Bueavollier (1657-1708) and his "Eclaircissements sur les Controverses de la Chine" in MUNGELLO, D.E. (ed.) - *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, pp. 185-210.

WONG, Eva (1997) - *Taoism. An Essential Guide*. Boston: Shambala.

WU, Jiang (2008) - *Enlightenment in Dispute. The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. Oxford: University Press.

WU, Pei-Yi (1979) - Self Examination and Confession of Sins in Traditional China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. vol. 39, pp. 5-38.

YANG, C.K. (1967) - *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.

YEN, Ching-hwang (2017) - *Ethnicities, Personalities, and Politics in the Ethnic Chinese Words*. London: World Scientific.

YONGLIN, Jiang (2005) - *The Great Ming Code*. Seattle: University of Washington Press.

YOUNG, John Dragon (1994) - "Chinese Views of Rites and The Rites Controversy, 18th-20th Centuries" in MUNGELLO, D.E. (ed.) - *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, pp. 83-108.

YU, Jimmy (2012) - *Sanctity and Self-Inflicted Violence in Chinese Religions, 1500-1700*. Oxford: University Press, 2012.

ZHANG, Qiong (1999) - About God, Demons, and Miracles: The jesuit Discourse on the Supernatural in late Ming China. *Early Science and Medicine*. vol. 4 (1999), pp. 1-36.

ZHANG, Qiong (1999a) - "Demystifying Qi: The Politics of Cultural Translation and Interpretation in the Early Jesuit Mission to China" in LIU, Lydia H. (ed.)

- *Tokens of Exchange. The Problem of Translation in Global Circulations*. Durham: Duke University Press, pp. 74-106.

ZHAO, Qiguang (1989) - Chinese mythology in the context of hydraulic society. *Asian folklore studies*. vol. 48, pp. 231-246.

ZURCHER, Erik (1971) - "The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616-1621)" in PESTMAN, P.W. (ed.) - *Acta Orientalia Neerlandica*. Leiden: Brill, pp. 359-375.

ZURCHER, Erik (1987) - "Giulio Aleni et ses relations avec le milieu des lettrés chinois au XVIIe siècle" in LANCIOTTI, Lionello (ed.) - *Venezia e l'Oriente*. Firenze: Leo Olschki, pp. 107-306.

ZURCHER, Erik (1995) - "In the Begginig": 17th-Century Chinese Reactions to Christian Creationism" in HUANG, Chun-chieh; ZURCHER, Erik (eds.) - *Time and Space in Chinese Culture*. Leiden: Brill, pp. 132-166.

ZURCHER, Erik (1997) - Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China. *The Catholic Historical Review*. vol. 83, pp. 614-653.

ZURCHER, Erik (2006) - "Buddhist *Chanbui* and Christian Confession in Seventeenth-century China" in STANDAERT, Nicolas; DUDINK, Ad (eds.) - *Forgive Us Our Sins. Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, pp. 103-128.

António Vitor Ribeiro (Nazaré, 1974), formou-se em História na Universidade de Coimbra em 1999. Concluiu o mestrado em História Moderna (2002) e o consequente doutoramento em 2009, na mesma Universidade. Durante este período foram publicadas duas obras.

A tese de mestrado, com o título de *Um buraco no Inferno. João Pinto, o lavrador heresiarca e a Inquisição* (Viseu: Palimage, 2006), e a tese de doutoramento, *O Auto dos Místicos. Mística, religião popular e Inquisição* (Lisboa: Chiado Editora, 2016).

Foi bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) entre 2009 e 2014, período em que estudou a raiz do movimento de descristianização em Portugal entre os séculos XVII e XIX. Desse projeto resultou a obra *O Império da Vontade e a Raiz Cristã da Descristianização* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017).

Em 2016 ganhou uma bolsa de investigação do governo de Macau, com o projeto “A génese de uma tradução”, que resultaria na presente obra, *O “Tien” feito carne*.

Entre 2019 e 2022 foi investigador do projeto “ReligionAGE, Religião, administração e justiça eclesiástica no Império Português (1514-1750), projeto da Universidade de Coimbra financiado pela FCT.

Coleção

OS MUNDOS DA HISTÓRIA

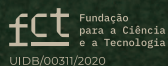
O ofício do historiador

2024

Obra publicada com
Coordenação Científica



CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE
E DA CULTURA



**IMPRENSA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA**
COIMBRA UNIVERSITY PRESS