

A China e o Cristianismo. Revisitando a Doutrina Jesuítica da Acomodação e a Questão dos Ritos Chineses (sécs. XVII–XVIII)

ANTÓNIO VITOR RIBEIRO*

RESUMO: Este texto parte de um estudo de caso, o da missionação do jesuíta Rodrigo de Figueiredo na região de Ningbo, na primeira metade do século XVII, para lançar um olhar sobre as estratégias jesuíticas para a evangelização da China. Desta forma, pretende-se avaliar a eventual compatibilização do cristianismo com o sistema cultural e filosófico do confucianismo. A este nível são abordadas questões como a cosmologia e cosmogonia chinesas, as ideias de transcendência, Criação e do problema do Mal. Face a estas questões, pretende-se compreender a estruturação de um método missionário jesuítico assente na aculturação, ou seja, na capacidade de compatibilizar a mensagem evangélica com a cultura e mundividência chinesas. Aborda-se ainda a questão dos ritos chineses, quer do ponto de vista do olhar europeu sobre a cultura confuciana, quer integrando-a nas lutas teológicas e culturais que decorriam então na Europa, e que foram determinantes para o eclodir da crise.

PALAVRAS-CHAVE: Ritos; Missão Chinesa; Jesuítas; Cristianismo; Dinastia Ming.

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 acção breve, que não excedia, normalmente, uma semana.

* Investigador do Centro de História da Sociedade e da Cultura, da Universidade de Coimbra. Doutorou-se em 2009, na mesma Universidade, com uma tese sobre a mística em Portugal. Foi bolseiro da FCT, onde desenvolveu uma investigação acerca da descristianização em Portugal. Em 2016 teve uma bolsa do Governo de Macau, onde desenvolveu uma investigação sobre a missão jesuíta na China. É actualmente investigador do Projecto ReligionAGE, que estuda a implantação do cristianismo no Império Português.

Researcher at the Centre for History of Society and Culture at the University of Coimbra, Ribeiro received his Ph.D. in Modern History in 2009 from the same University. He earned a grant from the Portuguese Foundation for Science and Technology for a study of the dechristianisation in Portugal. In 2016, he was awarded a research grant from Macao SAR Government, for the study of the Jesuit mission in China. He is currently a researcher at the ReligionAGE, a project concerning the implementation of Christianity in the Portuguese Overseas Empire.

Num dia de 1624 a *excursio* chegou à vila de Yinxian, perto da cidade costeira de Ningbo, na província de Zhejiang. Nesse ano, Wang Fangji, alfaiate e homem de alguma idade, morador em Yinxian, abraçou entusiasticamente a nova fé através do baptismo. Adoptou então o nome de Francisco. No ano seguinte, Wang decidiu convidar o padre Rodrigo Figueiredo (1593–1642) para ir efectuar uma *excursio* na região adjacente a Ningbo. O padre decidiu ir com ele.

Rodrigo Figueiredo nascera em Évora, Portugal, trinta e dois anos antes. 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 conseguir 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 invulgar¹.

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 actualmente estava cheia de meninos com seu mestre estudando”. Wang deixou então o jesuíta com o mestre dos meninos e “foi-se a 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 arrazoada 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* e oração, indo ele (o mestre) adiante, como mestre de cerimónias, dizendo ‘adoramo-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 chegado 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, tudo folgavam de ver”. Era uma



Retrato do Imperador Kangxi em traje imperial. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait_of_the_Kangxi_Emperor_in_Court_Dress.jpg

experiência nova para o jovem missionário, vindo do outro lado do mundo: “ao princípio estranhei o modo, e me afligia. 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 (Hangzhou), Carlos, filho do doutor Miguel, quando o fui confessar. E nela baptizei a ele, seus irmãos, mãe e irmãs e perto de dezoito pessoas.

ESTUDOS RELIGIOSOS

Por estes e outros casos fui aprendendo a gostar e 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 *pai* (“Pai” era uma forma de saudação reverencial da cultura confuciana) 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 demónios, 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 baptismo, 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 *Sheng jiao yuan liu* (“Origens da Santa Religião”), escrita por um cristão chinês, Chu-yu-pu, cujo nome de baptismo era José. No prefácio, este refere que não é ele o autor da obra, apenas o redactor, 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. 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. 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 dialéctica, em que cada um influenciava e era influenciado. Esta realidade coloca em causa a ideia das missões como um simples processo de aculturação, bem como a noção de cultura popular como uma massa inerte e sujeito passivo da acção das elites.

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 cu*”, 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”. 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 cosmogónico³. 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.

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. Foi por esta razão que Rodrigo de 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 jesuíta pretendia refutar ambos.

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 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, 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 porque dali se seguiram, que sendo estes reis homens como nós, pois que foram antes das coisas criadas? Morreriam de fome antes que as chegasse a 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 lerdas 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

ESTUDOS RELIGIOSOS

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 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



Retrato de Xu Guangqi. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Xu_Guangqi.jpg

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 alfaías 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 ríreis 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 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 cosmogónico chinês, dizendo que “se se pode falar numa ruptura com o pensamento mitológico

da 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”⁴. Os três sábios imperadores, que foram invocados pelo camponês, eram figuras semimitológicas de carácter 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 acção fora inspirada pela graça de Deus, iluminando-os e levando-os a ensinar ao povo a piedade filial e dos antepassados. 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. Este elemento socialmente transversal 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 os seus interlocutores 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 comiam antes de criarem as coisas que haviam de comer?”. Argumento circular, que não explica nem esclarece nada, na media 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 uma figura civilizadora por excelência, o homem (semideus) que introduziu o calendário lunar, o governo organizado e a civilização, desempenhando simultaneamente o papel de imperador e sumo-sacerdote.

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 microcosmos de todas as intrincadas questões que se relacionam com a introdução do cristianismo na China. 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 chineses, que tanta polémica geraram na transição do século XVII para o XVIII.

É neste aspecto que a figura do jesuíta Rodrigo Figueiredo assume os contornos mais nebulosos. Ambíguos, poderíamos dizer. 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 existentes⁵. 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 apenas um assunto de teólogos e passou a ser um gravíssimo assunto de estado e debatidíssima questão nos 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

ESTUDOS RELIGIOSOS

Companhia várias perseguições na China, nenhuma ouvi referir ao 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 práxis de outros seus, e seguiu o que franciscanos e dominicanos praticaram sempre. Isto é, para mim, mistério, que pede muitas ponderações”⁶. Esta última afirmação é passível de duas interpretações. Por um lado, Navarrete pode querer dizer que apesar de ser um rigorista em termos de 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 com que ele, e a sua missão à região de Ningbo, tenham uma função modelar.

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 tornar uma religião assente no mistério, acessível a uma audiência assente na razão, no que respeitava aos letrados, ou ligados a remotos cultos ancestrais, nos meios populares. A dicotomia entre razão natural e dimensão mistérica foi uma das traves mestras do relacionamento dos chineses com o cristianismo. Seria impossível estudar esse relacionamento sem uma abordagem, por mais limitada que fosse, à realidade cultural que os jesuítas encontraram na China, desde os aspectos perenes e de longa duração, como é o caso da piedade filial, até aos elementos mais conjunturais, como a emergência da subjectividade, o interesse pela introspecção ou a difusão da violência auto-inflingida,

aspectos que começaram a marcar a sociedade chinesa a partir de meados da dinastia Ming. 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 a interpretação dos sonhos, continuaram a ter uma importância fundamental junto das populações cristianizadas. Também implicava uma adequação do discurso por parte dos homens da Companhia de Jesus, da mesma forma que tiveram que 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.

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 aspecto, obscurecendo outro. Ter sempre presente as características da audiência, dos níveis culturais, dos actores com que se está a contracenar. Existem diferentes níveis de discurso. O diálogo entre Rodrigo Figueiredo e o camponês 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, expressão dessa extraordinária capacidade jesuítica de vestir a pele do “outro”.

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 chinesa. Os progressos foram rápidos e em 1582 o jesuíta teve a oportunidade de pedir aos responsáveis chineses, na própria língua destes, a autorização de 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.

A capacidade de Ruggieri 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*). Apesar disso, Ruggieri viria mais tarde a demonstrar interesse pelo confucianismo, e seria mesmo o primeiro a tentar a tradução dos seus quatro livros clássicos numa língua europeia.

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. 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*. Nestes mosteiros, de que é exemplo o de Quioto, os monges estão organizados segundo uma hierarquia rigorosa, com sete graus que vão desde noviço até à categoria de “fundador de mosteiro”. Numa sua obra, o *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 missão do Extremo Oriente. 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 aí também 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 de redenção cristã está para além da racionalidade e que, se começasse a abordagem apresentando a imagem de um homem crucificado, nada mais conseguiria além de provocar horror e repulsa. Nesse sentido, Valignano não pretendia apenas que os missionários 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 *Cathechismus 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. 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

ESTUDOS RELIGIOSOS

depois para a vontade, a faculdade afectiva, constitui o próprio cerne da literatura de espiritualidade cristã. Trata-se do princípio paulino de subir das coisas visíveis às coisas invisíveis. Não surpreende, por isso, que os documentos da missão jesuítica preservados no Palácio da Ajuda façam tantas vezes apelo à figura de S. Paulo.

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 Pequim, onde chegou no alvor 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. Constata-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. 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. Adquiriria 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 viria a atingir, em alguns momentos, níveis extremos.

Ricci morreu em 1610. O seu sucessor como líder da missão foi outro italiano, o siciliano Niccolò 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 distinguiam entre espírito e matéria. 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 acção 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 inevitavelmente culminar 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 letrados. 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.



Retrato de Matteo Ricci e Xu Guangqi, ilustração do livro de Athanasius Kircher, *La Chine...* (Amsterdão: 1670). (fonte: Wikimedia commons: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ricci_Guangqi_2.jpg)

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), sob influência do budismo e taoísmo, cuja escola ficaria conhecida por neo-confucianismo. 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 quem 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 despersonalizado.

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 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 dos colegas e superiores da Companhia. Foi o seu confessor, Lazzaro Cattaneo (1560–1640), quem terá explicado ao visitador jesuíta André Palmeiro (1569–1635) as motivações do acto desesperado do valão. 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 *Xangti* começou a dar-me nos olhos e a ferir-me o coração”⁷.

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. Talvez tivesse sido este o pensamento que levou a que Longobardo se tivesse tornado o pioneiro das missões junto das camadas populares.

O campo exigia outro nível de acomodação. Aí, as pessoas podiam não ser versadas nas subtilidades filosóficas dos quatro livros de Confúcio, nem nas releituras feitas por

ESTUDOS RELIGIOSOS

Zhu Xi e pelos colegas neo-confucianos, mas obedeciam a uma ética confuciana básica ligada às “cinco relações humanas” e às “cinco virtudes perenes”. 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 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 correcta de executar os ritos associados ao ciclo da vida, dos quais os mais importantes são os casamentos e funerais. Seguindo rotinas rituais aceites, os cidadãos comuns participam num processo de unificação cultural”⁸. 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 o povo.

Na sua essência, os ritos chineses e os ritos funerários, com particular acuidade, fazem parte da autocultivação confuciana, destinam-se a instilar uma disposição interior que por sua vez leva à prática de determinados actos. Esses ritos são, primariamente, uma forma de integração do individual no colectivo. 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 a sua interpretação seja bastante aberta e varie consoante as circunstâncias e os contextos sociais. E neste caso, o contexto popular é o mais aberto a toda a espécie de interpretações e reinterpretções. Esta diversidade surge muitas vezes na pena dos missionários: “uns crêem 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 se presumem de letrados dizem que o obrar bem, só por ser bem, é bastante para ir ao céu”⁹. 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”¹⁰. 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 era provável uma e outra opinião”¹¹.

Tudo isto fazia com que o problema fosse dirimido com base em sintomas e análises indicárias e subjectivas, como a do Fr. 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”¹².

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 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 de 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 Pequim e Nanquim, colocando-as sob dependência de Goa, o que significava a sua dependência do padroado português. 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 fim dos intentos. A nova porém inesperada, que o ano de 1691 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 impedimento aos interesses temporais, a que desde o seus princípios dirigiram o uso de seus poderes que a Santa Sé lhes deu... trataram de renovar a amizade com os padres Dominicos, 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”¹³.

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 narrados¹⁴. Isso levanta o problema dos erros de transcrição que surgem em alguns passos deste texto. Por exemplo, Charles Maigrot é, num determinado local designado por “Carlos Maine”, e faz-se referência a um padre jesuíta “Tainiey”, que teria escrito uma conhecida obra polémica contra os dominicanos. Este padre “Tainiey” é o padre Le Tellier, facto que se comprova comparando com o testemunho de Artus de Lionne, missionário da *Propaganda*, que esteve presente nesse encontro¹⁵. 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 causado de um bom número de proposições, ditas por Carlos Maine [Charles Maigrot], as quais ele mesmo me disse ter o padre Filippo Grimaldi delatado em Roma, os padres dominicos a de certos papéis que tendo saído em Manila em defesa da Companhia diziam ser contra a sua religião”¹⁶. A este sentimento acrescentaram os clérigos nova matéria do livro do padre Tainiey [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 em proibir o juramento, e da pertinácia de outros em o não fazerem,

ESTUDOS RELIGIOSOS

com que ficou só a lembrança dos benefícios, alegando os religiosos [dominicanos] sem dúvida a caritativa e urbana hospedagem que tinham feito em suas igrejas 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 de 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. Os clérigos [franceses da *Propaganda*] alegariam a honra de terem proposto dois dos seus religiosos [dos dominicanos], 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 [francês da *Propaganda*], que Carlos Maigrot fez à sua custa ao Reverendo Padre Francisco Varo [dominicano], porque depois de morto lhe tinha chegado não sei que breve”¹⁷.



Frontispício da primeira edição da *De Christiana expeditione apud sinas* (Augsburg: 1615). https://en.wikipedia.org/wiki/De_Christiana_expeditione_apud_Sinas

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 dele 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 *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine*, publicada 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 jesuítas¹⁸. Pelo caminho os dominicanos foram também visados, o que provocou uma resposta indignada de Noel Alexandre (1639–1724), dominicano de tendências jansenizantes¹⁹.

Tudo isto nos permite filiar a crise de fim de séculos sobre os ritos chineses nas lutas doutrinárias que se desenrolavam na Europa. 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-Filipp Grimaldi (1639–1712). Grimaldi esteve de facto em Roma, em 1689, onde teve a oportunidade de se encontrar com Leibniz. O encontro significaria, de resto, o despertar do filósofo para a realidade da China, que tanta importância viria a ter no seu pensamento²⁰.

Que proposições eram essas, que Grimaldi denunciou? Uma delas aparece expressamente referida no documento, e era a de que a “simples *fornicatio*” era lícita²¹. 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 que mil fornicções”²². Colocado 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, bispo de Ypres cujas doutrinas acerca da graça de Deus e da predestinação estiveram na origem do movimento jansenista: “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”²³. O pecado da carne é, portanto, apenas um pecado de subúrbio espiritual. É o centro que deve ser dominado, o próprio coração do indivíduo. Para isso, os jansenistas desenvolveram toda uma literatura psicológica, na qual a vaidade surge como o principal factor da “arte de nos enganarmos a nós próprios”, levando-nos a ver em nós apenas aquilo que desejamos e a obliterar o resto²⁴. 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, 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”²⁵.

Na verdade, outros indícios mostram que os missionários franceses da *Propaganda Fide* 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 infidelum* (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”²⁶. Na verdade, os agostinianos consideravam que a divisão aristotélica da alma, com a sua tripartição entre alma vegetal, alma animal 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 de alma absolutamente espiritual, completamente separada da carne.²⁷ 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 jansenistas²⁸.

Existe ainda uma terceira proposição, delatada também em Roma, e que tem a ver com aquilo que os jesuítas designam como “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*”²⁹.

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 directamente respeito a esta questão da superioridade do concílio sobre o Papa. Não existe uma correspondência directa entre o agostinianismo e o jansenismo, por um lado, e o galicanismo, por outro, antes dos inícios do século XVIII. No entanto,

ESTUDOS RELIGIOSOS

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. 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.

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”³⁰.

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 objectivo desnacionalizar as missões, separando-as da influência das nações europeias. Um dos elementos chave dessa estratégia era 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.

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 costas³¹. Esta era uma acusação bastante estranha. Mas não tão estranha como outra que falava de uma seita que fazia hóstias de terra, praticava actos 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 vida³².

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 Moraes, 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 o Oriente: “soube também que esta seita está muito estabelecida na cidade de Goa, achei comunidades inteiras que estão infectadas, é compaixão de ver a corrupção e depravação desta miserável nação nas Índias. Tive a felicidade de achar em Jurate ao senhor de Heliópolis, e de acompanhar sua senhoria a Banta, onde se acha esta seita muito estabelecida. De lá viemos a Tenasserim, 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 infectados, 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, 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 fronte ou no coração. Depois se pergunta pelas

pessoas que assistem, e por este meio se descobre todo o segredo”³³.

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 adoram³⁴. 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 depois³⁵. 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 permissividade³⁶. Embora saibamos que existiam divergências internas entre os próprios jesuítas, como vimos atrás,

ESTUDOS RELIGIOSOS

nomeadamente com as dúvidas expressas por Niccolò Longobardo acerca do método de acomodação de Matteo Ricci, a chegada dos mendicantes constituiu um marco decisivo.

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. Aí terão, alegadamente, sofrido martírio em 1643, juntamente com outros três jesuítas e três seculares³⁷.

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 de 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 apostatado 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 (*sic*) 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”³⁸. Arnauld, cujo jansenismo o levava a ser pouco condescendente com as fraquezas humanas, não se coíbiu 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?”³⁹.

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*⁴⁰. Desde que chegou ao Oriente, Diego de 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 de Morales e Antonio Rubino. O outro é o documento de autor anónimo em que se fala da reunião e 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 aspectos: 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 o problema da designação que se deveria dar ao local onde são efectuadas as cerimónias fúnebres. Este último assunto é interessante, porque não aparece normalmente referido 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 efectuem os seus ritos?

No texto de Morales encontramos a resposta à acusação de que as cerimónias chinesas são efectuadas em templos: “a terceira dúvida é acerca das cerimónias que se fazem ao Cum 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”⁴¹. No outro texto, o do autor anónimo, o problema volta a ser abordado nos mesmos termos: “porque se se quiser recorrer a que aqueles sacrifícios 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”⁴².

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, no seu interior, o considerar assim. Estamos, portanto, no campo da pura subjectividade. 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 residia a alma.

Devido ao seu contacto com as realidades do mundo, os jesuítas fugiam ao rigor teológico que tanto fascinava os seus adversários jansenistas. 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 e de ordem prática. O jesuíta aconselhava realismo e pragmatismo.

Como bem fez notar Diego de 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 destruía, mas os consagrava e dizia neles missa. Hoje em Itália e Espanha há muitos destes que foram mesquita de mouros. *Idem*, no princípio de Fevereiro celebraram os gentios a festa de Ceres com muitas candeias acesas, em memória dela ter buscado,



O convertido chinês. Quadro de Godfrey Kneller (1687) representando Michael Alphonsius Shen Fu-Tsung. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Godfrey_Kneller_-_The_Chinese_Convert_-_WGA12211.jpg

ESTUDOS RELIGIOSOS

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”⁴³.

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 o famoso convertido Xu Guangqi, 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”⁴⁴.

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 de 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. Por vezes surgiam conflitos quando um mandarim cristão queria fazer um enterro sem cerimónias supersticiosas e encontrava 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 um outro convertido importante, Yang Tingyun, o “doutor Miguel” de nome de baptismo, que em 1623, no funeral do seu pai, escreveu na tábua “em tal reinado da China faleceu meu pai, mandarim de tal dignidade, e o seu espírito está aqui com o Senhor”⁴⁵. Estava-se, nesta altura, ainda numa fase anterior à chegada dos mendicantes, mas estas situações implicavam já que os jesuítas comessem 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 põe 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”⁴⁶. 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 de 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: “alguns não só deixaram o ilícito, mas ainda coisas que lícitamente 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”... A segunda do mandarim Simão, natural de Yunnan, onde não tinham ido os nossos padres, foi baptizado na metrópole de Chekian, 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”⁴⁷. 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 de Morales e que estão ausentes do documento do autor anônimo, 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) Cristo crucificado.

Os mendicantes tinham provocado escândalo em Fujian quando disseram que Confúcio estava a arder no inferno. Diego de 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”⁴⁸.

A outra questão levantada pelos mendicantes era a de que os jesuítas não pregavam 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”⁴⁹. 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 palavras⁵⁰.

Tudo deve partir da razão natural, uma vez que os mistérios não são apreensíveis pela razão humana. De acordo com as palavras do padre Diego de 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”⁵¹. 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

ESTUDOS RELIGIOSOS

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 depois⁵².

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 Fé⁵³”.

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 arrazoadamente 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 espectáculo 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, coroado 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 culpas⁵⁴”.

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 anos⁵⁵. Os dois tinham feito a viagem juntos, do sul até à capital.

Aí chegados, procuram 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 apresentados⁵⁶, 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”⁵⁷.

Verificamos assim que as considerações doutrinárias e metodológicas acerca da missão 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 mendicantes estavam a actuar como agentes de Espanha, num período em que a união dinástica se aproximava da ruptura. 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”⁵⁸. 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 objectivo de ficar a desenvolver acção 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”⁵⁹.

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 chins e o seu governo político, e o que pior era, diziam aos cristãos que os padres da Companhia os traziam enganados”⁶⁰. 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 factores, 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 acção 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 Pequim e Nanquim, 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



Mausoléu de Matteo Ricci, no Colégio Administrativo de Pequim. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tomb_of_Matteo_Ricci.jpg

ESTUDOS RELIGIOSOS

essa ideia. De acordo com o espírito deste documento, a classificação de um acto 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”⁶¹.

Este é um argumento filosófico próximo do pirronismo ou do cepticismo. 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 eram o resultado da consciência de que é difícil em várias matérias, e com particular incidência em matérias morais, determinar a intenção de um acto. A ligação do probabilismo ao cepticismo e pirronismo encontrava-se na circunstância de uma tal abordagem negar à razão humana a capacidade de conhecer as motivações profundas de um acto humano.

Neste texto o autor utiliza estes argumentos cépticos 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 que 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 objectivo 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”⁶². 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, ao mesmo tempo que proibia as mesmas tábuas nas missões dos dominicanos e franciscanos. A estratégia do autor não é, obviamente, a de condenar o probabilismo e a flexibilidade doutrinal. 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 subjectividade e na intenção. Com grande subtilidade, 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 académicos e abstractos, no patamar da intenção do sujeito: “somente digo que aquelas taboinhas, com qualquer inscrição que tenham, não podem ser supersticiosas porque tenham aquelas letras, mas antes ao contrário, por serem *ex intentione sinarum*⁶³ supersticiosas, têm aquelas letras... porque se a intenção comum dos chinas 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*⁶⁴ fosse tido por tal?”⁶⁵.

Em conclusão, os dois documentos aqui estudados definem dois momentos chave na história dos ritos. O primeiro em termos cronológicos, a apologia de Diego de 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 factores 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 sagrado, está cravado demasiado fundo na alma do homem, num local que o torna insondável e irredutível às categorias dos teólogos. **RC**

NOTAS

- 1 Os documentos que consultei neste caso estão arquivados na Biblioteca do Palácio da Ajuda (BA), em Lisboa, com a cota BA 49-V-8, fls. 206 e ss.
- 2 Referência ao mito de *Panku*, mito chinês da criação do cosmos.
- 3 Esta ideia é fortemente rejeitada em N. J. Girardot, “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion,” *History of Religions* 15 (1976): p. 298 e ss.
- 4 Girardot, “The Problem of Creation Mythology,” p. 312.
- 5 Charles Le Gobien, *Istoria dell'edito dell'Imperatore della Cina in favore della Religione Cristiana* (Torino: nella Stamperia di Gio Battista Zappata, 1699), p. 229.
- 6 Domingo Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la Monarchia de la China* (Madrid: Florian Anisson, 1676), p. 447.
- 7 *Xang Ti*, ou *Shangdi*, era outra das designações utilizadas para designar Deus, juntamente com *Tienzhu*. O tratado de Longobardo apareceu inserido na já citada obra de Navarrete, *Tratados*, p. 246 e ss.
- 8 James Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms of the Primacy of Performance,” in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed. James Watson and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 3.
- 9 BA, 49-V-12, fls. 4v-5.
- 10 BA, 49-V-19, fl. 202.
- 11 BA, 49-V-14, fl. 90.
- 12 BA, 49-V-25, fl. 676.
- 13 BA, 49-V-19, fl. 191.
- 14 Ver “Introdução” em Francisco da Cunha Leão, *Jesuítas na Ásia. Catálogo e Guia* (Lisboa: Instituto Cultural de Macau, 1998).
- 15 Ver *Lettre de Monsieur l'Abbé de Lionne... a Monsieur Charmot, Directeur du Séminaire des Missions Étrangères a Paris en Canton* (s.n.: s.n., 1700), p. 158.
- 16 “Religião” aqui designa, naturalmente, como era hábito na altura, a sua ordem religiosa, neste caso, os dominicanos.
- 17 BA, 49-V-19, fl. 191v.
- 18 Trata-se da *Morale Pratique des Jésuites* (Cologne: Chez Gervinus Quentel, 1669).
- 19 *Apologie des dominicains missionnaires de la Chine* (Cologne: Chez les Heritiers de Corneille d'Egmond, 1699).
- 20 Claudia von Collani, “China and the German ‘Geistgeschichte’ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,” in *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, ed. Stephen Uhalley and Xiaoxin Wu (London: East Gate, 2001), p. 159.
- 21 BA, 49-V-19, fl. 204.
- 22 BA, 49-V-17, fl. 44.
- 23 Citado em Olivier Chaline, “Port-Royal et la Gloire,” *Histoire, économie et société* 20 (2001): p. 164.
- 24 Vincente Grégoire, “L'art de se tromper soi-même dans la littérature de la deuxième moitié du 17^e siècle,” *Romance Notes* 37 (1997): pp. 304–305.
- 25 BA, 49-V-17, fl. 43v.
- 26 BA, 49-V-19, fl. 204v.
- 27 Particularmente interessante a este respeito é o caso do oratoriano Malebranche, ver Fernand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche* (Paris: J. Vrin, 1974), p. 43 e ss.
- 28 Sobre o assunto ver Tad M. Schmaltz, “What has Cartesianism to do with Jansenism?,” *Journal of the History of Ideas* 60 (1999): pp. 37–54 e Mathew C. Bagger, “The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition,” *The Journal of Religion* 82 (2002): pp. 205–224.
- 29 BA, 49-V-19, fl. 204v.
- 30 _____, fl. 885v.
- 31 _____, fl.
- 32 C.-E. Bouillevaux, *L'Annam et le Cambodge. Voyages et Notices Historiques* (Paris: Victor Palmé, 1874), p. 54.

ESTUDOS RELIGIOSOS

- 33 BA, 49-V-16, fls. 297–298v.
- 34 François Delpech, “La ‘marque’ des sorcières: logique(s) de la stigmatisation diabolique,” in *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe–XVIIIe siècles)*, ed. Nicole Jacques-Chaquin and Maxime Préaud (Grenoble: Jérôme Millon, 1993), pp. 347–368; Robert Muchembled, *Une histoire du Diable. XIIe–XXe siècle* (Paris: Seuil, 2000), p. 90.
- 35 *Lettre de Monsieur l’Abbé de Lionne*, p. 158.
- 36 Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800* (Leiden: Brill, 2001), p. 682.
- 37 Alexandre de Rhodes, *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, 1653). Para a biografia de Rubino ver p. 6 e ss, para Diego de Morales, p. 180 e ss.
- 38 *Morale Pratique*, p. 564.
- 39 _____, p. 583.
- 40 Claudia von Collani, “The True Mother of the China Mission. Kilian Stumpf’s ‘Succinta Chronologica Relatio,’” in *Rooted in Hope. Feistschrift in Honort of Roman Malek*, ed. B. Hoster and D. Kuhlmann (New York: Routledge, 2017), p. 260.
- 41 BA, 49-V-12, fls. 453v e 454v.
- 42 BA, 49-V-19, fl. 199.
- 43 BA, 49-V-12, fl. 460.
- 44 _____, fl. 455.
- 45 BA, 49-V-6, fl. 175.
- 46 BA, 49-V-12, fl. 458v.
- 47 _____, fl. 460v.
- 48 _____, fl. 456.
- 49 _____, fl. 475v.
- 50 _____, fl. 473v.
- 51 _____, fl. 473v.
- 52 _____, fl. 474.
- 53 BA, 49-V-11, fls. 571v–572.
- 54 _____, fls. 572–572v.
- 55 _____, fl. 183.
- 56 Deve ler-se “por não os ter apresentado”.
- 57 BA, 49-V-12, fls. 182–182v.
- 58 _____, fl. 332.
- 59 _____, fl. 332v.
- 60 _____, fls. 332v–333.
- 61 _____, fl. 198.
- 62 _____, fl. 196.
- 63 “Da intenção dos chineses”.
- 64 “Da comum intenção das gentes”.
- 65 BA, 49-V-19, fl. 200v.

BIBLIOGRAFIA

- Alquié, Fernand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: J. Vrin, 1974.
- Apologie des dominicains missionnaires de la Chine. Cologne: Chez les Heritiers de Corneille d’Egmond, 1699.
- Bagger, Mathew C. Bagger. “The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition.” *The Journal of Religion* 82 (2002): pp. 205–224.
- Bouillevaux, C.-E. *L’Annam et le Cambodge. Voyages et Notices Historiques*. Paris: Victor Palmé, 1874.
- Chaline, Olivier Chaline. “Port-Royal et la Gloire.” *Histoire, économie et société* 20 (2001): pp. 163–175.
- Delpech, François Delpech. “La ‘marque’ des sorcières: logique(s) de la stigmatisation diabolique.” In *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe–XVIIIe siècles)*, edited by Nicole Jacques-Chaquin and Maxime Préaud, pp. 347–368. Grenoble: Jérôme Millon, 1993.
- Girardot, N. J. “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion.” *History of Religions* 15 (1976): pp. 289–318.
- Grégoire, Vincent. “L’art de se tromper soi-même dans la littérature de la deuxième moitié du 17e siècle.” *Romance Notes* 37 (1997): pp. 299–310.
- Leão, Francisco da Cunha. *Jesuítas na Ásia. Catálogo e Guia*. Lisboa: Instituto Cultural de Macau, 1998.
- Le Gobien, Charles. *Istoria dell’edito dell’Imperatore della Cina in favore della Religione Cristiana*. Torino: nella Stamperia di Gio Battista Zappata, 1699.
- Lettre de Monsieur l’Abbé de Lionne... a Monsieur Charriot, Directeur du Séminaire des Missions Étrangères a Paris en Canton*. s.n.: s.n., 1700.
- Morale Pratique des Jésuites*. Cologne: Chez Gervinus Quentel, 1669.
- Muchembled, Robert. *Une histoire du Diable. XIIe–XXe siècle*. Paris: Seuil, 2000.
- Navarrete, Domingo. *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la Monarchia de la China*. Madrid: Florian Anisson, 1676.
- Rhodes, Alexandre de. *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, 1653.

RELIGIOUS STUDIES

Schmaltz, Tad. "What has Cartesianism to do with Jansenism?." *Journal of the History of Ideas* 60 (1999): pp. 37–54.

Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800*. Leiden: Brill, 2001.

Von Collani, Claudia. "China and the German 'Geistgeschichte' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, edited by Stephen Uhalley and Xiaoxin Wu, pp. 149–162. London: East Gate, 2001.

Von Collani, Claudia. "The True Mother of the China Mission. Kilian

Stumpf's 'Succinta Chronologica Relatio'." In *Rooted in Hope. Feestschrift in Honort of Roman Malek*, edited by B. Hoster, D. Kuhlmann and Z. Wesolowski, pp. 229–276. New York: Routledge, 2017.

Watson, James. "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms of the Primacy of Performance." In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, edited by James Watson and Evelyn S. Rawski, pp. 3–19. Berkeley: University of California Press, 1988.

