



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Lucas Saldanha Silva

**ENTRE ENCONTROS E CONFLITOS: UM ESTUDO DA PRESENÇA JESUÍTICA NA
CHINA A PARTIR DA *ASIA EXTREMA* DO PADRE ANTÓNIO DE GOUVEA (SÉCULO
XVII)**

Florianópolis

2023

Lucas Saldanha Silva

**ENTRE ENCONTROS E CONFLITOS: UM ESTUDO DA PRESENÇA JESUÍTICA NA
CHINA A PARTIR DA *ASIA EXTREMA* DO PADRE ANTÔNIO DE GOUVEA (SÉCULO
XVII)**

**Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em História da Universidade Federal
de Santa Catarina como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em História Global do
Trabalho.**

Orientador: Prof. Dr. Waldomiro Lourenço da Silva
Júnior
Coorientador: Prof. Dr. Alex Degan

Florianópolis
2023

Silva, Lucas Saldanha

Entre Encontros e Conflitos: : Um estudo da presença jesuítica na China a partir da "Asia Extrema" do Padre António de Gouvea (século XVII) / Lucas Saldanha Silva ; orientador, Waldomiro Lourenço da Silva Júnior, coorientador, Alex Degan, 2023.
142 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. História. 2. Missão Jesuítica. 3. Método de acomodação. 4. Relações entre Ocidente e Oriente. 5. China. I. Silva Júnior, Waldomiro Lourenço da. II. Degan, Alex. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

Lucas Saldanha Silva

Entre Encontros e Conflitos: Um Estudo da Presença Jesuítica na China a partir da *Asia Extrema* do Padre António de Gouvea (Século XVII)

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 31 de outubro de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. André da Silva Bueno
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron
Universidade de São Paulo (USP).

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em História.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr. Waldomiro Lourenço da Silva Junior
Orientador

Florianópolis, 2023.

Para Edevaldo e Sirlene.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família, especialmente aos meus pais, Edevaldo e Sirlene, pela vida e educação que me proporcionaram, não há palavras suficientes para expressar o quanto valorizo tudo o que fizeram e seguem fazendo por mim. Seu apoio inabalável me traz a confiança necessária para perseguir meus sonhos e enfrentar todos os desafios com coragem e perseverança.

Aos meus irmãos, Diego e Bruno, ainda que a distância física nos separe, sempre serei profundamente agradecido por todos os nossos momentos. Cada um de vocês ocupa um lugar especial em meu coração.

À minha querida companheira Ana Paula, que dividiu comigo todos os momentos dessa jornada - os felizes e os conturbados -, comemorando cada vitória e me confortando nos momentos desafiadores. Obrigado por tudo!

Agradeço também meu amigo Vinícius Rocha pela amizade que transcende qualquer distância e pelo apoio nos meus momentos mais difíceis.

Gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos aos meus orientadores, Waldomiro da Silva Júnior e Alex Degan.

Waldomiro, pela orientação cuidadosa e indicações de obras cruciais que fundamentam esta dissertação. O estágio de docência sob a sua orientação proporcionou uma experiência valiosa que ampliou minha perspectiva sobre o ensino e a pesquisa.

Alex, sua orientação, conselhos e todo o apoio nos últimos anos foram fundamentais para a definição do meu caminho acadêmico. Obrigado por auxiliar a reavivar minha paixão pela História e pela pesquisa quando tudo parecia nebuloso.

Agradeço aos membros da banca de qualificação, Fábio Morales e Leonardo Marques, pela leitura atenta e pelos apontamentos valiosos, sua participação foi fundamental para o aprimoramento da pesquisa.

Gostaria de estender meus sinceros agradecimentos aos membros da banca de defesa, André Bueno e Carlos Zeron, pela honra de participarem e contribuírem para este momento crucial de meu percurso acadêmico e profissional.

Agradeço à Universidade Federal de Santa Catarina e a todos os seus servidores por desempenharem um papel fundamental em toda a minha trajetória acadêmica. Sua dedicação contribuiu significativamente para minha percepção de que o ensino de qualidade deve ser acessível a todos e gratuito!

Agradeço à CAPES pela bolsa durante o período de um ano, fundamental para que esta pesquisa fosse possível.

“Dizem que a vossa lei não é uma lei falsa. Acredito em vós. Se imaginasse que era falsa, que é que me teria impedido de destruir as vossas igrejas e de os expulsar delas? Que diriam se eu enviasse um grupo de bonzos e lamas ao vosso país para pregarem as suas doutrinas? Quereis que todos os chineses se tornem cristãos. Sei que a vossa lei o exige. Mas, nesse caso, que é que nos acontecerá? Tornar-nos-ermos súbditos do vosso rei? Os convertidos que fazem reconhecer-vos-ão apenas a vós em alturas de perturbação. Não ouvirão outra voz que não seja a vossa. Sei que, no momento presente, não há nada a temer, mas quando os vossos navios vierem aos milhares haverá, então, provavelmente, uma grande desordem...”

(Imperador Yongzheng, 1723)

RESUMO

A presente dissertação tem como objeto de estudo a presença jesuítica na China, estabelecida na década de 1580 após os jesuítas receberem permissão para residir permanentemente no território Ming. Os missionários da Companhia de Jesus, com o intuito de fortalecer relações de confiança para obterem mais chances de converter a elite letrada chinesa, empregaram como estratégia o esforço para aprender a língua e a cultura da China. Além disso, através do método de “acomodação”, adotando as vestimentas dos funcionários confucionistas e utilizando os avanços nas ciências e tecnologias europeias como uma forma de transmitir a mensagem do Cristianismo. Com isso, os jesuítas foram durante os séculos XVI e XVII os indivíduos ocidentais com maior grau de conhecimento do mundo chinês. A partir da *Asia Extrema* do Padre António de Gouvea, analisamos as informações que o missionário apresenta para o mundo europeu sobre a história e cultura chinesa, bem como a história do projeto de missionação promovido pela Companhia de Jesus. Para compreender os complexos mundos em que Gouvea estava inserido, partimos de uma análise da Companhia de Jesus como uma instituição eclesiástica global, com fortes laços com as Coroas ibéricas em expansão ultramarina através do Padroado. Nesse sentido, traçamos comparações com os métodos e estratégias empregados pelos jesuítas nos territórios em que havia a presença do Padroado português, como Brasil, Índia, China e Japão. Os jesuítas ocupavam importantes posições de poder e prestígio tanto nessas sociedades como na Europa, e nos legaram um rico corpo documental com descrições e seus julgamentos sobre essas culturas que buscavam realizar a conquista espiritual.

Palavras-chave: História da China; Missão jesuítica na China; Companhia de Jesus; Orientalismo; Relação entre Ocidente e Oriente.

ABSTRACT

The present work has as its object of study the Jesuit presence in China, established in the 1580s after the Jesuits received permission to reside permanently in the Ming territory. The missionaries of the Society of Jesus, with the aim of strengthening relationships of trust to obtain more chances of converting the Chinese literate elite, employed as a strategy the effort to learn the language and culture of China. Furthermore, through the “accommodation” method, they adopted the way of life of the Confucian officials and used advances in European science and technology as a way to convey the message of Christianity. As a result, the Jesuits were, during the 16th and 17th centuries, the Western individuals with the greatest degree of knowledge of the Chinese world. From Father António de Gouvea's *Asia Extrema*, we analyze the information that the missionary presents to the European world about Chinese history and culture, as well as the history of the missionary project promoted by the Society of Jesus. To understand the complex worlds in which Gouvea was inserted, we start from an analysis of the Society of Jesus as a global ecclesiastical institution, with strong ties with the Iberian Crowns expanding overseas through the *Padroado*. To achieve this objective, we made comparisons with the methods and strategies used by the Jesuits in territories where the Portuguese *Padroado* was present, such as Brasil, India, China and Japan. The Jesuits occupied important positions of power and prestige both in these societies and in Europe, and they bequeathed to us a rich body of documents with descriptions and their judgments about these cultures that they sought to achieve a spiritual conquest.

Keywords: History of China; Jesuit Mission in China; Society of Jesus; Orientalism; Relationship between West and East.

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo I: A Companhia de Jesus e os projetos de “conquista espiritual”	29
1.1 A Companhia de Jesus compreendida como uma instituição global	29
1.2 Os jesuítas inseridos no Padroado Real Português	31
1.3 O método de “acomodação” cultural: um conceito a ser revisitado	40
Capítulo II. O panorama global, regional e local de António de Gouvea e da China no século XVII	60
2.1 O cenário regional e global: a Grande Ásia	60
2.2 A história da dinastia Ming contada por meio dos primeiros imperadores	71
2.3 O cenário regional e local: a China nos anos 1600	88
Capítulo III. Os Jesuítas na criação da China a partir do distorcido espelho europeu	101
3.1 A percepção Orientalista da China	101
3.2 A Asia Extrema e a sua função pedagógica e propagandística	109
3.3 Os Jesuítas e o projeto de conquista dos ensinamentos chineses	120
Considerações finais	126
Referências	130
ANEXOS	138

Introdução

No início do século XVII, os europeus tinham informações esparsas sobre a China. Porém, havia um alto grau de interesse entre os eruditos, uma verdadeira demanda por relatos e investigações minuciosas.¹ Nesse período em que a dinastia Ming (1368-1644) reinava a China, a cultura chinesa foi marcada por uma conjuntura de intensa criatividade artística e intelectual. Este ambiente proporcionou uma abertura que favoreceu aos missionários se inserirem no mundo chinês, ainda que houvesse alguns obstáculos.² Embora possuíssem como objetivo primário obter o sucesso no seu projeto de evangelização, os jesuítas desempenharam um importante papel não apenas na divulgação de técnicas e conhecimentos oriundos da Europa através do meio chinês, como também na disseminação de relatos sobre a China nos países europeus.

Com efeito, os missionários, com a ajuda de seus aliados locais, buscaram tirar o máximo proveito destes cenários vantajosos. Em troca de um apoio político e financeiro à Missão, eles alimentaram a curiosidade europeia por intermédio de um rico corpo literário constituído de relatórios em forma de cartas oficiais, mapas, dicionários e na publicação de relações. Por outro lado, por meio de tecnologias que interessavam aos chineses, como a arte da relojoaria, os conhecimentos geográficos baseados em *Geografia* de Ptolomeu e em Aristóteles, bem como em inovações na área da astronomia, que permitia, por exemplo, maior precisão na datação de eclipses - eventos com importante significado ritualístico para os chineses -, os jesuítas obtiveram proteção imperial e direito para disseminar sua fé.³

Nesse sentido, Mungello argumenta que o trabalho dos jesuítas como os principais disseminadores e intérpretes de informações sobre a China no século XVII – a história, geografia, línguas, instituições do governo, filosofias e sociedade – forneceu as bases intelectuais para aqueles “curiosos” europeus que consumiam estes relatos se tornarem protossinólogos.⁴ Dentre os primeiros relatos jesuíticos que impactaram o público europeu podemos destacar aqueles atribuídos a Alessandro Valignano (1539-1606), Matteo Ricci

¹ MUNGELLO, D. E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. University of Hawaii, 1985. O autor utiliza o termo “curioso” com o sentido que poderia ser empregado na Europa do século XVII: no sentido de ser detalhada, habilidosa e precisa.

² SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*. New York/London: Rowman & Littlefield, 2015, p. 1-47.

³ STANDAERT, Nicolas. *Jesuits in China*. In: WORCESTER, Thomas (Org). *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 169-205.

⁴ MUNGELLO, D. E. *Curious Land*, 1985, p. 14.

(1552-1610) com coautoria de Nicholas Trigault (1577—1628) e Álvaro Semedo (1585-1658).

Valignano, devido ao fato de ter ocupado o cargo de Vice-Provincial, redigiu diversas cartas oficiais em que descreveu para seus pares em Roma os avanços obtidos e os obstáculos na conversão em grande número, defendendo os métodos adotados pelos padres na tentativa de evangelizar as regiões asiáticas. Além das cartas oficiais, é atribuída aos padres Alessandro Valignano e Duarte Sande (1547-1599) a obra *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam*. Impressa em Macau no ano 1590, os autores propõem relatar a viagem de quatro embaixadores japoneses enviados pelos jesuítas a algumas Cortes da Europa e à Cúria Romana. Um dos capítulos aborda, em forma de diálogo entre três personagens - Lino, Leão e Miguel -, um tratado sobre o Reino da China, com informações a respeito de seu Estado e Governo. De forma geral, o texto contém “uma síntese enciclopédica dos conhecimentos geográficos e antropológicos disponíveis nos meios ultramarinos jesuítas em finais de Quinhentos”.⁵

Porém, levando em consideração que os jesuítas adentraram na China na década de 1580, houve um longo período até um relato densamente descritivo chegar à Europa.⁶ A principal divulgação dos escritos de Matteo Ricci foi publicada na Europa cinco anos após sua morte, com o nome *De Christiana expeditione apud Sinas* (1615), através da edição e colaboração do jesuíta Nicholas Trigault. Nesta obra, os coautores buscaram divulgar toda a história da Companhia de Jesus no leste asiático. Ademais, um dos focos principais durante a narrativa é a forma como Ricci distingue-se dos franciscanos, dominicanos e agostinianos, através da defesa de uma postura enfatizando flexibilidade e simpatia em sua

⁵ SANDE, Duarte de, S.J. 1547-1600, Um tratado sobre o reino da China dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590) / introd., versão portuguesa e notas de Rui Manuel Loureiro. - Macau : Instituto Cultural, 1992, p. 17-33. Disponível em: <https://purl.pt/26866>

⁶ Todavia, relatos com informações acerca do leste asiático circularam na Europa anteriormente. Alguns exemplos de destaque: *Suma Oriental*, de Tomé Pires, redigida em 1515; *Cartas dos cativos de Cantão*, de Cristóvão Vieira e Vasco Calvo. Disponível em <https://purl.pt/26864>; *Algumas Cousas Sabidas da China*, do soldado e mercador português Galiote Pereira; e a relação do frei dominicano Gaspar da Cruz (1520-1570). Sobre isto, ver: REZENDE, Daniel Ayres Arnoni. Gaspar da Cruz e o Tratado das Coisas da China: mundialização e contatos luso-chineses no século XVI. 2018. 106 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação Humanidades, Direitos e outras Legitimidades. Universidade de São Paulo, São Paulo.

abordagem ao povo e à cultura da população local, referido como um método de “acomodação”.⁷

A obra chegou à Europa durante a viagem de Trigault vindo do leste asiático, em busca de suporte monetário, novos recrutas, livros para uma biblioteca missionária em Pequim e presentes valiosos para o imperador e literatos chineses. Para atingir esse objetivo, era necessário um esforço de propaganda, em que a tradução e publicação dos comentários de Ricci foram fundamentais. Com efeito, uma breve análise das edições e traduções da obra de Ricci-Trigault indica a enorme influência que ela teve sobre a concepção europeia da China no período. A edição original em latim foi republicada quatro vezes, entre 1615 e 1684. Em francês, uma versão foi publicada em Lyon em 1616, 1617 e 1618, e republicada em 1978. Uma tradução alemã apareceu em Augsburg em 1617. Em Sevilha e Lima, uma tradução em língua espanhola veio a lume em 1621. Uma tradução italiana saiu em Nápoles em 1622. Por último, uma tradução inglesa foi publicada em Londres em 1625. Ou seja, em um espaço de dez anos após a sua primeira publicação, a obra *De Christiana expeditione* estava disponível em seis idiomas europeus.⁸

De forma similar, cerca de 25 anos mais tarde (1640), o jesuíta português Álvaro Semedo foi selecionado para viajar da China à Europa com o objetivo de conseguir financiamento monetário e novos membros à Missão.⁹ De acordo com Araújo, o jesuíta foi incumbido de “transmitir, a uma Europa sedenta de novidades do Oriente, a nova imagem da China. Baseada num conhecimento cimentado, ao longo de mais de duas décadas, na vivência e na observação contínuas da realidade chinesa, a *Relação da Propagação da Fé*

⁷ MUNGELLO, D. E. Curious Land. 1985, p. 48-50; REGO, Luiz Felipe Urbiet. A China dos jesuítas: o Tratado da Amizade de Matteo Ricci e sua contribuição para o diálogo cultural entre Oriente e Ocidente. Rio de Janeiro, 2012. 158p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, p. 11.

⁸ MUNGELLO, D. E. Curious Land. 1985, p. 45-50. O autor argumenta também que em termos de número de leitores, *Christiana expeditione* foi provavelmente o livro mais influente sobre a China publicado na Europa do século XVII.

⁹ Boxer ressalta que os jesuítas costumavam encarar o trabalho missionário como uma vocação para a vida inteira. Portanto, quando eles partiam para as missões, era com a intenção de passar o resto de suas vidas nessas localidades. No caso dos jesuítas que retornaram à Europa, seja de forma temporária ou permanente, foi devido a uma ordem com finalidade de atender às necessidades da missão. Por outro lado, Mungello argumenta que essa atitude não apenas demonstra a política missionária jesuíta, mas refletia os únicos termos em que os chineses admitiriam estrangeiros como residentes de longa duração na China. BOXER, Charles. A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770). (Trad. Vera Maria Pereira). São Paulo: Companhia das Letras, 2007; MUNGELLO, D. E. Curious Land, 1985.

*no Reyno da China e Outros Adjacentes.*¹⁰ Dessa forma, o texto apresenta o trabalho realizado pelos missionários, seus dilemas, desafios e os frutos colhidos em décadas de dedicação à conversão ao Cristianismo. O jesuíta português procurava não apenas satisfazer a curiosidade europeia referentes às questões políticas, econômicas e culturais sobre a Ásia, mas também atrair a atenção de seus conterrâneos para as demandas da Companhia. Semedo “lamenta-se da falta de apoio material das autoridades políticas à empresa missionária da China e dirige um veemente convite aos príncipes cristãos para que se associem aos esforços dos missionários na grande tarefa da evangelização do império sínico.”¹¹

Diferentemente de Trigault, que teve como principal trabalho editar os escritos deixados por Matteo Ricci, Semedo teve de escrever a maior parte de sua obra durante a viagem marítima à Europa, conseqüentemente tendo como principais referências a sua própria memória e os manuscritos que levou consigo.¹² Em termos de publicações, embora seu original português tenha se perdido, há uma versão em castelhano publicada em 1642 com o título *Imperio de la China i Cultura Evangelica en él, por los religiosos de la Compania de Jesus. Sacado de las noticias del Padre Alvaro Semmedo de la propia Compañía*. Devido à boa recepção que a relação teve no público europeu, traduções em italiano, francês e inglês foram realizadas em 1643, 1653 e 1667, respectivamente.¹³

Um outro trabalho jesuítico que provocou a intensificação do debate filosófico na Europa foi o padre italiano Martino Martini (1614-1661). Martini contribuiu para a construção de conhecimentos sobre a China nas áreas da geografia e cronologia chinesa (ver anexo D). Elaborou uma série de mapas sobre o território chinês em *Novus Atlas Sinensis* (publicado em Amsterdam, 1655). Além disso, durante uma viagem de volta à Europa no momento de intenso debate referente às Controvérsias dos Ritos¹⁴, Martini

¹⁰ Na Introdução de *Asia Extrema: Entra nella a Fé, promulga-se a Ley de Deos pelos Padres da Companhia de Jesus*. Primeira parte, Livro I. Edição, introdução e notas de Horácio P. Araújo. Lisboa: Fundação Oriente, 1995, p. 58-59.

¹¹ Idem, p. 62.

¹² Sobre Álvaro Semedo, ver. PINA, Isabel. "Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra *Imperio de la China*", in Carlos Morais, et al. (eds.), *Diálogos Interculturais Portugal-China 1*, Aveiro: Universidade de Aveiro, 2018, pp. 99-119.

¹³ ARAUJO, Horácio. *Asia Extrema*, p. 62.

¹⁴ Este termo refere-se aos conflitos dentro da Igreja Católica entre missionários jesuítas que defendiam que os ritos confucionistas não tinham caráter religioso, o que permitiria uma “acomodação” entre o confucionismo e o cristianismo. Por outro lado, os adversários dos jesuítas argumentavam que os ritos continham elementos de idolatria e assim buscaram refutar o principal método jesuítico de conversão dos letrados chineses.

forneceu informações que auxiliaram nas discussões sobre a possível incompatibilidade da cronologia chinesa com a bíblica, devido à antiguidade da civilização chinesa. Ele também ajudou o matemático holandês Isaac Golius (1596-1667) a publicar o ciclo de doze anos do calendário chinês, que forneceu uma explicação fundamentada do sistema de calendário chinês.¹⁵

Do ponto de vista da historiografia recente, Mungello argumenta que a partir da década de 1970, os trabalhos acadêmicos sobre a temática da presença missionária na China passaram por “um processo de redescoberta”.¹⁶ Este movimento de revisão dos documentos legados pelos missionários teve a trajetória cronológica e feitos empreendidos pelos padres em busca de consolidar moradia e espalhar sua mensagem cristã no império chinês como temática recorrente, uma narrativa adotada similarmente pelas fontes jesuíticas do século XVII. Os estudos acadêmicos da presença jesuítica na China a partir desse contexto, no geral, têm como objeto central a constituição do método de “acomodação” atribuído a Alessandro Valignano e Ricci, paralelamente à biografia de importantes figuras missionárias do período, com destaque ao número de trabalhos sobre Matteo Ricci, tanto na academia ocidental como na chinesa.¹⁷ Um breve exemplo para resumir a importância atribuída a Ricci pode ser constatado no excepcional trabalho de Joseph Needham sobre a ciência chinesa, em que o autor categoricamente aborda o missionário como “um dos homens mais notáveis e brilhantes da história”.¹⁸

¹⁵ Uma versão digital de *Novus Atlas Sinensis* pode ser consultada em: <https://purl.pt/33400>. VERMANDER, Benoît. Jesuits and China. Oxford Handbooks Online, New York: Oxford University Press, abril 2015, p. 9-10; Sobre a controvérsia das cronologias, ver: Han Qi. “The Jesuits and their Study of Chinese Astronomy and Chronology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. in: Luís Manuel Roberto Saraiva, ed., *Europe and China: Science and Arts in the 17th and 18th Centuries*, Singapore: World Scientific Publishing Co Pte Ltd., 2012, pp. 71-79.

¹⁶ O autor argumenta que as tensões diplomáticas entre China e Estados Unidos durante as décadas de 1950 a 70, com embargos e sanções impostas por ambos os países, refletiram nas atividades ligadas à religião. A partir do final da década de 70, as relações sino-jesuíticas despertaram um renovado interesse acadêmico, em parte devido ao crescimento da influência da China no cenário geopolítico mundial. Para aprofundar a questão, ver: MUNGELLO, D. E. “Reinterpreting the History of Christianity in China.” *Historical Journal* 55, no. 2 (2012): 533–52.

¹⁷ Dentre uma extensa bibliografia na temática, destaco os trabalhos de R. Po-chia Hsia (Org). *A Companion to the Reformation World*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2004. BROCKEY, Liam. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. Nicolas Standaert é uma referência na área e tem uma larga produção envolvendo vários aspectos da missão jesuítica na China. Para citar uma: STANDAERT, Nicolas. *Jesuits in China*. In: WORCESTER, Thomas (Org). *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 169-205.

¹⁸ NEEDHAM, Joseph. *Science and civilization in China, II: Introductory orientations*. Cambridge, 1954, p. 148.

Vermander categoriza as relações entre jesuítas e China como parte de uma “história cultural global, estendendo-se aos intercâmbios científicos, cartografia, astronomia, botânica, pintura, gravura, etnomusicologia e até a arte de fazer armas”.¹⁹ Contudo, estes elementos notórios, entre outros como a utilização das ciências europeias como instrumento indireto de conversão e o “sincretismo” confucionista-cristão, provenientes dessas relações, perpassam o objeto de análise do método missionário.

Seguindo essa lógica, os textos produzidos em idiomas ocidentais (cartas, relatos de viagem e relações) constituíram as principais fontes de informações utilizadas na academia. Já as fontes em língua chinesa foram negligenciadas ou ignoradas como objetos de estudo, a menos que tivessem sido escritas por missionários. Além do mais, o interesse na reação dos chineses se limitou principalmente ao apoio aos missionários. Nesse sentido, Standaert argumenta que após a década de 1970, a historiografia passa por uma mudança de paradigma principalmente do ponto de vista “missiológico e eurocêntrico para uma abordagem sinológica e sinocêntrica”.²⁰ Para o autor, tal mudança de paradigma foi consequência de alterações na metodologia, na natureza dos objetos de pesquisa e na formação dos historiadores. Nessa perspectiva, o interesse central até então era baseado na busca do sucesso do trabalho missionário, os meios pelos quais os chineses foram convertidos ao Cristianismo e a influência das ciências e artes europeias no mundo chinês.²¹

Mungello argumenta que aquilo que chama de reinterpretação passa pelo “falecimento do eurocentrismo”. Nesta lógica, ele pondera que “enquanto a China foi vista como um campo missionário cultivado por missionários ocidentais, a história do desenvolvimento do Cristianismo na China foi apenas mais um capítulo de uma longa série de histórias de missões enfatizando as preocupações ocidentais.”²² Portanto, o autor parte

¹⁹ VERMANDER, Benoît. *Jesuits and China*, 2015, p. 2-3. Tradução do autor, como as demais citações em línguas estrangeiras: The history of the relationship between the Jesuits and China is part of global cultural history, extending to scientific exchanges, cartography, astronomy, botany, painting, engraving, ethnomusicology, and even the art of gun making.

²⁰ STANDAERT, Nicolas. “New Trends in the Historiography of Christianity in China.” *Catholic Historical Review* 83, no. 4 (1997): 573–613, p. 573.

²¹ STANDAERT, Nicolas. “New Trends in the Historiography of Christianity in China”, 1997, p. 574.

²² MUNGELLO, D. E. *Reinterpreting the History of Christianity in China*, 2012, p. 534-535. Traduzido do inglês: The history of Christianity in China as a field was transformed by the demise of Eurocentrism. As long as China was viewed as a mission field cultivated by Western missionaries, the story of Christianity’s development in China was merely another chapter in a long series of mission histories emphasizing Western concerns.

do pressuposto de que a mudança nas narrativas referentes à história do Cristianismo na China é parte de uma alteração não apenas nos objetos de análise e fontes, mas também como fruto de um olhar que perceba o desenvolvimento do Cristianismo na China como uma religião chinesa e apenas não ocidental. Em outras palavras, ele defende que o campo passou da missiologia clássica para estudos altamente sofisticados baseados em material original chinês e outras fontes. Porém, o autor reconhece que para além dos três principais letrados convertidos – Yang Tingyun (1557-1627), Li Zhizao (1565-1630) e Xu Guangqi (1562-1633) – pouco foi estudado sobre sujeitos históricos chineses.²³

Dominic Sachsenmaier, em consonância com Standaert e Mungello, argumenta que um dos principais pontos de mudança na historiografia da missão chinesa é o aumento da importância dada aos chineses convertidos no desenvolvimento de comunidades cristãs locais e no seu auxílio na expansão do Cristianismo na China. Os jesuítas recebiam todo o crédito como protagonistas e agentes responsáveis pelos métodos desenvolvidos para tornar o Cristianismo compatível culturalmente com a sociedade chinesa e da inserção dos conhecimentos científicos oriundos da Europa, que se tornaram disponíveis aos chineses através de livros escritos em mandarim e publicados no nome dos jesuítas. Contudo, essa interpretação centrada nos europeus reduz o papel dos chineses nesse processo como meros receptores de um pacote cultural de exportação europeia realizado pelos missionários católicos.²⁴

Sachsenmaier conceitua o método de acomodação como resultado de intensas interações entre missionários europeus e letrados chineses, e não como uma criação de indivíduos europeus brilhantes, à frente de seu tempo. Para sustentar seu argumento, o historiador alemão defende que apesar da maioria dos jesuítas destacados para o projeto de missionação na China dominarem tanto o chinês do período Ming como o clássico, para além de uma sólida compreensão das tradições chinesas, principalmente dos textos confucionistas, eles dificilmente conseguiriam alcançar tamanho grau de proficiência sem a ajuda de estudiosos chineses:

teria sido inviável oferecer a exegese de textos confucionistas que era necessária para tornar o cristianismo, pelo menos em princípio, aceitável para uma culta audiência chinesa. Os colaboradores chineses que tornaram isso possível poderiam ser convertidos ou simplesmente

²³ MUNGELLO, D. E. *Reinterpreting the History of Christianity in China*, 2012, p. 533-552.

²⁴ SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled: A Seventeenth-Century Chinese Christian and his Conflicted Worlds*. New York: Columbia University Press, 2018.

estudiosos subempregados contratados especificamente para essa tarefa. [...] Parece que mesmo os aspectos relevantes da ciência européia atrairiam os leitores chineses apenas se fossem escritos de maneira que mostrassem um conhecimento sofisticado da cultura chinesa e das tradições textuais.²⁵

Contudo, apesar de importantes produções acadêmicas preocupadas em integrar as fontes e vozes chinesas nas relações sino-europeias, consideramos um equívoco considerar que narrativas com olhares eurocêntricos estão definitivamente superados. No trabalho recente de Liam Brockey *Journey to the East*, o autor narra todo o processo que envolveu a expansão das missões jesuíticas para fora da Europa, os perigos das viagens marítimas, os desafios no estabelecimento de relações com culturas asiáticas e os métodos desenvolvidos para atingir o objetivo da conversão. O produto final é um texto muito interessante e com densas informações em todos os aspectos que envolvia a vida dos missionários desde a escolha da vocação nas terras europeias até como era o trabalho evangelizador no dia a dia. Porém, Brockey termina por pouco incorporar os alvos dessa enorme empreitada na sua análise. Os chineses aparecem como meros coadjuvantes dos missionários.²⁶

No artigo intitulado *The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri* (2011), Yu Liu questiona o fato de os estudos acadêmicos sobre a missão jesuítica na China se concentrarem quase exclusivamente em Matteo Ricci. Assim sendo, o autor reinterpreta as primeiras décadas do projeto de missiões: narrando as dificuldades para adentrar no mundo chinês, os métodos adotados, até o episódio em que os missionários obtêm autorização para se estabelecerem dentro do império Ming. Porém, o principal condutor de sua narrativa não é Matteo Ricci, mas o missionário Michele Ruggieri (1543-1607). Segundo o autor, “embora lembrado hoje apenas como alguém que preparou o caminho para Ricci e depois desapareceu da cena em silêncio, Ruggieri merece uma

²⁵ SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018, p. 11-13. Traduzido do inglês: Without the active support from Chinese scholars it would have been unfeasible to offer the exegesis of Confucian texts that was necessary to make Christianity at least in principle acceptable to a learned Chinese audience. The Chinese coworkers who made this possible could be either converts or simply underemployed scholars specifically hired for this task. [...] It appears that even the relevant aspects of European science would appeal to Chinese readers only if they were written in ways that showed a sophisticated knowledge of Chinese culture and textual traditions.

²⁶ BROCKEY, Liam. *Journey to the East*, 2007.

atenção muito mais séria porque, tanto quanto Ricci, acreditava na adaptação da mensagem cristã à cultura chinesa.”²⁷

Portanto, apesar de realizar uma reinterpretação interessante dos eventos referentes ao contato inicial entre jesuítas e chineses, Yu Liu se limita a mudar o protagonista: do missionário italiano Matteo Ricci para o igualmente missionário italiano Michele Ruggieri. Mas a narrativa do pioneirismo europeu - para fazer uma relação com o título do artigo - persiste. E o autor quase nada cita os sujeitos históricos chineses como parte desse processo.

Diante desta breve apresentação, a presente dissertação tem como objetivo investigar as narrativas criadas pelos missionários jesuítas no decorrer dos contatos estabelecidos com sociedades alvo de seu projeto de missionação, nos territórios que o império marítimo português almejava conquistar durante os séculos XVI e XVII. Especificamente, pretende-se analisar os discursos derivados da presença dos missionários da Companhia de Jesus na China e da historiografia acadêmica moderna, refletindo sobre as dinâmicas locais desses primeiros contatos sino-europeus, além de estabelecer conexões com a presença de missionários em outras sociedades. O objetivo dos jesuítas de propagar a história do projeto de missionação e informações dessas sociedades em que estavam presentes para o mundo europeu nos permite compreender um pouco sobre o funcionamento delas. Mas, ao descreverem a China de forma a corroborar com o propósito da missão, os missionários da Companhia de Jesus nos ajudam a conhecer mais principalmente sobre o seu próprio mundo europeu e cristão.

Ora, os jesuítas não apenas criaram um enorme corpo literário descrevendo as culturas com as quais entraram em contato, além disso realizaram extensos debates quanto aos métodos que deveriam ser adotados para realizar de forma efetiva a conquista espiritual de suas culturas alvo. Dessa forma, o chamado “método de acomodação cultural” é um componente central de análise desse processo, que possibilita uma abordagem comparativa não apenas quanto às metodologias adotadas pelos missionários nas missões, como também dos elementos narrativos criados sobre o outro nos espaços através da América, África e Ásia.

²⁷ Yu Liu. “The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri”. *History of Religions*, vol. 50, no. 4, *Jesuit Missionaries in China and Tibet* (May, 2011), pp. 362-383, p. 363. Traduzido do inglês: Though remembered today only as someone who prepared the way for Ricci and then disappeared “from the scene in silence,” Ruggieri deserves far more serious attention because, as much as Ricci, he believed in the adaptation of the Christian message to the Chinese cultural milieu.

A difusão de ideias provenientes da perspectiva da história global²⁸ proporcionou um significativo interesse de pesquisas relacionadas à temática das Missões a partir de uma ótica que priorize a análise da Companhia de Jesus enquanto uma instituição eclesiástica global.²⁹ Além do mais, há interessantes trabalhos recentes adotando metodologicamente a combinação dos processos locais e globais.³⁰ Sachsenmaier defende que a história global não significa necessariamente abandonar as perspectivas locais em prol de uma análise exclusivamente de larga escala. Além disso, os historiadores globais não escrevem apenas a história das mobilidades ou das conexões e os processos globais ocorridos nesse período afetaram não apenas viajantes, comerciantes e missionários, mas também diversas pessoas que não se deslocavam no espaço, que nesse sentido viviam de forma sedentária porém conectada. Partindo dessa linha de raciocínio, Sachsenmaier argumenta que é possível - até desejável - utilizar diferentes níveis de escalas locais e translocais para compreender as conexões dos processos históricos referentes às missões jesuíticas.³¹

Consequentemente, parte-se do pressuposto de que a análise comparativa de diversos contextos globais envolvendo as Missões e o expansionismo marítimo europeu do século XVII, assim como as dinâmicas regionais do cenário sino-asiático, não constituem ambientes locais e globais separados, mas complexos entrelaçamentos. Porém, enquanto os missionários possam ser vistos pela ótica de agentes históricos trabalhando na construção de conexões e trocas culturais entre civilizações, prioriza-se as tensões e conflitos resultantes do projeto de dominação dos mesmos, nas zonas de encontros entre múltiplas estruturas globais e locais. Dessa forma, pretende-se conectar as narrativas referentes às missões com a historiografia sobre a China e os contatos gerados como consequência da presença europeia na Ásia, posto o significativo esforço acadêmico nas últimas décadas de

²⁸ CONRAD, Sebastian. *What is global history?* Princeton: Princeton University Press, 2016.

²⁹ Algumas pesquisas nesse sentido: CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018. FREIRE, António de Abreu. *Os jesuítas e a divulgação científica nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: CLEPUL, 2017.

³⁰ Algumas contribuições para essa abordagem incluem: *Clues, Margins, and Monads: The Micro-Macro Link in Historical Research* de Matti Peltonen (2001); *A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory* de Tonio Andrade (2010); *Turning Global? Microhistory in Extension* de Hans Medick (2016).

³¹ *The Global Entanglements of a Man Who Never Traveled* - numa tradução livre "Os Enredamentos Globais de um Homem que Nunca Viajou" - de Dominic Sachsenmaier, é um livro que tem como objeto de estudo o cenário da Cristandade global e da presença jesuítica na China durante os séculos XVI e XVII, adotando como perspectiva histórica uma abordagem combinando a análise do micro e do macro.

revisar a historiografia eurocêntrica que foi hegemônica na sinologia e nos demais campos de estudo envolvendo a História da Ásia.³²

Parte-se da premissa, conforme argumenta Standaert, de que “as fontes ocidentais são fontes ideais para o estudo da autocompreensão e da compreensão do outro”.³³ Ou seja, os documentos produzidos pelos missionários nos ajudam a refletir não apenas sobre os elementos textuais de seus objetos não-europeus - como a história, costumes, geografia, política e religião - mas também nos apresentam como os missionários responderam ao serem confrontados com culturas distintas daquelas do mundo cristão. Portanto, analisar como as fontes jesuíticas descreveram a China nos ajuda também a compreender a forma que os europeus construíram a Europa. Nesse sentido, as ideias centrais do clássico *Orientalismo* de Edward Said auxiliam na forma de interpretar as narrativas jesuíticas pela visão de ser um “estilo ocidental de dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente”.³⁴

Contudo, é importante ter cautela para não generalizar como se determinado discurso jesuítico valesse para todos os missionários. Seguindo essa linha, Boscariol defende que é um equívoco tratar os missionários como se não houvesse pensamentos individuais destoantes daqueles mais aceitos pelas Ordens, porém no geral os jesuítas concordavam com os conceitos fundamentais referentes aos métodos.³⁵

A fonte de referência do presente estudo é a obra *Asia Extrema* de autoria do padre português António de Gouvea (a. 1592-1677). Antes de abordar brevemente sua biografia, é necessário ressaltar que as datas mais marcantes de sua vida são carentes de evidências conclusivas, portanto momentos como quando exatamente nasceu, sua cidade de origem,

³² MARTÍNEZ-ROBLES, David. “The Western Representation of Modern China: Orientalism, Culturalism and Historiographical Criticism”. In: Carles PRADO-FONTS (coord.). “Orientalism” [online dossier]. *Digithum*. No. 10. UOC. 2008. FRANK, Andre Gunder. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1998.

³³ STANDAERT, Nicolas. “New Trends in the Historiography of Christianity in China”, 1997, p. 574. Traduzido do inglês: Western sources are ideal sources for the study of self-understanding and the understanding of the other.

³⁴ SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 15. Apesar de Edward Said ter em mente o Oriente Médio como modelo do Orientalismo, sua análise pode ser transposta para os estudos do leste asiático. Entre autores que defendem isto: MARTÍNEZ-ROBLES, David. “The Western Representation of Modern China”, 2008; STANDAERT, Nicolas. “New Trends in the Historiography of Christianity in China”, 1997.

³⁵ BOSCARIOL, Mariana A. From Brazil to Japan: The Jesuits under the Portuguese Patronage’s authority from the cases of Juan de Azpilicueta Navarro and Francis Xavier (16th Century). *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 3, 53-73, 2017. Charles Boxer segue a mesma linha em *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*.

quando entrou para a Companhia de Jesus, quando partiu para o Oriente e quando faleceu são datas controversas e imprecisas.³⁶

Gouvea teria ingressado na Companhia de Jesus no ano de 1608 ou 1611, em Portugal. Quando foi destacado para o Oriente, permaneceu um longo período de tempo no Colégio de Macau, estudando a cultura e a língua da corte chinesa. Foi para a China provavelmente no ano 1634, e lá viveu até vir a falecer na provável data de 1677.³⁷ Portanto, presenciou os conturbados anos finais da dinastia Ming e a consolidação dos invasores manchus. No momento que adentrou em território chinês, havia doze residências jesuítas em sete das quinze províncias da China. Cerca de 15 jesuítas tentavam levar a cabo a missão de converter uma população superior a 260 milhões de chineses. O principal alvo dos missionários eram, contudo, os letrados confucionistas.³⁸

Alguns episódios de sua vida são conhecidos sobretudo a partir de referência em outros autores, tais como a sua prisão e exílio forçado na região de Cantão (a. 1665-1669) e o exercício do cargo de Vice-Provincial da Vice-Província da Companhia de Jesus na China. Contudo, esses acontecimentos ocorreram após a conclusão de sua *Asia Extrema* (1644). Ou seja, Gouvea ainda viveu por mais três décadas na China após a conclusão da sua maior obra.³⁹

A *Asia Extrema* foi escrita inteiramente no território chinês, e António de Gouvea nunca retornou à Europa. Isso é um elemento crucial que difere das relações produzidas por Nicholas Trigault e Álvaro Semedo, cujos autores voltaram à Europa e lá puderam publicar seus escritos, que então tiveram uma ampla circulação entre os europeus. Os

³⁶ Alguns trabalhos que citam a *Asia Extrema* e um pouco da biografia de seu autor são: RODRIGUES, Francisco. A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões. Revista de História, Porto, 10, 1921. E PONTES, Maria de Lurdes Belchior. A Ásia Extrema do P. António de Gouveia. Relato seiscentista da evangelização da China nos séculos XVI e XVII. Revista da Faculdade de Letras, Lisboa, 22, 1956, pp. 271-286. Mais recentemente, o editor de *Asia Extrema* também contribuiu em: ARAÚJO, Horácio P. de. Os Jesuítas no Império da China: o primeiro século (1582-1680). Lisboa: Instituto Português do Oriente, 2000. E na introdução e notas do texto integral de: GOUVEA, António de, S.J. *Asia Extrema: Entra nella a Fé, promulga-se a Ley de Deos pelos Padres da Companhia de Jesus*, Primeira parte, Livro I. Edição, introdução e notas de Horácio P. Araújo. Lisboa: Fundação Oriente, 1995. Nos últimos anos, ZHANG, Minfen. A imagem dos letrados chineses nas obras dos autores portugueses dos séculos XVI e XVII. 2018. 320 f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Universidade Nova, Lisboa. A autora analisou a imagem dos letrados chineses na obra de António de Gouvea e o historiador chinês Dong Shao-xin trabalha com a *Asia Extrema*, mas está acessível no momento apenas na língua chinesa.

³⁷ ARAÚJO, Horácio. *Asia Extrema*, 1995, p. 69-74.

³⁸ Sobre as residências jesuítas: VERMANDER, Benoît. *Jesuits and China*, 2015, p. 8. Sobre o número de jesuítas e a população da China: BROCKEY, Liam. *Journey to the East*, 2007, p. 61-69.

³⁹ ARAÚJO, Horácio. *Asia Extrema*, 1995.

manuscritos permaneceram no oriente - primeiro em território chinês e depois em Macau - até o século XVIII. Apenas entre 1745 e 1747, um século após ter sido escrita, cópias da *Asia Extrema* foram feitas e despachadas para Portugal.⁴⁰ Isto pode ajudar a explicar a pouca quantidade de estudos sobre a obra.

A obra permaneceu manuscrita até a conclusão da publicação da Fundação Oriente, editada pelo professor Horácio P. Araújo. Tal publicação foi realizada em quatro volumes num período de 23 anos (1995-2018). No total, os manuscritos originais têm uma extensão de 1166 páginas. Quanto à estrutura da obra, ela foi originalmente organizada em duas partes, cada uma das quais constituída por seis Livros. A *Asia Extrema* “apresenta-se organizada em dois blocos temáticos: a História no Império da China (Livro Primeiro da Primeira Parte) e a História da sua Evangelização pela Companhia de Jesus, entre 1582 e 1644 (os onze Livros restantes)”.⁴¹ No entanto, Gouvea aborda não apenas o processo de missionação na China, mas faz citações das outras regiões do leste asiático.

No que se refere ao conteúdo, António de Gouvea busca narrar uma História da China imperial, relatando a localização geográfica, a estrutura administrativa, fornecendo informações sobre alguns dos principais imperadores que governaram a China ao longo de aproximadamente quatro mil anos. Além disso, o jesuíta explica como era composta a sociedade chinesa: a organização política e judicial; o sistema de ensino e o sistema de exame do serviço civil; as ciências e as artes; os costumes, os ritos e as representações religiosas no geral (ver Anexo C). Em seu Prólogo ao Leitor, Gouvea afirma que:

Nesta Historia [...] escrevo o que vi e li, não so nas Cronicas e livros sinicos, apartando delles o precioso do vil, o verdadeiro do falso, o certo do duvidoso; mas o que os Padres apontarão, notarão e escreverão em todos estes 60 annos, pera em cada hum delles mandarem os Superiores hũa Carta Annuã a Roma, como se costuma na Companhia em todos os Reynos, terras e missoens *que ella cultiva*.⁴²

Devido ao seu domínio das línguas portuguesa, latim e do chinês da corte, António de Gouvea teve acesso a crônicas chinesas, as quais ele demonstra sentir mais desconfiança em relação à sua veracidade. Também consultou trabalhos realizados pelos seus antecessores jesuítas na China, como as Cartas Ânuaes e relatos como o do padre Álvaro Semedo, que apenas quatro anos antes da finalização de *Asia Extrema*, publicou a sua *Relação da Propagação da Fé no Reyno da China e Outros Adjacentes* com uma narrativa

⁴⁰ ARAÚJO, Horácio. *Asia Extrema*, 1995, 126-130.

⁴¹ ARAÚJO, Horácio. *Asia Extrema*, 1995, 96-97.

⁴² *Asia Extrema*, I, VII-VII v, p. 186.

similar, porém na Europa, onde pôde atingir o público-alvo que ambos tinham em comum.⁴³

Todavia, podemos categorizar Antônio de Gouvea como parte de um grupo de missionários sobre o qual há sérias lacunas de estudo pela historiografia recente. Resumidamente, os missionários conseguiram o favor dos letrados confucionistas não apenas devido ao interesse destes na mensagem do Cristianismo, mas em grande parte graças aos conhecimentos científicos e tecnológicos que alguns dos jesuítas destacados para a China dominavam. Isso explica porque Matteo Ricci escreveu para os seus pares em Roma solicitando que os padres que fossem enviados à China deveriam estudar áreas como matemática, astronomia e filosofia natural. Brockey se refere a este perfil de indivíduos como os “jesuítas de Pequim”, dentre os quais podemos citar Matteo Ricci, Adam Schall von Bell (1591-1666), Ferdinand Verbiest (1623-1688) e Gabriel de Magalhães (1609-1677).⁴⁴

Quase toda a atenção acadêmica referente ao trabalho missionário esteve em medir o sucesso dos jesuítas da corte de Pequim. Em contrapartida, pouca relevância receberam os “missionários nos campos” e indivíduos como mulheres convertidas e pobres convertidos. Porém, apesar da estratégia de conversão “de cima para baixo”, não apenas a maioria dos convertidos eram pobres como boa parte dos jesuítas atuando na China estavam fora dos centros de Pequim e Nanquim. Ademais, poucos estudos se debruçaram sobre os chineses para além dos famosos letrados de alta patente convertidos ao Cristianismo (Xu Guangqi, Yang Tingyun e Li Zhizao) durante a primeira geração da introdução do Catolicismo na China e que são citados com frequência nas fontes jesuíticas.⁴⁵

Portanto, Gouvea pode ser analisado como um “missionário nos campos”, visto que sua área de atuação se deu fora dos principais centros imperiais da China. Durante o período em que percorreu o território chinês até completar sua obra, Gouvea provavelmente morou durante cerca de um ano em Xangai (1636). Em seguida, visitou a capital de Zhejiang, Hangzhou, de onde partiu para estabelecer uma nova missão em 1638 na cidade de Wuchang, capital de Huguang (localizada nas atuais províncias de Hunan e

⁴³ ARAÚJO, Horácio. *Asia Extrema*, 1995; ZHANG, Minfen. *A imagem dos letrados chineses nas obras dos autores portugueses dos séculos XVI e XVII*, 2018.

⁴⁴ BROCKEY, Liam. *Journey to the East*, 2007, p. 52.

⁴⁵ STANDAERT, Nicolas. “New Trends in the Historiography of Christianity in China”, 1997, p. 594.

Hubei). Com o fracasso dessa missão, percorreu outras regiões do sul da China, como Fujian e Suzhou.⁴⁶ Nesse sentido, Gouvea esteve inserido em aos menos dois contextos históricos: o da expansão marítima europeia - entre as quais estão o império português, - e a Igreja Católica e as missões jesuíticas enquanto instituições globais em expansão - e o período Ming tardio como o sistema local, a partir dos complexos processos que ocorriam na sociedade chinesa do século XVII.

O estudo acadêmico das histórias asiáticas no Brasil ainda encontra uma série de obstáculos. O historiador André Bueno elenca alguns desafios para o seu desenvolvimento: a ausência no currículo universitário e das escolas e o fato de termos poucos especialistas no campo (principalmente da área da História) causam um ciclo vicioso que dificultam mesmo o contato e o surgimento de interesse com essas histórias, fazendo com que o estudo de História das Ásias constitua “uma fantasia distante e exótica”.⁴⁷ Porém, a recente criação de alguns grupos de pesquisa e disciplinas nas universidades (como na UERJ, UFSC e UFPE) pode indicar o começo de uma consolidação dessa área. A presente pesquisa também tem como objetivo contribuir para esse movimento.

No capítulo primeiro, pretende-se relacionar duas características que integram as missões jesuíticas nos séculos XVI e XVII. Uma delas é a ligação institucional da Companhia de Jesus com o Padroado, ou seja, perceber como a estreita relação dos missionários com os impérios coloniais ibéricos implicava efetivamente na ampliação de seu campo de atuação, abarcando não apenas os trabalhos religiosos, mas também um pilar fundamental da sustentação das pretensões coloniais. Dessa forma, entende-se a Companhia de Jesus como uma instituição global servindo não apenas aos seus interesses de evangelização da Igreja, como também ao projeto político das monarquias ibéricas na invasão de espaços ultramarinos na América, África e Ásia. Para tanto, desenvolveremos uma reflexão referente ao “método de acomodação cultural” ou *modo soave*. Com isso, poderemos adotar uma análise comparativa das narrativas referentes às estratégias adotadas pelos missionários nos diferentes territórios alvo de conquista espiritual do Padroado português, isto é, Brasil, China, Japão e subcontinente indiano. Somando-se a isso,

⁴⁶ Zhang Minfen. A Interpretação do Sistema dos Exames Imperiais na Literatura Jesuíta Portuguesa do Século XVII. Polissema, Revista de Letras do ISCAP, Vol. 15, 2015.

⁴⁷ BUENO, André; DURÃO, Gustavo. Por que precisamos de China e Índia? In: BUENO, A; DURÃO, G.. (Org.). *Novos olhares sobre os antigos: visões da antiguidade no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Revista Sobre Ontens, 2018, v. , p. 223-267. Citação p. 225.

exploraremos como António de Gouvea aborda os métodos adotados no projeto de missionação da China e sua suposta efetividade na expansão de convertidos.

Iniciaremos o capítulo segundo na conjuntura da Grande Ásia no século XVII, investigando os processos e mudanças pelos quais passavam as sociedades asiáticas. Consequente, analisaremos as já existentes redes comerciais e dinâmicas regionais que os impérios coloniais ibéricos encontraram e buscaram se inserir. Por um lado, as monarquias portuguesa, espanhola e holandesa disputavam entre si e com outros Estados islamizados e impérios asiáticos os pontos estratégicos e maior protagonismo no comércio asiático. Mas os missionários católicos, para além dos combates locais contra os membros de religiões estabelecidas no mundo asiático, também frequentemente jesuítas engajaram em conflitos com missionários rivais como franciscanos e dominicanos. Nesse sentido, as disputas envolvendo os jesuítas e outras ordens católicas e a constante perda da influência do império português na Ásia refletem para o fato da Europa não representar ideias de poder, progresso e dinamismo no século XVII, e que os chineses não se viam como uma periferia e nem viam o seu patrimônio cultural ameaçado pelos valores europeus.

Ademais, mudando o olhar para o contexto local, nos ocupamos de analisar o panorama historiográfico e o contexto histórico que a China atravessou durante o período da dinastia Ming (1368-1644) e seu cenário caracterizado por uma abertura e criatividade em campos como o artístico e o intelectual, que facilitou aos missionários não apenas integrassem na sociedade chinesa, como também proporcionou um intenso interesse por parte dos letrados nas ciências e tecnologias europeias, bem como no projeto de sincretismo confucionista-cristão. Com isso em mente, abordaremos as interpretações da historiografia ocidental sobre o período da dinastia Ming.

No capítulo terceiro, analisaremos de que forma os jesuítas ajudaram a moldar uma determinada visão da China que os pensadores europeus usaram como referência para criar um espelho distorcido da China. Com isso, veremos como as informações que os missionários mandaram para a Europa sobre o mundo chinês foram reinterpretadas através dos séculos para consolidar a imagem da China como estagnada no tempo e atrasada em comparação com a Europa em constante progresso. Além disso, exploraremos como António de Gouvea aborda as bases dos três principais pilares que integram o pensamento chinês nesse momento da história: o confucionismo, o budismo e o taoísmo. Pretende-se analisar a forma que Gouvea relata para seu público leitor na Europa questões envolvendo filosofia, cultura e a história do pensamento chinês, em que o jesuíta português descreve os

ritos confucionistas como civis e, portanto, como possíveis de serem integrados com o cristianismo. Por outro lado, Gouvea busca metodicamente combater e rechaçar os ensinamentos budistas e taoístas, os quais ele enxerga como os inimigos do projeto de evangelização.

Nesse sentido, o padre António de Gouvea é uma figura complexa transitando em múltiplos mundos. De origem portuguesa, Gouvea demonstra se sentir como parte do projeto de expansão do Império Português na Ásia, atuando no Padroado também aos interesses da Coroa. Era um sacerdote da Igreja Católica que escolheu como missão de sua vida ser um dos responsáveis pela conquista espiritual da China. Os jesuítas foram um elemento importante nas primeiras relações sino-europeias no período moderno, atuando na criação de conexões entre ambas as sociedades. Uma parte de seu trabalho como missionário da Companhia de Jesus foi dedicada a escrever uma obra ao público leitor europeu buscando relatar o progresso da evangelização e atrair apoio político e financeiro para a Ordem, mas isso também fez com que Gouvea exportasse à Europa uma versão deformada da China, moldada para atingir as metas e os interesses do padre.

Capítulo I: A Companhia de Jesus e os projetos de “conquista espiritual”

1.1 A Companhia de Jesus compreendida como uma instituição global

A Companhia de Jesus foi fundada oficialmente em setembro de 1540 com sede em Roma, e logo nos anos seguintes, após a sua fundação, ampliou largamente sua rede de atuação, destacando-se não apenas a presença de seus missionários em diversas regiões europeias durante o processo de confessionalização no âmbito da Reforma⁴⁸, mas principalmente as atividades realizadas nos territórios ultramarinos que as monarquias ibéricas esforçavam-se para invadir. Segundo Marcocci, um fator chave para a rápida criação de missões se deu devido à estreita relação dos seus membros originários (em boa parte provindos da península ibérica) com a Corte portuguesa. Em termos mais gerais, os jesuítas aproveitaram o expansionismo ibérico em curso para ampliar o alcance global da Companhia.⁴⁹ Seguindo esta lógica, foram nas terras em disputa de ocupação pelas coroas de Espanha e Portugal que a ordem encontrou a sua maior motivação: obter sucesso na conquista espiritual⁵⁰ à Igreja Católica e ao Padroado de regiões tão distantes geograficamente e tão distintas socialmente como a América espanhola, a América portuguesa, Angola, Moçambique, o subcontinente indiano, o Sudeste Asiático, o Japão e a China.⁵¹

⁴⁸ Desenvolvida pelos historiadores alemães Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling na década de 1970, a “teoria da confessionalização” parte do pressuposto de que o processo confessional e as alterações dogmáticas do Cristianismo europeu a partir do século XVI foram elementos fundamentais na transformação e modernização da estrutura social nas sociedades europeias. Os autores defendem que foi a partir do processo confessional que a cristandade europeia tornou-se religiosamente plural. O controle secular e religioso é um argumento central da confessionalização. As estruturas religiosas auxiliaram no controle do poder secular sobre os súditos. Para aprofundar a temática, ver: LOTZ-HEUMANN, Ute: Confessionalization. In: Bamji, Alexandra; Geert H. Janssen; Mary Laven: *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Rutledge 2013, p. 33-53; RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). In: *Revista Tempo*. Vol. 23, n. 1 (jan./abril 2017), p. 1-21.

⁴⁹ Essa ideia é compartilhada por diversos autores, entre eles: MARCOCCI, Giuseppe. *Jesuit Missions between the Papacy and the Iberian Crowns*. In: ŽUPANOV, Ines G (Org). *The Oxford Handbook of the Jesuits*. New York: Oxford University Press, 2019, p. 241-243; BOSCARIOL, Mariana A. *From Brazil to Japan, 2017*; CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, 2008.

⁵⁰ O termo conquista espiritual foi empregado pelos missionários quando da descrição da natureza das missões. Por exemplo, de acordo com Álvaro Semedo, “los siempre piedosos Reys de Portugal nos señalaron una porcio de sus rendas en Goa, para ayuda de sustentarnos en esta espiritual conquista.”. *Ásia Extrema*, p. 63.

⁵¹ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica*, 2007; WORCESTER, Thomas (org). *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Argumentando de forma similar, Clossey defende que “a chave para a integração global e para a soteriologia global foi, portanto, a expansão da Espanha e Portugal e o desenvolvimento de dois impérios comerciais ibéricos muito diferentes.”⁵² Além disso, o autor parte do pressuposto de que a ideia de uma missão global era um importante fator relatado nos principais documentos jesuíticos, desde um de seus fundadores: Ignatius Loyola.⁵³ Já para Boscariol, o projeto de expansão das Coroas ibéricas esteve intimamente ligado aos interesses das ordens religiosas, dentre as quais podemos destacar a Companhia de Jesus. Isso se reflete no fato de que em 1549, apenas nove anos após a fundação oficial da ordem, haviam sido estabelecidas missões no Brasil e Japão, ambos nos limites geográficos de ação do império português.⁵⁴

Em seu artigo *Jesuit Missions between the Papacy and the Iberian Crowns*, Marcocci levanta uma pergunta interessante para pensar as questões de poder envolvendo as ações jesuíticas: eram os membros da Companhia de Jesus “soldados do papa, como poderia fazer pensar o quarto voto que os distinguiu de outros regulares, ou agentes imperiais, como se depreende do papel que as coroas ibéricas tiveram na administração religiosa de suas posses na África, América e Ásia?”⁵⁵ Sob outra interpretação, Agnolin levanta um questionamento similar: “qual a relação entre o projeto missionário de um universalismo religioso e o projeto político de um universalismo imperial?”⁵⁶ Outros autores também se preocupam com perguntas parecidas.⁵⁷ O propósito aqui não é tentar esgotar toda essa problemática, mas, tendo-a em perspectiva, mapear as formas de atuação dos jesuítas nas missões ao redor do mundo, considerando as suas relações para com o

⁵² CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, 2008, p. 21. Traduzido do inglês: The key to global integration, and to global soteriology, was thus the expansion of Spain and Portugal and the development of two very different Iberian trading empires.

⁵³ Dentre os documentos, o autor cita *Spiritual Exercises* de autoria de Ignatius Loyola. CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, 2008, p. 28.

⁵⁴ BOSCARIOL, Mariana A. *From Brazil to Japan*, 2017, p. 61-62.

⁵⁵ MARCOCCI, Giuseppe. *Jesuit Missions between the Papacy and the Iberian Crowns*, 2019, p. 242. Traduzido do inglês: Were they soldiers of the pope, as the fourth vow distinguishing them from other regulars might make one think, or imperial agents, as one should infer from the role that the Iberian crowns had in the religious administration of their possessions in Africa, America, and Asia?

⁵⁶ AGNOLIN, Adone. “Religião e Política Nos Ritos Do Malabar (Séc. XVII): Interpretações Diferenciais Da Missionaçãõ Jesuítica Na Índia e No Oriente.” *Revista Clio - Série de Pesquisa Histórica*, N. 27-1, 2010, p. 224.

⁵⁷ Entre eles, destaca-se: BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica*, 2007; THANH, Hélène Vu. *The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth and Seventeenth Centuries)*. In: ŽUPANOV, Ines G (Org). *The Oxford Handbook of the Jesuits*. New York: Oxford University Press, 2019, p. 400-433.

Estado, com a Igreja em Roma e com as populações que buscavam conquistar para melhor situar o objeto do presente estudo.

1.2 Os jesuítas inseridos no Padroado Real Português

A instituição do Padroado refere-se aos privilégios concedidos pela Igreja Católica às monarquias ibéricas nos assuntos relativos à evangelização e administração eclesiástica nos espaços ultramarinos que Espanha e Portugal ambicionavam invadir. Origina-se num contexto em que ao papado foi pedido que resolvesse os conflitos sobre as explorações atlânticas entre Castela e Portugal. Por consequência, duas bulas papais foram emitidas a favor dos reis de Espanha e Portugal em 1508 e 1514, respectivamente, em troca do comprometimento das coroas de “organizar a pregação do Evangelho nas novas terras e a estabelecer ali uma estrutura eclesiástica [...] que também implicava alguma responsabilidade pela cobrança dos dízimos e nomeação dos bispos”.⁵⁸ Naquela conjuntura, os papas estavam mais interessados com os problemas seculares e religiosos que a Europa enfrentava internamente - como aqueles ligados ao processo de confessionalização -, e assim delegaram importantes privilégios aos reis ibéricos no que se refere às missões religiosas ultramarinas. E apesar das tentativas do papado durante o século XVII de reverter os direitos concedidos, as monarquias ibéricas no geral os conservaram.⁵⁹

Nesse sentido, é possível afirmar que o Padroado representou uma união entre a cruz e as Coroas⁶⁰, porém os conflitos de interesses de poder não apenas entre membros das famílias régias e o papado, mas também entre clérigos de diversas ordens eclesiásticas que atuavam nos territórios sob a égide das realezas ibéricas são comumente descritos nos documentos. Diante disso, dentre algumas pautas levantadas frequentemente nas pesquisas envolvendo questões referentes ao Padroado destacam-se: a natureza dos missionários como funcionários coloniais trabalhando em setores para além do serviço religioso; e como

⁵⁸ MARCOCCI, Giuseppe. Jesuit Missions between the Papacy and the Iberian Crowns, 2019, p. 242-243. Traduzido do inglês: the crowns of Castile and Portugal committed themselves to organizing the preaching of the Gospel in the new lands and to setting up an ecclesiastical structure there. The permanent definition of the royal patronage (padroado/patronato), as this power was called, which also entailed some responsibility for collecting tithes and appointing bishops

⁵⁹ LIMA, Lane L. da Gama. O Padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. SÆculum - Revista de História [30] João Pessoa, jan./jun. 2014, pp. 47-62, pp. 48; RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650), 2017.

⁶⁰ BOXER, Charles. A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770), 2007, p. 97-100.

os missionários com sentimento de lealdade às suas respectivas coroas foram agentes ativos nos conflitos de interesses entre Portugal e Espanha.

Publicada originalmente em 1978, a obra *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)* do britânico Charles Boxer aborda extensivamente tanto o conceito do Padroado como a relação entre Igreja e Estado nos séculos XVI e XVII, bem como discorre uma narrativa sobre os missionários europeus os analisando essencialmente, também, como “um corpo de funcionários assalariados do Estado monárquico” nos espaços ultramarinos africanos, americanos e asiáticos.⁶¹

Utilizando diversos exemplos nos principais pontos de presença do Padroado para sustentar o seu argumento, o autor parte do pressuposto de que pelo menos até finais do século XVII, missionários católicos, destacando-se os jesuítas, constituíram os principais pilares dos impérios coloniais espanhol e português. Nessa lógica, nos territórios em que havia presença militar e administrativa colonial, como era o caso na América portuguesa, no Estado português da Índia⁶², na América espanhola e nas Filipinas, “foram os sacerdotes católicos que mantiveram a lealdade às Coroas de Portugal e Castela das populações peninsulares, crioulas, mestiças e indígenas”⁶³. Assim, os missionários foram atores fundamentais para amenizar revoltas e levantes sociais, consequentemente contribuindo significativamente na construção e manutenção dos impérios ibéricos. Ademais, em algumas localidades as missões representavam essencialmente o império português, como foi o caso da China e Japão, em que não se contemplava a conquista por meio de invasões militares, mas por intermédio da conquista espiritual.⁶⁴

Por outra ótica, Boxer também pontua um importante fato de que “os missionários portugueses e espanhóis tinham, em sua maioria, perfeita consciência de formar a vanguarda da Igreja militante e de serem súditos leais às suas respectivas Coroas.”⁶⁵ Ora, era frequente que os jesuítas não retornassem à Europa após serem enviados para as regiões em que foram estabelecidas as missões ultramarinas, portanto era comum que

⁶¹ Idem.

⁶² Segundo Boscariol, 2018, p. 68, o Estado da Índia é um termo que aparece em meados do século XVI, referindo-se a todos os territórios, indivíduos e produtos sob autoridade portuguesa no Oriente. Portanto, não era entendido como uma área geográfica bem definida, mas sim uma rota marítima, e suas ligações sobretudo ao longo da costa.

⁶³ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, 2007, p. 97.

⁶⁴ Essa ideia é parte importante dos argumentos dos autores escrevendo sobre principalmente a missão japonesa, mas também aparece no caso da China. THANH, Hélène Vu. *The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado*, 2019, p. 400-433.

⁶⁵ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, 2007, p. 9.

vivessem em contato próximo com as culturas alvo de suas conquistas espirituais até suas mortes. Porém, o autor sugere que salvo algumas exceções, os missionários costumavam manter não apenas a sua fidelidade à Coroa, mas também uma convicção de superioridade religiosa e cultural pois, “de maneira geral, os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente interligadas.”⁶⁶

Referente ao Padroado Real português, Boxer o define como “uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missioneiros na África, Ásia e Brasil.”⁶⁷ De fato, como buscaremos demonstrar a seguir, historiadoras e historiadores analisando diferentes contextos e missões ao redor do mundo perpassadas diretamente pelo Padroado tendem a apresentar uma narrativa análoga aos pontos levantados por Charles Boxer.

Referindo-se à atuação do Padroado no subcontinente indiano, para Sousa o Estado português da Índia utilizava o patrocínio das atividades missionárias jesuíticas sob o Padroado como uma dimensão importante do projeto colonial de soberania portuguesa em territórios asiáticos, através da consolidação de “um verdadeiro monopólio na esfera religiosa e eclesiástica que complementava a dominação comercial”.⁶⁸ Já Boscariol argumenta que, apesar dos interesses da Coroa e da Igreja eventualmente entrarem em conflito, “a incorporação dos jesuítas ao projeto expansionista português foi um pilar da nova dinâmica que estava sendo construída”, uma vez que a “Igreja Católica compartilhou com a Coroa portuguesa o protagonismo tanto na construção do Oriente português, que foi um espaço de grande circulação e dispersão, quanto na efetiva administração da América Portuguesa”.⁶⁹

⁶⁶ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, 2007, p. 55.

⁶⁷ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, 2007, p. 97-98.

⁶⁸ SOUSA, Ivo C. de. *Padroado português*. In: *Dicionário Temático de Macau*. Macau: Departamento de Português, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade de Macau, 2010, p. 1116-1117.

⁶⁹ BOSCARIOL, Mariana A. *From Brazil to Japan*, 2017, p. 66-67. Traduzido do inglês: The Jesuits' incorporation into the Portuguese expansionist project was a pillar of the new dynamic that was being built, culminating in the shipment of the first Jesuit missionaries to India in 1541 and to Brazil in 1549. In this sense, the Catholic Church shared with the Portuguese Crown the leading role both in the construction of the Portuguese Orient, which was a space of great circulation and dispersion, as in the effective administration of Portuguese America.

Também estudando os desdobramentos da presença portuguesa no subcontinente indiano, Teotónio Souza defende que “o serviço de Deus e o serviço da pátria eram considerados não somente compatíveis, mas necessários. Forte-Feitoria-Frade constituíam os três pilares em que se assentava a estrutura da presença militar-comercial-social portuguesa no ultramar.”⁷⁰ Para sustentar seu argumento, o autor utiliza diversos exemplos referentes às missões orientais. Um notável se refere à presença jesuítica na corte do imperador mogol Akbar (1542-1605). O soberano demonstrava interesse nos debates entre religiosos, matéria que os jesuítas se consideravam especialistas. Sendo assim, mostravam-se confiantes que a curiosidade do imperador significava uma abertura para a conversão ao Cristianismo. Os missionários fracassaram no objetivo de convertê-lo, mas “quando os Jesuítas perceberam que o imperador não tinha intenções de se converter e queriam abandonar a corte, foram convencidos a continuarem como informadores políticos de importância estratégica para a sobrevivência do Estado (*português da Índia*)”.⁷¹

Para o autor, a utilização dos jesuítas como diplomatas não oficiais em cortes rivais onde os portugueses não conseguiam vencer por meio das armas (e nem biologicamente) evidencia que estes prestavam serviços aos impérios coloniais para além do serviço religioso, atuando nesse caso também como informantes. Nas palavras de Souza, o “Padroado sempre foi uma arma da expansão portuguesa na era dos Descobrimentos, e foi um instrumento da sobrevivência do colonialismo português”.⁷²

No caso do Brasil, os jesuítas também foram uma parte importante da sociedade colonial em formação. Contudo, nesse período de meados do século XVI a presença europeia na Ásia era composta principalmente de indivíduos a serviço da Coroa (mercadores, militares e missionários). O grande número de colonos no Brasil é um diferencial significativo que afetou as dinâmicas dos jesuítas. Conforme argumenta Carlos Zeron, colonos, funcionários reais e jesuítas representam as três principais forças políticas que configuram a nascente sociedade colonial brasileira. Nesse sentido, os diversos povos indígenas se tornaram alvo de diferentes projetos coloniais dos invasores e este choque de interesses gerou intensos conflitos entre colonos e jesuítas já desde a chegada do primeiro superior da missão jesuítica no Brasil (1549), o padre Manuel da Nóbrega. A

⁷⁰ SOUZA, Teotónio R. de. O Padroado português do Oriente visto da Índia: instrumentalização política da religião. *Revista Lusófona de ciência das religiões*, VII, 2008 / n. 13/14, p. 415.

⁷¹ SOUZA, Teotónio R. de. O Padroado português do Oriente visto da Índia. 2008, p. 418. Grifo nosso.

⁷² SOUZA, Teotónio R. de. Os nacionalismos religiosos no Padroado português no Oriente. *NAUS – Revista Lusófona de Estudos Culturais e Comunicacionais*, Volume 1, Número 1, 2018, p. 50.

questão da escravização dos indígenas e o seu uso na economia colonial foi o principal motivo das contendas entre jesuítas e colonos, porém cabe ressaltar que os missionários não eram contrários necessariamente à prática de escravização dos nativos em si, mas tinham críticas à forma e aos métodos empregados pelos colonos.⁷³

Realizando um estudo comparado do estabelecimento de jesuítas no Brasil e dos capuchinhos na Nova França, Almeida percebe as competências do Padroado no sentido de que “o papel atribuído aos religiosos era, neste contexto, garantir os poderes régios nas terras recém-conquistadas, sob a condição de emissários políticos com atribuições de guardiães das ocupações”⁷⁴. Para sustentar essa afirmação, a autora pondera o papel político dos missionários a partir dos registros deixados pelos mesmos, principalmente nos que envolvem tópicos como descrição das riquezas das terras em processo de invasão por diferentes impérios coloniais. Além do Padroado, Almeida inclui o estabelecimento da Inquisição em Portugal (1536), as questões envolvendo o Concílio de Trento (1545-1563) e a formação da União Ibérica (1580-1640) como fenômenos históricos presentes em sua análise.⁷⁵ No caso do Brasil, a autora aponta a vinculação do trabalho missionário com a integração na economia colonial, pois para possibilitar a manutenção dos chamados aldeamentos:

era imprescindível que houvesse condições econômicas para sua manutenção. Estas foram dadas pelas fazendas montadas e controladas pelos jesuítas. Tratavam-se de gigantescas extensões de terras concedidas pelas autoridades coloniais e ampliadas posteriormente graças a diferentes mecanismos. Estas fazendas congregavam centenas de escravos negros que produziam para abastecer os aldeamentos e para o mercado da cidade do Rio de Janeiro, e, acima de tudo, geravam enormes lucros para o Colégio dos Jesuítas e para sua ordem que aumentava cada vez mais o seu poder local através do controle de mão de obra e terra. Na América Portuguesa, as fazendas e os engenhos foram as estruturas econômicas agrárias responsáveis pela geração de produtos, rendas e lucros para os colégios da Companhia de Jesus [...]⁷⁶

Ora, se no caso das missões asiáticas os jesuítas utilizaram seus conhecimentos linguísticos e suas relações com as populações locais como uma forma de ingressar nas

⁷³ ZERON, Carlos. Linha de fé. A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011, p. 56-84.

⁷⁴ ALMEIDA, Maria Luísa Nabinger de. Capuchinhos e jesuítas: emissários do poder político. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 443, p. 87-96, 2009, pp. 89-90.

⁷⁵ ALMEIDA, ALMEIDA, Maria Luísa Nabinger de. Capuchinhos e jesuítas: emissários do poder político, 2009.

⁷⁶ ALMEIDA, Maria Luísa Nabinger de. Capuchinhos e jesuítas: emissários do poder político, 2009, p. 92-93.

dinâmicas comerciais e gerar uma renda à Ordem, no Brasil os missionários recorreram à grande quantidade de terra disponível como uma forma de gerar receita. Zeron afirma que “para Nóbrega e seus sucessores no posto de provincial, como para muitos dos seus colegas, a viabilidade das missões jesuíticas depende dos meios de rentabilizar as terras, única riqueza distribuída com largueza pela Coroa.”⁷⁷ Nesse sentido, o projeto de salvação das almas coexiste com práticas e preocupações de caráter econômico e político.

Trabalhando a presença católica no Brasil sob outra perspectiva, em seu artigo *O Padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial* (2014), Lima realiza uma análise interessante do funcionamento institucional do Padroado e como este refletia na dinâmica social da colônia. Focalizando na discussão das atividades coloniais entre o Padroado e a estrutura paroquial, a autora parte do pressuposto de que o monopólio da Coroa na arrecadação e redistribuição dos dízimos, bem como no direito de indicar os clérigos aos cargos eclesiásticos causou diversos conflitos na colônia, uma vez que era comum a prática de desviar o terço dos dízimos para outras atividades consideradas essenciais pela Coroa, especialmente as com fins militares e comerciais.⁷⁸ Dessa forma, a autora percebe que “a submissão financeira da Igreja ultramarina à Coroa decorrente do direito de Padroado teve, portanto, consequências bastante perniciosas para a estruturação da Igreja na Colônia e para as relações entre o clero e sua população”,⁷⁹ pois os valores repassados para criar e manter a estrutura paroquial não eram suficientes, em boa medida devido à grande extensão territorial ocupada pelos portugueses no Brasil.

Por outro lado, as colônias criadas em terras recém invadidas requisitavam a construção de paróquias para atender não somente as necessidades espirituais, mas também algumas civis, que os missionários não tinham o contingente necessário para atender e nem sempre se dispunham a sair das principais cidades.⁸⁰ No que diz respeito ao Padroado, a autora dialoga com Hoornaert para classificá-lo como a “expressão prática do colonialismo em termos de instituição religiosa” e aponta que “qualquer estudo sobre o clero no Brasil colonial tem necessariamente que levar em conta a existência do padroado e suas implicações para a organização e funcionamento da Igreja no ultramar português”⁸¹. Portanto, similar a outros trabalhos citados até o momento, a autora enxerga essa

⁷⁷ ZERON, Carlos. *Linha de fé*, 2011, p. 93.

⁷⁸ LIMA, Lane L. da Gama. *O Padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial*, 2014.

⁷⁹ LIMA, Lane L. da Gama. *O Padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial*, 2014, p. 55-56.

⁸⁰ LIMA, Lane L. da Gama. *O Padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial*, 2014, p. 47-51.

⁸¹ LIMA, Lane L. da Gama. *O Padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial*, 2014, p. 47.

instituição atrelada ao colonialismo ibérico, todavia sem ressaltar o caráter dos missionários que atuavam nessa rede devido a outras questões que pretendia responder.

Mello também aponta a dupla identidade do Padroado, no sentido de “compreender como a Junta das Missões contribuiu para o desenvolvimento do projeto colonial português sustentado no plano espiritual – salvação das almas – e no plano temporal – a expansão e conservação das conquistas portuguesas.”⁸² Sob outro enfoque, a autora aborda uma temática recorrente na historiografia ocidental, que se refere aos conflitos entre missionários de origem portuguesa e espanhola nos séculos XVI e XVII. Tais disputas foram mais frequentes nas missões na Ásia, onde havia um monopólio aos portugueses imposto pelos seus reis e ratificado pelos Papas, demandando que apenas missionários que embarcaram em Lisboa poderiam acessar as regiões alvo de missões no subcontinente indiano, na China e Japão. Contudo, estes espaços também eram de interesse para as Ordens Mendicantes trabalhando sob o *Patronato* espanhol, que atuavam na Ásia sobretudo nas Filipinas.⁸³ Ademais, Souza aponta que os portugueses temiam que a presença de missionários de origem castelhana em Macau, Japão e cidades indianas poderia vir a usurpar o monopólio comercial português para favorecer os territórios em ocupação espanhola como a Nova Espanha e as Filipinas.⁸⁴

Cabe, no entanto, um adendo sobre a questão do monopólio religioso e comercial português e jesuítico nessas regiões. Clossey, sugere que apesar de oficialmente existir bulas papais e tratados delegando à Portugal os direitos, privilégios e obrigações mercantis e de salvação de almas, não apenas os papas atacavam o domínio das missões da Companhia de Jesus através da permissão a outras Ordens Mendicantes trabalharem nesses territórios, como também os espanhóis anualmente realizavam, através de Manila, trocas comerciais com o império Ming.⁸⁵ Ora, os comerciantes sob o rei da Espanha de fato não poderiam utilizar Macau como os portugueses, também por influência dos jesuítas que ali habitavam, pois estes tinham seus próprios interesses, e costumavam apoiar seus patronos,

⁸² MELLO, M. E. A. S. E. . Fé e Império. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, 2009, p. 128.

⁸³ MELLO, M. E. A. S. E. . Fé e Império. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas, 2009, p. 131-132.

⁸⁴ SOUZA, Teotônio R. de. Os nacionalismos religiosos no Padroado português no Oriente, 2018, p. 53.

⁸⁵ Sobre o comércio de prata de Potosi e de produtos chineses entre os impérios espanhol e Ming, ver: CREWE, Ryan Dominic. “Conectando as Índias: o mundo hispano-asiático do Pacífico na História Global Moderna”. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60 (2017), p. 17-34.

como o fato de atuarem no comércio de seda. Portanto, os interesses da Coroa portuguesa e dos jesuítas sob o Padroado nesse sentido se complementavam: “os jesuítas estavam tão relutantes em abrir seu monopólio espiritual na China quanto os portugueses estavam em enfraquecer sua própria base política e econômica”. E, portanto, “os jesuítas justificavam a sua oposição aos decretos papais contra a posição portuguesa apelando ao seu dever de sujeitarem-se ao padroado português.”⁸⁶

Analisando esse contexto de disputa de espaço e interesses, Souza defende que “os missionários portugueses manifestavam fortes sentimentos nacionalistas e defendiam os seus privilégios nacionais”⁸⁷, que teria se intensificado com a União Ibérica (1580-1640) pela ausência simbólica de um rei português. Como a Companhia de Jesus tinha um caráter internacional na composição de seus membros, era comum a presença de missionários no Padroado português com origem em várias localidades da Europa, tais como alemães, italianos, flamengos e portugueses, porém após meados do século XVI, não aqueles identificados como espanhóis. Nesse sentido, o autor busca analisar as diferenças discursivas e de posturas entre missionários portugueses e das demais origens, pois segundo ele não apenas os membros não-portugueses eram mais abertos às culturas que tinham contato, como também os missionários portugueses se distinguiam por manifestarem um “nacionalismo cultural”, que se refletiria inclusive na defesa dos interesses da Coroa portuguesa como a não aceitação da indicação de sacerdotes de origem espanhola em territórios sob sua jurisdição. Todavia, o próprio autor reconhece que sua forte hipótese sobre a suposta abertura a culturas asiáticas ser maior em missionários não-portugueses ainda precisa ser aprofundada, apesar de abordá-la como afirmação.⁸⁸

Abordando as divergências entre Espanha e Portugal, Clossey argumenta que na segunda metade do século XVI as missões portuguesas no Oriente enfrentavam uma série de obstáculos e avanços. O autor cita entre os desafios, por exemplo, a lenta progressão no número de convertidos na China atrelada a problemas de insuficiente financiamento, que requeriam uma campanha de busca de apoio monetário na Europa. Já no Japão o número

⁸⁶ CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, 2008, p. 157-158. Traduzido do inglês: The Jesuits were as loath to open up their spiritual monopoly in China as the Portuguese were to weaken their own political and economic foothold. The Jesuits justified their opposition to the papal decrees against the Portuguese position by appealing to their duty to conform to the Portuguese padroado.

⁸⁷ SOUZA, Teotónio R. de. *Os nacionalismos religiosos no Padroado português no Oriente*, 2018, p. 50.

⁸⁸ SOUZA, Teotónio R. de. *Os nacionalismos religiosos no Padroado português no Oriente*, 2018, p. 50-61.

de convertidos foi bastante superior em comparação à missão chinesa nas primeiras décadas após o estabelecimento, mas divergências entre os jesuítas no método de contato com a cultura local e o crescente descontentamento por parte da elite nipônica ameaçavam a existência do projeto de conquista espiritual. Segundo o autor, contudo, os atritos mais sérios se deviam a uma “forma primitiva de nacionalismo”, em que missionários portugueses extremamente leais a Portugal, além de temerem os conflitos de interesses coloniais de jesuítas de origem espanhola, também suspeitavam das intenções do Superior Nicolò Longobardo (1565-1655) de estabelecer uma missão chinesa independente composta de seus compatriotas italianos.⁸⁹

Além do mais, Clossey cita que até 1575, quase metade dos missionários trabalhando sob o Padroado português na Ásia não eram de origem portuguesa, e que havia uma presença considerável de espanhóis trabalhando na América portuguesa e no subcontinente indiano. A Coroa adotou uma preferência a indivíduos com origem de territórios que não poderiam ameaçar os interesses globais portugueses, como alemães e italianos. Segundo o autor, o estopim para essa decisão se deu a partir dos relatos de que missionários espanhóis estavam pressionando Filipe II para realizar uma invasão militar na China.⁹⁰

António de Gouvea era um jesuíta português e sua obra foi escrita quatro anos após a dissolução da União Ibérica (1640). Com efeito, Gouvea inicia a *Asia Extrema* com uma dedicatória para o recém coroado rei português Dom João IV (r. 1640-1656):

Entre as drogas ricas e rica pedraria, muy alto e muy poderoso Senhor, que o Oriente offerece a Vossa Magestade, creyo que terão aventajado lugar as da fé, promulgada no grande Imperio da China pelos Padres da Companhia de Jesus, do anno de 1582 até o presente. [...] Alem de que, como a Companhia de Jesus nasceo em Portugal e se estendeo por todo o Oriente (bem podera dizer por todo o mundo), no real favor e emparo do Serenissimo Rey Dom João 3. 0 (se com muyta resão chamado Pay da Patria, não com menor Pay da Companhia), claro está, que com o Real Sangue e Sceptro que Vossa Magestade delle herdou, herdaria tambem sua real propensão e amor para com a Companhia [...] Quando a fama com azas, não ja prateadas e humildes, mas de ouro e rayos, ligeira e apressada voou de Europa a esta Asia, alvoroçando não so os Reynos tributarias a Vossa Magestade, mas ainda os que o não são, com insolita alegria, foi tal o que senti [...] Com aquelle affecto digno de immortal lembrança, com que os Vassalos de Vossa Magestade offerecerão fazenda e vida, para seu real serviço, offereço e dedico esta *Asia Extrema* (que a tão grande Magestade tão devidos extremos de respeito e de amor), por

⁸⁹ CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, 2008, p. 41. Em inglês, o autor usa o termo “early form of nationalism”.

⁹⁰ CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, 2008, p. 154-156.

que entre as morulas que as reaes occupaçoens derem, veja Vossa Magestade com gosto o muyto que se faz e se tem feito em serviço de Nosso Senhor neste grande Imperio da China por meyo dos filhos da Companhia de Jesus, depois que as armas Portuguezas descobrirão e senharearão estes mares, arvorando em seus emporios, não menos as Quinas Reaes, que o Real Estandarte da Santa Cruz. Prospere Nosso Senhor felecissimamente a Coroa e Sceptro de Vossa Magestade com os annos, para que torne a India à sua primeira idade de ouro, e suas Christandades aos primeiros resplandores; que quanto o que fica bafejado, com a real presença de Vossa Magestade por si se está engrandecendo e augmentando.⁹¹

Nesta dedicatória ao rei de Portugal, Gouvea expõe alguns dos elementos do Padroado. A ideia do nascimento da Companhia de Jesus no território lusitano e sua expansão pelo mundo com o apoio do monarca português é um dos exemplos de como o missionário tinha em seu pensamento a relevância que o patrocínio real tinha para os objetivos da Ordem. Por outro lado, há também o sentimento de pertencimento ao império português e o desejo de auxiliar em sua expansão na Ásia através do Cristianismo. A própria escolha do português como idioma da *Asia Extrema* em vez do latim (o mesmo foi feito por Semedo) indica uma submissão à Coroa tão enraizada quanto à Igreja.

À vista do que foi levantado, o Padroado é uma instituição fundamental para compreender as complexas interações envolvendo interesses religiosos e políticos da Igreja e dos impérios coloniais e cujos atores como missionários se encontravam emaranhados em redes de poder. Dessa forma, a expansão da Igreja Católica era um elemento intrínseco e fundamental para as ambições dos impérios coloniais ibéricos e seus principais agentes históricos, os missionários, serviam não apenas aos propósitos religiosos, como também aos políticos.⁹²

1.3 O método de “acomodação” cultural: um conceito a ser revisitado

A idealização do método de acomodação cultural é atribuída a Alessandro Valignano, chamado por ele de *modo soave*, e foi pensado para ser utilizado nas missões do leste asiático, como instrumento para enfrentar complexos sistemas religiosos e culturais. O missionário defendia que os pregadores deveriam ter um alto conhecimento das línguas e culturas dos povos a serem evangelizados. Segundo Criveller, é um conceito que tem

⁹¹ Asia Extrema, p. 183-184.

⁹² BOSCARIOL, Mariana A. From Brazil to Japan, 2017, p. 65-66.

raízes teológicas no pensamento Tomista e nos escritos de Erasmo de Roterdã (1466-1536).⁹³

Diversos autores baseiam-se em uma premissa similar a Boscariol, que parte do pressuposto de que apesar dos jesuítas terem se relacionado com culturas e populações das mais diversas, é possível identificar uma certa convergência nos métodos utilizados no trabalho missionário. Isso se deve, a certo ponto, pela existência de uma rede de contato transcontinental entre missionários. Ora, não apenas trabalhos considerados importantes para a Companhia como os dos fundadores Inácio de Loyola e Francisco Xavier eram estudados amplamente pelos jesuítas desde quando estes se juntavam à Ordem, como também cartas, relatos e livros de autoria dos pregadores circulavam pela América, Ásia e Europa. Portanto, este constitui um elemento vantajoso para os jesuítas, que seus membros perceberam nos primeiros anos de missões e que buscaram potencializar ao máximo seu uso.

Em outras palavras, a comunicação transcontinental tornava possível uma troca de experiências no que se refere ao trato com diferentes povos, proporcionando o estabelecimento de métodos similares.⁹⁴ Mais do que isso, os missionários poderiam filtrar informações mesmo dos convertidos, criando narrativas sobre a Europa e o Cristianismo que julgassem melhor para realizar a sua conquista espiritual. Um exemplo é trazido por Dominic Sachsenmaier, em que Zhu Zongyuan (um funcionário regional chinês convertido ao catolicismo) muito provavelmente não tinha sequer conhecimento da Reforma e dos conflitos cristãos na Europa, ocorrendo há mais de um século no período em que ele viveu no século XVII. Portanto, o autor argumenta que o imaginário disseminado nos textos pró-cristãos feitos por missionários e chineses convertidos na China eram de uma visão idealizada da Europa, excessivamente positiva.⁹⁵

O chamado método de acomodação, portanto, é referente às estratégias adotadas pelos missionários a partir do contato com povos americanos, africanos e asiáticos, para integrarem-se socialmente nas culturas em que almejavam realizar a conquista espiritual sem, no entanto, preterir o sentimento de superioridade cultural que traziam consigo da Europa. Nas palavras de Thanh:

⁹³ CRIVELLER, Gianni. *The Missionary Method of Matteo Ricci*, 2010, p. 27-28.

⁹⁴ BOSCARIOL, Mariana A. *From Brazil to Japan*, 2017.

⁹⁵ SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018, p. 135-140.

No contexto da exegese bíblica, a noção de “acomodação” refere-se à prática de interpretar um texto ou uma doutrina de suposta origem divina à luz de novas circunstâncias. Os jesuítas são comumente apresentados como os campeões da política de acomodação. Adaptando-se aos costumes locais e tentando integrar costumes sociais como o culto aos ancestrais na China, rituais de polidez no Japão e ritos civis na Índia, a ordem visava tornar o Cristianismo acessível e atraente para sociedades que eram consideradas culturalmente fortes e improváveis de sofrerem uma conquista militar.⁹⁶

Além de que, longe de poder ser entendido como uma trajetória linear, os textos jesuítas demonstram diversos experimentos sociais, entre fracassos com sérias consequências e aprendizagens, em que era comum a discordância e conflitos não apenas entre os missionários e as populações locais, mas também entre membros da Companhia de Jesus e sobretudo com clérigos de outras ordens mendicantes, em um cenário de intensa rivalidade cristã e europeia.⁹⁷ Já na visão de Agnolin, “o método da ‘acomodação’ se propunha em encontrar elementos autóctones, no seio da própria cultura local, a fim de transformá-los e usá-los enquanto significantes para veicular os significados cristãos”.⁹⁸

De forma similar que o método de acomodação proporcionou intensas discussões durante o período das missões (a exemplo da Controvérsia dos Ritos), a historiografia contemporânea também sofre frequentes debates e revisionismos históricos nesta temática. A questão do método empregado pelos jesuítas é um elemento importante das pesquisas recentes que abordam a temática, pois diversos desses trabalhos posicionam figuras ocidentais no centro da narrativa, os colocando como indivíduos excepcionais construtores de pontes e conexões transcontinentais, dando a eles muito do crédito pelos trabalhos realizados nessas regiões, marginalizando principalmente a importância que as populações locais tiveram. Entre alguns exemplos desses missionários, Alessandro Valignano

⁹⁶ THANH, Hélène Vu. *The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth and Seventeenth Centuries)*, 2019, p. 400-401. Traduzido do inglês: In the context of biblical exegesis, the notion of "accommodation" refers to the practice of interpreting a text or a doctrine of presumed divine origin in light of new circumstances. The Jesuits are commonly presented as the champions of the accommodationist policy. By adapting themselves to local mores and attempting to integrate social customs such as ancestor worship in China, politeness rituals in Japan, and civil rites in India, the order aimed at making Christianity accessible and appealing to societies that were understood to be culturally strong and unlikely to be conquered militarily.

⁹⁷ THANH, Hélène Vu. *The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth and Seventeenth Centuries)*, 2019, p. 400.

⁹⁸ AGNOLIN, Adone. *Religião e Política Nos Ritos Do Malabar (Séc. XVII)*, 2010, p. 227-228.

(1539-1606) sobre China e Japão, Matteo Ricci (1552-1610) na China, Roberto de Nobili (1577-1656) no subcontinente indiano, Bernardino de Sahagún no México (morte em 1590) e João Rodrigues (c. 1561-1633) no Japão.⁹⁹

Para além das diferenças geográficas e culturais, um fator importante a ser levado em consideração é que havia regiões em que os missionários eram os únicos representantes dos interesses da Coroa portuguesa. Este foi o caso da China e Japão (e em boa parte no subcontinente indiano), em que as dinâmicas deveriam ser diferentes daquelas em territórios em que havia ocorrido uma invasão militar e colonial, como foi o caso das Américas.¹⁰⁰ Nesse sentido, a conquista desses países deveria ocorrer, segundo Agnolin, através da “construção de uma relação didática, de ensino, de afirmação da superioridade do próprio saber.”¹⁰¹

Em um exercício comparativo entre as missões no Brasil e Japão, Boscarior argumenta que a população japonesa demonstrou tamanha força belicosa que uma invasão militar era raramente cogitada pelos missionários. Dessa forma, estes deveriam seguir as regras japonesas, e estavam sob forte controle e policiamento por parte das elites nipônicas.¹⁰² Por outro lado, os missionários esforçaram-se para utilizar ao máximo das características culturais e tecnológicas a seu dispor. No caso das culturas asiáticas havia em comum sistemas de escrita, no caso do Japão uma língua única, já no caso chinês, apesar da grande diversidade linguística, havia um sistema de escrita nacional introduzido pela dinastia Qin (221 a.C. e 206 a.C.). Conseqüentemente, os jesuítas escreviam textos nas línguas locais para fins de catequese e utilizavam os recursos tecnológicos como os meios de impressão para conseguir maior circulação de seus escritos.¹⁰³

⁹⁹ Sobre o caso da China, ver: MUNGELLO, D. E. “Reinterpreting the History of Christianity in China”, 2012, p. 533–52; MARTÍNEZ-ROBLES, David. “The Western Representation of Modern China, 2008; STANDAERT, Nicolas. “New Trends in the Historiography of Christianity in China”, 1997, p. 573–613.

¹⁰⁰ BOSCARIOR, Mariana A. *From Brazil to Japan*, 2017, p. 65-66.

¹⁰¹ AGNOLIN, Adone. *Religião e Política Nos Ritos Do Malabar (Séc. XVII)*, 2010, p. 211-212.

¹⁰² BOSCARIOR, Mariana A. *From Brazil to Japan*, 2017, p. 69-70. Sobre a missão jesuítica no Japão, há uma considerável maior produção acadêmica no Brasil, comparado aos demais espaços asiáticos. Ver: BERNABÉ, Renata. *As diferentes estratégias de missionação jesuítica: o caso da missão japonesa*; FUTATA, Marli; TOLEDO, César. *A Companhia de Jesus no Japão: a ação educacional dos jesuítas entre os japoneses na segunda metade do século XVI*. Ambos in: *Ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural*. São Leopoldo: Oikos, 2018; LEÃO, Jorge H. C. *A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuítas e mediação religiosa (1549-1614)*. 2017. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense.

¹⁰³ BOSCARIOR, Mariana A. *From Brazil to Japan*, 2017; STANDAERT, Nicolas. “New Trends in the Historiography of Christianity in China, 1997.

Já no Brasil, os missionários foram confrontados por um amplo território e com uma variedade de grupos com tradição exclusivamente oral, bem como uma grande diversidade linguística. Nesse cenário, não foram incomuns manifestações depreciativas sobre as culturas indígenas. Analisando os escritos do jesuíta Manuel da Nóbrega, Boscariol argumenta que uma visão amplamente compartilhada por outros missionários que atuavam na região “assumiram que os indígenas do Brasil tinham falta de conhecimento, de religião e de cultura [...] Essa condição mantinha os indígenas em estado de papel em branco, no sentido de que os padres podiam preenchê-los e fazer o que considerassem mais conveniente para a missão.”¹⁰⁴ Segundo Agnolin, no entanto, ainda na segunda metade do século XVI, a estratégia no Brasil passa pela ideia de “civilizar para (antes de) converter”.¹⁰⁵ Com efeito, Boxer analisa que no século XVII, havia não apenas missionários, mas também outros colonizadores que com alguma frequência qualificavam “as culturas asiáticas como mais evoluídas, embora inferiores à do Ocidente cristão; em segundo lugar, classificavam as grandes civilizações do continente americano (astecas, incas e maias); em último, vinham os negros africanos junto com os índios caríbas, tupis e outros 'selvagens' indomados do Novo Mundo.”¹⁰⁶

Contudo, apesar das diversas semelhanças possíveis de se relacionar nas missões na China e Japão, o segundo teve um fim relativamente cedo, mesmo pelo fato de um sucesso no número de convertidos inicialmente, quando da “proibição do cristianismo e de todas as imagens de seus símbolos, que vigorou por ordem da ditadura militar Tokugawa durante mais de três séculos a partir de 1613, implicou a morte prematura da aplicação e adaptação de técnicas e temáticas europeias na pintura, nas gravuras em metal e na música.” E também implicou a morte ou fuga dos missionários no arquipélago.¹⁰⁷ Com efeito, a sobrevivência da missão na China passa diretamente pela proteção fornecida pessoalmente pelos imperadores Ming e posteriormente pelos Manchus, não obstante relevantes processos ocorridos por parte da elite letrada que se sentia ameaçada pela presença

¹⁰⁴ BOSCARIOL, Mariana A. *From Brazil to Japan*, 2017, p. 71. Traduzido do inglês: In a completely different position, Manuel da Nóbrega assumed that the indigenous of Brazil had a lack of knowledge, of religion, and culture – at least from what was understood by the missionaries as such. This condition kept the indigenous in a state of a "blank paper", in the sense the priests could fill them and do whatever they consider it would be more convenient for the mission.

¹⁰⁵ AGNOLIN, Adone. *Religião e Política Nos Ritos Do Malabar (Séc. XVII)*, 2010, p. 235.

¹⁰⁶ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, 2007, p. 62.

¹⁰⁷ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, 2007, p. 73-77.

jesuítica ter causado, mesmo que temporariamente, o aprisionamento de missionários em Nanquim (1616) e expulsão para Cantão (década de 1660).¹⁰⁸

O subcontinente indiano representa um caso interessante, dada a sua diversidade cultural, linguística e geopolítica.¹⁰⁹ Ao tentarem estabelecer missões em territórios fora do controle português (que se resumia a algumas cidades costeiras), os jesuítas foram, no geral, rejeitados pelas castas mais elevadas. As descrições feitas por europeus nesse período do mundo indiano reforçou preconceitos que partiam da ideia de indianos idólatras e de aparência exótica, como a questão da exposição do corpo e da nudez, que tinham em sua índole cometer atos repugnantes de sacrifício humano.¹¹⁰

Contrariando a noção de hegemonia ibérica nos cenários globais, Sachsenmaier argumenta que, com exceção das Filipinas, as monarquias europeias controlavam na Ásia “não muito mais do que uma série de fortalezas em águas fortemente disputadas. Em outras palavras, potências como os portugueses usaram mais ou menos redes chinesas, indianas, muçulmanas e outras já existentes, muitas das quais permaneceram poderosas nos séculos seguintes.”¹¹¹ Seguindo essa linha, o autor defende que durante os anos 1600, a Europa não era vista como um poder econômico, político e militar que ameaçava os estabelecidos impérios asiáticos, e nem viam seus valores culturais em risco de sucumbirem perante àqueles cristãos europeus.

Segundo essa lógica, no subcontinente indiano e, de forma mais ampla, na Ásia Central, os jesuítas tiveram de lidar com chefes locais independentes de várias orientações religiosas, bem como com estados imperiais centralizados e estáveis, como os impérios Mughal e Vijayanagara. Consequentemente, os poucos territórios sob domínio português

¹⁰⁸ Xue Tian. Álvaro Semedo e o Processo Religioso de Nanquim: o primeiro grande conflito cultural entre a China e o Ocidente. 2018. 90 f. Dissertação (Mestrado em Português Língua Estrangeira) - Departamento de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro, Aveiro.

¹⁰⁹ Alguns trabalhos brasileiros sobre as missões no subcontinente indiano e Ásia Central podem ser vistos em: GOMIDE, Ana Paula Sena. Inquisidores e jesuítas em defesa do catolicismo: a experiência imperial portuguesa na Índia (séculos XVI-XVII). *Revista 7 Mares*, v. 1, p. 1-122, 2012; SOALHEIRO, Bruna. Antônio de Montserrat e a embaixada à corte mogol: redefinindo a geopolítica da Companhia de Jesus na Índia e Ásia Central (sec. XVI-XVII). In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann; ROGGE, Jairo Henrique. (Org.). *A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural*. São Leopoldo: Oikos, 2018.

¹¹⁰ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das Cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 190, 196.

¹¹¹ SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018, p. 5-9. Essa ideia é levantada e melhor aprofundada em: SUBRAHMANYAN, Sanjay. *Impérios em Concorrência: Histórias Conectadas nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. 2nd Ed. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012.

na região, como Goa e Cochim, além dos semicontrolados, forneciam uma base fundamental para os interesses da Coroa, ao passo que esta patrocinou suas atividades e forneceu recursos financeiros substanciais nessas áreas.¹¹²

Em Madurai, cidade situada no sul da Índia e que não foi controlada diretamente pelo império português, o jesuíta italiano Roberto Nobili buscou estabelecer um método similar àqueles postos em prática na China e Japão, algo possível devido à circulação de textos. Porém adaptando-a à sua localidade, em um cenário em que havia reações negativas da população aos costumes europeus. Segundo Thanh,

Nobili escolheu imitar os costumes brâmanes, que ele entendia desempenhar um papel central na sociedade tâmil. Nobili dividiu os costumes indianos em duas categorias muito gerais: por um lado, os pertencentes às esferas religiosas e fundamentados pela superstição, que deve ser desarraigada, e por outro lado, os pertencentes à esfera política (social ou civil), que deve ser aceite, apesar dos aspectos possivelmente problemáticos.¹¹³

Nesse sentido, é possível detectar novamente a prática de ocupar a identidade de uma figura fundamental da sociedade alvo, como no Japão os budistas e na China os confucionistas. Nessa tentativa de conciliar hinduísmo e cristianismo através da incorporação de brâmanes ocidentais, Nobili argumentou para seus pares que “os brâmanes não eram sacerdotes, seus hábitos (ou pelo menos esses seus sinais) não podiam e não deviam ser interpretados como manifestações idolátricas (leia-se religiosas), mas como simples práticas sociais.”¹¹⁴ Contudo, a discussão se realmente se trataria de ritos civis ou idolátricos fomentou conflitos truculentos, de forma similar, porém com outros desdobramentos, ao que ocorreu na missão chinesa referente aos ritos confucionistas.

O processo de criar uma Missão de Evangelização da China não progrediu de maneira tão rápida ou simples como havia sido em outros lugares do mundo. Com efeito, é atribuído à Francisco Xavier (1506-1552) o início do projeto, apesar de este cofundador da Companhia de Jesus nunca ter pisado na China. Segundo Yu Liu, enquanto estava tentando realizar a conversão de japoneses, Francisco Xavier era comumente questionado pelos

¹¹² THANH, Hélène Vu. *The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado*, 2019, p. 402-403.

¹¹³ THANH, Hélène Vu. *The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado*, 2019, p. 407. Traduzido do inglês: Nobili chose to imitate Brahmin customs, which he understood to play a central role in Tamil society. Nobili divided Indian customs into two very general categories: on the one hand, those belonging to the religious spheres and underlain by superstition, which must be uprooted, and on the other hand, those pertaining to the political (social, or civil) sphere, which should be accepted, despite possibly problematic aspects.

¹¹⁴ AGNOLIN, Adone. *Religião e Política Nos Ritos Do Malabar (Séc. XVII)*, 2010, p. 217-219.

locais sobre o fato da China não ser cristã: “se sua fé é a verdadeira, por que não os chineses, de quem vem toda a sabedoria, ouviu falar?”¹¹⁵ Contudo, foi apenas três décadas após sua morte, em 1583, que os primeiros jesuítas obtiveram permissão imperial para residirem a longo prazo no Continente chinês. Os próximos dois séculos de presença missionária podem ser razoavelmente divididos em cinco períodos. Entretanto, apenas os convencionais dois primeiros se enquadram em nosso recorte.¹¹⁶

O primeiro período (1583-1616) é caracterizado pela formação e desenvolvimento das relações sino-missionárias, e é atribuído aos jesuítas “pioneiros” como Ricci e Ruggieri o desenvolvimento da estratégia de acomodação, com incentivo do Visitador das missões asiáticas Alessandro Valignano. Na virada do século, os pregadores alcançaram um de seus principais objetivos: obter moradia fixa na corte imperial em Pequim. O final desse período é marcado pelo movimento anti-missionários em Nanjing que expulsou os jesuítas para a região de Cantão, no sul da China.

O segundo período (aproximadamente 1620-1644), contém eventos importantes. Primeiramente, com o enfraquecimento do movimento de Nanjing, foi permitida a entrada de uma nova geração de missionários no império Celeste. Dá-se destaque para o perfil dos jesuítas, geralmente conhecedores de astronomia, matemática e filosofia aristotélica como Johann Adam Schall von Bell (1592–1666), Martin Martini (1614-1661) e Gabriel de Magalhães (1609-1677). Nesse contexto, os jesuítas prosseguiram com as principais políticas estabelecidas nas primeiras décadas de contatos sino-europeus, ou seja, atividades de tradução em larga escala de escritos religiosos cristãos e também científicos.¹¹⁷

No quesito territorial, enquanto um grupo de “missionários matemáticos” se fixou em Pequim e trabalhou na corte principalmente para conseguir proteção imperial à integridade física dos padres através do estreitamento da relação com os oficiais da corte, os demais buscaram expandir o número de convertidos de letrados e camponeses nas províncias de Fujian e Shaanxi-Shanxi e na região de Jiangnan - localizada logo abaixo do rio Yangtze. A partir da década de 1630, outras ordens mendicantes, como dominicanos e franciscanos, adentram no Continente chinês e começam a questionar os métodos jesuíticos. É neste cenário da missionação que António de Gouvea está inserido quando escreveu a *Asia Extrema*.¹¹⁸

¹¹⁵ Yu Liu. *The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri*, 2011, p. 364.

¹¹⁶ STANDAERT, Nicolas. *Jesuits in China*, 2008, p. 172-173.

¹¹⁷ STANDAERT, Nicolas. *Jesuits in China*, 2008.

¹¹⁸ *Idem*.

No que se refere aos métodos, as quatro principais características costumam ser atribuídas a Alessandro Valignano pela idealização e colocada em prática de forma criativa por Matteo Ricci e seus sucessores. Isto ocorre na historiografia mais recente (isto é, segunda metade do século XX e XXI), e também aparece nos documentos jesuíticos. Resumidamente:

O método “Valignano-Ricci” foi baseado em vários princípios de organização eficazes. Em primeiro lugar, a adaptação aos costumes locais - incluindo o estilo de roupa próprio dos literatos confucionistas. Em segundo lugar, concentrava-se nas elites, locais e nacionais, exigindo, conseqüentemente, que os missionários estudassem os clássicos confucionistas que formavam a base dos exames imperiais. Terceiro, promover a evangelização indireta; isto é, a ciência e a tecnologia ocidentais (astronomia, relojoaria, geometria, a cartografia e assim por diante) foram introduzidas na China como confirmação da verdade do Cristianismo.¹¹⁹

Segundo essa lógica, o primeiro ponto da política de acomodação ou adaptação à cultura chinesa seria a partir da ordem de Alessandro Valignano aos missionários para estudarem a cultura e língua chinesas em Macau, antes de entrarem no espaço chinês e iniciarem a conversão de indivíduos. Após obterem algum domínio do chinês da corte, os pregadores buscaram obter favores com os oficiais do sul da China.

É nesse sentido que, entre os anos 1582 e 1595, os jesuítas adotaram as vestimentas dos monges budistas, incluindo a prática de raspar o cabelo e a barba, possivelmente seguindo uma ideia similar àquela da missão japonesa de buscar ocupar o lugar dos monges na sociedade.¹²⁰ Segundo Yu Liu, Valignano deixou instruções para que Ruggieri e Ricci “apresentam-se na China como homens de letras (*homes letrados*)... [e se vestir] à moda chinesa, com capas de mangas compridas e chapéus de quatro pontas, da mesma forma que alguns de seus letrados.”¹²¹ Porém, os jesuítas escolheram levar adiante uma outra sugestão de um funcionário chinês local, que consistia em cortar suas barbas, raspar

¹¹⁹ VERMANDER, Benoît. Jesuits and China, 2015, p. 5-6. Traduzido do inglês: The “Valignano-Ricci” method was based on several effective organizing principles. First and foremost was adaptation to local customs - including the style of clothing proper to the Confucian literati. Second, it focused on elites, local and national, thus requiring missionaries to study the Confucian classics that formed the basis of imperial examinations. Third, it fostered indirect evangelization; that is, Western science and technology (astronomy, watchmaking, geometry, mapping, and so forth) were introduced in China as confirmation of the truth of Christianity.

¹²⁰ BOSCARIOL, Mariana A. From Brazil to Japan, 2017, p. 72.

¹²¹ Yu Liu. The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri, 2011, p. 372. Traduzido do inglês: to introduce themselves in China as men of letters (*homes letrados*) . . . [and to dress themselves] in the Chinese fashion, in capes with long sleeves and four-cornered hats, in the same way as some of their literati (*letrados*).

seus cabelos e trajar as vestes de monges budistas. Apesar disto tornar possível que os chineses os confundissem com monges, esta escolha permitiu que os jesuítas fossem identificados como religiosos, e consequentemente tivessem uma relativa liberdade para abordar sua fé, ao deixar explícito que não eram mercadores ou militares.

Além disso, isto inclusive sugere que os aconselhamentos da população local teriam tanto quanto ou mais importância que aqueles do superior da missão. Todavia, o reconhecimento que convertidos contribuíram para estes eventos é um crédito ainda limitado, pois como Vermander e muitos outros autores chamam de método “Valignano-Ricci”, está implícito tratar-se de uma ação essencialmente europeia. Mesmo no caso de Yu Liu, sua maior preocupação é demonstrar a importância que Ruggieri - portanto, outro missionário - teve nesse processo, e contestar o protagonismo de Ricci em prol do primeiro.

Standaert salienta que Ricci foi o responsável pela mudança de postura e vestimentas a partir do final do século XVI, quando os missionários adotaram o estilo de vida e o comportamento da elite confucionista de literatos e funcionários imperiais. A falta de credibilidade e influência que os monges budistas no geral tinham na sociedade Ming tardia teriam instigado os jesuítas a alterarem a aparência e a identidade.¹²² Este evento é abordado pelo padre Gouvea no capítulo em que relata a viagem de Ricci até Nanquim, descreve com detalhes a cidade e a guarnição militar e como o mandarim da cidade mandou Ricci e seus companheiros embora. Seguindo uma lógica similar messiânica por toda a sua narrativa, o pregador termina contando um sonho de Ricci após essa contenda, em que Deus participa ativamente com uma mensagem de que logo ambas as capitais imperiais estariam de portas abertas para receber a fé cristã.

Como a experiencia he a que melhor ensina, a cabo de dous annos da China, acharão os Padres que convinha vestir[em]-se de Letrados, criar cabello e barba, acomodar-se nas cortesias politicas, nas visitas, no[s] presentes, porque desta sorte perderiam o infame nome de Bonzos e ganharião o de Letrados, que para a conversam era so o caminho mais patente e acertado. Alem de que, ate aquelle tempo, não se podiam assentar com Mandarins grandes em seus Tribunaes, pella semelhança que tinham de Bonzos, que estão sempre de joelhos, e pelo pouco credito que elles tem com povo e nobres, por sua vida o merecer assi. Esta traça de vestidos e criar cabello foi como vinda do Ceo para facilitar na China, não so a entrada dos Pregadores Evangelicos, mas a estada e firmeza. Quando, ja parecendo Letrados chinas, forão visitar os amigos, não he crível o quanto se alegravão, quanto gabavão o invento, quanto acreditavão a doutrina e Ley e quanto se trocou a soberania com que

¹²² STANDAERT, Nicolas. Jesuits in China, 2008, p. 172-173.

dantes tratavam aos Padres em familiaridade, em cortezia e confiança, tratando-os nam como Bonzos estrangeiros, mas como seus Letrados naturais.¹²³

Por conta disto, os missionários passaram a deixar crescer o cabelo e a barba, vestir roupas de seda, e estudar ainda mais os clássicos confucionistas. Isso significa também que em um debate com os funcionários e letrados, os cristãos poderiam se apropriar das tradições locais em seus argumentos para refutá-los. Por consequência, “a partir de 1595, os missionários jesuítas passaram mesmo a apresentarem-se como *xishi* ou letrados, oriundos do Ocidente, passando a ser ‘mestres da religião do Senhor do Céu’”.¹²⁴

Segundo Criveller, Matteo Ricci era um humanista do Renascimento, “devoto a sua causa, persistente em seus objetivos e flexível em seus métodos”.¹²⁵ Nesse sentido, o autor aprofunda sua análise na trajetória de Ricci (assim como diversos outros), destacando seu caráter adaptável através das experiências adquiridas de seus acidentes, erros e contatos com seus amigos e oponentes chineses. Porém, apesar do padre Gouvea e trabalhos recentes abordarem como se os aliados chineses não tivessem participado da ação, assim como no caso da adoção de trajes budistas, os letrados amigos dos missionários também apoiaram essa mudança. Nesse sentido, podemos dizer que a partir do aprendizado através da experiência com a cultura local e do aconselhamento de letrados convertidos, os jesuítas passaram a identificar-se como os letrados confucionistas, a camada da sociedade chinesa que possuía o estatuto e prestígio mais elevado na dinastia Ming.¹²⁶

O jesuíta António de Gouvea também descreve o processo metodológico não apenas para atrair potenciais alvos de conversão, mas também a postura no pós-batismo:

cathequizar os gentios e cultivar os Christãos: Pregar, cathequizar, tratar e disputar os Misterios[s] da fê e Ley de Deus no Reyno da China não he tão facil como alguns cuidam, nem sofre o rigor que outros querem. Primeiro he necessario tirar de todo as sospeitas que os chinas tem de estrangeiros. Mostrar-lhes como a guarda de suas cortezias e costume[s] (quanto a Ley de Deos permite) que não ha intento de rebelião nem outro interesse que o bem de suas almas. [...] Buscão os Padres e concilião os Mandarins. Visitão (os mandarins) myuto aos Padres, huns ja como

¹²³ Ásia Extrema, Livro 2, capítulo 16. Entra de novo o Padre Lazaro Cataneo. Vestem-se os Padres de Letrados Chinas. Navega o Padre Riccio a Nan Kim, p. 100.

¹²⁴ STANDAERT, Nicolas. Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission. In: UHALLEY, Stephen; XIAOXIN, Wu. China and Christianity: Burdened past, hopeful future. London/New York: M.E. Sharpe, 2001, p. 81-116. SEABRA, Isabel Leonor Diaz de. Macau e os jesuítas na China (séculos XVI e XVII). História Unisinos, São Leopoldo, v. 15, n. 3, p. 417-424, set./dez. 2011, p. 421.

¹²⁵ CRIVELLER, Gianni. The Missionary Method of Matteo Ricci, 2010, p. 23.

¹²⁶ CRIVELLER, Gianni. The Missionary Method of Matteo Ricci, 2010, p. 46.

amigos, outros para o serem, poucos os que diretamente buscão as cousas d'alma; aos mais traz a curiosidade e novidade. Da-se-lhe satisfação a suas perguntas de Europa; os mais Letrados metem pratica das Sciencias da Mathematica, dos ecclipses; inquirem, arguem, argumentam com delicadesa, aprovam e resam, louvam e engrandecem os engenhos europeos. Vem o que ha em casa de curiosidade: religios, cravo, oculos de longe, outras cousas semelhantes. [...] Os que, tocados da divina graça, querem ouvir as cousas de Deos de proposito e com animo de a[s] receber e seguir, confessando-se por cathecumenos, vão-se cathequizando por esta ordem. [...] Pratica-se da immortalidade d'alma, dos dez Mandamentos fundados na resão natural. Quando os cathecumenos os entendem e dizem que querem guardar, entam se entra nos mistério da fê, que so se fundam na autoridade divina, que merece lhe demos credito, pois he verdade summa que nem quer nem pode enganar-nos. Da-se noticia da Encarnaçam do Verbo Eterno, dos Misterios de Sua vida, paixão e morte; mostra-se-lhes a Imagem de Christo Crucificado: adoram-na os cathecumenos com lagrimas. Finalmente, com as oraçoens sabidas conforme a capacidade de cada hum, recebem o Sagrado Baptismo. [...] mas nenhum se admite ao Sagrado Baptismo sem bastante noticia da Ley que recebe. Se o cuidado dos Padres para com os cathecumenos he grande, não he menor para com os ja christãos, procurando que vão crecendo no conhecimento da Ley e fê que receberão; affeioando-se e perfeioando-se na guarda dos preceitos divinos, na frequencia dos Sacramentos da Confissam e Comunhão, no continuar a Igreja pelo menos nos dias Santos e Domingos do anno e festas principaes, onde tambem se apontão os dias de jejum.¹²⁷

A preocupação de não apenas converter indivíduos, mas também torná-los cristãos versados nos dogmas estabelecidos pelos padres é um elemento de apreensão na maior parte das missões pelo mundo, uma vez que havia a preocupação de que os locais misturassem ou continuassem a praticar tradições locais que os católicos condenavam como idolatria. E especialmente lidando com culturas em que não havia um claro conceito de religião, os padres poderiam classificar como idolatria uma característica cultural que desagradasse a lógica da sua própria cultura cristã-europeia.

A segunda característica é a abordagem na evangelização “de cima para baixo”. Ora, os jesuítas partiam do pressuposto de que se a elite letrada fosse convertida, e de preferência o imperador e sua corte, todo o mundo chinês seria conquistado ao cristianismo. A elite chinesa era formada principalmente por letrados que haviam passado muitos anos de suas vidas preparando-se para os exames para ingressar no funcionalismo. Todavia, Standaert argumenta que a maior parte dos cristãos chineses consistiam de pessoas comuns, enquanto o número de pessoas alfabetizadas provavelmente não passaria

¹²⁷ Ásia Extrema, Livro 5, Capítulo 1. O Padre Nicolao Longobardo Superior da Missão da China. Toca-se o modo que tem os Padres no cathequizar os gentios e cultivar os Christãos, p. 263-266.

de 10 por cento do total da população católica. Os jesuítas costumavam reclamar do fato de que a maioria dos cristãos eram pessoas com poucos bens.¹²⁸

Com efeito, alguns funcionários imperiais de alto escalão se tornaram amigos dos padres e eventualmente aceitaram o batismo. Estes indivíduos se tornaram aliados imprescindíveis para o projeto de evangelização. Um dos mais famosos e estudados é conhecido como Paulo Xu Guangqi (1562–1633)¹²⁹, e o padre Gouvea o insere com frequência em sua narrativa, sendo um dos poucos convertidos cujo nome chinês ou de batismo é citado, dentre diversos relatos de conversões que o autor faz ao longo de seu trabalho. Assim é apresentada a sua conversão:

Finalmente, no anno de 1603, tornando o Siú a Nan Kim, visitando o Padre João da Rocha, Superior daquela casa, começou a tratar em forma de sua Salvação. Alegrou-se muyto de ouvir praticar o Padre, gastou todo o dia em ver e ouvir os principais misterios da nossa fe; recebeu a doutrina, estudou de memoria todas as orações em hua noite, que para os Letrados he fácilimo. [...] Não pode o Padre acabar consigo crer que falava de coração; parecia-lhe impossivel que hum Letrado de tanto nome, cabeça dos Kiú gin, se rendesse com tanta facilidade. [...] Finalmente, com muyto boa intelligencia da Ley de Deos, recebeu o Santo Baptismo por mão do Padre Rocha, que a teve para dar à Missam da China tam grande encosto e columna. Chamou[-se] Paulo, competindo nelle Virtudes e Letras. Subio ao auge das honras cínicas, que he a dignidade de Colao. Sua fé foi tam firme, sua cristandade tão solida, que por toda esta historia o traremos sempre na penna e na memoria.¹³⁰

Portanto, o padre Gouvea não apenas destaca todo o auxílio que Xu Guangqi proporcionou aos jesuítas devido a posição de poder e prestígio que ocupara no império Ming, mas também o utiliza num viés pedagógico de propaganda para demonstrar o sucesso da evangelização.

Quanto às estratégias de convencimento à conversão, o terceiro ponto, está abordagem através da “propagação indireta” da religião católica por intermédio do uso da ciência e tecnologia em expansão na Europa para atrair a atenção dos chineses instruídos e convencê-los do alto nível da civilização europeia e conseqüentemente da veracidade da mensagem do cristianismo. Nesse sentido, para alcançar o objetivo de obter o direito para

¹²⁸ STANDAERT, Nicolas. Jesuits in China, 2008, p. 177.

¹²⁹ Sobre Xu Guangqi, ver: BROOK, Timothy. Xu Guangqi in His Context: The World of the Shanghai Gentry. In: Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633). Boston: Brill, 2001. MUNGELLO, D. E. Curious Land, 1985.

¹³⁰ Ásia Extrema, Livro 3, Capítulo 14. Nas duas Cortes recebem o Sagrado Baptismo algumas pessoas de calidade e Letras, com outras de inferior [condiçam], p. 182.

pregar o cristianismo no mundo chinês e atrair a curiosidade dos letrados chineses, os missionários tentaram agradá-los com presentes como pinturas religiosas, relógios, traduções de livros ocidentais de teor científico para a língua da corte chinesa, espelhos, mapas do mundo com a inclusão da América, auxílio na construção de canhões e instrumentos musicais.¹³¹ Gouvea explora essa questão:

Na sala em que os Padres recebem os hospedes, que os chinas chamão Tim, estava hum mapa com letras europeas. Alegravão-se notavelmente os Letrados de o ver; desejavão e pedião que se traduzisse em letras cínicas as europeas, com declaração do que significavão. Tomou sobre si o trabalho o Padre Ricio. E porque os chinas tem pera si que o seu Reyno está no meyo e sofrião mal ve-lo lançado no extremo da Asia para o Nascente, de tal sorte delineou o Padre o mappa, que ficava a China no lugar de sua imaginação, com grande agrado e contentamento de seus naturaes. Sahio mais o Padre com outras curiosidades de espheras, relogio do sol, astrolabios, triangulos e outras semelhantes, tendo tudo muy grande successo como novo e raro; porque ainda que os chinas tem suas taboas e mapas, nelles não comprehendem mais que as suas 15 Provincias e alguns Reinos desenhos e tributarios, tendo para si que não avia mais mundo; alem de outros mil paradoxos e ainda erros crassos. Agora que vião o mappa europeu tam perfeito e apontado, ja corrente em sua lingoa e letras, confessavão seus erros e que as Sciencias Europeas tinham muy superior lugar às suas, adiantando-se com esta openião o conceito e respeito aos Padres, tirando-os do andar dos seus Bonzos, que tem por ignorantes e rudes. E ainda que não faltou fora da China quem não só não approvava, mas calumniava estes meynos curiosos, querendo que se introduzisse e entrassem nella os Pregadores Evangelicos com ameaças do inferno e premios da Glória, com espada do rigor na boca cortando a dous gumes, com tudo a experiencia mostrou e mostra serem acertados aquelles que, corando e misturando curiosidade, forão abrindo caminho à verdade da fé.¹³²

Podemos perceber que os mapas e relógios ocidentais, referidos como instrumentos da superioridade científica europeia, eram usados para atizar a curiosidade dos chineses, e que esta era para o jesuíta a forma mais eficiente de propagar o cristianismo na China. Por outro lado, Gouvea contesta os dominicanos e franciscanos que questionavam o *modo soave* jesuítico. Nesse sentido, Criveller argumenta que a ciência era muito mais do que uma ferramenta; era parte da visão de mundo humanista e teológica dos jesuítas. E, portanto, a apresentação do conhecimento ocidental tinha como objetivo elevar o prestígio pessoal dos jesuítas e mostrar o valor superior da cultura ocidental e, conseqüentemente, a

¹³¹ Sobre isso, ver: BROCKEY, Liam. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007; FREIRE, António de Abreu. *Os jesuítas e a divulgação científica nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: CLEPUL, 2017.

¹³² *Ásia Extrema*, Livro 2, Capítulo 7. Com alguas Curiosidade Mathematicas se estabelece mais a estada dos Padres em Xao Kim. Entra o Padre Francisco Cabral a visita-los, p. 53-54.

grandeza da doutrina religiosa dos missionários.¹³³ Contudo, Gouvea também aproveita a oportunidade para difamar aqueles que considerava seus adversários diretos, isto é os budistas, que nesse trecho são descritos como ignorantes e rudes. Ademais, cabe destacar que ao apontar “erros crassos” no conhecimento de mundo chinês, os jesuítas também não estavam isentos de propagar modos de perceber o mundo que se demonstraram errados pelo avanço das descobertas científicas que ocorriam no período.¹³⁴

Por outro lado, Standaert também aponta que, para além da extensa lista de feitos atribuídos na historiografia a Matteo Ricci e seus companheiros, as decisões tomadas pelos jesuítas não são apenas resultado de suas experiências com os chineses, mas também são o resultado da postura que a China tinha para com eles. Dito de outra forma, “a adaptação não foi apenas uma escolha, mas também foi, em grande medida, constantemente imposta aos jesuítas”. Pois os chineses ocuparam a posição dominante nessas relações, e os obrigaram a criar mecanismos dinâmicos para se adaptar às exigências culturais e políticas chinesas, posto que seria inviável uma religião estrangeira se estabelecer no alto nível social do império Ming a menos que se moldasse às circunstâncias locais.¹³⁵ Além do que, se os estudiosos chineses do início do século XVII foram atraídos pelas tradições do conhecimento trazida pelos jesuítas, foi porque antes de sua chegada os literatos chineses já se interessavam por diferentes interpretações do mundo, elemento característico da dinâmica sociedade Ming.

Por fim, a quarta característica é definida na historiografia como a “abertura e tolerância aos valores chineses”, a mesma parte do pressuposto de que os missionários expressaram, em parte, uma certa admiração pela sociedade chinesa e pelos valores morais confucionistas. E, com isso, Matteo Ricci defenderia que a excelente doutrina social chinesa deveria ser complementada com as ideias metafísicas do cristianismo. Dessa forma, os pregadores argumentaram que o confucionismo primitivo continha a ideia de Deus, através da semelhança dos termos Deus (Zhu) e o céu confucionista (Tian), que tornaria possível para seus convertidos chineses bem educados perceber o catolicismo com uma lógica própria chinesa.¹³⁶

¹³³ CRIVELLER, Gianni. *The Missionary Method of Matteo Ricci*, 2010, p. 41-42

¹³⁴ MUNGELLO, D. E. *The Great Encounter of China and the West 1500-1800*. 2nd ed. Lanham: Rowman and Rowman and Littlefield Publishers Inc, 2005.

¹³⁵ STANDAERT, Nicolas. *Jesuits in China*, 2008, p. 173-174. Traduzido do inglês: The adaptation was not only a choice, but was also to a large extent constantly imposed on the Jesuits.

¹³⁶ Yu Liu. *The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri*, 2011, p. 380.

Seguindo essa lógica, Ricci, através de seus estudos da cultura chinesa, construiu a narrativa de que os textos clássicos chineses - principalmente os textos confucionistas - propondo uma espécie de sincretismo entre o cristianismo, a cultura greco-romana com o confucionismo. Ricci interpreta que os textos confucionistas primitivos contém elementos de um deus monoteísta. Segundo Criveller, “os termos antigos 上帝 *Shangdi*, ‘Soberano Acima’ “, e 天 *Tian*, ‘Céu’, não são impessoais e imanentes, mas pessoais e transcendentos. Portanto Ricci adotou os termos *Shangdi* e *Tian*, juntamente com o neologismo, que pelo menos até então era percebido como tal, e *Tianzhu*, Senhor do Céu, para traduzir o nome de Deus.”¹³⁷

Além do mais, os jesuítas residentes na China adotaram uma postura de relativa aceitação com relação a certos ritos confucionistas, como o culto ancestral e a veneração de Confúcio, declarando se tratar de “ritos civis”, apesar de serem intolerantes com certas características culturais como a propensão dos letrados confucionistas a deixarem descendentes e terem relações poligâmicas. Essa questão, denominada impedimento de segunda, impossibilitou a conversão de alguns notáveis funcionários imperiais. Conforme relata o padre Gouvea, “não se aplicava menos este nobre Letrado às cousas d’alma e Ley de Deos: tudo o que lhe praticava o Padre, logo escrevia; o que duvidava, tornava a perguntar; estando ja apto e desejoso de receber o Sagrado Baptismo, por impedimento de segunda se lhe dilatou.”¹³⁸

O padre Antônio de Gouvea perpassa, em sua narrativa, não apenas diversos comentários sobre os métodos jesuíticos na evangelização na Ásia, mas também os objetivos de seu relato voltados ao seu público leitor europeu e secular. Em seu *prólogo para o leitor*, Gouvea descreve “dar gosto a devotos e a curiosos, que de tudo abunda nosso Portugal; para estes escrevo todo o substancial politico e civil desde Imperio; e ainda que nas suas guerras e menear das armas nam se pode[m] comparar com Europa [...]”¹³⁹ Dessa forma, levando em consideração que o padre tem, entre os seus objetivos, relatar assuntos referentes aos diversos aspectos da vida na sociedade chinesa para um público

¹³⁷ CRIVELLER, Gianni. *The Missionary Method of Matteo Ricci*, 2010, p. 27-28. Traduzido do inglês: The ancient terms 上帝 *Shangdi*, ‘Sovereign abode’, and 天 *Tian*, ‘Heaven’ are not impersonal and immanent but personal and transcendent. Therefore Ricci adopted the terms *Shangdi* and *Tian*, together with the neologism at least then it was perceived as such, and *Tianzhu*, Lord of Heaven, to translate the name of God.

¹³⁸ Ásia Extrema, Livro 2, Capítulo 13. Promovem-se as cousas de Xao Cheu; Com a amizade de hum nobre Letrado socega-se o primeiro trabalho, p. 86.

¹³⁹ Ásia Extrema, p. 186.

européu letrado, “curioso” com informações do mundo chinês, é possível perceber uma narrativa com sentido pedagógico: promover de maneira propagandística os interesses da Companhia de Jesus, pois diferentemente das cartas oficiais dirigidas para outros membros da ordem, *Asia Extrema* fornece uma descrição excessivamente positiva e otimista da missão jesuítica na China, que contrasta com outros tipos de documentos.

No capítulo 3 do Livro 4, Gouvea aborda o aumento do número de cristãos em Pequim a partir de “casos maravilhosos”. No que se refere aos casos de conversões, em que muitos são descritos pelo padre, é comum a presença de Deus enquanto personagem ativo na história. Sonhos aparecem como fortes elementos de conversão. Isto é em parte devido a necessidade de atrair apoio financeiro à missão, mas também de conseguir suporte político contra seus adversários dentro da Igreja Católica.

O Letrado Ignacio, que ensinava alguns meninos estudantes, era mais solícito em lhes comonicar o que conuinha para se conservarem puros e limpos com proveito de suas almas, do que ensinar as letras que, quando muyto, so lhe podiam grangear honra e proveito temporal. Tinha no seu estudo collocada a imagem do Salvador, fazia que os discipulos a venerassem, assi no entrar como no sair da escola, o que fazião sem differença gentios e christãos. Destes estudantinhos, hum, por ser rude e de menos capacidade, não admitia o mestre a ouvir as cousas d'alma e divina Ley. Hum dia, por sobre a tarde, saindo de sua casa, foi ferido de hum rayo: cayo como morto. Estando assi sem acordo, diz que vira a Deos cercado de muytos Anjos, que lhe dizia estas palavras: Eu lhe dou por esta vez a vida. Levarão-no em braços a sua casa; tornou em si e ja com algum alento gritou por seu mestre; veyo correndo, rezou a oração Angelica e logo o menino se achou são. Contou o que vira e ouvira. A mãy, festejando a saude do filho que tinha por morto, rendeo-se a Deos. Recebeo o Sagrado Baptismo com o menino que se chamou Miguel, crecendo toda sua casa e familia em devoçam e fervor, mostrando-se sempre obrigada e agradecida a Deos por tão extraordinario beneficio.¹⁴⁰

Portanto, dos livros 2 ao 6, em que Gouvea se ocupa em contar a história da missão na China (e abordando também em outros lugares da Ásia) dos seus primórdios até seus dias (1644), alguns elementos repetitivos são perceptíveis e perpassam sua escrita. Um primeiro ponto são os constantes relatos de conversão, geralmente com elementos místicos repletos de aventuras e dramas. Assim, conforme avança cronologicamente no tempo, o pregador complementa os eventos que necessitam ser narrados com diversas histórias promovendo aos leitores europeus os frutos da evangelização. Para além dos relatos de conversões, há contos em que o padre define como perseguições promovidas injustamente

¹⁴⁰ *Asia Extrema*, Livro 4, capítulo 3. Augmenta-se a Christandade em Pè Kim com casos maravilhosos. Abrem-se Missoens pelos arrabaldes da Corte, p. 199-202.

contra cristãos, porém principalmente contra os próprios jesuítas. Nessa lógica, o texto tem um sentido pedagógico, em que esses dois elementos se alternam para montar, por um lado, a imagem otimista de que a conversão do imperador e da China eram plausíveis e, por outro, de que a resiliência dos padres em terras estrangeiras abriria o caminho à cristianização. Porém, é interessante que apesar dos protestos de Gouvea quanto às tais “perseguições”, ele próprio narra que os jesuítas muitas vezes venciam nos tribunais chineses.

Da mesma forma que narrativas produzidas sobre territórios colonizados por impérios europeus, a historiografia do cristianismo na China também contém um passado eurocêntrico em seu campo de estudo, que lentamente vem passando a ser refutado por pesquisas ocidentais e orientais a partir do final da década de 1970. Sachsenmaier defende que em muitos aspectos, as perspectivas a partir das quais a história do método de acomodação foi escrita podem ser comparadas àquelas encontradas na história das expansões europeias. Assim como os nativos que colaboravam com os “descobridores” haviam se tornado subalternos, bem como o seu conhecimento, também o foi o papel dos letrados chineses na construção da síntese confucionista-cristã. Para o historiador alemão, um importante motivo que levou a isso foi o fato de que havia um domínio de especialistas envolvendo teólogos, historiadores das missões europeias e outros estudiosos que geralmente não dominavam a língua chinesa. Mas um número crescente de estudiosos nas últimas décadas que ingressaram nessa área de pesquisa foram sinologistas profissionais ou acadêmicos com uma sólida formação em estudos chineses.¹⁴¹

À vista das questões levantadas, é possível argumentar que os jesuítas não apenas perceberam a possibilidade da acomodação como uma estratégia potencial para a evangelização, mas também se encontravam na necessidade de se adequar às demandas das populações desses países asiáticos, pois a falta de um controle colonial europeu impedia, por um lado, a imposição linguística, obrigando os missionários a aprenderem efetivamente a língua e cultura dessas sociedades. Além do que, diferentemente da realidade nos cristianismos europeus, em que as instituições religiosas detinham um grande controle no que se refere à condução dos fiéis, nos espaços ultramarinos, mesmo naqueles em que havia presença militar europeia, “os convertidos desenvolveram suas próprias

¹⁴¹ SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018; Muito dessa discussão deve-se ao conceito de orientalismo, em: SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

estratégias para a apropriação das doutrinas e práticas cristãs, de maneiras que os jesuítas muitas vezes não conseguiam controlar”¹⁴².

Nesse sentido, é relevante revermos os conceitos criados para refletir os objetivos europeus. Segundo Gruzinski, no que define como a ocidentalização do Novo Mundo:

...para o europeu do Renascimento, religião e política misturavam-se inextricavelmente. [...] Aliás, o cristianismo do Renascimento era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, a arte, a sexualidade, as práticas alimentares, as relações de casamentos ritmava a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida.¹⁴³

Dessa forma, o projeto de evangelização levada à cabo pelos missionários na África, América e Ásia trata-se muito além de fazer com que as populações locais aceitassem o batismo e os valores cristãos, reflete também a necessidade de uma Europa, convicta de sua superioridade civilizatória, submeter as culturas com que entrou em contato a seu modo de vida por meio de uma conquista espiritual colonial. E mesmo quando os ambiciosos projetos de conversão ao cristianismo de sociedades e impérios estáveis e orgulhosos fracassou, perpetua-se uma narrativa destacando o valor e feitos dos missionários.

Isto contrasta, por exemplo, com as concepções chinesas. Um oficial imperial poderia ser um confucionista versado nos clássicos em sua vida pública, praticar técnicas de longevidade taoístas em sua vida privada e enterrar seus pais com ritos budista, sem gerar nenhuma controvérsia em sua vida social. Como argumenta Mungello, os ensinamentos chineses não eram tão exigentes em suas reivindicações sobre a lealdade de seus adeptos como é a tradição judaico-cristã.¹⁴⁴ A escolha de elementos confucionistas como possíveis pontes de diálogo entre o cristianismo e a China trata-se de uma escolha consciente. Tal como o fato de os jesuítas rejeitarem veementemente os valores do budismo, do taoísmo e do neoconfucionismo, taxando-os como idólatras, e combaterem os sacerdotes e praticantes dessas correntes abertamente.¹⁴⁵

¹⁴² THANH, Hélène Vu. *The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado*, 2019, p. 407. Traduzido do inglês: converts developed their own strategies for the appropriation of Christian doctrines and practices, in ways that the Jesuits were often unable to control.

¹⁴³ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 98.

¹⁴⁴ MUNGELLO, D. E. *Curious Land*. 1985, p. 55.

¹⁴⁵ Ásia Extrema, Livro 5, Capítulo 1. O Padre Nicolao Longobardo Superior da Missão da China. *Toca-se o modo que tem os Padres catequizar os gentios e cultivar os Christãos*, p. 263-266.

O anseio de controlar os mais diversos aspectos da vivência dos convertidos para não dar possibilidades para a criação de sincretismos religiosos se mostrou inviável fora da Europa e prejudicou o desenvolvimento de um clero local. Por outro lado, a reeleitura dos documentos produzidos por missionários, como também dos relatos deixados por indígenas e asiáticos, requer um questionamento dos conceitos europeus. Os termos acomodação cultural e *modo suave* representam os objetivos coloniais, de submissão da cultura alvo aos valores europeus. Portanto, consideramos indissociável a imagem de um indivíduo como António de Gouveia enquanto um representante, através do Padroado, isto é, de um corpo de funcionários régios a serviço dos interesses seculares coloniais, e do lado da conquista espiritual, em que aos missionários não deveria ser atribuído apenas uma faceta de tolerância cultural e pontes de intercâmbios culturais e científicos, uma vez que se constituiu como o melhor caminho para alcançar o sucesso em um projeto violento de destruição e conquista do outro.

Capítulo II. O panorama global, regional e local de António de Gouvea e da China no século XVII

2.1 O cenário regional e global: a Grande Ásia

Nesta parte, busca-se uma aproximação com a Grande Ásia nos séculos XVI e XVII, investigando os processos e mudanças pelos quais passaram as sociedades asiáticas e as já existentes redes comerciais e dinâmicas regionais que os impérios coloniais ibéricos encontraram e buscaram inserir-se.

Em um primeiro momento, é necessário refletir sobre o que é a Ásia e de que formas é possível abordá-la. É importante destacar que a ideia que temos da Ásia não faz parte de uma construção existente nas línguas asiáticas. Com efeito, o termo “Ásia” foi originalmente utilizado pelos gregos referindo-se a uma pequena área do que hoje é o noroeste da Turquia, mas ao passo que os europeus tiveram contato e conheceram outras regiões, essa noção se estendeu em direção ao leste, primeiro adicionando a região do Levante, depois a Índia e posteriormente toda a grande massa terrestre até o estreito de Bering.¹⁴⁶ Nesse sentido, Castilla define a Ásia como “o maior conglomerado geográfico e humano do mundo, que cobre uma extensão que da Turquia a Hokkaido, no Japão, também inclui as novas repúblicas da Ásia Central e a região leste da União Russa”.¹⁴⁷ Portanto, a Grande Ásia abarca regiões com uma incrível diversidade cultural, étnica e geográfica.

No capítulo 1 do Livro 1 da *Asia Extrema*, quando aborda o nome do “Imperio Sinico”, António de Gouvea explica a origem do nome “China” e justifica o título da sua obra:

Vindo ja ao nome, dou primeiro resão de chamar à China Asia Extrema. He certo que dos cento e mais reynos que a grande Asia abarca, a China he não so o mayor, mas o mais extremo pera o Nascente, ficando-lhe o berço do Sol por ultima raya da Asia e primeira balisa de America. Porque ainda que ao mar de Nascente ficão Ilhas, e pelo continente alguns Reynos ate o de Anyen, ou sam e forão tributarios ao Emperador fazendo com a China hum Corpo Monarquico, ou tão pequenos que nada impedem o novo appellido [...] Conhecem os Chinas serem extremos asianos, e mais visinhos do Nascente, porque a todos os outros Reynos, assi da India como de Europa (depois que della tiveram noticia pelos invictissimos Portuguezes, primeyros argonautas destes mares) [...] Com que reprova a oppenião errada dos Chinas que dizem estar o seu Reyno

¹⁴⁶ LEWIS, Martin W.; WIGEN, Kären. *The Myth of Continents: a critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 53.

¹⁴⁷ CASTILLA, Alfredo R. *El estudio de Asia entre el Orientalismo y la diversidad cultural*. *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*. Vol. 100, p. 119-144, 2008, p. 120

no meyo do mundo, como Paraizo da terra, e dá força ao appellido que lhe dou de Asia Extrema.¹⁴⁸

António de Gouvea faz referência ao termo 中国 (zhōng guō), que pode ser traduzido como Reino ou País do Meio, ou também a 中华 (zhōng huá) (nome formal alternativo), nomes pelos quais a China se identifica. Até hoje, apesar de reconhecer que não está geograficamente no meio do mundo, este segue sendo o nome oficial da China. Por outro lado, a ideia de Ásia Extrema, ou outros termos que surgiram posteriormente como Oriente Próximo ou Oriente Médio, todos eles são pensados a partir do ponto de partida da Europa, sendo utilizados até hoje para pensar a Ásia. De acordo com Zhang Longxi, enquanto a China é representada como o Extremo Oriente pelo Ocidente, ela torna-se tradicionalmente a imagem ideal do Outro: “Na verdade, o que pode ser um sinal melhor do Outro do que um espaço ficcional da China? O que pode fornecer ao Ocidente um reservatório melhor para os seus sonhos, fantasias e utopias?”¹⁴⁹

Múltiplas abordagens e perspectivas podem ser empregadas na tentativa de produzir uma História da Ásia. Nosso objetivo aqui, no entanto, é buscar compreender os cenários asiáticos durante o estabelecimento do império português na Ásia juntamente com as missões jesuíticas. Uma forma utilizada para tentar analisar o contexto da Ásia nesse período comumente chamado de moderno inicial¹⁵⁰, remetendo-se entre os séculos XIV e XVII, é através da diferenciação dos tipos de estados asiáticos em dois grupos, que seriam: os impérios com grandes extensões territoriais de base agrária, como os otomanos, os safávidas, os mogois e os chineses; em contraste, estados governando relativas pequenas zonas, geralmente costeiras, como Calicute, Malaca e Ormuz, que em contrapartida aos governos imperiais terias suas economias baseadas essencialmente no comércio e seriam dependentes de controlar pontos estratégicos através das principais rotas comerciais.¹⁵¹

Atrelada a esta premissa acompanha “sutilmente” a ideia de que esses grandes impérios não apenas tiravam a maior parte de suas receitas através da “terra” em vez do comércio, mas que esses governos também teriam uma espécie de aversão à atividade

¹⁴⁸ Ásia Extrema, Livro 1, Capítulo 1. Principio, Antiguidade, Nome do Imperio Sinico, p. 197-200.

¹⁴⁹ Zhang Longxi. The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. *Critical Inquiry*, Vol. 15, No. 1 (Autumn, 1988), pp. 108-131. P. 110. Tradução do inglês: Indeed, what can be a better sign of the Other than a fictionalized space of China? What can furnish the West with a better reservoir for its dreams, fantasies, and utopias?

¹⁵⁰ Termo em inglês “Early modern”.

¹⁵¹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. 2nd Ed. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012, p. 13-21.

mercantil. Nesse ponto, Subrahmanyam argumenta que essas categorias se mostram bastante difíceis de separar nas fontes da época e demonstra que otomanos, safávidas, mogóis e chineses tornaram-se cada vez mais atraídos pelo comércio terrestre e marítimo, tendo nesta atividade uma parte importante de suas receitas, instituições e relações com outros estados. Além disso, essa distinção tem uma tendência de contrastar “‘Estados comerciantes’ – mercantilistas de espírito, voltados para fora e ecléticos em ideologia – e ‘Estados agrários’ – antimerchantis, mas também voltados para dentro e caracterizados por ideologias que derivam de suas próprias, experiências internas únicas”. Não obstante exista alguma utilidade nessa distinção, há riscos com fins depreciativos aos tais “estados agrários”, e na prática é uma tarefa complicada encaixotar a maioria dos estados asiáticos desse período dentro dessas duas “gavetas” historiográficas.¹⁵²

Com tudo isto em mente, todavia, alguns reinos costeiros em regiões ricas de rotas comerciais tiveram papel importante nas dinâmicas asiáticas. Uma delas era Malaca, localizada na atual Malásia, fundada no século XV como um sultanato e controlava uma importante passagem conhecida como Estreito de Malaca, ligando importantes regiões do comércio marítimo, como o sul da China e leste da Indonésia ao sul do subcontinente indiano e até ao Golfo Pérsico e ao Mar Vermelho. Não apenas a base de receitas do sultanato de Malaca evidencia que o comércio exterior era o centro fundamental da sua economia, como também os sultões do reino participaram diretamente desse comércio, possuindo navios e operando rotas entre Malaca e a costa indiana. Nesse sentido, o historiador indiano argumenta que Malaca tinha um caráter essencialmente mercantil. Um segundo exemplo era Ormuz, que conectava as rotas marítimas do leste asiático à Mesopotâmia, Irã e península arábica, efetivamente controlando a entrada do Golfo Pérsico. Além disso, a partir dos anos 1300 houve o crescimento do comércio a partir da região do Sudeste Asiático em um sentido norte-sul, em contraste ao principal fluxo comercial nos períodos anteriores, que se concentravam no sentido leste-oeste.¹⁵³

¹⁵² SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 19-27. O autor indiano também utiliza como argumento as expedições marítimas realizadas pelos Ming na primeira metade do século XV, o crescente interesse dos otomanos nas dinâmicas marítimas mediterrânicas, no Mar Vermelho e no Golfo Pérsico e a expansão do Império Mogol através do sul da Índia, em que eles ganharam controle sobre um complexo de rotas terrestres e fluviais, e acesso ao comércio marítimo em escala significativa. Tradução do inglês: The contrast is thus often drawn between “trading states” – mercantilist in spirit, outward looking, and eclectic in ideology – and “agrarian states” – anti-mercantile, but also inward-looking, and characterized by ideologies that stem from their own, unique, internal experiences.

¹⁵³ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 13-31.

A inserção dos portugueses nessas dinâmicas asiáticas foi, no geral, agressiva, em que eles realizaram não apenas atividades de pirataria e buscaram estabelecer relações comerciais com os Ming na China, mas também atacaram os sultanatos estabelecidos em Ormuz em 1507 e Malaca em 1511, em episódios que consumaram o controle dos portugueses nestes pontos estratégicos. Em Malaca havia também uma já estabelecida comunidade comercial de origem chinesa, que os portugueses trataram como os seus principais concorrentes, matando-os e assumindo os seus negócios.¹⁵⁴ De fato, a presença de chineses no Sudeste Asiático tornou-se mais recorrente a partir do século XV do que tinha sido em períodos anteriores, inclusive com indivíduos ocupando posições de poder político nos reinos da região, apesar de que eles frequentemente adotassem práticas sociais e nomes associados às culturas locais. De acordo com Subrahmanyam, “se olharmos para as Filipinas, Indochina ou até mesmo para a Batávia holandesa, a comunidade chinesa é importante, pois desempenha o papel de intermediária na diplomacia, no recrutamento e gerenciamento da mão de obra, na condução do comércio exterior e assim por diante.”¹⁵⁵

Com efeito, relatos da conduta violenta dos europeus para com aliados tributários e para com as populações chinesas do Sudeste Asiático não tardaram a chegar à corte imperial chinesa, e os Ming passaram a rejeitar as tentativas dos portugueses de se tornarem seus tributários. As relações diplomáticas e comerciais estabelecidas através do sistema de tributos permitia que estrangeiros entrassem na China como portadores de tributos, mas comerciantes estrangeiros eram proibidos de residir no império de forma permanente. Apesar de não tecer comentários sobre a conduta agressiva dos seus conterrâneos no leste asiático, António de Gouvea reclama do tratamento que os estrangeiros recebem no império chinês: “Nenhum estrangeiro pode viver dentro da China se tem animo de tornar pera sua terra, ou se tem comercio com Reynos estranhos, ainda que vesinhos. De nenhum modo querem que entrem no coração do Reyno; e ainda que não ha ley expressa, o costume introduzido de muytos seculos a fez muy rigorosa.”¹⁵⁶

¹⁵⁴ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

¹⁵⁵ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 21-23. Tradução do inglês: Again, whether one looks at the Philippines, Indo-China, or even Dutch Batavia, the Chinese community is an important one, which plays the role of intermediary in diplomacy, recruits and manages labor, conducts overseas trade, and so on.

¹⁵⁶ *Asia Extrema*, Livro 1, Capítulo 10. Insignias dos Mandarins, castigo por culpas, tempo no governo; Rigor contra estranhos, p. 246.

Isso quer dizer que os europeus que desejassem acessar o mercado chinês tinham de estabelecer relações diplomáticas em termos que os Ming controlavam, visto que os chineses tinham a autoridade militar para impor as suas condições. E realizar invasões e saques violentos pelo Sudeste Asiático, matando civis incluindo chineses pelo caminho não era a forma mais perspicaz de alcançar esse objetivo.¹⁵⁷ Entretanto, Gouvea atribui aos chineses os motivos da péssima relação sino-lusitana nestes primeiros contatos:

Depois que os valerosos Portuguezes, navegando imensos mares, descobrirão, conquistaram e avassalarão a India com a força do seu valor e armas, para que dellas resultasse, não so gloria e fama, senão tambem proveito, forão assentando e abrindo comercio com os Reys e Reynos vesinhos, estendendo-se aos mais remotos da grande Asia, como China e Jappão, vencendo as grandes difficuldades que esta empresa pedia, em particular a China, que sempre se fechou para estranhos, nunca mais que neste Reynado Tá Mim, pondo o primeiro Emperador d'elle, chamado Hum Vú, rigorosas leys, com pena de morte a todo o estrangeiro que sem licença e beneplacito real entrasse em seu Imperio. Sobre esta prohibição real acrescentava-se outra difficuldade a se conceder comercio, vendo os chinas as nãos dos Portuguezes poderosas, estrondo de bombardas, apparatus de guerra, cousa muyto nova para todos e que grandemente atemorizava.¹⁵⁸

O jesuíta expõe de forma orgulhosa a chegada do que descreve como os valorosos na Ásia, que com valor e armas descobriram, conquistaram e avassalaram a Índia. Por outro lado, atribui à cultura chinesa as dificuldades do estabelecimento de relações comerciais, não apenas pelo fato de não permitirem estrangeiros vivendo a longo prazo dentro de seus territórios, como também pelo modo que os chineses teriam reagido às poderosas naus portuguesas. Porém, a forma violenta em que os portugueses invadiram territórios aliados aos Ming e a matança de pessoas de origem chinesa pelo Sudeste Asiático são elementos importantes para os Ming rejeitarem estabelecer relações diplomáticas com os portugueses, apesar de que o comércio marítimo tornava-se cada vez mais importante para os chineses.

Nesse sentido, Timothy Brook argumenta que o Mar do Sul da China tornou-se uma área fundamental para a eventual integração da economia Ming com a economia global:

É assim que podemos imaginar a economia-mundo do Mar da China Meridional: como uma zona comercial relativamente autônoma, mas internamente integrada, que estabeleceu-se na segunda metade do século

¹⁵⁷ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010, p. 222-229.

¹⁵⁸ *Ásia Extrema*, Livro 2, Capítulo 3. *Empremdem os Padres da Companhia de Jesus na entrada na China*, p. 32.

XV, através da inserção organizada de comerciantes chineses vindos do norte e mercadores muçulmanos vindos do sul [...] A economia-mundo precedeu a chegada dos europeus, razão pela qual eles puderam aproveitar o comércio regional assim que eles entraram nesse cenário.¹⁵⁹

Após meio século de fracassos no estabelecimento de diplomacia sino-lusitana, os portugueses finalmente conseguiram permissão dos Ming para instalarem-se na península de Macau em 1557. Os espanhóis, por sua vez, invadiram e tomaram Manila em 1570, estabelecendo uma rota de comércio da prata importante ligando as Américas até as Filipinas através do Oceano Pacífico. Já os holandeses chegaram na região do Mar da China apenas na década de 1590. Com isto, os portugueses passaram a fazer parte de uma rede de trocas multilaterais entre mercadores vinculados em sua maioria a estados que submetiam tributo aos Ming, mas que também estavam desenvolvendo um comércio regional baseado em grande parte na troca de produtos tropicais como especiarias, madeiras, mineiras, manufaturas de tecidos de algodão indianos e chineses, porcelanas e grãos do Reino do Meio.¹⁶⁰

Durante os séculos XIV e XV ocorreu uma expansão do Islã nas costas do Oceano Índico que sucedeu a um crescente de comunidades mercantis muçulmanas na África Oriental, Índia e Sudeste Asiático. Assim, Subrahmanyam coloca que quando os portugueses chegaram à Ásia, estava de certa forma consolidada uma redefinição do mapa religioso na parte sudeste do continente, efetivada não apenas através de conquista militar, mas também por meio dos contatos comerciais e trocas culturais. Portanto, o catolicismo dos portugueses passou a competir com a recente expansão do Islã na região e também com o Budismo Theravada, religiões com ênfase no indivíduo e sua salvação.¹⁶¹

Este período moderno inicial também é marcado pela fundação ou expansão dos principais impérios asiáticos. O Império Otomano era considerado o principal inimigo pelos países europeus. Com raízes na Ásia Central e posteriormente se estabelecendo na Anatólia no século XIII, os turcos conquistaram a maior parte da Ásia Menor e os territórios bizantinos nos Balcãs. A queda de Constantinopla em 1453 marca

¹⁵⁹ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010, p. 227-228. Traduzido do inglês: This is how we can imagine the South China Sea world-economy: as a relatively autonomous but internally integrated trading zone that came into being in the second half of the fifteenth century, thanks to the organized penetration of Chinese merchants coming from the north and Muslim merchants coming from the south. [...] The world-economy preceded the arrival of Europeans, which is why they were able to take advantage of the regional trade once they came on the scene.

¹⁶⁰ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010, p. 225-229; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 30-31.

¹⁶¹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 30-31.

tradicionalmente o fim da Idade Média e início da Modernidade, e foi um evento que abalou o mundo cristão medieval. Os otomanos se expandiram por três continentes, anexando a Síria e o Egito em 1517, ganhando também importante influência no Mar Vermelho, além de controlar as principais cidades santas islâmicas - Meca, Medina e Jerusalém.¹⁶² De acordo com Francisco Bethencourt, como consequência dessa rivalidade entre os europeus e os otomanos: “os portugueses e os turcos travaram batalhas navais cruciais no oceano Índico. Os espanhóis e os venezianos enfrentaram os turcos no Mediterrâneo, enquanto os alemães, os húngaros e outros cristãos guerrearam contra os otomanos nos Bálcãs e no Leste Europeu.”¹⁶³

Com o florescimento do comércio envolvendo a prata de Potosí, os territórios otomanos eram uma das rotas da mercadoria. Havia quatro rotas principais que a prata percorria, sendo uma delas desde os centros de produção na América do Sul até a Europa, de onde uma parte significativa era levada para o leste por meio do Báltico e do Levante para a Ásia Central, Mar Vermelho, Golfo Pérsico e Oceano Índico. Com isso, em busca de controlar essas rotas de longa distância, os otomanos removeram todas as taxas alfandegárias sobre a prata na década de 1580, permitindo um fluxo em grandes quantidades dessa mercadoria que era o item mais importante de troca com os europeus.¹⁶⁴

Na Pérsia, os safávidas estabeleceram seu domínio xiita em 1502 sob o fundador da dinastia Xá Ismail I (1487-1524). A narrativa dos impérios agrários asiáticos como estados com aversão ao comércio também é contestada no caso dos safávidas. No reinado do Xá Abbas I (r. 1588-1629), os safávidas aumentaram consideravelmente a sua atuação comercial exterior por terra e por mar, tornando-se uma importante fonte de renda do estado. Abbas I monopolizou o comércio da seda, principal mercadoria de exportação, que também era exportada para a Europa sob o controle dos otomanos. Os safávidas passaram a utilizar uma nova moeda, o abbasi, que entrou em circulação no Golfo Pérsico e posteriormente no Oceano Índico: “os recursos em dinheiro necessários para recrutar mercenários e pagar por armamentos para combater a ameaça externa foram certamente uma das razões desse crescente mercantilismo de Estado, mas não a única.”¹⁶⁵ Com a

¹⁶² GOFFMAN, Daniel. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹⁶³ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos*, 2018, p. 207.

¹⁶⁴ BARRAGÁN ROMANO, R. “A prata de Potosí e o mundo global das trocas (séculos 16 ao 18)”, 2023.

¹⁶⁵ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 156-158. Tradução do inglês: it is essential to remember that the period witnesses the transformation of the

preocupação com o controle dos mares, Abbas I buscou apoio de rivais dos portugueses para contestar os fortes lusitanos no Golfo Pérsico. Nesse sentido, uma aliança entre ingleses e iranianos teve início na década de 1610.¹⁶⁶

No subcontinente indiano, o período também marca o apogeu do poder do Império Vijayanagara no sul da Índia. O Império Mogol foi criado em 1526 com uma estrutura política centralizada no subcontinente, inicialmente controlando os territórios ao norte, mas eventualmente se expandindo por quase toda a Índia. Os mogóis eram islâmicos com base sunita, mas o hinduísmo seguiu como uma importante religião mesmo com o domínio político islâmico. Conforme os mogóis se expandiram pelo subcontinente na década de 1570, passaram de um império sem litoral para ter o controle fluvial do rio Ganges e acesso marítimo ao oeste pelo Oceano Índico e com a Baía de Bengala a leste, e dessa forma ganharam controle sobre um complexo de rotas terrestres, fluviais e marítimas em escala significativa.¹⁶⁷

Contudo, a rivalidade política e religiosa entre os otomanos e mogóis sunitas e os safávidas xiitas “definia um mundo islâmico que não era uniforme e nem integrado”. Com isso, durante o século XVI portugueses e espanhóis trocaram embaixadas com os líderes safávidas e mogóis em busca de alianças contra os otomanos. Ademais, antes dos conflitos entre os safávidas e os portugueses no século XVII, mogóis e safávidas eram vizinhos e em alguns momentos rivais mais preocupados com possíveis conflitos entre eles do que com as invasões portuguesas no Golfo Pérsico e na Índia. Nesse sentido, apesar dos conflitos religiosos seculares entre cristãos e islâmicos, as alianças eram baseadas nas complexas ambições e interesses territoriais e comerciais de cada estado.¹⁶⁸

Por outro lado, Bethencourt aponta que as narrativas mais disseminadas pelos europeus do período transmitem preconceitos cristãos contra o islamismo, através de ideias envolvendo tirania ou despotismo, licenciosidade e superstição. No caso do Império Otomano, a noção de tirania é atrelada a várias características do funcionamento do estado turco, tais como a escravização sistemática de jovens cristãos e o uso de escravizados para

Iranian state into an increasingly mercantile enterprise, rather than a purely agrarian, territorial state. The cash resources needed to recruit mercenaries and pay for armaments in order to combat the external threat was certainly one reason for this growing state mercantilism, but not the only one.

¹⁶⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 28.

¹⁶⁷ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 154-155

¹⁶⁸ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012; BETHENCOURT, Francisco. *Racismos*, 2018, p. 207.

garantir serviços administrativos e militares. Assim, os otomanos tinham uma política de recrutamento de escravizados de origem cristã para servirem como administradores e tropas de elite, conhecidos como janízaros. Portanto, estes escravizados poderiam ocupar importantes cargos militares, administrativos e políticos. Como eles eram desligados de suas famílias de forma precoce, “a conversão ao islã e a formação em competências religiosas, militares e administrativas transformaram essas crianças numa classe privilegiada dedicada exclusivamente ao imperador”. Como exemplo, o historiador português traz os relatos do viajante inglês George Sandys (1577-1644), que acredita haver uma ausência de nobreza latifundiária hereditária na sociedade otomana devido ao uso dos escravizados leais ao imperador, indicando assim uma tirania. Como observa Bethencourt, “sabemos que a maioria das tropas otomanas era recrutada pelo poder local, [...] e os religiosos em geral eram de origem turca ou árabe, mas os embaixadores europeus, e os estudiosos ou viajantes a eles associados, projetavam no império as suas ideias quanto às instituições centrais.”¹⁶⁹

No caso do Império Safávida, o historiador português argumenta que apesar das embaixadas entre os principais soberanos da Europa ocidental com os iranianos, os safávidas eram vistos de uma forma similar aos otomanos. O autor ressalta que os escritos do mercador francês Jean-Baptiste Tavernier (1605-89), que afirmava: “o governo da Pérsia é puramente despótico ou tirânico. O rei detém o poder de vida e de morte sobre os súditos, sendo independente do conselho e sem precisar de julgamentos ou de leis. [...] não existe no mundo soberano mais absoluto do que o rei da Pérsia.”¹⁷⁰ Estas e outras narrativas europeias do período influenciaram autores como Montesquieu (1689-1755) a solidificar a ideia do despotismo na Ásia como natural, supostamente porque essas sociedades fundamentalmente se baseavam no medo e na submissão imposta aos súditos através da força e da religião.¹⁷¹

Como vimos no capítulo 1, alguns dos estereótipos aplicados pelos europeus aos islâmicos, filipinos e indianos não eram sempre colocados nos chineses e nos japoneses. Durante os séculos XV e XVI, o Japão passou por um período conturbado de guerras entre senhores de guerra conhecido como *sengoku*. A partir da década de 1580, Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) estabeleceu uma autoridade central no Japão, que viria a ser

¹⁶⁹ BETHENCOURT, Francisco. Racismos, 2018, p. 197-201.

¹⁷⁰ BETHENCOURT, Francisco. Racismos, 2018, p. 203.

¹⁷¹ Idem.

seguida pelo período Tokugawa (1603-1868), mas essa época também é frequentemente associada ao que seria uma espécie de xenofobia dos japoneses principalmente para com os europeus, a partir do “fechamento” (*sakoku*) das relações e do comércio japonês com outros países. Entre 1592 e 1598, Hideyoshi comandou duas invasões da Coreia, com o objetivo de posteriormente invadir a China. Dessa forma, este período demarca uma mudança significativa da relação entre os japoneses e seus vizinhos do Leste e Sudeste Asiático, uma vez que os Ming responderam à invasão de seus tributários Joseon (1392-1897) com massivo suporte militar, afetando também os tributários Ming do Sudeste Asiático.¹⁷²

A partir da década de 1580, Toyotomi Hideyoshi começou a receber taxas de prata das minas de Iwami, passando a negociar com os portugueses com prata, seda bruta e ouro. Pela perspectiva dos portugueses, a conquista espiritual do Japão através da missão jesuítica era promissora com milhares de japoneses convertidos, desde camponeses até importantes daimyos. Como desdobramento dessas conversões, daimyos convertidos começaram a destruir santuários ligados às tradições japonesas e até a impor a conversão à força aos camponeses em seus territórios. Por outro lado, Hideyoshi sabia da importância do intercâmbio cultural com os portugueses, visto que foram os lusitanos que introduziram armas de fogo no Japão, que viria a ser uma parte importante da estratégia militar nipônica. Contudo, ao mesmo tempo que os jesuítas começavam a dar os primeiros passos no estabelecimento da missão da China em 1580, suas contrapartes no Japão começaram inclusive a comportar-se quase à maneira de um daimyo. O jesuíta Gaspar Coelho passou a viajar em uma leve galera armada com artilharia. Assim, apesar do aparente sucesso missionário, problemas de questões religiosas e de estado acarretaram na ordem definitiva de expulsão de todos os missionários em 1614 e a subsequente expulsão dos portugueses em 1639.¹⁷³

Todavia, a despeito de António de Gouveia transmitir esperançoso a possibilidade da conquista da Ásia Extrema para a coroa portuguesa em um futuro próximo, este não foi o primeiro e nem seria o último revés que os lusitanos sofreram nos seus interesses asiáticos no século XVII. Para além do fim da missão jesuítica e dos intercâmbios comerciais com o Japão, os portugueses perderam o controle do Golfo Pérsico após a

¹⁷² SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 30-31.

¹⁷³ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 158-160; BETHENCOURT, Francisco. *Racismos*, 2018, p. 212.

conquista de Ormuz pelos safávidas sob o Xá Abbas I em 1622. O principal rival do império português na Ásia seriam os holandeses. Entretanto, Subrahmanyam argumenta que ver o declínio português na Ásia apenas pela rivalidade com os holandeses seria um equívoco, posto que até os conflitos luso-holandeses no Oriente não eram bidimensionais, mas multidimensionais, pois envolveram desde os grandes impérios como os safávidas até reinos e sultanatos menores do Sudeste Asiático. Além disso, o historiador indiano defende que as circunstâncias locais foram um importante fator nos resultados desses conflitos, com vista em que os holandeses não poderiam alcançar as vitórias militares contra as fortalezas lusitanas sem o contexto político e local favorável. Por exemplo, ao expulsar os portugueses de Malaca em 1641, os holandeses conseguiram aliar-se com o sultão de Jor, que por sua vez havia auxiliado os lusitanos a evitar um ataque à Achém em 1629. Com isso, Subrahmanyam conclui que “se as forças de Jor tivessem decidido apoiar os portugueses (na defesa de Malaca), eles certamente poderiam ter assegurado o abastecimento mais ou menos regular da cidade e, assim, adiado, se não alterado, o resultado”.¹⁷⁴ Nesse sentido, quando da dissolução da União Ibérica em 1640, o Estado da Índia estava em considerável declínio.

Sob o enfoque da história ambiental em *Imperialismo Ecológico*, Alfred Crosby aborda a Ásia de forma periférica e pontual, mas com considerações importantes. Segundo o autor:

Podemos ser breves a respeito das regiões da Ásia do Pacífico ao norte do trópico de Câncer. Na China, na Coreia e no Japão, os europeus tiveram de conviver com populações densas e de longa tradição de fortes governos centrais, instituições resistentes e autoconfiança cultural, e dotadas, ainda, de culturas, animais domésticos, microvida e parasitos muito parecidos com os da Europa. De fato, os habitantes da Ásia oriental eram muito parecidos com os europeus, em relação à maior parte dos fatores importantes, com a ressalva de que sofriam de uma crítica mas temporária deficiência de tecnologia. Os imperialistas brancos jamais consolidaram as chamadas colônias de povoamento nessa parte do mundo.¹⁷⁵

Crosby afirma que os europeus não conseguiram europeizar a África tropical nem a Ásia. Contudo, o maior objeto de análise do autor é procurar responder por que os europeus tiveram tanto sucesso na criação das neo-europas nas Américas e Austrália. Para

¹⁷⁴ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700*, 2012, p. 172-184. Tradução do inglês: Had the forces of Johor decided to support the Portuguese, they could certainly have ensured more or less regular supplies to the city, and thus delayed if not altered the outcome.

¹⁷⁵ CROSBY, Alfred W. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011, n.p.

ele, dois fenômenos possibilitaram este sucesso. Em primeiro lugar, o genocídio dos povos indígenas, levado à cabo não apenas devido ao poderio militar e tecnológico dos europeus, mas principalmente devido a diversas doenças trazidas nas naus dos invasores, como a varíola. Nesse sentido, como os corpos dos indígenas não tinham familiaridade com essas doenças, o resultado foi catastrófico para eles. Os impérios asteca e inca sofreram enormes baixas em contingente humano devido a essas doenças, o que facilitou a invasão espanhola. Em segundo lugar, o espantoso sucesso da inserção das espécies de plantas e animais afro euroasiáticos em territórios americanos, e a falta de reciprocidade nesse quesito, ou seja, o fato das plantas, animais e doenças do continente americano não surtirem o mesmo sucesso na Europa.¹⁷⁶

Neste sentido, diversos fatores podem fazer parte da análise das relações euro-asiáticas entre os séculos XV e XVII. Um primeiro ponto é que não havia hegemonia cultural, militar ou tecnológica dos impérios marítimos europeus em relação às sociedades asiáticas. Em segundo lugar, missionários, mercadores e soldados cristãos encontraram na Ásia uma dinâmica rede de conexões culturais e comerciais bem estabelecidas, e no processo de inserirem-se nesse sistema, tiveram que criar relacionamentos com estes povos, por vezes de forma diplomática e por outras através da violência, mas os fundamentos culturais e religiosos asiáticos não se viram em risco de desaparecer pela superioridade nestas áreas que os cristãos acreditavam possuir. Um terceiro ponto que tentamos demonstrar é que os portugueses não se depararam com uma Ásia estática; pelo contrário, foi em um mundo pautado por constantes mudanças no cenário geopolítico, social, comercial e cultural.

2.2 A história da dinastia Ming contada por meio dos primeiros imperadores

As próximas duas seções ocupam-se de analisar o panorama historiográfico e o contexto histórico que a China atravessou durante o período da dinastia Ming (1368-1644), os reinantes do império chinês que os jesuítas encontraram na sua chegada à região em 1580 e estabeleceram sólidas relações que duraram até a dissolução da dinastia. Os Ming foram a última dinastia de origem chinesa a governar a *China Proper*¹⁷⁷, desde a tomada do norte da China pelos jurchen em 1126 até a queda dos manchus em 1911. Fundada em

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Este termo se refere às regiões onde historicamente havia forte presença cultural chinesa, portanto não é a China na composição atual, que territorialmente se aproxima muito mais da dinastia Qing-Manchu, englobando lugares como a Manchúria, Tibet e Xinjiang.

1368 por um general rebelde que conseguiu expulsar da China o regime controlado pelos mongóis sob a dinastia Yuan (1271-1368), a dinastia Ming prosperou por quase três séculos, evitando conflitos internos de grandes proporções e alcançando avanços significativos em áreas como educação, literatura e filosofia. Alguns autores, incluindo Gunder Frank e Sachmenseier, até mesmo defendem que a China dos Ming era o centro de uma economia-mundo e possuía a maior economia do mundo durante este período.¹⁷⁸

Nas últimas décadas as visões estereotipadas e depreciativas da história chinesa, que se tornaram influentes a partir do século XIX, passaram a ser questionadas e revisadas na historiografia. Porém, apesar da narrativa dominante por muito tempo nas referências acadêmicas entre Europa Ocidental, dinâmica em constante evolução, e China, passiva e estática, ter sido rechaçada possibilitando a ascensão de múltiplas abordagens e interpretações, ainda persistem generalizações recorrentes que tendem a tecer comparações entre Europa e China seguindo os padrões ideais da modernidade europeia.¹⁷⁹

Roberts, por exemplo, argumenta que após a morte do imperador Yongle em 1424, “a dinastia iniciou um longo declínio - brevemente interrompido por um período de reformas na segunda metade do século XVI” que durou cerca de 220 anos!¹⁸⁰ Contudo, como veremos, durante o período mencionado pelo autor a dinastia Ming passou por notável desenvolvimento nos setores cultural, econômico e social. Ainda de acordo com Roberts, “a China era um país com grandes cidades e muitas vilas, mas os seus cidadãos não tinham conseguido assegurar os privilégios alcançados pelas comunidades civis no Ocidente”. Porém, o autor não especifica quais seriam tais privilégios.¹⁸¹

Quanto ao poder centralizado que o estado chinês exercia como um problema, Ebrey argumenta que: “de uma perspectiva modernista, em que o padrão implícito é a Europa [...] a acusação implícita não é que o estado Ming era muito fraco, mas que era um peso morto, retardando a inovação e o empreendedorismo[...]”¹⁸² Segundo Gruzinski,

¹⁷⁸ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; FAIRBANK, John K; GOLDMAN, Merle. *China: A New History*. 2º Ed. Cambridge/London: Belknap Press of Harvard University Press, 2006; FRANK, Andre Gunder. *ReOrient*, 1998; SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018.

¹⁷⁹ SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018, p. 4.

¹⁸⁰ ROBERTS, J. A. G. O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing. In: *História da China*. Lisboa: Texto & Grafia, 2011, pp. 145-189. p. 145.

¹⁸¹ ROBERTS, J. A. G. O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing, 2011, p. 153-154.

¹⁸² EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 216. Traduzido do inglês: From a modernist perspective, where the implicit standard is Europe, the Ming does not come off any better. Here the implied charge is not that the Ming state was too weak, but that it was

também trilhando a teoria do estado chinês como um enorme fardo: “a China do século XVI é um monstro notoriamente subadministrado. Como em toda administração, a corrupção lubrifica as engrenagens nos pontos onde o controle imperial, muito longínquo, muito lento ou muito esporádico, se mostra ineficaz”, e o autor continua em outro trecho evocando a antiga ideia de que os letrados eram arrogantes a ponto de não aceitarem conhecimentos externos: “é com essa burocracia que colide o poder do imperador: as liberdades que ele assume com os rituais e as práticas da corte, suas veleidades militares, sua curiosidade pelos mundos exteriores e suas ambições universais desagradam aos letrados da administração, apegados a outros valores”.¹⁸³

Analisando sob outro prisma, Smith define a dinastia Ming como bem-sucedida no geral: “o estado era bem organizado e poderoso, a sociedade era estável e a economia agrária do regime florescia. Os códigos legais tornaram-se regularizados e os textos legais serviram como ferramentas educacionais. As redes urbanas se expandiram, refletindo e contribuindo para o crescimento da produtividade e das trocas comerciais”.¹⁸⁴ Seguindo as ideias do autor, a eficiência nas citadas áreas permitiu que a população chinesa dobrasse ao decorrer da dinastia, bem como o significativo aumento nos índices de alfabetização, em parte possibilitado pelas políticas de educação públicas. A cultura literária era especialmente intensa ao sul do rio Yangzi, onde havia um alto grau de urbanização e uma florescente indústria editorial que permitia a impressão e difusão de um grande número de livros através do império, recurso este que os jesuítas se aproveitaram na tentativa de disseminar o Cristianismo. Além do mais, mercadorias chinesas, principalmente as porcelanas e sedas, eram itens muito desejados por comerciantes europeus, o que permitiu que províncias do sudeste da China tornarem-se parte de um intenso comércio marítimo, em especial com o influxo de prata advinda da América do Sul através dos mercadores espanhóis.¹⁸⁵ Nesse sentido, é possível inferir que a China dos Ming faz parte de um

a dead weight, slowing down innovation and entrepreneurship just when some real competition was about to emerge.

¹⁸³ GRUZINSKI, Serge. *A Águia e o Dragão: Ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Cia das Letras, 2015, p. 20-21.

¹⁸⁴ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015. p. 19. Tradução do inglês: The Ming was, by any standard, a great and glorious dynasty. Overall, the state was well organized and powerful, society was stable, and the regime’s agrarian economy flourished. Law codes became regularized and legal texts served as educational tools. Urban networks expanded, reflecting and contributing to the growth of productivity and commercial exchange.

¹⁸⁵ CREWE, Ryan Dominic. “Conectando as Índias: o mundo hispano-asiático do Pacífico na História Global Moderna”, 2017; EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 190; SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

cenário muito complexo e dinâmico, com características culturais próprias que historicamente são marginalizadas em prol de padrões de sucesso eurocêntricos.

Uma abrangente produção acadêmica parte dos feitos e legados do fundador da dinastia e do seu filho, que viria a ser o terceiro imperador, como instrumento para contar a história dos Ming, analisando a trajetória, personalidades e legados desses soberanos e seus governos para narrar as características que abrangem este período da história chinesa. Conforme argumenta Smith, “nenhum relato sobre os Ming pode evitar fazer referência à personalidade e às políticas deste imperador (*Hongwu*), ou às de seu filho igualmente dinâmico, o imperador Yongle”.¹⁸⁶

O fundador da dinastia Ming, nascido com o nome Zhu Yuanzhang (1328-1398), mas também conhecido por seu nome de reinado “Hongwu”,¹⁸⁷ foi o primeiro homem de origem pobre a se tornar imperador da China em 1500 anos. As análises a respeito de Zhu Yuanzhang e seu governo tem se dividido entre o louvor por seus feitos na derrota dos mongóis e na fundação da dinastia Ming, assim como as fortes bases governamentais criadas em seu reinado que se refletiram na longevidade da dinastia, mas por outro lado, a sua condenação como tirano autocrata implacável que teria aprofundado inclinações despóticas na política chinesa. Dessa forma, Roberts argumenta que o legado dos imperadores Hongwu (r. 1328-1398) e de seu filho Yongle (r. 1402-1424) foi a dinastia mais duradoura da história da China, através do que pode ser considerado “exemplos de governação eficiente no início de um ciclo dinástico”.¹⁸⁸

Passando por uma infância com poucos recursos, sua família frequentemente precisava se mudar para procurar trabalho ou escapar dos cobradores. Quando Zhu Yuanzhang tinha dezesseis anos, uma mudança na rota do rio Amarelo trouxe inundações, fome e epidemias para a sua região, consequentemente matando muitas pessoas, incluindo os seus pais. Zhu Yuanzhang apresentou-se a um mosteiro budista, mas logo teve que começar a mendigar. Por volta de 1352, após o mosteiro ser queimado pelos Yuan numa

¹⁸⁶ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 22. Grifo nosso. Traduzido do inglês: No account of the Ming can avoid reference to the personality and policies of this emperor, or those of his equally dynamic son, the Yongle (“Eternal Happiness”) emperor.

¹⁸⁷ Optamos por utilizar os dois nomes para se referir a este homem, o chamando por Zhu Yuanzhang nos momentos referentes ao período da dinastia Yuan, e Hongwu para os períodos em que havia se tornado imperador da China.

¹⁸⁸ ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011, p. 145-150.

tentativa de reprimir as revoltas locais, Zhu Yuanzhang se juntou a um dos muitos grupos rebeldes afiliados aos Turbantes Vermelhos.¹⁸⁹

Os Turbantes Vermelhos eram parte de um movimento milenarista budista, “um ramo da milenarista Sociedade do Lótus Branco cujos ensinamentos se baseavam no maniqueísmo e no culto Maitreya do budismo popular, bem como nos valores e símbolos confucionistas e taoístas.”¹⁹⁰ Uma das características desse movimento, o culto Maitreya, antecipava a vinda do futuro Buda e o estabelecimento de uma “terra pura”.

Em 1356, já com um acampamento base e um exército pessoal estabelecido, Zhu Yuanzhang tomou Nanquim e iniciou sua transformação “de líder de uma revolta popular sectária a líder de um movimento político com aspirações a uma legitimidade tradicional”.¹⁹¹ Conseqüentemente, Zhu Yuanzhang passou a cortar gradualmente os laços com a ideologia dos Turbantes Vermelhos, reconhecendo na sua trajetória ao poder a necessidade de atrair eruditos confucionistas a apoiá-lo também como uma forma de legitimação.¹⁹² Para Roberts, “esta e outras atitudes ilustraram a sua vontade de adquirir as qualidades associadas a um imperador chinês.”¹⁹³

Por volta de 1367, Zhu Yuanzhang atacou a capital Yuan na moderna Pequim. Apesar da corte real mongol não ter sido capturada e nem abdicado, eles abandonaram a China em fuga para a Mongólia. Em 1368, após obter o controle de Pequim, Hongwu declarou o estabelecimento da dinastia Ming. Mas escolheu manter como capital Nanquim, uma cidade no sul da China, localizada na região do rio Yangzi, algo incomum na história chinesa, uma dinastia escolher governar uma China unificada a partir do sul. Hongwu logo iniciou obras para ampliar a cidade e construiu enormes muros ao redor da nova capital, bem como palácios e outros prédios administrativos, além de encorajar um significativo aumento na população, que pode ter alcançado cerca de um milhão de habitantes. Durante os seus trinta anos de reinado, o imperador Hongwu criou uma forte base institucional,

¹⁸⁹ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 190-193.

¹⁹⁰ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015; EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 190-193. Traduzido do inglês: the Red Turbans, a branch of the millenarian White Lotus Society whose teachings drew on Manicheism and the Maitreya cult of popular Buddhism, as well as Confucian and Daoist values and symbols.

¹⁹¹ ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011, p. 146-147.

¹⁹² SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

¹⁹³ ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011, p. 146-147.

passando a seus sucessores um império politicamente, economicamente e socialmente estável.¹⁹⁴

O sucesso de Hongwu pode ser explicado em parte pela sua perícia militar e sua habilidade em fazer alianças táticas. Apesar de iniciar sua trajetória política como membro dos Turbantes Vermelhos, conforme sua influência crescia, passou a aceitar com frequência conselhos de eruditos confucianos, e toda vez que tomava uma cidade nomeava uma nova administração civil formada por funcionários eruditos, e não era incomum que alguns desses nomeados tivessem servido anteriormente aos Yuan. Além disto, Hongwu passou a nomear funcionários para supervisionar as reparações das defesas fluviais e promover o restabelecimento da produção agrícola, e também ordenou que seus principais eruditos elaborassem regulamentos, cerimoniais e estatutos. Com isso, o imperador promoveu ações fundamentais durante o período imperial chinês, como as reparações das vias fluviais, construções civis em geral relacionadas à manutenção da agricultura, para além do favorecimento aos eruditos confucionistas ligados às questões morais do governo e ao funcionalismo público.¹⁹⁵

Em busca de melhorar a infraestrutura econômica do estado, os Ming realizaram esforços em abrir novas terras, construir estradas e pontes, institucionalizar o sistema de correio de comunicações, reparos nos sistemas de irrigação, além de construção de diques e reparos nas vias de navegação fluvial, como o Grande Canal, um importante elo que conecta o norte e o sul da China. O imperador Hongwu também ordenou um registro em grande escala da população e das terras cultivadas para posteriormente realocar as obrigações fiscais e de serviços. Com isto, Hongwu, partindo de sua própria experiência, buscou reforçar as políticas locais através de dispositivos estatais para reduzir o imposto sobre a terra, manter os celeiros abastecidos contra possíveis situações de fome, manter os diques nos rios Amarelo e Yangzi e apoio ao sistema de responsabilidade mútua, com o intuito de encorajar os nobres locais a prestar auxílio aos necessitados e para extinguir o banditismo rural.¹⁹⁶

¹⁹⁴ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996; SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

¹⁹⁵ ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011; SMITH. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

¹⁹⁶ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996; FAIRBANK, John K. *China: A New History*, 2006; SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

Para Fairbank, no entanto, a visão econômica de Hongwu “limitava-se à visão confuciana convencional da agricultura como a fonte da riqueza do país, do comércio como ignóbil e parasitário e da frugalidade como a principal virtude imperial.”¹⁹⁷ A partir dessa perspectiva, o autor argumenta que o governo de Hongwu tinha o intuito de promover comunidades autosuficientes, com aldeias agrícolas que conseguissem se administrar e que o exército conseguisse produzir comida suficiente para alimentar o efetivo militar.¹⁹⁸

Todas estas ações nos permitem refletir sobre um ponto importante levantado por diversos autores quanto à estrutura do governo Ming. Segundo Edward Dreyer, “na sua concepção original, o império Ming tinha uma forma e uma estrutura mongol; era apenas chinês ao nível da retórica e dos indivíduos”.¹⁹⁹ Nessa lógica, embora os Ming buscassem criar a narrativa de restauração das práticas chinesas dos período Tang (581-618) e Song (960-1279), Hongwu manteve quase todas as características de governação utilizadas pelos mongóis, que por sua vez mantiveram diversas características de seus antecessores Song, além de terem introduziram novos elementos. Seguindo uma linha de raciocínio similar, Smith defende que a dinastia Ming foi construída sobre as bases institucionais estabelecidas pelos seus antecessores. Porém, também realizou mudanças significativas e criou novas instituições. Nesse sentido, o autor utiliza o termo “mongolização” dos Ming, assim como cita o termo “sinificação” dos Qing, quando os Manchus tomaram o poder da China em meados do século XVII.²⁰⁰

Um ponto chave no que se refere à criação de legitimação do novo imperador é o conceito de Mandato Celestial (天命). De forma geral,

Este conceito legitimador, que está no cerne da política dinástica chinesa desde a dinastia Zhou (a. 1050-256 a.C) até o século XX, baseava-se na ideia de que o Céu, concebido de várias maneiras (como uma divindade impessoal ou uma força moral-espiritual abstrata), concedia o direito de governar a casa de um líder eticamente correto, mas seu “mandato”

¹⁹⁷ FAIRBANK, John K. *China: A New History*, 2006, p. 129. Traduzido do inglês: But his economic vision was limited to the conventional Confucian view of agriculture as the source of the country's wealth, trade as ignoble and parasitic, and frugality as the prime imperial virtue.

¹⁹⁸ *Idem.*

¹⁹⁹ DREYER, Edward. *Early Ming China: A Political History, 1355-1435*. Stanford University Press, 1982, p. 87.

²⁰⁰ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

poderia ser retirado se qualquer governante da linhagem familiar se mostrasse indigno.²⁰¹

Com isso em mente, o imperador Hongwu deveria tomar ações que fortaleceriam sua reivindicação de ter recebido o Mandado Celestial dos Yuan. Logo que a dinastia Ming foi estabelecida, diversos procedimentos foram realizados para fortalecer a autoridade imperial no que se refere às principais crenças. O imperador ordenou a construção de um santuário para seus ancestrais e buscou trazer as principais religiões para o controle do estado através da criação de duas agências chefiadas por importantes líderes budistas e taoístas. De acordo com Smith, “essas agências eram conhecidas como Academia de Assuntos Budistas e Academia de Assuntos Taoístas”. Além disso, Hongwu baniu as seitas “não ortodoxas”, incluindo os Ensinamentos do Lótus Branco.²⁰²

Dessa forma, o poder imperial procurava exercer certo controle sobre as principais lideranças budistas e taoístas, e também servia para patrocinar a construção e a manutenção de templos e seus praticantes através do império. Também demonstra que havia crenças “indesejadas”, em que se tentaria exercer controle imperial através do banimento, mas que na prática seguiram existindo mesmo assim, embora sem qualquer apoio estatal. Isto também nos faz refletir sobre a pregação do Cristianismo pelos jesuítas, que buscavam manter total autoridade da sua religião e eram subordinados ao papa em Roma e não ao imperador da China, mas recebiam patrocínios da corte e de importantes letrados. Como discutimos no capítulo 1, é provável que um dos principais motivos para isso seja o interesse dos chineses em obter conhecimentos diversos científicos que os jesuítas ofereciam em troca de favores para permanecer em território chinês e propagar sua fé.

No âmbito secular, o imperador Hongwu promulgou em 1368 o Grande Código Ming, baseado no código legal da dinastia Tang de 653 e que serviu como modelo para o Grande Código Qing da dinastia sucessora. De acordo com Smith, o objetivo do Código tinha como objetivo “harmonizar a sociedade Ming e assimilar os povos não-Han à cultura

²⁰¹ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 23. Traduzido do inglês: “This legitimizing concept, which lay at the heart of Chinese dynastic politics from the early Zhou dynasty (c. 1050–256 BCE) into the twentieth century, was predicated on the idea that Heaven, variously conceived (as an impersonal deity or an abstract moral-spiritual force) bestowed the right to rule on the household of an ethically upright leader, but its “mandate” could be withdrawn if any ruler of the family line proved unworthy.”

²⁰² SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 25-26. Traduzido do inglês: These agencies were known as the Buddhist Affairs Academy (Shanshi yuan) and the Daoist Affairs Academy (Xuanjiao yuan), each headed by a respected cleric.

Han, era também um documento profundamente metafísico, baseado na ideia de que o crime era nada menos do que uma violação da ordem cósmica, que teve de ser corrigida pela política do estado.”²⁰³

No quesito educacional, Hongwu ordenou em 1369 que todas as prefeituras, subprefeituras e distritos do império deveriam ter uma escola. Essas escolas não eram instituições educacionais básicas, mas sim lugares onde jovens ambiciosos eram examinados e registrados para exames superiores. Ademais, as escolas também eram santuários rituais para os fundadores e perpetuadores do confucionismo estatal. Contudo, as escolas confucionistas já eram obrigatórias até o nível de prefeitura antes da dinastia Ming. O ineditismo do decreto de Hongwu é que os magistrados passaram a ter que operar escolas nos distritos para preparar os alunos para os exames estaduais.²⁰⁴

O imperador também patrocinou a criação de uma nova universidade nacional e uma nova Academia Hanlin para estudiosos confucianos, encarregados de várias tarefas de secretariado e literárias. O sistema de exames imperial, a principal forma para eleger os funcionários públicos, passou por uma reestruturação durante o governo de Hongwu e no reinado de Yongle passou a ser realizado regularmente. Devido ao fato de que havia uma intensa cultura letrada na região sul da China, e de onde a maioria dos aprovados nos exames vinham, e depois de que no exame de 1397, nenhum candidato do Norte ser aprovado, Hongwu estabeleceu um sistema de quotas que reservava vagas para determinados grupos das mais diversas regiões do império.²⁰⁵

Neste sentido, o imperador Hongwu ordenou uma série de construções que incluíam imponentes edifícios palacianos e altares para sacrifícios imperiais ao Céu, à Terra e a outros espíritos. Smith argumenta que o imperador Ming desempenhava funções simbólicas e concretas: “como sumo sacerdote, rei secular, filho filial e protetor da economia agrária da China.”²⁰⁶ A importância do ritual na sociedade chinesa imperial é

²⁰³ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 25-26. Traduzido do inglês: The Code was intended to be a tool of social engineering, designed to harmonize Ming society and assimilate non-Han peoples to Han culture, it was also a deeply metaphysical document, predicated on the idea that crime was nothing less than a violation of the cosmic order, which had to be rectified by state policy.

²⁰⁴ BROOK, Timothy. *The Chinese State in Ming Society*. London/New York: Routledge, 2005, p. 103.

²⁰⁵ ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011; SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

²⁰⁶ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 24. Tradução do inglês: Here we see the Ming emperor performing his most important symbolic and substantive roles: as high priest, secular king, filial son, and protector of China’s agrarian economy.

amplamente ignorada na historiografia ocidental, em prol de uma análise da capacidade do poder de centralização do estado e dos mecanismos que permitiram a longevidade desse sistema político por milênios na China. Frederick Mote, de fato, afirma que os imperadores Ming eram “a pedra angular de uma estrutura de autoridade que não poderia funcionar sem eles. Eles eram os chefes rituais de estado e da sociedade dentro de uma civilização na qual o ritual possuía um escopo de significado funcional escassamente compreensível para nós hoje”.²⁰⁷

O estilo de governo e a política imperial Ming é muitas vezes descrito como uma autocracia ou enfatiza-se a natureza despótica, inclusive chamada por alguns autores de “absolutismo Ming”. De acordo com Fairbank, a personalidade de Hongwu, apesar de exaltada por seus feitos no geral, pode ter sido um desastre para a China. O autor o descreve como feio de se olhar, ferozmente enérgico, com violentos ataques de temperamento e que se tornou paranoicamente desconfiado de conspirações contra sua vida.²⁰⁸

Isto começou quando o imperador Hongwu passou a suspeitar que aqueles ao seu redor estavam tramando contra ele e sua recém-estabelecida dinastia, e passou a utilizar sistemas de vigilância e punições severas para manter até os funcionários de alto escalão da administração imperial sob controle. Hongwu transformou a guarda do palácio em uma força policial secreta para espionar funcionários e seus seguidores. Em 1380, o imperador Hongwu suspeitava que o seu primeiro-ministro, Hu Weiyong, planejava assassiná-lo. Na sequência, o primeiro-ministro foi acusado de negociar com os mongóis e executado, e várias pessoas até remotamente conectadas a Hu Weiyong logo foram presas e executadas como possíveis cúmplices. Durante os próximos quinze anos, de acordo com diversos autores, entre 30.000 a 70.000 pessoas foram mortas com esse tipo de suspeição.

Do ponto de vista institucional, no curso de seu expurgo, o imperador aboliu os seus três órgãos administrativos de mais alto nível: “O cargo de chanceler foi então abolido, o secretariado-chancelaria foi desmantelado e a autoridade da comissão militar fragmentada. Nesses termos, Hongwu tornou-se o seu próprio ministro principal.”²⁰⁹ Nesse

²⁰⁷ MOTE, Frederick; TWITCHETT, Denis (org). The Cambridge History of China. Vol. 7, The Ming Dynasty, 1368-1644. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 3. Traduzido do inglês: the capstone in an authority structure that could not function without them. They were the ritual heads of state and society within a civilization in which ritual possessed a scope of functional significance scarcely comprehensible to us today.

²⁰⁸ FAIRBANK, John K. China: A New History, 2006, p. 128.

²⁰⁹ ROBERTS, J. A. G. O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing, 2011, p. 148.

sentido, incapaz de depositar sua confiança em um primeiro-ministro, o imperador Hongwu atuou como seu próprio chefe executivo, lidando diretamente com os funcionários em assuntos de grande e de menor importância, aumentando ainda mais a já imensa carga de trabalho do seu cargo, em uma tentativa de administrar pessoalmente todos os assuntos referentes ao seu governo. Com o passar das gerações, nem todos os imperadores eram capazes ou estavam determinados a se concentrarem na administração de todos os assuntos, uma tarefa exaustiva que Hongwu se propôs. Dessa forma, esta questão do abusivo controle do poder imperial não se restringe somente aos imperadores, mas também ao gradativo poder político que outros atores sociais, como os eunucos, obtiveram ao decorrer das décadas e séculos.²¹⁰

Sob outro enfoque, David Robinson argumenta que a corte da dinastia Ming era “uma arena de competição e negociação”, em que ao invés de reinar um conjunto imutável de tradições, a cultura da corte passou por frequentes reinterpretações e rearticulações, processos conduzidos por diversos grupos e atores sociais, como mulheres do palácio, monges tibetanos, artesãos imperiais, pintores da corte, educadores confucionistas, guerreiros mongóis, eunucos do palácio, emissários estrangeiros, artistas musicais e outros, “todos esforçaram-se para promover seus interesses e estabelecer relações vantajosas com o próprio imperador e entre si. A corte estava longe de ser rígida ou estática.”²¹¹

Timothy Brook defende que embora o estado Ming monopolizasse legitimamente toda a autoridade, secular e espiritual, este monopólio formal não significava que a autoridade fosse do estado total ou incontestada, posto que funcionários poderiam resistir a políticas governamentais que não atendessem a seus interesses políticos, as elites desenvolveram estratégias para transformar oportunidades econômicas em ganho social sem ameaçar a sobrevivência ou a legitimidade do estado e as entidades religiosas contornar as preferências estatais em questões de práticas religiosas ou ideologias.²¹²

²¹⁰ BROOK, Timothy. *The Chinese State in Ming Society*, 2005; EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996; ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011; SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

²¹¹ ROBINSON, David (org). *Culture, Courtiers, and Competition: The Ming Court (1368-1644)*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 1. Traduzido do inglês: They demonstrate that the court was an arena of competition and negotiation. [...] Rather than a monolithic and immutable set of traditions, Ming court culture underwent frequent reinterpretation and rearticulation [...] In the court all strove to advance their interests and forge advantageous relations with the emperor himself and among themselves. The court was far from monolithic or static.

²¹² BROOK, Timothy. *The Chinese State in Ming Society*, 2005, p. 189-190

Hongwu morreu em 1398, escolhendo como sucessor legítimo seu neto Zhu Yunwen, que reinou brevemente entre 1398 e 1402 com o nome de imperador Jianwen. Apesar de um início de governo promissor sob a tutela e aconselhamento de importantes eruditos confucionistas dos seus dias, uma revolta liderada por seu tio Zhu Di acabaria por tomar a capital e decretar um novo imperador. Após usurpar o trono de seu sobrinho, Zhu Di reinou por vinte e dois anos como imperador Yongle. Smith define a personalidade deste imperador como similar à de seu pai, intensamente ambicioso e extremamente enérgico. Em termos gerais, o imperador Yongle:

reformulou a burocracia civil de seu pai; patrocinou diversos projetos acadêmicos importantes; conduziu várias grandes campanhas militares contra os mongóis; mudou a capital principal dos Ming de Nanquim para Beiping (rebatizando-a de Pequim, a “Capital do Norte”), onde construiu o que hoje é conhecido como a Cidade Proibida; ordenou grandes reparos no Grande Canal; estabeleceu relações diplomáticas com vários estados da Ásia Central, incluindo o Tibete; restaurou as relações comerciais e tributárias com o Japão e a Coréia; anexou o estado de Annam (parte do atual Vietnã); e patrocinou uma série de expedições navais extraordinárias.²¹³

Uma das mais importantes mudanças realizadas por Yongle foi a transferência de capital de Nanquim para o Norte da China, em Pequim. Iniciado em 1403, este movimento ambicioso tinha como razão principal permitir uma melhor defesa da contínua ameaça mongol na fronteira norte, ao aumentar a presença imperial na região e conceder um maior controle das forças militares. Porém, as instituições de Nanquim tornaram-se filiais auxiliares daquelas estabelecidas em Pequim, e a cidade seguiu tendo um alto prestígio e importância. Ou seja, em Pequim estava a corte imperial e a sede do poder militar, enquanto Nanquim tinha entre suas tarefas fiscalizar as questões fiscais e fornecer à capital os impostos coletados no rico sul. A troca de capital é descrita por António de Gouvea em moldes similares à historiografia contemporânea: “E porque convinha ao bom governo e mór segurança do Imperio assistir em Pé Kim, nella fez Corte, assistindo elle e seus descendentes ate o presente, chamando-lhe Corte do Norte.” Porém, conforme destacado, a

²¹³ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 29-30. Traduzido do inglês: “Yongle revamped his father’s civil bureaucracy; sponsored a number of important scholarly projects; conducted several major military campaigns against the Mongols; moved the primary capital of the Ming from Nanjing to Beiping (renaming it Beijing, the “Northern Capital”), where he built what is now known as the Forbidden City (Zijin cheng); ordered massive repairs to the Grand Canal; established diplomatic relations with several Inner Asian states, including Tibet; restored trade and tributary relations with Japan and Korea; annexed the state of Annam (part of present-day Vietnam); and sponsored a series of extraordinary naval expeditions.”

cidade Nanquim permaneceu com um status alto: “E por que os de Nam Kim não ficassem sentidos, ordenou que fosse Corte do Sul com todo o aparato e ornato de Tribunaes e soldados, como se estivesse nella o Emperador. Mas nem assim deixou de perder muito de grandeza e lustre”.²¹⁴

As guarnições passaram a se concentrar ao sul da Grande Muralha, e a maioria do contingente militar da capital foi transferida para Pequim e seus arredores, um efetivo estimado em cerca de 250.000 soldados. Apesar do investimento na infraestrutura da área da Capital do Norte, como as fazendas militares, para tornar essa troca sustentável, foi necessário a restauração e ampliação do Grande Canal, trabalho que seria finalizado em 1415, permitindo o envio em grande quantidade de suplementos e grãos do sul para o norte da China. Para além das hidrovias interiores, rotas por mar e terrestres também eram utilizadas, com o intuito de atender às massivas necessidades do efetivo militar e dos funcionários civis.²¹⁵ António de Gouvea relata o fluxo de embarcações fluviais: “Por este rio [Amarelo], e por outros abertos por industria, navegam as embarcaçoens reaes [...] Levam para a Corte os mantimentos das Provincias do Sul, porque os das Provincias do Norte se pagam em prata.” Além do pagamento em prata e da grande quantidade de alimentos e outros bens em movimento na China, Gouvea descreve o fluxo de pessoas: “Alem desta multidam de embarcações [de mantimentos], navegão infinitas, digamos assi, de Mandarins, que vam e vem da Corte como carreiro de formigas sem parar [...] Como este concurso de embarcações e gente em todo o anno he frequentissimo, sam muytas e muy ricas as cidades, villas e lugares que estão pela ribeira do rio, com tanto provimento que tudo abunda em preço moderado”.²¹⁶

Durante o período de Hongwu, os exames para a admissão de funcionários públicos eram realizados de forma esporádica e em alguns momentos foram totalmente suspensos. A partir de 1404, o imperador Yongle regularizou o sistema de concurso público civil em todo o império. É importante salientar que os princípios confucionistas que estavam enraizados com a lógica dos exames tinham como principal intenção a formação de uma elite letrada versada nas questões de integridade pessoal e exemplo moral. Dessa forma, os

²¹⁴ Asia Extrema, Livro 1, Capítulo 9. Governo e Administraçam Política por Letras e Armas, p. 239.

²¹⁵ EBREY, Patricia B. The Cambridge Illustrated History of China, 1996, p. 193-195; ROBERTS, J. A. G. O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing, 2011, p. 151. SMITH, Richard J. The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture, 2015, p. 32-34.

²¹⁶ Asia Extrema, Livro 3, Capítulo 4. Entrão na Corte de Pè Kim os Padres Ricio e Cataneo; sem successo tornão a voltar pera Nan Kim, p. 126.

funcionários deveriam demonstrar aptidão para atuar como líderes morais, e não apenas especialistas técnicos na arte da administração pública.²¹⁷

No que tange à política externa, o reinado do imperador Yongle foi um dos mais ofensivos entre os imperadores Ming. Durante os primeiros anos de seu reinado, a situação nas fronteiras do norte da China era relativamente estável, visto que seu pai realizou diversas campanhas para garantir o controle de regiões da *China Proper* que ainda estavam sob controle dos mongóis ou de rebeldes. Ademais, vários grupos mongóis escolheram tornaram-se parte do sistema tributário dos Ming. Alguns desses grupos aliados foram reassentados em regiões ao longo da fronteira. A oeste, o imperador Yongle enviou embaixadas para diversos estados e cidades muçulmanas na Ásia Central, e muitos aceitaram participar do sistema tributário chinês.²¹⁸

Por outro lado, outros poderosos grupos mongóis e manchus se recusaram a reconhecer a autoridade Ming. E o imperador Yongle então lançou cinco grandes campanhas no período de 1410 a 1424. Entretanto, apesar de todas as tentativas dos Ming de estender os territórios para fora da área cultural chinesa nas fronteiras norte e sul, as campanhas militares não tiveram sucesso a longo prazo, e o império Ming nunca alcançou o tamanho territorial de seus antecessores Yuan e nem de seus sucessores Qing. As campanhas contra os mongóis não obtiveram uma vitória definitiva, e após a morte de Yongle, com exceção de uma desastrosa campanha contra os mongóis em 1449, os Ming adotaram uma postura defensiva, com um intenso investimento no fortalecimento e ampliação da Grande Muralha.²¹⁹

No campo diplomático, o uso do sistema tributário para minimizar as ameaças militares nas zonas de influência chinesa foi outra estratégia amplamente utilizada pelos chineses. Os primeiros imperadores Ming tinham o interesse de restabelecer o sistema de tributos baseado nas dinastias Han e Tang, postulado no papel da centralidade moral do imperador chinês no Leste Asiático, a partir do recebimento de tributos, em troca do estabelecimento de relações econômicas, militares e culturais com os estados vassalos leais. Nesse sentido, os chineses reconheciam os chefes de grupos que estavam fora do controle direto do imperador, através de uma relação em que os nômades auxiliassem os Ming se outros grupos entrassem em conflito e enviassem tributo. Portanto, o governo

²¹⁷ ELMAN, Benjamin A. *A Cultural History of the Civil Examinations in Late Imperial China*, 2000.

²¹⁸ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996.

²¹⁹ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 24-33.

imperial não conseguia controlar esses grupos, mas também não precisava gastar muitos recursos para combatê-los, atuando como um suserano distante.²²⁰

Desde a dinastia Han, os impérios chineses organizaram as suas relações com os estados estrangeiros por meio de dois mecanismos, um formal e outro apenas parcialmente formalizado: tributo e comércio. A partir do momento em que grupos nômades ou reinos estrangeiros considerassem vantajoso fazer parte do sistema tributário por razões políticas ou econômicas, estes deveriam se adequar às demandas chinesas, o que implicava a realização de rituais apropriados, oferecimento de produtos locais como tributo e recebendo em troca presentes, patentes de autoridade e privilégios comerciais. Dessa forma, grupos mongóis tributadores forneciam periodicamente à corte imperial cavalos e outros animais domésticos e recebiam em troca prata, seda, porcelana e tecidos chineses. Além disso, o imperador, por sua vez, presenteava os tributários com presentes de igual ou maior valor. Todavia, não havia uma explícita lógica de lucro nessas relações, posto que partia do pressuposto simbólico de que os povos estrangeiros admiravam a cultura chinesa e estes sentiam a obrigação moral de oferecer produtos de alta qualidade e auxílio militar quando fosse necessário. O imperador também concedia títulos aos governantes tributários e poderia até nomear seu favorito em uma disputa de sucessão.²²¹

Por exemplo, um evento importante relacionado às relações estabelecidas através do sistema tributário, que demonstra os interesses estratégicos e sentimentos de obrigação do prestígio dinástico, é a invasão da Coreia pelo Japão entre 1592 e 1598. De acordo com Kenneth Swope, esta guerra foi o maior conflito militar do mundo durante o século XVI, travada explicitamente pela hegemonia do Leste Asiático. O autor defende a designação “Primeira Grande Guerra do Leste Asiático”, justificando que os objetivos dos japoneses em expandir para a Coreia e China, desafiando a hegemonia internacional da dinastia Ming provocou uma resposta militar e diplomática que envolveu outros estados tributários do Leste e Sudeste Asiático. Como resultado, os Ming mobilizaram uma grande quantidade de prata e cerca de 167.000 soldados à Coreia para ajudar seus aliados a repelir as investidas japonesas. Nesse sentido, Swope argumenta que “os estudiosos modernos estão enganados ao subestimar cinicamente a importância da relação [tributária Ming-coreana] e os sentimentos Ming de obrigação em relação à Coreia”.²²²

²²⁰ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996.

²²¹ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010, p. 219-222.

²²² SWOPE, Kenneth M. *A Dragon's Head and a Serpent's Tail: Ming China and the First Great East Asian War, 1592–1598*. Norman: University of Oklahoma Press, 2009, p. 123. Tradução do

Um dos mais memoráveis eventos realizados durante o reinado de Yongle foram as seis grandes expedições marítimas no período entre 1405 e 1421, comandadas por um eunuco muçulmano chamado Zheng He. Apesar de ainda haver debates quanto aos motivos que levaram essas expedições a serem levadas à cabo na área que era então conhecida como Oceano Ocidental pelos chineses, é possível presumir que o usurpador imperador Yongle buscava estender o alcance do sistema tributário Ming e trazer legitimação ao seu governo. Segundo Fairbank, embora Zheng He realizasse algumas atividades comerciais, o seu principal comprometimento era com as extensas relações diplomáticas estabelecidas com cerca de 30 países, através de trocas de tributos.²²³ Entre outros possíveis motivações para essas viagens, Smith cita a coleta de informações sobre os impérios a oeste da China e possivelmente uma busca por riquezas ou demonstração de força, uma vez que os maiores navios, que ficariam famosos por serem enormes, eram chamados de “navios do tesouro”, e algumas expedições envolveram até 250 navios e contaram com quase trinta mil marinheiros de cada vez.²²⁴

Os relatos das viagens de Zheng He são abundantes e é sabido que os chineses utilizaram rotas comerciais há muito tempo estabelecidas. As primeiras três viagens navegaram pelo Oceano Índico. A quarta chegou até Ormuz, no Golfo Pérsico, e as últimas chegaram até a costa oriental da África. No entanto, após a morte do imperador Yongle, essas expedições marítimas foram desmanteladas. Entre os motivos, é possível que o alto custo tenha desmotivado as elites chinesas a prosseguir, pois diferentemente das expedições oceânicas europeias realizadas por indivíduos famosos como Vasco da Gama e Cristóvão Colombo, o comércio e a exploração gerada pelas viagens não eram rentáveis, e os chineses não buscavam chegar à Europa como estes desejavam uma rota alternativa até a Ásia.²²⁵

Uma outra questão importante no que se refere à administração e política Ming é o papel dos eunucos na corte imperial. Primeiramente, cabe destacar que os eunucos não eram apenas aqueles com origem chinesa Han, mas também mongóis, muçulmanos da Ásia Central, coreanos e etc. O próprio Zheng He, almirante das expedições marítimas, era um eunuco muçulmano. Além disso, a presença de eunucos no império chinês era comum

inglês: Still, modern scholars are mistaken to cynically underestimate the importance of the tributary relationship and Ming feelings of obligation toward Korea.

²²³ FAIRBANK, John K. *China: A New History*, 2006, p. 138.

²²⁴ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 32-33.

²²⁵ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 209-212; FAIRBANK, John K. *China: A New History*, 2006, p. 138.

desde os tempos da dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.). Porém, o período Ming marca o apogeu do poder eunuco. Durante o governo de Hongwu, não era permitido que os eunucos aprendessem a ler ou interferissem na política, o que nem sempre acontecia na prática. Já Yongle tinha certo receio por ele ser um usurpador, e contava com um extenso aparato de polícia secreta para eliminar inimigos considerados suspeitos, e utilizava eunucos como espões palacianos.²²⁶

A partir da década de 1420, algumas importantes mudanças institucionais foram feitas. Em primeiro lugar, o imperador Xuande (r. 1426-1435) aboliu a proibição de alfabetização dos eunucos, e ordenou o estabelecimento de uma escola palaciana para eunucos, ministrada por estudiosos de Hanlin e projetada para fornecer aos eunucos as ferramentas necessárias para lidar com documentos oficiais e torná-los versados nas práticas administrativas da corte. A partir disso, os eunucos começaram a envolverem-se com relações exteriores, coleta da tributação provincial, administração pública e até com os monopólios imperiais.²²⁷

Os eunucos conseguiam explorar principalmente as oportunidades quando o imperador ascendia ao trono sem ter atingido a maioria, algo que aconteceu recorrentemente, entre oito dos onze imperadores entre 1435 e 1644. Ademais, se por um lado os imperadores confiavam nos eunucos por eles dependerem do favor imperial, por outro lado, em virtude da proximidade dos eunucos com imperadores, imperatrizes e concubinas, estes conseguiam ganhar a confiança da corte interna, adquirindo o controle de cargos importantes, direta ou indiretamente, e atingir um alto grau de poder em questões importantíssimas como o monopólio da seda e porcelana e assuntos jurídicos. Nesse sentido, “todos os eunucos ditadores subverteram os controles de abuso de poder ao ganharem a confiança do imperador, recorrendo a espões e à polícia secreta para instigarem um reino de terror.”²²⁸

Uma das características de muitos imperadores Ming que permitiu que os eunucos muitas vezes usurpassem a própria autoridade do imperador é uma falta de interesse nos assuntos burocráticos da administração, em parte devido à alta carga de trabalho que os imperadores eram submetidos. Para sustentar a sua argumentação, o autor traz os dados sobre a possibilidade de que no reinado de 45 anos do imperador Jiajing (r. 1521-1567), ele

²²⁶ CRAWFORD, Robert B. Eunuch Power in the Ming Dynasty. *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 49, Livr. 3 (1961), pp. 115-148, p. 115-148.

²²⁷ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 29-30.

²²⁸ ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011, p. 153-154.

teria realizado uma audiência com seus ministros apenas uma vez. Além do mais, no período entre 1589 e 1602, o imperador Wanli (r. 1562-1620) também teria se reunido apenas uma vez com seus ministros. Durante esses longos períodos, o contato entre o imperador e a burocracia foi feito quase inteiramente por meio de eunucos. Como resultado, eunucos conseguiram controlar o topo da hierarquia da estrutura imperial, agindo como ditadores. Inclusive, Smith coloca que alguns eunucos eram capazes redigir decretos de nomeação em nome do imperador, sem o conhecimento deles.²²⁹

2.3 O cenário regional e local: a China nos anos 1600

Em termos de organização das regiões sob o império Ming, as treze províncias foram subdivididas em prefeituras, departamentos ou subprefeituras e municípios ou distritos. Estes últimos eram administrados por magistrados nomeados diretamente pela corte imperial, e serviram como instituições fundamentais nos governos locais. As unidades distritais também eram divididas em categorias administrativas menores. No início da dinastia, o Estado reivindicava jurisdição sobre 887 distritos e, no final da dinastia, esse número havia subido para 1.159.²³⁰

Ao curso da dinastia, o crescimento da população chinesa e da urbanização em várias partes da China alcançaram elevados patamares. É extremamente difícil determinar com exatidão quantas pessoas estavam vivendo na dinastia Ming próximo do século XVII, envolvendo cálculos com margens de erro absurdas, uma vez que os registros oficiais do censo estavam completamente fora de contato com a realidade demográfica. Porém, há certa concórdia em diversas pesquisas de que a população chinesa passou do dobro durante o período Ming, aumentando de cerca de 60 milhões para aproximadamente 150 milhões de pessoas por volta de 1600. Acompanhando o crescimento demográfico também houve a expansão da urbanização. Pequenas cidades mercantis e grandes centros urbanos se desenvolveram por toda a China, diminuindo cada vez mais as distâncias entre áreas urbanas e rurais ao mesmo tempo que algumas indústrias importantes prosperaram.²³¹

Entre os mais notórios casos, a produção de amoras tornou-se uma especialidade de famílias agrícolas no norte de Zhejiang, e o centro da produção comercial da seda era

²²⁹ CRAWFORD, Robert B. *Eunuch Power in the Ming Dynasty*, 1961, p. 115-148; SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 37.

²³⁰ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 25-26.

²³¹ BROOK, Timothy. *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley/London: University of California Press, 1998, p. 174-175.

Huzhou, onde a população da região era capaz de fazer carreira com seus conhecimentos artesanais. Ao abordar a cidade Huzhou, António de Gouveia a descreve como “celebre em todo o Reyno, assi porque nestes seculos florece muyto em Letras e grande numero de Doutores”. Já a região é descrita como a primeira, sem contar as duas Cortes em “dignidade, na riqueza, na frescura dos bosques, de hortas e jardins, no aparato e numero de pontes e arcos triumphais, e em outras muytas coisas pera recreação e alegre vida”. O padre destaca o alto número de produção da seda “em tanta copia, que daqui sae, não so para toda a China, mas para Jappão, India, Europa”.²³²

Jingdezhen, sede da fabricação de porcelana em Jiangxi, alcançou níveis de produção sem precedentes e pode ter alcançado uma população de um milhão de habitantes. A porcelana de Jingdezhen era um item muito desejado pelos europeus. Segundo Brook, entre 1602 e 1682, a Companhia Holandesa das Índias Orientais sozinha movimentou mais de 6 milhões de peças. Todavia, o autor também demonstra ser possível que cerca de apenas 16% das exportações de cerâmica no período final da dinastia Ming tinham como destino a Europa, o restante eram comercializados com países asiáticos, especialmente Japão e Sudeste Asiático. Além disso, a área no delta do rio Yangzi tornou-se um importante centro na produção de algodão e têxteis. O historiador canadense argumenta que na segunda metade da dinastia Ming a produção de algodão estava mudando a natureza da economia chinesa, devido ao fato de que cada estágio da produção estava sendo organizado em várias etapas do processo de produção, “desde o cultivo de culturas industriais (algodão, amora) até a produção de matérias-primas (fio) para tecelagem e acabamento – estava se tornando uma atividade independente.”²³³

Conjuntamente com o aumento na produção dos principais bens comerciais chineses, Roberts coloca que a urbanização permitiu o desenvolvimento de uma florescente cultura cidadina, citando que “Pequim era o grande centro burocrático e militar e também palco de importantes cerimônias taoístas e budistas. A sul, as cidades de Hangzhou, Suzhou e Nanquim eram famosas pelo consumo luxuoso dos seus habitantes, pelas suas sofisticadas vidas sociais e por festivais sumptuosos.” Mesmo com tudo isso, no entanto, a maioria da população ainda vivia no campo e era dependente da agricultura.²³⁴

²³² Asia Extrema, Livro 5, Capítulo 8. Funda-se Residencia em Hám Cheu, Metropoli da Provincia de Che Kiám, p. 299-304.

²³³ BROOK, Timothy. *The Confusions of Pleasure*, 1998, p. 206-218. Tradução do inglês: Each stage of production—from the growing of industrial crops (cotton, mulberry) to the production of raw materials (thread) to weaving and finishing—was becoming an independent activity.

²³⁴ ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011, p. 155-156.

Esta emergente cultura urbana foi acompanhada por um crescimento em larga escala da indústria editorial e a ascensão da literatura vernacular. Nesse sentido, os livros estavam sendo produzidos em uma escala tão grande quanto aquela em que estavam sendo consumidos. A alta disponibilidade de recursos, o baixo custo da impressão e uma demanda em progressivo crescente nos séculos XVI e XVII permitiram a proliferação de vários tipos de escritos, incluindo os muito populares livros de “como fazer”, sobre assuntos dos mais variados possíveis, como guias para ajudar artesãos e camponeses a produzir e comercializar seus produtos com mais eficiência e livros destinados a ajudar os comerciantes a desenvolver seus negócios. Havia também tratados morais, textos legais, romances, peças de teatro, literatura erótica, livros de piadas, guias de rotas, relatos de costumes estrangeiro etc. Portanto, seria possível encontrar com certa facilidade pela China Ming escritos introduzindo o vocabulário básico para crianças em idade escolar, edições baratas dos clássicos confucionistas e coleções de respostas bem-sucedidas nos exames imperiais para aqueles com desejo de ingressar no funcionalismo público.²³⁵ António de Gouvea corrobora com essas afirmações ao citar que a “impressão tem grande diferença da Europa, porque com serem geroglíficos acaracteres muytos milhares, se imprimem com grande facilidade e pressa. Alem de que para sair com hum livro, nem he necessario tanto cabedal de letras, nem tanto aparato e gasto como em Europa.”²³⁶

Contudo, somente indivíduos com recursos e tempo para dedicar anos de estudo à língua escrita chinesa poderiam ler os livros escritos na linguagem utilizada nos clássicos e empregada pelos literatos. Mesmo assim, a quantidade de pessoas alfabetizadas no período Ming tardio cresceu consideravelmente mesmo em distritos do interior. Ebrey argumenta que “havia um público potencial muito maior para ficção e peças escritas com a gramática e o vocabulário que as pessoas usavam na fala cotidiana, pois esse público incluía mulheres de famílias instruídas, comerciantes, lojistas e qualquer pessoa com pelo menos uma educação rudimentar.”²³⁷ Porém, é evidente que também houve uma disseminação inédita de trabalhos acadêmicos voltados para as elites.

²³⁵ BROOK, Timothy. *The Confusions of Pleasure*, 1998; SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 38-39.

²³⁶ *Ásia Extrema*, Livro 1, Capítulo 12. Artes Mecanicas; Não o são abrir Sinetes, pintar e fazer tinta, p. 256.

²³⁷ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 198-201. Tradução do inglês: There was a much larger potential audience for fiction and plays written with the grammar and vocabulary people used in everyday speech, for this audience included women in educated families, merchants, shop clerks, and anyone else with at least a rudimentary education.

Ademais, todos estes elementos abordados possibilitaram também o desenvolvimento de novos gêneros literários e profissões. É também durante o período Ming que os quatro clássicos da literatura chinesa receberam impressos com diversas publicações e tiveram um amplo alcance através da China. Porém, três dos quatro principais enredos já estavam circulando previamente através dos contadores de histórias orais que atuavam nos centros urbanos ou de forma manuscrita por séculos, e todos possuem autoria incerta.²³⁸

O *Romance dos Três Reinos* 三国演义, supostamente escrito por Luo Guanzhong (a. 1330–1400), que tem como pano de fundo o período dos Três Reinos (220-280), período histórico seguido ao colapso da dinastia Han (206 a.C - 220 d.C), porém também narra os eventos dos conturbados anos finais da dinastia. No geral, o romance é repleto de batalhas e intrigas, destacando-se entre os temas fraternidade, lealdade, ambição pessoal e vingança justa entre os senhores de guerra rivais. *Margem da Água* 水滸後傳 narra a história de um bando de foras da lei durante a dinastia Song, porém é menos histórico que o *Romance dos Três Reinos*, abordando temáticas relacionadas a amizade, lealdade e vingança. O terceiro deles é conhecido como *Viagem ao Ocidente/Oeste* 西游记, narra o fantástico relato de viagem de um peregrino budista e seus companheiros de viagem, incluindo o rei macaco Sun Wukong, que possui poderes mágicos. É baseado no relato histórico do monge budista Xuanzang (596-664), que fez a viagem pela Ásia Central entre 629 e 645 à Índia, no período Tang. O último é *Jin Ping Mei* 金瓶梅, um conto erótico que conta uma história que se passa na dinastia Song, sobre as façanhas sexuais do comerciante Ximen Qing, sua esposa e concubinas.²³⁹

Por conseguinte, a impressão comercializada que se expandiu na dinastia Ming proporcionou, por um lado, o surgimento de profissionais literários, como escritores, editores, compiladores, revisores, e por outro, a expansão do mercado de livros “criou novas formas de autoridade, novos gêneros literários e novos leitores, cujos interesses iam muito além das fronteiras da ortodoxia estatal.”²⁴⁰

²³⁸ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996; ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011, p. 156-157.

²³⁹ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

²⁴⁰ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015, p. 39. Tradução do inglês: *The expansion of the book market in Ming times created new forms of authority, new literary genres, and new readerships, whose interests went well beyond the boundaries of state orthodoxy.*

O florescente e diversificado mercado de livros da dinastia Ming indica que havia grande interesse pelo mundo exterior, ao menos entre os instruídos, destacando-se a reprodução e venda de mapas feitos por jesuítas e seus colaboradores locais. Ademais, os missionários que viveram no império também foram beneficiados pela expansão da indústria de publicação e impressão no período Ming tardio, que desempenhou um papel importante não apenas nas mudanças intelectuais da época, mas também na difusão do Cristianismo.²⁴¹

Todavia, episódios de censura estatal de livros acendem o debate sobre se a dinastia Ming era um estado de censura que tinha como característica o controle da circulação do conhecimento. O caso mais frequentemente citado como evidência do regime de censura da dinastia Ming é a proibição das obras de Li Zhi (1527-2602), um crítico do confucionismo. Porém, a publicação comercial na escala que havia na China tornou a proibição quase impossível de ser posta em prática. Nesse sentido, Brook argumenta que apesar de tanto a corte quanto as autoridades locais proibirem determinados livros ocasionalmente, isso não ocorria de forma sistemática. Dessa forma, o autor defende que o uso da censura estatal de livros não era parecida com a intervenção ideológica que os Estados-nação modernos têm, mas uma tentativa de solução quando determinadas ideias eram vistas como ameaça à estabilidade social. Em um país do tamanho da China, onde a cultura impressa estava firmemente arraigada e o comércio livreiro ativo, impor um banimento ou proibição em total escala não era realista.²⁴²

O comércio marítimo nas províncias do sul da China tornou-se cada vez mais importante durante a dinastia Ming, a partir de cidades portuárias como Ningbo. Os Ming adotaram um posicionamento defensivo quanto aos assuntos marítimos, utilizando o sistema tributário para lidar com as relações externas. O comércio privado era desencorajado, principalmente até o início do século XVI.²⁴³ Apesar de destacar que o caráter das navegações oceânicas de Zheng He não tinham caráter econômico ou colonial como o que viria a ser as navegações europeias meio século mais tarde, Fairbank objeta, referindo-se ao cessamento das expedições marítimas chinesas na década de 1420, que “em suma, o anticomercialismo e a xenofobia venceram, e a China retirou-se do cenário mundial”, assim o autor sugere que a China desperdiçou a oportunidade de realizar a

²⁴¹ SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015; STANDAERT, Nicolas. *Jesuits in China*, 2008.

²⁴² BROOK, Timothy. *The Confusions of Pleasure*, 1998, p. 114-128.

²⁴³ ROBERTS, J. A. G. *O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing*, 2011, p. 161-164.

expansão marítima antes dos europeus, debatendo que “a contradição entre a capacidade superior da China Ming para a expansão marítima e o estrangulamento neoconfuciano conservador dela sugere que a China Ming quase propositalmente perdeu o barco do desenvolvimento tecnológico e econômico moderno”.²⁴⁴ Porém, Fairbank destaca que a prata adquirida através do comércio marítimo foi apenas um fator do crescimento econômico chinês neste período.

Os Ming precisavam se preocupar com a defesa marítima no sul, para além das tradicionais ameaças na fronteira norte, posto que piratas japoneses e contrabandistas chineses tornaram-se um incômodo constante na costa sul da China. Ebrey argumenta que os “comerciantes muitas vezes se transformavam em contrabandistas, especialmente quando obstáculos oficiais impediam sua busca pelo lucro, [...] e piratas atacavam à vontade em qualquer lugar ao longo da costa, do norte de Shandong ao oeste de Guangdong.” Além disso, os esforços dos Ming para combater esses piratas inicialmente não obtiveram sucesso, mas a partir de meados do século XVI, com mudanças nas restrições ao comércio marítimo, a autorização concedida aos portugueses para estabelecer uma base comercial em Macau em 1577, bem como agudas forças militares foram medidas que, se não eliminaram o problema, ao menos contribuíram a redução da incidência.²⁴⁵ Nesse sentido, estes citados autores partem da premissa de que, não obstante a importância que o comércio marítimo tinha para a economia Ming, a caracterização de que o estado chinês não via com bons olhos a prática comercial marítima presumia que o completo potencial dessa atividade não era alcançado quando em comparação com os impérios marítimos europeus do período.

Do ponto de vista da produção e circulação de mercadorias, a dinastia Ming marcou um ponto de virada na história chinesa, tanto na escala em que os bens eram produzidos para o mercado quanto na natureza das relações econômicas que dirigiam as trocas comerciais. Nesse sentido, Brook argumenta que antes da chegada da prata espanhola, os

²⁴⁴ FAIRBANK, John K. *China: A New History*, 2006, p. 139. Tradução do inglês: In short, anticommmercialism and xenophobia won out, and China retired from the world scene. [...] The contradiction between Ming China's superior capacity for maritime expansion and conservative Neo-Confucian throttling of it suggests that Ming China almost purposely missed the boat of modern technological and economic development.

²⁴⁵ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 209-212. Tradução do inglês: Merchants often turned into smugglers, especially when official obstacles hindered their pursuit of profit [...] Japanese and Chinese pirates became a scourge along the coast in the mid sixteenth century, raiding at will anywhere along the coast from northern Shandong to western Guangdong.

Ming já importavam grandes quantidades de prata japonesa e tinha uma economia próspera, e coloca que “atribuir a explosão de riqueza à chegada de toda essa prata sul-americana inverte causa e efeito. Foi a prosperidade dessa economia que atraiu os compradores europeus em primeiro lugar e os persuadiu a entregar grande parte de seu metal precioso para adquirir bens Ming.”²⁴⁶ Smith, por sua vez, defende que o desenvolvimento econômico contínuo dos Ming, parcialmente possível devido ao crescente envolvimento da China no comércio global, possibilitou que todas as classes da sociedade chinesa melhorassem suas respectivas situações. Por outro lado, as melhorias realizadas no sistema de transporte, através da manutenção de estradas permitindo a expansão do sistema de correio estatal e das vias fluviais, como o Grande Canal, contribuíram significativamente para o movimento de bens e pessoas, facilitando a criação de redes comerciais.²⁴⁷

À vista disso, a participação e importância da China Ming para o comércio regional e global do período não podem ser negligenciados. A principal atividade comercial entre chineses e ibéricos, mas majoritariamente com os espanhóis, era o comércio altamente lucrativo envolvendo os produtos chineses e a prata sul americana. A prata impulsionou o consumo na sociedade chinesa e o crescimento das produções de bens citadas anteriormente, e era utilizada para pagar impostos e em negociações mercantis. A prata já era inserida na economia chinesa em grande quantidade a partir do Japão desde meados do século XVI. Brook argumenta que a prata era a mercadoria perfeita do ponto de vista europeu, devido ao fato de que as mercadorias chinesas que os espanhóis compravam nas Filipinas eram adquiridas a um preço muito inferior ao que vendiam posteriormente na Europa. Por outro lado, essas trocas também eram ideais do ponto de vista dos Ming, e pelas mesmas razões, só que ao contrário. Os Ming alteraram seu sistema baseado em papel-moeda para uma economia baseada na prata.²⁴⁸

A invasão espanhola das Filipinas na década de 1560, a abertura das minas de prata em Potosí na atual Bolívia na década de 1570 e a suspensão da proibição do comércio marítimo pelos Ming em 1567, foram elementos que coincidem para o estabelecimento

²⁴⁶ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010, p. 229-233. Tradução do inglês: Attributing the explosion of wealth to the arrival of all this South American silver reverses cause and effect. It was the prosperity of that economy that attracted European buyers in the first place and persuaded them to surrender much of their precious metal in order to acquire Ming goods.

²⁴⁷ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010; SMITH, Richard J. *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, 2015.

²⁴⁸ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010, p. 229-233.

dessas trocas. Dessa forma, a prata de Potosí ia até Acapulco, na costa do pacífico no México, de onde anualmente expedições iam até Manila. A maior parte dessa prata era destinada à China, que por sua vez exportava principalmente seda e porcelana, produtos vendidos a altos preços no mercado europeu, coincidindo também com a redução do preço da prata neste mercado. Nesse sentido, era uma troca altamente lucrativa para ambos. Os portugueses também trouxeram prata para a China através de Macau, mas não com o mesmo volume que os espanhóis. Os comerciantes chineses eram ativos nesses empreendimentos comerciais e muitos emigraram para lugares como as Filipinas para aproveitar as novas oportunidades comerciais.²⁴⁹ De acordo com Barragán Romano, “de um ponto de vista chinês, portanto, europeus eram intermediários que transportavam a prata entre o Japão e a China e entre a América e a China.”²⁵⁰

Dessa forma, a prata entrou na economia da dinastia Ming a enormes quantidades e estimulou uma transformação no mundo chinês. Porém, há um extenso debate inconcluso entre os pesquisadores sobre o quanto a prata foi ou não um motivo contribuinte determinante para a queda da dinastia Ming em 1644. Algumas das questões referentes a esta temática são se o influxo de prata foi responsável por aumentos de preços e se o volume de prata importada pela China diminuiu na década de 1630, devido à diminuição da prata exportada da América do Sul, e assim agravando uma crise econômica. Dentre algumas interpretações, William Atwell argumenta que “as importações de prata caíram nos anos finais da dinastia Ming, desestabilizando uma economia que havia se tornado dependente da prata estrangeira e contribuindo para o colapso da dinastia.”²⁵¹ Por outro lado, Richard Von Glahn afirma que a fase mais drástica da redução da importação ocorreu apenas na década de 1650, quando os Qing já haviam tomado o poder da China. Segundo o autor, “as fontes [de prata] japonesas compensaram o declínio nas importações de fontes europeias e americanas; o preço da prata aumentou no século XVII devido a uma queda na demanda por mercadorias, e não ao declínio dos estoques de prata”.²⁵²

²⁴⁹ BROOK, Timothy. *The Confusions of Pleasure*, 1998, p. 216-218; CREWE. “Conectando as Índias: o mundo hispano-asiático do Pacífico na História Global Moderna”, 2017, p. 17-34.

²⁵⁰ BARRAGÁN ROMANO, R. “A prata de Potosí e o mundo global das trocas (séculos 16 ao 18)”, 2023.

²⁵¹ ATWELL, William. “International Bullion Flows and the Chinese Economy circa 1530-1650.” *Past & Present*, no. 95, 1982, pp. 68–90.

²⁵² VON GLAHN, Richard. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*, 1996; VON GLAHN, Richard. “Myth and Reality of China’s Seventeenth-Century Monetary Crisis.” 1996, pp. 429–54; BROOK, Timothy. *The Confusions of Pleasure*, 1998, p. 219-290.

Outro ponto da economia Ming que gera debates inacabados é acerca do declínio fiscal dos Ming. De acordo com Roberts, “as principais fontes de receita dos Ming eram os impostos agrários - que incluía a prestação de serviços laborais - e o monopólio do sal. As reformas fiscais de Hongwu, e sobretudo a criação de um sistema de quotas de impostos, tinham demonstrado a insuficiência das receitas para as futuras despesas do estado.” A forma da coleta de impostos criada por Hongwu era tão complexa que desafiava seus sucessores a realizar uma reforma. Mesmo assim, em 1531, uma reforma conhecida como “sistema reformado de registo único” buscou introduzir medidas para tornar o imposto agrário e o serviço laboral realizados em um único pagamento, feito em prata.²⁵³

Contudo, Roberts pontua que “as reformas fiscais basearam-se num grave engano: o país não estava sobretaxado mas sim subtaxado e, por conseguinte, os rendimentos do estado não bastavam para fornecer serviços públicos eficientes”.²⁵⁴ Ray Huang, por sua vez, defende que já sob o imperador Yongle a tributação era insuficiente para cobrir as despesas do Estado, pois além dos impostos nunca aumentarem, alguns eram reduzidos, ao passo que os gastos do tesouro imperial eram cada vez maiores.²⁵⁵ Fairbank argumenta que Hongwu estabeleceu o imposto sobre a terra em cerca de 10% do produto agrícola, o que não era uma taxa penosa. Mas, a partir dessa aparente benevolente leveza de tributação, o fundador impedia que o Estado realizasse mudanças administrativas necessárias através dos séculos, privando o império de receitas.²⁵⁶

Entretanto, diversos autores apontam variadas explicações para os motivos da queda da dinastia Ming. Algumas das principais análises partem do processo do ciclo dinástico, as políticas da corte envolvendo a falta de preparação dos imperadores associada ao jogo político dos eunucos e ministros, as mudanças climáticas e a depressão econômica mundial a partir de 1620. O ciclo dinástico tradicional pode ser utilizado para explicar o declínio das finanças Ming, uma vez que ao passo que a burocracia se tornou menos eficiente, também havia a tendência de longa data de camponeses perderem as suas terras para ricos proprietários que encontravam maneiras de minimizar o pagamento de impostos. Com a queda da receita, associada com o crescimento de desastres naturais e colheitas ruins nas décadas de 1620 e 1630, desertores do exército começaram a formar gangues e

²⁵³ ROBERTS, J. A. G. O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing, 2011, p. 157-159.

²⁵⁴ ROBERTS, J. A. G. O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing, 2011, p. 149.

²⁵⁵ HUANG, Ray. Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

²⁵⁶ FAIRBANK, John K. China: A New History, 2006, p. 132-133.

realizar atos de banditismo pelas zonas rurais. E os exércitos Ming não conseguiram eliminar essas ameaças, o que precipitou em mais revoltas de camponeses ao mesmo tempo em que a primeira grande incursão manchu em território chinês em 1629 clamava pela atenção das forças militares. Porém, ainda que os Ming conseguissem resistir aos ataques manchus e esmagar os principais focos de revolta, os salteadores deslocaram-se para o sul, na região entre o rio Amarelo e o rio Yangzi, causando mais destruição. As epidemias, especialmente de varíola, também contribuíram para um desastre demográfico de grandes proporções.²⁵⁷

Olhando sob uma lente mais ampla, Sachsenmaier argumenta que em meados do século XVII havia focos de crises em várias regiões do mundo. Dentre os exemplos, o autor cita a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) na Europa, a transição dinástica na China, as revoluções escocesa e dinamarquesa, a guerra civil no Império Mogol e uma série de revoltas no Brasil. Segundo o historiador alemão, estes vários teatros de crise não estavam desconectados. Assim, a Guerra dos Trinta Anos na Europa, combinada com as minas de prata quase esgotadas nas Américas e a crise política no Japão, fizeram com que a demanda global por prata aumentasse, reduzindo a importação chinesa e agravando os problemas fiscais do império. Ademais, o autor defende que os crescentes conflitos no Ocidente prejudicaram a economia chinesa, visto que os europeus diminuíram importações de seda e porcelana, enfraquecendo as indústrias chinesas.²⁵⁸

Quanto à questão climática, a geógrafa física britânica Jean Grove se refere a este fenômeno de mudanças climáticas como “Pequena Era do Gelo”. Entende-se que foi um período em que as geleiras se alargaram e suas posições oscilaram sem se retrair até as posições que ocupavam antes do seu avanço inicial. Ou seja, o termo refere-se ao comportamento das geleiras, não diretamente às circunstâncias climáticas que causaram a sua expansão. Devido ao acréscimo de dados disponíveis através de radiocarbono e outros métodos, a autora compara os dados do Atlântico Norte com os de outras regiões, incluindo Himalaia, oeste da América do Norte, América do Sul e Nova Zelândia. Contudo, há controvérsias nas interpretações dos estudiosos da área sobre a intensidade das

²⁵⁷ EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 214-216.

²⁵⁸ SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018, p. 30.

mudanças climáticas, quanto à própria nomenclatura *Little Ice Age*, e sobre a possibilidade desse fenômeno envolver um período de frio síncrono e prolongado em todo o mundo.²⁵⁹

Jiacheng Zhang e Thomas Crowley estudaram os registros climáticos históricos na China e buscaram realizar uma reconstrução de climas do passado, utilizando como fontes não apenas os dados disponíveis através dos estudos em geologia e outras ciências, mas também os relatos feitos por anais locais e registros judiciais. Neste estudo interdisciplinar, os autores revelam como resultado: durante a Pequena Era do Gelo, houve um aumento na frequência de secas e inundações em algumas partes da China; frequências crescentes de tempestades de poeira acompanharam as fases secas dos períodos de frio; e houve flutuações climáticas históricas significativas na China, com uma variação de cerca de 1,0°-1,5°C nos últimos séculos.²⁶⁰

Timothy Brook busca incorporar os estudos interdisciplinares sobre as mudanças climáticas globais em curso entre os séculos XIII e XVII na análise de como estas impactaram as dinastias chinesas Yuan (1271-1368) e Ming (1368-1644), partindo da premissa de que as evidências de mudanças climáticas no período das dinastias Yuan e Ming devem ser incorporadas nas análises históricas da China imperial. Seguindo essa lógica, o autor organiza a sua análise a partir de nove episódios ambientais extremos em períodos entre 1295 e 1643. Resumidamente, cada um desses eventos ecológicos envolvem condições que envolvem seca, inundações, gafanhotos, epidemias, chuvas, terremotos, relatos de avistamento de dragões e frios extremos. Em nenhum dos nove momentos adotados pelo autor aparece como condição apenas um dos motivos elencados acima, ou seja, geralmente esses períodos de mudanças extremas eram causados por diversos eventos adversos, que impactaram de forma substancial o funcionamento da sociedade e causaram transformações sociais. Assim sendo, o autor junta a análise ecológica com as mudanças sociais e culturais em curso nesses séculos, como o crescimento da autocracia. Contudo, as poderosas crises e temperaturas mais frias que o normal não foram hegemônicas durante a Pequena Era do Gelo. Os chineses experimentaram cerca de sete anos bons para cada ano de calamidade nesse período.²⁶¹

²⁵⁹ GROVE, Jean. "The Onset of the Little Ice Age." In: *History and Climate: Memories of the Future?* ed. P. D. Jones, A. E. J. Ogilvie, T. D. Davies, and K. R. Briffa, 153–185. New York: Kluwer/Plenum, 2001. p. 153-154.

²⁶⁰ Zhang Jiacheng; CROWLEY, Thomas. "Historical Climate Records in China and Reconstruction of Past Climates." *Journal of Climate* 2 (August 1989): 833–849, p. 833.

²⁶¹ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010; SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018.

O legado da dinastia Ming é interpretado de várias formas. Segundo Ebrey, ainda que o Estado Ming tenha mantido a sociedade chinesa estável, sem conflitos internos relevantes governando uma enorme população espalhada por um subcontinente, os Ming falharam sob a perspectiva da política confucionista tradicional, que implicaria administrar com um mínimo de força os assuntos governamentais. Porém, os mongóis e manchus, os japoneses, os eunucos e o problema da receita estavam todos fora do controle da corte imperial. Segundo a autora, o mesmo Estado centralizado que permitiu que os Ming fossem bem sucedidos durante quase três séculos, também é o motivo que levou à sua falência, isto é, o Estado chinês ter um peso de fardo, atrasando a inovação e empreendedorismo enquanto os europeus “estavam aprendendo a fazer bom uso dos avanços tecnológicos chineses como a impressão, a pólvora e a bússola, a China estava deixando escapar sua liderança científica e tecnológica e abrindo mão de oportunidades de participar dos avanços científicos que começavam a transformar a vida intelectual europeia”.²⁶²

Escrevendo sobre o ano 1600, Jonathan Spence argumenta que a China “claramente parecia ser o maior e mais sofisticado de todos os reinos unificados da Terra. A extensão de seus domínios territoriais era incomparável”, em um período em que a Rússia estava ainda começando a se formar enquanto um país, o Império Otomano estava sobrecarregado em seu vasto território e a Índia estava fragmentada entre os governantes mogóis e hindus. Em outros termos, “o estado chinês foi mais efetivamente centralizado do que aqueles em outras partes do mundo [...] e a população da China de cerca de 120 milhões era muito maior do que a de todos os países europeus juntos.”²⁶³ Portanto, esta era a China que os jesuítas conheceram e tentaram conquistar: um mundo muito dinâmico e complexo. Se os europeus estavam no processo de expandir o mundo e transformar suas sociedades de maneira sem precedente, a China Ming trouxe mudanças expressivas em diversas áreas do

²⁶² EBREY, Patricia B. *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996, p. 216. Tradução do inglês: Just when Europeans were learning to put to good use Chinese technological advances like printing, gunpowder, and the compass, China was letting its scientific and technological leadership slip and forgoing opportunities to take part in the scientific advances beginning to transform European intellectual life.

²⁶³ SPENCE, Jonathan. *The Search For Modern China*. 3rd edition. London: W. W. Norton & Company, 2013, p. 7-9. Tradução do inglês: China clearly appeared to [be] the largest and most sophisticated of all the unified realms on earth. The extent of its territorial domains was unparalleled... The Chinese state was more effectively centralized than those elsewhere in the world [...] And it's population of some 120 million was far larger than that of all the European countries combined.

mundo chinês, alcançando crescimentos inéditos nas indústrias e no comércio marítimo, o sistema tributário atingiu o maior patamar de sofisticação do que antes ou após os Ming, os níveis de alfabetização e a explosão da circulação de livros demonstram o ímpeto da vida chinesa.

Capítulo III. Os Jesuítas na criação da China a partir do distorcido espelho europeu

3.1 A percepção Orientalista da China

Em sua obra *Orientalismo*, Edward Said propõe a sua tese central que parte da interpretação do Oriente como uma invenção intelectual principalmente francesa e britânica nos séculos XIX e XX, possuindo como uma de suas formas de operação mais sofisticada por intermédio das instituições acadêmicas, que geram “um modo de discurso, um estilo de pensamento e uma forma de dominação e de relações de poder”²⁶⁴. Além do mais, trata-se essencialmente da região conhecida como Oriente Médio, e conseqüentemente, regiões do leste asiático como a China, Coreia e o Japão não necessariamente se enquadram na noção original do autor palestino de Orientalismo.

Entretanto, autores como Timothy Brook (2005), Ashley Millar (2007), Martínez-Robles (2008) e Zhang Longxi (1988) argumentam que os pressupostos teóricos do Orientalismo de Said são compatíveis na análise das culturas não-muçulmanas através da Ásia. De acordo com Zhang, as concepções de Said podem ser aplicadas ao Extremo Oriente, em especial à China, uma vez que o Leste ou o Oriente, enquanto representado no paradigma e no local do Outro contra o qual o Ocidente se identifica, é um dado conceitual no processo de autocompreensão do Ocidente, e uma imagem construída a partir das histórias e tradições deste Oriente no qual o próprio Ocidente também se constrói.²⁶⁵

De fato, Millar inclusive recua no tempo até os séculos XVI e XVII para defender que os elementos principais do Orientalismo já estão presentes no retrato que os Jesuítas realizaram sobre a China. Na visão da autora, a China foi reduzida e utilizada como modelo de ética, de governo, de economia e de sociedade, criação a partir da qual os intelectuais europeus nos séculos subsequentes manipularam de acordo com seus contextos históricos e ideais eurocêntricos. Nesse sentido, os relatos missionários que apresentam visões positivas e negativas do mundo chinês expressam uma forma reducionista e essencialista do Outro para agir como uma reflexão do eu, europeu. Portanto, como os Jesuítas tiveram um papel importante na criação de uma primeira imagem mais

²⁶⁴ SAID, Edward. *Orientalismo*, 2007, p. 13-18; DEGAN, Alex ; SILVA, L. S. . Uma notável ausência, 2021, p. 54.

²⁶⁵ Zhang Longxi. *The Myth of the Other*, 1988, p. 113-114.

aprofundada da China, os aspectos, reduções e distorções utilizados para representá-la acabariam por formar um “Outro” essencialmente diferente, que definiria o “eu”.²⁶⁶

No período anterior ao estabelecimento da Sinologia nas universidades europeias a partir de Paris em 1814, os jesuítas eram as autoridades ocidentais mais respeitadas no que se refere ao conhecimento do mundo chinês.²⁶⁷ Isto pode ser analisado dessa forma devido à posição privilegiada que os missionários ocupavam dentro das sociedades chinesa e europeia, uma vez que mercadores, soldados e viajantes ocidentais não tinham o mesmo acesso ou poderiam passar tanto tempo dentro do império chinês como os Jesuítas. Além do mais, é possível argumentar que os missionários eram aqueles entre os ocidentais que possuíam o maior grau de conhecimento das dinâmicas culturais e da língua da corte imperial chinesa, devido à imersão e convívio próximo por décadas de boa parte de seus membros. Millar parte do pressuposto de que os missionários eram os “intermediários” do conhecimento entre a Europa e a China até o século XVIII, posto que eram considerados pelos europeus como a fonte mais confiável de informações sobre o leste asiático, e que a transmissão de conhecimentos por meio dos Jesuítas foi fundamental para a evolução da conexão global entre a Europa e o Reino do Meio.²⁶⁸

Vários estudiosos da missão jesuítica na China defendem que a recepção pelos intelectuais das informações missionárias e de outros agentes sociais durante os séculos XVI e XVII eram essencialmente positivas. No entanto, essa onda de “sinofilia” teria rapidamente se transformado durante a última parte do século XVIII em um cenário dominado por escritos “sinofóbicos”.²⁶⁹

Entre os expoentes admiradores da cultura chinesa estão Leibniz (1646-1716) e Voltaire (1694-1778). Ambos utilizaram o que interpretam como filosofia chinesa para repensar o seu próprio mundo. De acordo com Antônio Florentino Neto, Leibniz classifica a filosofia chinesa como teologia natural, e a partir da sua interpretação modificou os seus conceitos para criar a sua própria filosofia, tendo sido um dos precursores da filosofia

²⁶⁶ MILLAR, Ashley E. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773): Shaping European Views of the Middle Kingdom*. Economic History Working Papers (105/07). Department of Economic History, London School of Economics and Political Science, 2007, p. 5-7.

²⁶⁷ MUNGELLO, D. E. *The Great Encounter of China and the West 1500-1800*, 2005, p. 122.

²⁶⁸ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 4.

²⁶⁹ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 1-3.

intercultural.²⁷⁰ Voltaire, por sua vez, se formou em uma escola jesuíta e baseou-se amplamente nos escritos jesuíticos para adquirir informações sobre a China. Sua admiração pelo Oriente é perceptível em múltiplas passagens: “se, como um filósofo, quisermos instruir-nos sobre o que aconteceu no globo, devemos antes de tudo voltar os olhos para o Oriente, berço de todas as artes, ao qual o Ocidente deve tudo.”²⁷¹ Nesse sentido, estes autores elogiam aspectos muito diversos do mundo chinês, como a língua, o sistema político, a educação e tendem a interpretar a China como um país governado por um rei filósofo com a ajuda de literatos selecionados através da avaliação das suas posições em questões intelectuais e morais.²⁷²

Os filósofos do Iluminismo conheceram Confúcio numa época em que eram extremamente críticos das instituições europeias existentes, em que tentavam diferenciar a moral cristã dos dogmas da Igreja. Dessa maneira, a grande antiguidade da cultura chinesa e os abundantes registros aflorando no mercado europeu que relataram a existência de uma filosofia que parte do princípio de um Estado construído com base em valores morais, além de toda a aura envolvendo o Oriente exótico e diferente, foram elementos que influenciaram estes pensadores. Entretanto, essa idealização da China no século XVII pode ser parcialmente atribuída aos interesses que levaram os missionários a irem à China e estudarem a sua cultura. Além do mais, os jesuítas escolheram o confucionismo como parte de sua estratégia não apenas de conversão dos letrados chineses, mas também como uma forma de convencer seus conterrâneos a apoiarem financeiramente e politicamente a posição da Companhia de Jesus em vez de outras Ordens católicas rivais.²⁷³

Contudo, a representação ocidental do mundo chinês alterou-se de forma radical na segunda metade do século XVIII, tanto na Europa como na China. De acordo com Martínez-Robles: “na Europa, as ideias do racionalismo deram lugar à cristalização do pensamento esclarecido da modernidade, com a sua fé no progresso. Leibniz e Voltaire preocuparam-se em mostrar a universalidade da razão e a China foi um exemplo ideal das

²⁷⁰ FLORENTINO NETO, A. A interpretação positiva da filosofia chinesa em Leibniz. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy* [issn 2595-1211], [S. l.], v. 1, n. 1, 2018.

²⁷¹ Voltaire conforme citado em Ho-Fung Hung. ‘Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900’, *Sociological Theory*, Vol 21, No 3, September 2003, p. 254-280, pp. 261. Tradução do inglês: If, as a philosopher, one wishes to instruct oneself about what has taken place on the globe, one must first of all turn one’s eyes towards the East, the cradle of all arts, to which the West owes everything.

²⁷² MARTÍNEZ-ROBLES, David. “The Western Representation of Modern China: Orientalism, Culturalism and Historiographical Criticism”, 2008, p. 9.

²⁷³ Zhang Longxi. *The Myth of the Other*, 1988, p. 116-121.

suas propostas”. Todavia, a ideia de progresso histórico quando aplicada à China partia de uma concepção em que a estabilidade, anteriormente interpretada como um exemplo das virtudes de seu sistema político, passou a ser considerada como uma ausência de mudança e modernidade, sempre em comparação ao contínuo progresso da Europa.²⁷⁴

Os aspectos que levaram a tais mudanças de percepção são debatidos na historiografia. O principal argumento, defendido por autores como Raymond Dawson (1967) e David Jones (2001), sustenta que essa mudança se consumou devido predominantemente a modificações intrínsecas à história europeia, particularmente na expansão colonial, no crescimento econômico e na consolidação política da segunda metade do século XVIII. Nessa perspectiva, o contexto histórico que a Europa ocidental atravessou neste período é a causa central e quase exclusiva para explicar esta questão.²⁷⁵

Por outro lado, Millar propõe que enquanto de fato o crescimento econômico e expansão territorial na Europa afetaram as percepções dos ocidentais sobre a China, este sozinho não é um argumento satisfatório. Primeiramente, porque os estudos de autores como Gunder Frank e Pomeranz demonstram que ao menos até 1750 não havia tamanha discrepância em termos de padrões materiais entre Europa e China como se pensava anteriormente, e portanto, este longo processo do desenvolvimento europeu não deveria ser capaz de dar conta da rápida transformação do discurso ocidental sobre o Oriente de forma única.²⁷⁶ Nesse sentido, na concepção da historiadora, um outro importante fator contribuinte para a consolidação dessas visões sobre a China se dá pela natureza do trabalho jesuítico, a partir do “resultado da criação da imagem da China pelos Jesuítas, que a moldaram de acordo com as suas motivações pessoais e contexto único, criando assim uma visão unidimensional de um império complexo”.²⁷⁷ Em outras palavras, a redução do complexo mundo chinês, principalmente o seu sistema administrativo, a simples

²⁷⁴ MARTÍNEZ-ROBLES, David. *The Western Representation of Modern China*, 2008, p. 9-10. Tradução do inglês: in Europe the ideas of rationalism gave way to the crystallisation of the enlightened thought of modernity, with its faith in progress.

²⁷⁵ DAWSON, Raymond. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*. London: Oxford University Press, 1967; JONES, David M. *The Image of China in Western Social and Political Thought*. New York: Palgrave, 2001.

²⁷⁶ FRANK, Andre Gunder. *ReOrient*, 1998; POMERANZ, Kenneth. *The Great Divergence: Europe, China, and the making of the modern world economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

²⁷⁷ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 40. Tradução do inglês: However, this shift did not occur solely due to endogenous changes in Europe but also was a result of the creation of the image of China by the Jesuits who shaped it according to their personal motivations and unique context thus creating a one-dimensional view of a complex Empire.

caracterizações feitas pelos jesuítas permitiram a manipulação desse universo pelos pensadores europeus de acordo com suas crenças e tempo.²⁷⁸

Portanto, as interpretações que associam a China com ideias de estatismo, congelamento no tempo e incapacidade de realizar mudanças em sua sociedade são recorrentemente presentes desde o século XVIII até o século XX. Giambattista Vico (1668-1744) em *The New Science*, publicada originalmente em 1725, com edições revisadas em 1730 e 1744, faz uma análise comparativa do mundo chinês ao qual ele próprio era contemporâneo com a sociedade egípcia da era dos faraós. Na visão de Vico, ambas as civilizações tinham muito em comum, uma vez que os chineses “escrevem em hieróglifos, assim como os antigos egípcios”; quanto à longevidade milenar do império chinês: “possuem uma antiguidade monstruosa porque, na escuridão do seu isolamento, não tendo relações com outras nações, não tinham uma verdadeira ideia do tempo”. O confucionismo também teria suas semelhanças com “os livros sacerdotais dos egípcios”, pois é “rude e desajeitado”, dedicado a “uma moralidade vulgar”.²⁷⁹

Vico, no entanto, não foi o último a comparar a China com noções do antigo mundo egípcio. J. G. Herder (1744-1803) em sua obra *Ideas for the Philosophy of History of Humanity* (1787) argumenta que o império chinês “é uma múmia embalsamada pintada com hieróglifos e envolta em seda; sua vida interna é como a dos animais em hibernação”; na sua concepção os ensinamentos chineses: “[mesmo] seus livros morais e legais andam em círculos e dizem de uma centena de maneiras, com precisão e cuidado, com constante hipocrisia, sempre as mesmas coisas sobre os deveres infantis”; outras características da sociedade chinesa também falharam em impressionar Herder: “a sua astronomia e música, a poesia e as artes militares, a pintura e a arquitetura são agora como eram há séculos, filhos das suas leis eternas e das suas instituições infantis e inalteráveis”.²⁸⁰

²⁷⁸ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 23.

²⁷⁹ Giambattista Vico conforme citado em Zhang Longxi. *The Myth of the Other*, 1988, p. 116. Tradução do inglês: "are found writing in hieroglyphs just as the ancient Egyptians did"; "boast a monstrous antiquity because in the darkness of their isolation, having no dealings with other nations, they had no true idea of time"; The Confucian philosophy, like "the priestly books of the Egyptians," is "rude and clumsy," almost entirely devoted to "a vulgar morality".

²⁸⁰ J. G. Herder conforme citado em GOEBEL, R. J. "China as an Embalmed Mummy: Herder's Orientalist Poetics". *South Atlantic Review*. Vol. 60, no. 1, Jan, 1995, p. 116. Tradução do inglês: "The empire is an embalmed mummy painted with hieroglyphics and wrapped in silk; its internal life is like that of animals in hibernation"; "[e]ven its moral and legal books go on and on in circles, and say in a hundred ways, precisely and carefully, with steady hypocrisy always the same things about childish duties"; Their astronomy and music, poetry and the military arts, painting and

Portanto, Vico e Herder percebem o mundo chinês como uma cultura que permanece inalterada por séculos, vestígios de um passado distante, praticamente morta como as múmias e os hieróglifos egípcios. É muito provável que as principais fontes que usaram para chegar a tais conclusões tenham sido de obras de jesuítas. A descrição desses elementos da cultura patrimonial chinesa, como a música, a pintura e a arquitetura, são especialmente descritas pelos jesuítas. É o próprio Matteo Ricci quem escreve de forma a impor uma hierarquia de superioridade europeia quanto à arte chinesa, em que as pinturas eram inferiores por não utilizarem pintura a óleo nem a representação de sombras, padrões da arte europeia.²⁸¹ António de Gouveia compactua com as impressões de Ricci sobre a arte chinesa: “São os Chinas muyto dados à pintura, e fazem estima desta Arte, mas não tem nella a perfeição europea; não dão sombras e viveza ao que pintão, tudo he de agoa e como morta color”.²⁸²

Esta visão estereotipada permaneceu sendo reproduzida, ressoando no trabalho da maioria dos intelectuais europeus, abrangendo campos de pensamento distintos, desde Adam Smith a Karl Marx.²⁸³ Um dos expoentes desse pensamento no século XIX é Hegel, que dedica uma seção inteira para a China em sua obra *Lectures on the Philosophy of World History* (1840). Na visão de Hegel, o Oriente representa o ponto de partida da história da humanidade, porém está em estado de inércia. Desse modo, no caso da China: “toda mudança é excluída, e a fixidez de um caráter que se repete perpetuamente toma o lugar daquilo que deveríamos chamar de verdadeiramente histórico”; e a Europa representa o fardo de carregar a civilização e levar a história até onde ela está congelada: “a China e a Índia permanecem, por assim dizer, ainda fora da História Mundial, como o mero pressuposto de elementos cuja combinação deve ser esperada para constituir um progresso vital”. Mais do que um agente superior em todas as instâncias, as potências imperialistas ocidentais são construídas narrativamente como um fator necessário para os países do Leste Asiático saírem da inércia e alcançarem o progresso histórico, o fardo do homem

architecture are now as they were centuries ago, children of their eternal laws and unalterable, childish institutions.

²⁸¹ Este debate da arte chinesa e como Matteo Ricci a descreveu pode ser encontrado de forma aprofundada em: Hui-Hung Chen. Chinese Perception of European Perspective: A Jesuit Case in the Seventeenth Century. *The Seventeenth Century*, 24:1, 97-128.

²⁸² Asia Extrema, Livro 1, Capítulo 12. Artes Mecanicas; Não o são abrir Sinetes, pintar e fazer tinta. p. 256.

²⁸³ MARTÍNEZ-ROBLES, David. *The Western Representation of Modern China*, 2008, p. 10-11.

branco.²⁸⁴

Todavia, essa narrativa extremamente repetitiva não apenas sobreviveu ao século XIX e às Guerras Mundiais, como também seguiu tendo voz acadêmica em importantes autoridades na segunda metade do século XX. De forma sofisticada, ideologias respaldadas em diversas escolas historiográficas criaram conceitos e ideias sobre a Ásia como o modo de produção asiático e o despotismo oriental, que trataram de generalizar as sociedades asiáticas como estáticas e congeladas no tempo, partindo da premissa em que embora seus atores sociais e instituições como dinastias reinantes e impérios mudassem através do tempo, as estruturas permaneceram imutáveis, portanto uma lógica de estagnação e atraso em comparação a uma Europa em constante progresso através da tradição grega-romana e da modernidade.²⁸⁵

Ora, uma das principais obras do marxista Karl August Wittfogel (1896-1988) é *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (1957), em que o autor busca demonstrar o funcionamento do despotismo oriental nas chamadas sociedades hidráulicas, que possuiriam características econômicas, políticas e sociais em comum. Através dessa perspectiva, dois séculos depois de Vico (porém de forma mais elaborada), mais uma vez é possível traçar comparativos entre a China Ming e o Egito faraônico, caracterizados não apenas como subdesenvolvidos em termos de tecnologia, mas inferiores (à Europa) em termos de teoria e prática de liberdade social. É verdade que o sociólogo alemão não escreve sobre o governo e sociedade chinesa como um historiador, mas não há qualquer preocupação do autor em perceber até os mais simples diferentes processos históricos através da história chinesa, isto é, o Oriente desde a Mesopotâmia é retratada novamente como uma região sem história, sem evolução em suas instituições, em que uma mesma lógica como o período de terror instaurado pelo imperador Hongwu no final do século XIV se aplica durante todas as dinastias da história chinesa.²⁸⁶

²⁸⁴ Hegel conforme citado por MARTÍNEZ-ROBLES, David. *The Western Representation of Modern China*, 2008, p. 10-11. Tradução do inglês: Early do we see China advancing to the condition in which it is found at this day; for [...] every change is excluded, and the fixedness of a character which recurs perpetually takes the place of what we should call the truly historical. China and India lie, as it were, still outside the World's History, as the mere presupposition of elements whose combination must be waited for to constitute vital progress.

²⁸⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion (org). *Modo De Produção Asiático: nova visita a um velho conceito*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

²⁸⁶ WITTFOGEL, Karl A. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. London: Oxford University Press, 1957. Um artigo crítico à obra de Wittfogel pode ser encontrado em: MOTE, Frederick. *The Growth of Chinese despotism: A critique of Wittfogel's theory of Oriental Despotism as applied to China*. *Oriens Extremus*, Vol. 8, No. 1 (August 1961), pp. 1-41.

Isto posto, Martínez-Robles argumenta que “a tradição, a falta de progresso, a estabilidade do mundo chinês tornou-se – ao assumi-los, justificá-los ou reinterpretá-los – o andaime intelectual com o qual a maioria dos analistas e historiadores ocidentais do final do século XVIII ao século XX abordaram o mundo chinês.”²⁸⁷ O autor também afirma que até um dos mais importantes historiadores da China do século XX, John Fairbank, defende como alguns princípios da história chinesa incluem a imobilidade e inércia da China em comparação com o vigor do Ocidente.²⁸⁸

De forma perspicaz, Zhang Longxi argumenta que:

A ironia, contudo, é que esta imagem tradicional da China provou ser bastante congelada e inalterada, tal como a encontramos quase intacta nos escritos de Foucault e de alguns outros pensadores contemporâneos que, apesar do melhor conhecimento agora disponibilizado aos estudiosos ocidentais pelo progresso na sinologia, ainda pensam na China praticamente nos mesmos termos que Vico fez há cerca de duzentos anos.²⁸⁹

Seguindo essa lógica, esses estereótipos racistas e xenofóbicos sobre a China estão profundamente enraizados na história e ideologia do Ocidente, tendo sido moldados para representar valores considerados contrários aos ocidentais. A representação jesuíta da China como um país estável, reinterpretada como em eterna estagnação, serviu como uma forma das potências europeias oitocentistas, definirem-se como o ápice da civilização no projeto de construção de identidades nacionais, neste processo não apenas os auxiliando a justificar as suas ambições imperialistas, como também desenvolvendo um sentimento de “excepcionalismo” europeu.²⁹⁰ Porém, ainda que os jesuítas não tivessem o objetivo de retratar o mundo chinês de forma tão subalterna ao europeu, a criação da imagem do Império do Meio a partir de reduções, generalizações e conceitos palpáveis para os seus conterrâneos que nunca teriam a oportunidade de conhecê-la pessoalmente, permitiram

²⁸⁷ MARTÍNEZ-ROBLES, David. *The Western Representation of Modern China*, 2008, p. 8-9. Tradução do inglês: tradition, a lack of progress, the stability of the Chinese world became –by taking them on, justifying them or reinterpreting them– the intellectual scaffold with which the majority of Western analysts and historians from the late 18th century to the 20th century have tackled the Chinese world.

²⁸⁸ MARTÍNEZ-ROBLES, David. *The Western Representation of Modern China*, 2008, p. 10-11.

²⁸⁹ Zhang Longxi. *The Myth of the Other*, 1988, p. 116. Traduzido do inglês: The irony, however, is that this traditional image of China has itself proved to be quite frozen and timeless, as we find it almost intact in the writings of Foucault and some other contemporary thinkers who, notwithstanding the better knowledge now made available to Western scholars by the progress in sinology, still think of China in very much the same terms as Vico did some two hundred years ago.

²⁹⁰ CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. 2o ed. Princeton: Princeton University Press, 2008.

uma Europa em mudanças significativas perceber a si mesma em um espelho distorcido por clichês estereotipados.²⁹¹

3.2 A *Asia Extrema* e a sua função pedagógica e propagandística

Nesta seção, analisaremos a narrativa de António de Gouvea e a imagem que ele representou da China e da missão jesuítica. Como exploramos no capítulo 1, os Jesuítas não apenas estavam inseridos em múltiplos mundos, conectando as suas experiências locais pelo globo por meio de suas correspondências e livros publicados através de quatro continentes, como também exerciam trabalhos voltados a interesses de agentes sociais e instituições plurais. Basil Guy argumenta que a preocupação proselitista dos jesuítas os obrigou a manter uma atitude ambígua tanto na China quanto na Europa, o que acarretou em recepções favoráveis e céticas nestas localidades em diferentes momentos.²⁹² Apesar da posição privilegiada que os jesuítas ocupavam, os interesses da Igreja Católica, a quem eram subordinados, e do império português, que era o patrono deles, motivaram censuras ao material publicado devido ao receio destas instituições de partilhar os seus conhecimentos sobre o Oriente, expondo informações que poderiam desestabilizar a posição de seus territórios e as suas rotas comerciais asiáticas. A Companhia de Jesus, por sua vez, também tinha cautela no que se refere ao partilhando de informações, posto que havia o temor de revelar muitas informações sobre a China e causar incômodo às autoridades chinesas, bem como de fornecer tantos conhecimentos aos impérios e comerciantes europeus que poderia acarretar na perda do seu monopólio religioso e posição de poder.²⁹³

Posto isto, esta multiplicidade de interesses e objetivos envolvidos no trabalho missionário afetou de forma conclusiva o produto final quanto aos escritos sobre as culturas alvo que os jesuítas nos legaram. De acordo com Millar, “as motivações pessoais dos Jesuítas e especialmente a sua posição única como intermediários de conhecimento entre a China e a Europa moldaram fundamentalmente a forma como transmitiam informações.”²⁹⁴ Nesse sentido, a autora percebe os jesuítas como partes de dois mundos

²⁹¹ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 39-40.

²⁹² GUY, Basil. *The French image of China before and after Voltaire*. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1963.

²⁹³ MUNGELLO, D. E. *Curious Land*, 1985.

²⁹⁴ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 22. Tradução do inglês: *The personal motivations of the Jesuits and especially their unique*

diferentes, em que havia demandas únicas e reações variadas. Contudo, é possível imaginar não apenas dois mundos diferentes, mas vários, nos quais os jesuítas, em sua já diversidade internacional de origens, ocuparam. Assim, eles eram atores sociais com motivações religiosas ambiciosas de conquistar espiritualmente os impérios não-cristãos que o poderio militar de seus patronos ibéricos eram incapazes de realizar pela força das armas e dos agentes biológicos. Eram também atores políticos e econômicos, atuando como uma espécie de emissários dos impérios ibéricos e praticantes ativos do comércio euro-asiático, especialmente como tradutores, nacionalmente afiliados através do Padroado, em que especialmente os missionários de origem portuguesa estavam propensos a se sentirem funcionários reais.²⁹⁵

No caso de António de Gouvea, o padre poderia, em parte, conciliar os interesses da Igreja Católica e do Império Português de conquistar o que denomina de “Ásia Extrema” através do sucesso da missionação e da atuação comercial no Sul da China, onde o jesuíta residiu em diferentes cidades entre 1636 e 1644, como Xangai, Hangzhou e Wuchang.²⁹⁶ Ora, António de Gouvea não era um dos prestigiosos missionários-cientistas prestando serviços à corte imperial chinesa, tampouco estava vivendo em um período em que o futuro das missões asiáticas pareciam promissoras. A missão jesuítica japonesa, com números promissores de conversão entre finais do século XVI e início do XVII, não apenas havia sido expulsa das terras nipônicas, como também os comerciantes portugueses estavam proibidos de realizar suas atividades no país. Na China, a continuidade da missão certamente parecia incerta, visto que apenas 14 dias separavam a dedicatória de António de Gouvea da sua *Asia Extrema*, "em 10 de Abril de 1644 anos"²⁹⁷ da tomada de Beijing pelo exército rebelde liderado por Li Zicheng em 24 do mesmo mês, num contexto de crise da dinastia Ming. Afinal, os jesuítas contavam com a proteção direta do imperador para ter garantia da possibilidade de efetuar seus trabalhos missionários e políticos pelo Reino do Meio. Por outro lado, é possível que os jesuítas enxergassem nessas crises uma oportunidade para expandir a conversão ao cristianismo.

position as knowledge brokers between China and Europe, fundamentally shaped the manner in which they transmitted information.

²⁹⁵ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)* 2007; MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007.

²⁹⁶ Zhang Minfen. *A Interpretação do Sistema dos Exames Imperiais na Literatura Jesuíta Portuguesa do Século XVII*, 2015.

²⁹⁷ *Asia Extrema*, p. 184.

Mas, se o cenário dos reinos asiáticos endógenos parecia nebuloso, o império português também não atravessava seu apogeu. O fim da União Ibérica em 1640 é comemorada pelo missionário devido ao retorno de um monarca lusitano no trono de Portugal, mas seus votos de esperança pelo sucesso da conquista espiritual na China e Índia são contradizentes com o declínio do poder português na Ásia. A perda de territórios importantes na primeira metade do século XVII como Ormuz e Malaca para os safávidas e holandeses, respectivamente, marca novos contextos geopolíticos na Ásia em que os portugueses não seriam protagonistas. Na questão espiritual, a chegada a partir de 1630 de outras Ordens Mendicantes especialmente à China, como os Dominicanos e Franciscanos, rivais diretos para os jesuítas não apenas nos interesses voltados ao direito de missionar e poder de atuação no mundo chinês, mas também hostis para com os métodos jesuítas de “acomodação”. Pois eram considerados também uma ameaça e risco para a existência da missão chinesa devido ao fato de não estarem propensos a prestarem os mesmos serviços civis que os jesuítas prestavam ao imperador da China, principal motivo pelo qual os chineses estavam interessados nos trabalhos jesuítas.

Os jesuítas publicaram obras de variados estilos durante o século XVII. Martino Martini, por exemplo, contribuiu na área da geografia chinesa através de mapas provinciais e gerais da China publicados em *Novus Atlas Sinensis* (1655). Também atuou no debate quanto à possível incompatibilidade da cronologia chinesa com a cronologia bíblica. Apesar de cada indivíduo possuir algumas divergências em suas interpretações dos elementos culturais chineses, em termos de aproximações ideológicas e mesmo no estilo da obra, António de Gouveia se assemelha aos objetivos e conteúdos do grupo composto pelos jesuítas Matteo Ricci e Álvaro Semedo. Com isso em mente, a linguagem utilizada para transmitir a informação também afetava o público leitor que a recebia.²⁹⁸

Todos estes missionários citados eram partidários da adaptação ou acomodação à sociedade chinesa através da adoção das vestimentas e porte social dos letrados chineses, bem como no foco de conversão das elites. Deveriam estudar amplamente e serem versados na língua escrita dos clássicos e no idioma falado pela corte e pelos funcionários imperiais através da China. Além disso, esforçaram-se em convencer tanto os chineses como os europeus de que o sistema de funcionamento do Confucionismo não continha elementos religiosos, sendo uma prática essencialmente civil. Porém, como argumentamos

²⁹⁸ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 34.

abaixo, o combate e difamação de práticas consideradas pelos missionários como “religiosas” (um conceito que não existia na China à maneira Ocidental), isto é, os praticantes do budismo e do taoísmo, são parte sistemática do método de acomodação tanto quanto o estudo dos clássicos chineses e a adoção das vestimentas tradicionais dos letrados.

A atuação dos jesuítas interpretada como “intermediários do conhecimento” entre a Europa e a China defendida por Millar, embora nos ajude a compreender essas complexas relações envolvendo os missionários, e os intelectuais chineses e europeus, a expressão utilizada pela autora não é capaz de contemplar a posição de poder que os jesuítas ocupavam, visto que poderiam, por um lado, nos seus relatos para os europeus, omitir e distorcer informações de forma a melhor atender os seus objetivos. Além do mais, os próprios jesuítas tinham uma compreensão incompleta da China, incluindo limitações de conhecimento quanto à longa história chinesa que apresentavam e na compreensão dos escritos clássicos, que não obstante a grande dedicação por anos que os missionários dispunham para aprendê-la, as diferenças com os idiomas ocidentais e a complexidade também aplicariam restrições no saber dos missionários.²⁹⁹

Por outro lado, os jesuítas representavam o lado mais amigável da Europa. De certa forma, eles ajudavam a contrastar com as informações advindas de outras regiões da Ásia em que os ibéricos estavam violentamente invadindo e colocando à escravidão inclusive pessoas de origem chinesa que viviam no Sudeste Asiático, demonstrando narrativas e ambições diferentes daquelas apresentadas pelos missionários.³⁰⁰

Houve um intenso debate na corte imperial Ming até o final da década de 1630 sobre abrir ou fechar a costa marítima chinesa. Um dos defensores de manter a fronteira aberta foi o convertido ao Cristianismo e vice-ministro da Guerra Xu Guangqi (com nome de batismo Paulo). Entre os seus argumentos, ele justificava que os Ming necessitavam ter acesso às recentes melhorias na tecnologia bélica europeia, sobretudo os canhões. Porém, também havia um debate sobre quem representava a maior ameaça: os japoneses que algumas décadas atrás tentaram conquistar o império chinês iniciando uma invasão da Coreia; os guerreiros da fronteira norte que se organizavam e realizavam incursões em

²⁹⁹ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 12-14. No inglês, o termo utilizado pela autora é "knowledge brokers".

³⁰⁰ SACHSENMAIER, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled*, 2018, p. 132. De acordo com o autor, a escravização de chineses nos impérios ibéricos era um fenômeno tão comum que todos os escravizados asiáticos no Império Espanhol eram chamados de *Chinos*.

territórios chinês; ou os europeus cuja presença militar na Ásia crescia cada vez mais. Não houve consenso quanto qual seria a maior ameaça, mas o temor de parte dos letrados de que os jesuítas eram emissários de futuros exércitos que desembarcariam em suas praias também não era uma ideia totalmente sem fundamento.³⁰¹

Porém, ao mostrar para os chineses os avanços nas artes e nas ciências ocidentais, além das qualidades da religião cristã, os jesuítas utilizaram esses elementos em forma de propaganda para difundir a doutrina cristã entre os letrados chineses, ao mesmo tempo que transmitiram ao Ocidente uma visão relativamente enfatizando as qualidades da sociedade chinesa, enquanto uma forma de justificar o seu método e a importância da missão.³⁰²

Com isto em mente, embora a atuação como um importante fornecedor de informações sobre a China ao mundo europeu não fosse o objetivo inicial dos Jesuítas, essa atividade tornou-se uma parte fulcral da estratégia jesuítica em dois sentidos. Por um lado, pelo interesse e curiosidade dos intelectuais chineses à divulgação de conhecimentos científicos europeus para a China, um sentimento muito bem explorado pelos Jesuítas para construir importantes laços com os letrados e com o próprio imperador. Pelo outro, a divulgação de informações sobre o mundo chinês para a Europa, coincidindo com um elevado grau de interesse entre as elites europeias sobre o assunto, que no final das contas auxiliou na constante necessidade de estimular não apenas apoio financeiro para o prosseguimento da missão, mas também político com o crescimento das divergências quanto ao método jesuítico.³⁰³

No Livro 1 da *Asia Extrema*, António de Gouvea aborda de forma geral a História da China e as suas principais características culturais. Entre os capítulos primeiro e sétimo deste Livro, Gouvea se propõe a apresentar os 4000 anos da histórica chinesa, as origens do mundo chinês e os ciclos dinásticos, bem como demonstra para o público leitor que a China era de fato o "Gram Cathayo; prova-se não aver outro", uma lendária terra abundante no imaginário europeu situada na Ásia que cartógrafos, mercadores e missionários ocidentais buscavam encontrar desde o século XIV; e entre os capítulos oitavo e vigésimo, o padre aborda elementos variados no sentido macro como governo e administração política, o relacionamento dos chineses com os estrangeiros, os ritos funerais, as cerimônias de casamento, seus "costumes, abusos, supertiçoens e agouros", as

³⁰¹ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010, p. 225-229.

³⁰² MARTÍNEZ-ROBLES, David. *The Western Representation of Modern China*, 2008.

³⁰³ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 19; MUNGELLO, D. E. *Curious Land*, 1985, p. 13.

“seytas” mais célebres da China e as qualidades de seus habitantes na China “fertil e abundante de tudo que deseja para a vida humana” (Ver Anexo D). Este Livro 1 provavelmente seria de maior interesse para aquele “curioso” público do autor, pois é nesta seção que o padre traz informações da história e descrições culturais, geográficas, políticas e naturais da China no sentido geral.

Desse modo, Gouvea narra à Europa a sua visão da China utilizando como fontes os seus colegas de Ordem e as fontes chinesas que tinha à disposição. Sobre a divisão administrativa da China em “Provincias e Reynos”:

ainda que, com a antiguidade de annos, ouve variedade e mudanças, como tudo era dentro de seus confins, podemos dizer que sempre forão os mesmos: ora repartidos em 12, com Regulos sogeitos ao Emperador, que sempre ouve e chamão com appellido geral Hoam tí; ora 9, governados pellos Vassalos sem titulo. Agora mais, agora menos poderosos; agora sogeitos, agora rebeldes: finalmente, sempre a China foi a mesma por mais de quatro mil annos.

Nestes de[r]radeiros duzentos e oitenta, que reyna esta Casa e familia de alcunha Chü, está a Monarquia repartida, não em Reynos e Regulos, mas em 15 Provincias e duas Cortes, governando-as Mandarins de Letras e Armas, com grande subordinação à pessoa real por cuja vontade corre e se governa o Imperio.³⁰⁴

A ideia da China ser “a mesma por mais de quatro mil annos” não é retratada pelo padre de uma maneira pejorativa, mas também não fica evidente se ele compreende este apontamento como uma forma de estabilidade durante um período longo de tempo. Além do mais, a sua ideia soa controversa no sentido de haver “variedade e mudanças”, porém em essência configuram-se contínuas. Mas o fato é que o trecho especificado fica aberto para interpretações de seus leitores, e considerando que os Jesuítas atuaram como principais disseminadores e intérpretes de informação sobre a China no século XVII, fornecendo as bases intelectuais e documentais para os estudiosos europeus dos séculos seguintes, é possível pensar que esse tipo de informação poderia ser interpretada pela ótica da estagnação ou inexistência de mudança. Por outro lado, é uma passagem com pelo menos alguns erros históricos, como a desconsideração da expansão da zona de influência cultural chinesa dos arredores do rio Amarelo em várias direções, principalmente o que viria a se tornar o sul da China.³⁰⁵

Um elemento importante do estilo de escrita do padre Gouvea é a utilização da

³⁰⁴ Asia Extrema, Livro 1, Capítulo 3. Grandeza, Divisam, Sitio do Imperio Sinico Breve discripção de sua[s] Provincia[s], p. 205-210.

³⁰⁵ MUNGELLO, D. E. Curious Land, 1985, p. 14.

comparação entre a cultura chinesa e a europeia para traçar hierarquias: “Das Sciencias, tem os Chinas noticia e uzo da Philosophia Moral. A Natural está tão chea de erros, que mais a offusão que aclarão. Os preceitos e doutrinas ethica, como não tem principios dialeticos, não tem ordem nem disposição.” Nesse sentido, o autor percebe na ausência de equivalentes da cultura europeia no mundo chinês como inferiores: “Tem noticia da Astrologia mais que mediocre; da Mathematica, o que toca a Arismetica e Geometria; mas em tudo confusam e pouca certeza. Dividem as constellaçoens differentemente do que fizemos em Europa”. Mas nas áreas da medicina e nos preceitos éticos Gouvea vê qualidades: “Na me[de]cina tem muyto boas regras: tomão o pulso, mas não sangrão. Nas mezinhas uzam de ervas simples, de raizes, folhas de arvore e outros materiais I ingredientes, de sorte que toda a me[de]cina vem a ser arbolaria. Não ha em todo o Imperio escola publica desta arte, cada hum aprende em sua casa.” Quanto ao sistema de exames: “O auge da Sciencia sinica está nas Letras e Livros que chamão Kim. Contem preceitos ethicos de bem viver e de bom governo. Estes livros nelles em que tropessar. A estes decorão ou todos, ou so aquelles em que se ham de examinar.” Mas nesse trecho de forma aparente não há um julgamento como nos exemplos anteriores. “Ja de muytos seculos para cá he ley ninguem se tenha por letrado, nem seja admetido a grao algum de letras, senão pelo estudo e exame destes livros.”³⁰⁶

É interessante perceber que as comparações com a Europa são feitas geralmente nas matérias que o autor considera que a sua cultura tenha uma dominância efetiva. Quando trata de elementos em que enxerga como diferentes porém não expõe um julgamento negativo, nos exemplos acima a medicina e o sistema de exames imperiais, o padre não elabora comparação com a Europa. Traçar comparações permite ao leitor uma maior aproximação daquilo que lhe é familiar com o desconhecido, porém o autor define o que é bom e o que é mau mesmo em descrições simplistas. Ora, conforme há a ideia de adaptação dos saberes europeus de forma a serem aceitos pelos intelectuais chineses, um segundo aspecto dessa prática jesuítica se dá também pela acomodação do mundo chinês e suas complexidades de forma a ser assimilado pela cultura europeia.³⁰⁷ Além do mais, Donald Lach observa que embora os jesuítas compreendessem as diferentes categorias de aprendizagem na China, indivíduos como Álvaro Semedo (e António de Gouvea)

³⁰⁶ Asia Extrema, Livro 1, Capítulo 11. Exames e Graos nas Sciencias Sinicas, p. 247-254.

³⁰⁷ MUNGELLO, D. E. Curious Land, 1985, p. 29.

continuavam a usar “categorias ocidentais — as artes liberais e as ciências tradicionais — para discutir e avaliar as conquistas chinesas”³⁰⁸

Entre os livros 2 e 6, António de Gouvea se debruça em contar a história do projeto de missionação na China desde 1580 até os seus dias (1644). Como estamos argumentando, o padre escreveu a sua obra com um objetivo fundamentalmente de propaganda, isto é, de impactar e atrair a atenção de nobres europeus para auxiliar financeiramente e politicamente a missão jesuítica na China. Com isso em mente, se no Livro 1 aqueles “curiosos” com a cultura chinesa poderiam ter um breve contato com seus elementos principais, durante o restante da *Asia Extrema*, a narrativa assume um tom aventureiro, em que os padres e os convertidos enfrentam constantes perigos e perseguições promovidas por seus inimigos. Conforme vai contando cronologicamente como se dá a evolução da missão, Gouvea relata dezenas de conversões, atestando como os convertidos se tornaram e se mantêm cristãos verdadeiros, contando brevemente as características desses personagens até o Santo Batismo, que simboliza o objetivo final do processo de conversão do indivíduo. Contudo, conforme as suas histórias se concentram em localizações específicas pela China, Gouvea relata a seu leitor os elementos geográficos, culturais, naturais e militares desses locais, misturando assim informações a nível micro da China, enquanto promove a imagem de sucesso da missão. Com isto, Gouvea poderia ter em mente estimular, em todos estes pequenos capítulos, a curiosidade do seu leitor europeu através dessas descrições, ao mesmo tempo que propagava o sucesso crescente da missão. Portanto, estes dois elementos principais (relatos de informações do mundo chinês e promoção da imagem da missão), sobre os quais subdivisões podem ser ponderadas, perpassam repetitivamente por toda *Asia Extrema*.

Os relatos de conversão assim, assumem um papel narrativo de demonstrar o avanço do processo de conquista espiritual. Vamos a dois exemplos dos relatos de conversão:

Hum velho grave de 78 annos, tendo sido Mandarim das armas em bons lugares, vivia ja aposentado em sua casa, vesinho dos Padres. Ouvio da Ley de Deos, inclinou-se a recebe-la. Quando foi a lançar os idolos fora de casa para se queimarem na Igreja, resistia o filho mayor que ja servia o mesmo mandarinado do pay; ouve contenda pesada. Dissimulou o velho, e quando o filho estava descuidado, mandou pelos criados ja christãos tudo o que achou em casa de diabos, à Igreja, aonde forão queimados.

³⁰⁸ LACH, Donald; EDWIN J. van Kley. *Asia in the making of Europe: Volume 3*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 1642. Tradução do inglês: Western categories — the traditional liberal arts and sciences — with which to discuss and evaluate Chinese achievements.

Reportou-se o filho pelo respeito que devia ao pay, ameaçou os criados. Recebeo o velho o Santo Baptismo com satisfação e consolação de sua alma; ficou o filho muyto amigo, correndo com os Padres muyto familiarmente, mas na gentilidade e segueira sem mudança.³⁰⁹

O primeiro ponto que se destaca é o caráter propagandístico, em que o autor está argumentando em seu próprio favor, a fim de promover uma imagem de sucesso da missão através do Sagrado Batismo, e de como os convertidos demonstraram-se leais à sua nova fé. Nesse sentido, após o indivíduo aceitar o batismo, os padres realizavam uma espécie de rito de aprovação, em que haveria de se confirmar se os candidatos à conversão estavam dispostos a não praticarem a poligamia e nem prosseguir com imagens ou práticas que não fossem consideradas adequadas a um cristão. A ideia de poligamia, conhecido como impedimento de segunda, não era uma prática condenável como na Europa pelas elites chinesas, que tinham viam importância na questão da hereditariedade. Tampouco havia contradição para um letrado chinês, funcionário público e versado nos clássicos ser adepto a práticas budistas, por exemplo. Ora, a “queima dos ídolos” é utilizada como uma forma de validar a conversão e de perceber o convertido como um cristão verdadeiro, que teria abandonado as práticas idólatras. Qualquer representação do budismo ou do taoísmo não era bem vista pelos missionários e, embora não pudessem realizar uma queima em massa de objetos e livros remetendo a essas crenças como os espanhóis fizeram na Mesoamérica, essa ainda assim é uma característica bastante citada nos relatos.

Em outro conto António de Gouvea narra o desafio que um casal cristãos enfrentou contra os “gentis”:

Hua christà fervorosa adoeceo em tal sorte que ficou tolhida e entevada. Não lhe davão as dores descanso de dia I nem de noite, perdida ja a esperança de vida. André, seu marido, era muy pio e muy bom christão, estava muyto conforme na vontade divina. Os gentios amigos, com piedade falsa, dizião ser castigo dos pagodes aggravados de os terem deixado e ainda queimado. Persuadião a estes christãos importunamente, que, deixada a Ley de Deos, tornassem ao antigo para que se applicasse a ira dos ídolos. Cerrarão de pancada os bons christãos os ouvidos a estas diabolicas sereas; acudirão à Virgem Serenissima, fazendo-lhe certo voto. Foi tão aceito o offerecimento com coração singelo aos olhos misericordiosos da Senhora, que logo a saude lhe veyo entrando pelas portas: levanta-se a tolhida, anda, passeia, reconhece a mercê tão soberana. Passados breves dias, com seu marido vay à Igreja, rendem com lagrimas copiosas à Raynha dos Anjos as devidas graças pela intercessam tão opportuna diante de Nosso Senhor, enchendo a todos os christãos de consolação e alegria, vendo saude tão milagrosa. Não ficou

³⁰⁹ Asia Extrema, Livro 3, Capítulo 14. Nas duas Cortes recebem o Sagrado Baptismo algumas pessoas de calidade e Letras, com outras de inferior [condiçam], p. 181-182.

sem castigo hua gentia, que em persuadir à enferma deixasse a Ley de Deos, foi a primeira e mais importuna, porque dentro de dous dias morreo miseravelmente, deixando assombrados os que tinham sido complices na mesma culpa.³¹⁰

Nesse relato, podemos perceber que os padres nem sempre são tratados como protagonistas dessas pequenas histórias, mas geralmente referem-se a episódios em que eles mesmos ou os seus convertidos estão sendo perseguidos por inimigos “gentios”. A forma que os cristãos enfrentam os conflitos é narrada a partir de aliança com letrados importantes e também devido à sua fé inabalável, em que mantém uma postura verdadeira e humilde, enfrentando gentios traiçoeiros e gananciosos. Outro ponto interessante é a quantidade de relatos de pessoas fora do principal grupo social alvo dos jesuítas, isto é, os letrados. Apesar do foco de conversão da elite letrada, a maioria dos convertidos eram indivíduos pobres.

Por fim, um elemento recorrente em sua história é a presença ativa de Deus enquanto um personagem que participa e toma partido em prol dos missionários em diversos momentos. A atuação de Deus na história é destaque em outro relato, que nos leva ao segundo ponto desses pequenos contos, isto é, a narrativa aventureira através da qual os missionários enfrentam perseguições, mas que acabam com os cristãos superando e a missão prosperando:

Vinte e sinco annos estiverão os Padres com Residencia em Xaô Cheu, que [foi] a segunda da Missam da China. Nunca faltaram [nem] afracarão as perseguiçoens e molestias movidas pelos Bonzos vezinhos e pelo povo, que chamão de Hô Sí, quer dizer, ao Occidente do rio, onde estava a casa e Igreja. Os christãos não erão muytos, porque arreceavão trabalhos; o favor dos Mandarins era o que enfreava os emulos, ora mais, ora menos. Os ares da cidade malignos e inclementes; muytas vezes se tinha tomado acordo pelos Superiores que se deixasse este posto; mas como todavia os christãos mostravão fervor e amor, não se atrevião os Padres a abrir mão delles. [...] Eis que os emulos pagodentos, com Bonzos e Letrados da mesma fez, tocando batica, que são os seus tambores de motins, fazem hum corpo e juramento de fazer o possivel para se effectuar o desterro dos Padres, o que tinha[m] por tão facil quanto o Chí Fú por fautor. Encherão os lugares publicos de libellos infamatorios. Avizavão a todos que se ajuntassem dalli a sinco dias para porem fogo à casa dos estrangeiros. Nestes dias tiverão os Padres muyta occasião de merecer, porque continuamente estavam apedrejando a casa, abrindo buracos e quebrando o telhado, com pragas, injurias e afrontas. Chegou o dia apontado: forão todos dar a petição ao Chí Fú, cheya de falsidades, mentiras e aleives, como idolatras apaixonados. [...] Deu o Chí Fú resão de si e da sentença; encomendou que se sahisse[m] porque

³¹⁰ Asia Extrema, Livro 5, Capítulo 3. Conversam de hum Taô Lí na Corte de Nan Kim. Morte de Kiú Ignacio. Do augmento desta Christandade, p. 273-278.

aquelle povo os não queria consigo, nem elle, Mandarim, podia tomar à sua conta defende-los de salteadores e vadios.

[...] Levaram ancora; navegarão, não pera fora da China, como desejavão e pedirão os gentios malevolos, senão para mais dentro no coração do Reyno, para nelle estarem mais fixos e allumiarem novas terras com a luz do Sagrado Evangelho. Emquanto vão navegando para a cidade Nan Hium, tornemos a ver o que aconteeo na de Xaô Cheu depois do desterro.

Tomou Nosso Senhor a injuria do desterro de seus Servos e Pregadores tanto por sua conta que não dilatou o castigo mais que dous dias. Elles passados, mandou tal inundação sobre a cidade e povo Hô Sí, qual nunca ate então se tinha visto. Creceo o rio fora de todo o curso ordinario, veyo alagando tudo. Na paragem dos adversarias ficarão cubertas d'agoa duas mil casas, que como são de taypa, cahirão a mayor parte. [...] A este alago e primeiro mal, se seguia hũa como peste tão geral e maligna que levou muytos milhares. Se semelhante castigo foi acaso ou dado pela mão de Deos àquelles ingratos idolatras por desterra[rem]' os Menistros Evangelicos, em odio de Sua Santissima Ley, nam o determino, mas os bons e desapaixonados, assi da cidade como de Hô Sí, claramente e com muytas lagrimas confessavão ser do Ceo. Os mãos, que por tudo fazem peçonha, dizião que forão artes nigromanticas e magias dos Padres, fazendo que o rio redundasse e os alagasse, em vingança de seu desterro.³¹¹

Ora, é perceptível que se pelo lado da história e cultura chinesa a racionalidade era um elemento enfatizado, o mesmo não é aplicado no caso dos relatos envolvendo a cultura cristã. Em vez disso, a dramaticidade e a fantasia pública são utilizadas para retratar uma imagem da China útil para a sua missão, amplamente focada no caráter propagandístico para o público ocidental. Portanto, a Europa recebia uma versão reduzida e distorcida através de um filtro de acomodação.³¹² Conforme aponta Mungello, “usar outra cultura para apoiar um programa cultural não é a maneira mais objetiva de compreender essa cultura e resulta inevitavelmente na sua distorção”.³¹³ Já segundo Zhang Longxi, “ao examinar as imagens que temos, digamos, dos chineses e dos indianos, podemos aprender muito sobre os chineses e os indianos, mas principalmente aprendemos sobre nós mesmos”.³¹⁴ Dessa forma, podemos argumentar que António de Gouvea nos auxilia a

³¹¹ Asia Extrema, Livro 5, Capítulo 7. Sahem desterrados da Cidade de Xaô Cheu os Padres, a petição de emulos e Bonzos, p. 295.

³¹² MILLAR, Ashley. The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773), 2007, p. 12-14.

³¹³ MUNGELLO, D. E. Curious Land, 1985, p. 121. Tradução do inglês: Using another culture to support a cultural program is not the most objective way to understand that culture and inevitably results in its distortion.

³¹⁴ Zhang Longxi. The Myth of the Other, 1988, p. 124. Tradução do inglês: By examining the images we hold, say, of the Chinese and Indians, we can learn a great deal about Chinese and Indians, but mostly we learn about ourselves.

compreender melhor a Companhia de Jesus, a Igreja Católica e a Europa do que o alvo de seu texto, o mundo chinês.

3.3 Os Jesuítas e o projeto de conquista dos ensinamentos chineses

Quando os missionários se inseriam em uma sociedade, um dos desafios para alcançar a conquista espiritual era o sistema de crenças já estabelecidas nesses mundos. No caso da China, os Jesuítas detectaram ao menos três práticas que poderiam apontar com a ideia ocidental de “religião”. No entanto, essa não era uma noção própria dos chineses. Com isso em mente, Brook escolhe por denominar de Três Ensinamentos - confucionismo, budismo e taoísmo. Apesar de ser possível separar cada um em diferentes categorias, as três principais tradições de crenças da China possuem elementos que as une. Segundo o historiador canadense, havia a ideia durante a dinastia Ming de que as três eram diferentes expressões de uma mesma concepção. No período que os Jesuítas chegaram à China, o confucionismo e o taoísmo já existiam há dois milênios. Já o budismo, embora tenha sua origem no que entendemos hoje como Índia, também já estava presente no mundo chinês há mais de um milênio, portanto bastante transformado à cultura chinesa. Além do mais, seria mais justo utilizarmos as palavras no plural para designar estes ensinamentos, uma vez que havia uma considerável diversidade em cada um deles.³¹⁵

Como analisamos no capítulo 2, o período Ming é caracterizado por uma abertura a novas ideias e de ampla criatividade cultural. Nesse sentido, o contexto interno da China foi um dos pontos chave para o desenvolvimento das relações sino-missionárias. A característica mais sofisticada do método de acomodação empregado pelos Jesuítas na China é a forma que eles tentaram criar uma interpretação do confucionismo que o tornasse compatível com o cristianismo. A isto, os estudiosos contemporâneos costumam utilizar o termo “sincretismo”. No entanto, Mungello prefere chamar de “síntese confuciana-cristã de Matteo Ricci”. De acordo com o autor, os missionários acreditavam que ao estudar os antigos textos Clássicos, encontrariam os chineses adorando um Deus monoteísta. Nessa visão, o confucionismo do período Ming era uma versão corrompida pelos séculos que envolviam práticas politeístas, panteístas e ateístas. Ricci assume que essa essência do confucionismo antigo era compatível com as questões envolvendo a moralidade do cristianismo.³¹⁶

³¹⁵ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010, p. 161-185.

³¹⁶ MUNGELLO, D. E. *Curious Land*, 1985, p. 18.

Atrelada a esta ideia, os Jesuítas precisaram demonstrar para o público europeu que os ritos confucionistas não eram de teor religioso. Nesse sentido, os padres criaram uma interpretação em que os ritos aos antepassados, “que incluíam a colocação de alimentos nas sepulturas, destinavam-se principalmente ao propósito de ensinar os vivos, particularmente as crianças e os jovens, a honrar os seus pais”. Com isso, os ritos ancestrais não representariam um impedimento à conversão, mas algumas práticas deveriam ser alteradas, como por exemplo a tradição descrita acima de alimentos em sepulturas deveria ser substituída por doação de esmolas para os pobres.³¹⁷

Seguindo essa linha de raciocínio, Ricci e seus sucessores como Álvaro Semedo e António de Gouvea criaram por intermédio dos seus trabalhos escritos uma versão do mundo chinês para atender aos seus objetivos de conquistá-la espiritualmente ao reduzir a tradição confucionista, um dos pilares da sociedade chinesa, a um complemento moral à religiosidade cristã. Ao descrever os ensinamentos de Confúcio para o mundo europeu, Gouvea busca esclarecer que não há idolatria, ao menos não tão grave como as religiões: “esta seyta não adora ídolos; dá hum principio e como divindade donde diz que depende todo o governo inferior e sua conservaçam; a isto chamão Xam Tí, que o commum dos Letrados entende pelo Ceo material”. O que dá valor à cultura letrada chinesa, portanto, é o fato de não adorarem ídolos e possuírem qualidades morais, pois os chineses “nos seus antigos séculos guardarão a Ley natural e que, ajudados do divino auxilio, que nunca Deos deixa de dar a quem faz o que convem e a razão ditta, se salvarão. Nesta conformidade seus livros antigos estão cheyos de muy excelente[s] sentenças moraes”.³¹⁸ Com base nisso, como o objetivo principal dos Jesuítas era realizar a conversão do topo da hierarquia social para baixo, não seria necessário substituir todo o sistema de crença dos letrados ou convencê-los que toda a sua visão de mundo estava errada, mas em tese o foco seria inserir as questões espirituais do cristianismo na sua cosmovisão.

Porém, não apenas a maioria absoluta dos chineses não foram convencidos com os argumentos dos Jesuítas, como também havia grupos na Europa que discordavam veementemente dessa interpretação. Como já vimos, esses debates geraram a questão da controvérsia dos ritos. No caso do período em que Gouvea escrevia, essa discussão

³¹⁷ MUNGELLO, D. E. *Curious Land*, 1985, p. 64. Tradução do inglês: the annual rites performed by the literati to departed ancestors, which included the placing of food on the graves, was intended mainly for the purpose of teaching the living, particularly children and young adults, to honor their parents.

³¹⁸ *Asia Extrema*, Livro 1, Capítulo 17. Seytas mais celebres na China: de seus Autores e Ministros, p. 289-292.

começou a ganhar força. O que talvez nos ajude a explicar a grande quantidade de propaganda voltado a demonstrar este ponto. Ora, o intenso esforço da Companhia de Jesus de promover a sua visão influenciou a seleção, apresentação e interpretação da informação entre os missionários e os intelectuais europeus. Com isso, o confucionismo chegou à Europa de forma distorcida aos interesses jesuíticos e como uma filosofia essencialmente cívica. Por outro lado, os intelectuais europeus receberam o confucionismo como uma filosofia moral mais antiga que os valores do cristianismo, em um contexto em que buscavam alternativas de uma religião natural fora do domínio da Igreja.³¹⁹

Nesse sentido, o retrato cívico do confucionismo criado pelos jesuítas refletia em vários aspectos as relações dos missionários com a China e a Europa. Era um mecanismo pelo qual os padres poderiam inserir de modo *soave* a doutrina cristã para os letrados, permitindo o estabelecimento de uma conexão pouco conflituosa, ao menos em tese, entre diferentes formas de ver o mundo, enquanto elementos indiretos de conversão como a cartografia e os desenvolvimentos científicos auxiliam a demonstrar uma relação pedagógica de superioridade cultural.³²⁰

A manipulação da imagem de Confúcio também era vantajosa para os Jesuítas em seu conflito por posição de poder contra os Franciscanos e os Dominicanos, uma vez que esses evangelizadores não tiveram o mesmo sucesso em estabelecer boas relações com os seus equivalentes no mundo chinês. Isto nos leva novamente à questão de que a acomodação não era apenas uma forma engenhosa dos Jesuítas ascenderem na China, mas também uma condição imposta indiretamente para ser possível aos missionários inserirem-se na sociedade chinesa. Por fim, a forma acomodada que Confúcio e seus ensinamentos foram abordados na Europa, como um sábio erudito com um discurso de qualidade excelente nas questões envolvendo moral e ordem, enfatizando seu caráter racional, atraía os intelectuais procurando alternativas para os problemas no contexto europeu. Segundo Millar, “isto, por sua vez, encorajou a identificação da China com o confucionismo e, em última análise, o apoio a uma visão unidimensional do Império do Meio, que existe para apoiar ou contradizer as crenças europeias.”³²¹

³¹⁹ Zhang Longxi. *The Myth of the Other*, 1988, p. 118.

³²⁰ MILLAR, Ashley E. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europa and China (1582-1773)*, 2007, p. 37-38.

³²¹ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007, p. 38. Tradução do inglês: This in turn encouraged the identification of China with Confucianism, and ultimately to supporting a one-dimensional view of the Middle Kingdom, existing to support or contradict European beliefs.

Todavia, se na tradição de Confúcio os Jesuítas encontravam “das Seytas na China he a mor nobre e que menos tem de idolatrias”, o mesmo tom elogioso não aparece na descrição do budismo e do taoísmo. De fato, Mungello se surpreende com o ímpeto da hostilidade de Matteo Ricci para com os monges budistas: “a sua antipatia pelos budistas contrastava fortemente com uma atitude normalmente simpática para com os chineses.”³²²

No entanto, esse ponto falho na narrativa tolerante de Ricci foi minuciosamente planejado. Como vimos na seção anterior, António de Gouvea frequentemente cita os conflitos dos jesuítas com os monges budistas, a quem chama de *Bonzos* ou *pagodes*. O padre os acusa de tomar ações caluniosas e perversas contra a missão, em comparação aos verdadeiros e humildes cristãos. Em sua descrição do budismo, António de Gouvea coloca que “Os Menistros desta Seyta, que na China chamão Hô Xam, são os que na India chamão iog(u)es e, no Jappão, Bonzos [...] Esta doutrina infernal [...] Adorão imagens, tem cheyo[s] os templos de idolos monstruosos”.³²³ É possível pensar que Gouvea tivesse mais motivos para demonstrar tamanho menosprezo pelos budistas, uma vez que a religião tinha mais influência entre a nobreza nas províncias do sul da China, em termos de números de praticantes, mais fortes em identidade e que frequentemente recebiam mais patrocínio do Estado chinês do que nas províncias do norte, onde Matteo Ricci e os padres da corte residiam.³²⁴

Mas o ponto central é que o budismo foi selecionado de forma deliberada pelos Jesuítas como o principal inimigo a ser combatido narrativamente na China. De acordo com Mungello, “em grande medida, a síntese confucionista-cristã de Ricci foi uma tentativa de substituir elementos espirituais budistas e taoístas na sociedade chinesa por elementos espirituais cristãos.”³²⁵ Portanto, ao perceber o budismo como um competidor pelas almas chinesas, os Jesuítas começaram a difamá-lo de forma impetuosa. É interessante lembrar que os padres Ruggieri e Ricci inicialmente raspavam os seus cabelos e adotaram as vestimentas dos monges, o que fazia com que eles fossem vistos ao menos na mesma categoria que aqueles. Além do mais, não é necessário muito esforço para

³²² MUNGELLO, D. E. *Curious Land*, 1985, p. 44. Tradução do inglês: Nevertheless, his dislike of Buddhists sharply contrasted with a normally sympathetic attitude toward the Chinese.

³²³ *Asia Extrema*, Livro 1, Capítulo 17. Seytas mais celebres na China: de seus Autores e Ministros, p. 292-293.

³²⁴ BROOK, Timothy. *The Troubled Empire*, 2010.

³²⁵ MUNGELLO, D. E. *Curious Land*, 1985, p. 64. Tradução do inglês: To a large extent, Ricci's Confucian-Christian synthesis was an attempt to displace Buddhist and Taoist spiritual elements in Chinese society with Christian spiritual elements.

perceber aproximações com mais sentido entre o budismo e o cristianismo do que do último com o confucionismo. Afinal, ambas as religiões têm tendências pacifistas e tradições de celibato altamente desenvolvidas. Além do mais, ambas compartilham certas tradições meditativas, incluindo cantos e sistemas de orações. Mesmo constatando isso, os missionários escolheram atacar a moralidade budista em uma tentativa de usurpar seu lugar na sociedade chinesa.³²⁶

No capítulo 18 do primeiro livro, intitulado “Da Terceira Seyta mais prejudicial que as duas referidas”, António de Gouvea descreve o taoísmo nos seguintes termos: compuserão varios livros em muy elegante estilo, cheyos de regras falsas, apocriphas; encheram a China de negromancias e artes diabolicas”. O autor realiza constantes comparações entre o budismo e o taoísmo, que para ele é “muyto mais perjudiciaes que os Bonzos, porque tem pacto com o Diabo: são magos e f[e]iticeiros de fama, com innumeraveis vicios.”³²⁷ Em termos de hierarquia pelos missionários, o taoísmo estaria ocupando um lugar no mesmo grau que as crenças americanas e africanas. Com isso, queremos apontar que a intensa difamação das práticas budistas e taoístas são características centrais no método de acomodação jesuítico tanto quanto a tolerância com boa parte das práticas confucionistas, a adoção de vestimentas dos letrados e a imitação de seu modo de vida como o estudo da língua chinesa e dos clássicos, até a utilização de mapas e ciências para adquirir amizade com as elites chinesas.

Como citamos no capítulo 1, o jesuíta José de Acosta colocou chineses e japoneses logo abaixo dos europeus na sua hierarquia dos povos do mundo. Nesse sentido, conforme Francisco Bettencourt aponta, diversos relatos europeus do período circulavam a ideia de que havia uma excelente moralidade nestes países, refletindo em sociedades com leis e ordem superiores àquelas que os impérios marítimos ibéricos encontravam pelo globo. Porém, mesmo Confúcio sendo retratado como uma pessoa virtuosa, ele ainda era um gentio.³²⁸ António de Gouvea também partilha dessa visão, mas para o padre a ausência do Cristianismo é o principal motivo para a inferioridade da Ásia Extrema em comparação à Europa: “e não lhe vem ao pensamento seus innumeraveis peccados, que são os aqueductos da [di]vina Justiça. Se os Chinas tiverão este conhecimento que lhe faltava! Mas porque o

³²⁶ MUNGELLO, D. E. *Curious Land*, 1985.

³²⁷ *Asia Extrema*, Livro 1, Capítulo 18. *Da Terceira Seyta mais prejudicial que as duas referidas*, p. 297-301.

³²⁸ BETHENCOURT, Francisco. *Racismos*, 2018.

não tem tudo lhe falta.”³²⁹ O padre Gouvea e seus companheiros acreditavam que a missão de levar este conhecimento essencial que faltava aos africanos, americanos e asiáticos cabia aos emissários da Igreja Católica. Convictos de sua superioridade cultural, os jesuítas eram um braço importante do projeto colonialista ibérico através da conquista espiritual.

³²⁹ Asia Extrema, Livro 1, Capítulo 16. Costumes, superstições, abusos e agravos, p. 288.

Considerações finais

Diante do exposto, podemos concluir que o mundo de António de Gouvea era complexo e multifacetado. Como vimos no capítulo primeiro, a instituição a qual ele dedicou sua vida, a Companhia de Jesus tornou-se logo nos primeiros anos após a sua fundação em 1540 uma organização global. Nos territórios ultramarinos em que as potências ibéricas em ascensão tinham ambições comerciais, militares e políticas, a presença de jesuítas era um elemento importante dos projetos coloniais. O Padroado estreitou os laços entre os jesuítas e as monarquias ibéricas, representando uma união entre a cruz e as coroas a ponto de os missionários tornarem-se essencialmente funcionários reais a serviços dos interesses coloniais nas Américas e espanhola, no Sudeste Asiático, na Índia, nas Filipinas, em Angola. Em lugares em que não havia uma ostensiva presença militar, como era o caso da China e do Japão, os missionários atuavam também como emissários do mundo europeu, ocupando uma posição de poder única nas relações entre a Ásia e a Europa.³³⁰

Nesse mundo em que as distâncias começavam a se encurtar cada vez mais, os jesuítas foram uma peça fundamental na divulgação de informações das mais variadas a respeito das culturas que tinham contato. Seja por meio de cartas entre os padres, de correspondências gerais ou por publicações como a *Asia Extrema*, as experiências locais dos contatos com as populações indígenas, africanas e asiáticas não apenas chegaram à Europa e influenciaram os seus intelectuais, mas também os missionários puderam compartilhar suas vivências. Envolvendo tudo isso, o chamado método de acomodação é um importante conceito no trabalho jesuítico. Como vimos, este refere-se às estratégias adotadas pelos missionários a partir do contato com povos americanos, africanos e asiáticos, para integrarem-se socialmente nas culturas em que almejavam realizar a conquista espiritual sem, no entanto, preterir o sentimento de superioridade cultural que traziam consigo da Europa.³³¹

No caso do nosso objeto principal de análise, argumentamos que a interação com o mundo chinês não apenas possibilitou aos missionários adotarem as medidas de adaptação cultural, mas como o contexto dessas relações implicavam que estas eram necessárias para a evolução da natureza do relacionamento entre os jesuítas e os letrados chineses. Como

³³⁰ BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica*, 2007.

³³¹ THANH, Hélène Vu. *The Jesuits in Asia under the Portuguese Padroado: India, China, and Japan (Sixteenth and Seventeenth Centuries)*, 2019.

consequência desse processo, entre a criação da missão jesuítica da China na década de 1580 até o fim do século XVI, os missionários da Companhia de Jesus adotaram as vestimentas dos letrados chineses, esforçaram-se em estudar o idioma chinês para se comunicar com seus alvos de conversão e em dominar os caracteres, a fim de ler os Clássicos. Por outro lado, portaram-se não apenas como evangelizadores, mas também como verdadeiros cientistas, contribuindo para um intercâmbio de conhecimentos importante entre a China e a Europa. Os jesuítas utilizaram a ciência e a tecnologia ocidentais como a astronomia, a relojoaria, a geometria e a cartografia como elementos de confirmação da verdade do cristianismo.³³²

Portanto, o método de acomodação cultural e o Padroado são duas características indissociáveis da prática missionária no século XVII. Eles nos auxiliam a perceber um evangelizador como António de Gouvea por diferentes lentes em que múltiplos interesses de diversos atores sociais ou instituições por vezes convergem em encontros e por vezes em conflitos. A acomodação é referida em diversos trabalhos acadêmicos como uma forma de tolerância e pleno interesse no aprendizado da cultura do outro, porém também é uma expressão da conquista espiritual por meio da demonstração e convencimento da superioridade cultural europeia, pois envolvia não só a doutrina cristã, mas também todo o pacote cultural europeu, como os recentes avanços científicos e tecnológicos.³³³

De origem portuguesa, Gouvea sentia-se orgulhoso com o fim da União Ibérica (1640) e a retomada de um lusitano no trono de Portugal. Em sua dedicatória da *Asia Extrema*, também demonstra orgulho em escrever a obra no seu idioma natal, o português. Nos seus votos de esperança quanto ao sucesso da empreitada de conquista espiritual da Ásia ao monarca de Portugal, percebemos os sentimentos envolvidos no debate do Padroado, em que o missionário também identificava-se como um súdito do rei e compartilhava suas ambições.

Debatemos no capítulo segundo como o período em que António de Gouvea escreve a *Asia Extrema* (1644) é marcado por uma reconfiguração geopolítica no cenário chinês e asiático. O Estado Português da Índia encontrava-se em declínio, perdendo territórios importantes para seus rivais holandeses e também para impérios asiáticos. A dinastia Ming minguava após quase três séculos do seu estabelecimento, enfrentando problemas econômicos e militares. Este cenário de crise, por outro lado, oferecia aos

³³² VERMANDER, Benoît. *Jesuits and China*, 2015.

³³³ CRIVELLER, Gianni. *The Missionary Method of Matteo Ricci*, 2010.

jesuítas uma oportunidade para propagar a sua fé, utilizando sua visão para criar uma narrativa explicando os motivos que levaram àquele contexto, mas também aproveitando o enfraquecimento do Estado chinês para propagar mais Catecismos pela população chinesa.

Nos debruçamos nos capítulos segundo e terceiro nas imagens que os europeus criaram da Ásia, do Oriente e da China. Conforme apontam os pesquisadores da área dos estudos pós-coloniais, como Edward Said em *Orientalismo*, o Ocidente moldou uma visão desses locais primeiramente como uma forma do próprio Ocidente se conceber e se identificar. Este distorcido espelho promoveu enfaticamente a partir do século XVIII a imagem do Oriente enquanto estagnado, estático, sem história, em comparação a sempre vigorosa e progressiva civilização europeia.³³⁴

Nesse sentido, os jesuítas foram personagens importantes na construção do retrato que os intelectuais europeus utilizaram para fabricar as concepções orientalistas. Ocupando uma posição de poder privilegiada como intermediários entre os mundos chinês e europeu, os jesuítas utilizaram essa posição para promover os seus interesses. Por um lado, buscaram atrair apoio financeiro dos sábios e nobres da Europa, onde havia uma demanda cada vez mais crescente por informações da China, mas também procuravam demonstrar por meio de suas publicações como a sua estratégia de conquista espiritual, através da acomodação, era o melhor meio para alcançar este objetivo. Afinal, os jesuítas tinham seus rivais dentro do catolicismo, que não concordavam com o seu método e também queriam assumir sua posição no mundo chinês. Matteo Ricci, Álvaro Semedo e António de Gouvea foram alguns dos jesuítas que esforçaram-se em suas obras em apresentar ao público europeu o confucionismo como uma prática civil, com excelentes qualidades morais e de forma compatível com o cristianismo. Nesse percurso, acomodaram, distorceram e reduziram os ensinamentos chineses de forma a convergir com seus interesses e serem atrativos aos seus leitores.³³⁵

Os jesuítas nos legaram um abundante corpo literário de informações sobre as culturas que inseriram-se, mas também muitos conhecimentos sobre eles mesmos e o mundo ocidental que representavam. Não obstante a presença jesuítica sobreviveu à queda da dinastia Ming e prosperou no domínio da dinastia Qing até o início do século XIX, eles não obtiveram sucesso na missão de converter os reinos asiáticos ao cristianismo.

³³⁴ SAID, Edward. *Orientalismo*, 2007.

³³⁵ MILLAR, Ashley. *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773)*, 2007.

Ironicamente, enquanto o objetivo final não foi alcançado, os métodos empregados para tal fim são o seu principal legado, como emissários das primeiras grandes interações diretas entre Ocidente e Oriente na modernidade inicial. Neste longo caminho percorrido, o imperialismo e colonialismo europeu utilizou da narrativa acadêmica de superioridade branca e cristã para justificar suas violentas ambições na exploração dos países africanos, americanos e asiáticos. Até a década de 1970, o mundo acadêmico ainda era dominado por sofisticadas teorias e perspectivas de estatismo asiático. O crescimento comercial e geopolítico de países como a China é um dos elementos que obrigou essas concepções a serem repensadas. Contudo, ainda em maio de 2023, o Primeiro Ministro Britânico Rishi Sunak afirmou na reunião do G7 que a “China representa a maior ameaça à segurança global”.³³⁶ A imagem distorcida e reducionista daquilo que é o “Resto” criada no passado eurocêntrico não é facilmente superada.

³³⁶ Informações disponível em:

<<https://www.theguardian.com/world/2023/may/21/china-poses-biggest-threat-to-global-security-says-sunak>> . Acesso em 16/06/2023.

Referências

- ABU-LUGHOD, Janet L. **Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350**. [S.l.]: Oxford University Press, USA, 1991.
- AGNOLIN, Adone. “Religião e Política Nos Ritos Do Malabar (Séc. XVII): Interpretações Diferenciais Da Missionaço Jesuítica Na Índia e No Oriente.” **Revista Clio - Série de Pesquisa Histórica**, N. 27-1, 2010.
- ALMEIDA, Maria Luísa Nabinger de. Capuchinhos e jesuítas: emissários do poder político. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 443, p. 87-96, 2009.
- ARAÚJO, Horácio P. de. **Os Jesuítas no Império da China: o primeiro século (1582-1680)**. Lisboa: Instituto Português do Oriente, 2000.
- ATWELL, William S. “International Bullion Flows and the Chinese Economy circa 1530-1650.” **Past & Present**, no. 95, 1982, pp. 68–90.
- BARRAGÁN ROMANO, R. “A prata de Potosí e o mundo global das trocas (séculos 16 ao 18)”. In: MARQUES, L; GEBARA, A.L. (Orgs.). **História das mercadorias: cadeias globais de acumulação e o capitalismo histórico**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2023.
- BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BROCKEY, Liam. **Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- BROOK, Timothy. **The Chinese State in Ming Society**. London/New York: Routledge, 2005.
- BROOK, Timothy. **The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China**. Berkeley/London: University of California Press, 1998.
- BROOK, Timothy. **The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties**. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- BROOK, Timothy. Xu Guangqi in His Context: The World of the Shanghai Gentry. In: **Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)**. Boston: Brill, 2001.
- BOSCARIOL, Mariana A. From Brazil to Japan: The Jesuits under the Portuguese Patronage’s authority from the cases of Juan de Azpilicueta Navarro and Francis Xavier (16th Century). **Bulletin of Portuguese-Japanese Studies**, 3, 53-73, 2017.
- BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOXER, Charles. **O Império Colonial Português (1415-1825)**. São Paulo: Edições 70, 1969.

BUENO, André; DURÃO, Gustavo. Por que precisamos de China e Índia? In: BUENO, A; DURÃO, G.. (Org.). *Novos olhares sobre os antigos: visões da antiguidade no mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: **Revista Sobre Ontens**, 2018, v. , p. 223-267.

CARDOSO, Ciro Flamarion (org). **Modo De Produção Asiático: nova visita a um velho conceito**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

CASTILLA, Alfredo R. El estudio de Asia entre el Orientalismo y la diversidad cultural. **Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM**. Vol. 100, p. 119-144, 2008.

CATTANEO, Angelo. World cartography in the Jesuit mission in China: Cosmography, Theology, Pedagogy. In: **Education for New Times: Revisiting Pedagogical Models in the Jesuit Tradition**. Macau: Ricci Institute, 2014.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. 2o ed. Princeton: Princeton University Press, 2008.

CLOSSEY, Luke. **Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CRAWFORD, Robert B. Eunuch Power in the Ming Dynasty. **T'oung Pao**, Second Series, Vol. 49, Livr. 3 (1961), pp. 115-148.

CREWE, Ryan Dominic. “Conectando as Índias: o mundo hispano-asiático do Pacífico na História Global Moderna”. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60 (2017), p. 17-34.

CRIVELLER, Gianni. “The Missionary Method of Matteo Ricci.” **Tripod (Hong Kong)** XXX, no. 158 (2010): 13–54.

CROSBY, Alfred W. **Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

CONRAD, Sebastian. **What is global history?** Princeton: Princeton University Press, 2016.

DAWSON, Raymond. **The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization**. London: Oxford University Press, 1967.

DEGAN, Alex ; SILVA, L. S. . Uma notável ausência: A grande Ásia, o ensino de história e a circulação de saberes no Medieval. In: Luciano José Vianna. (Org.). **A História Medieval entre a formação de professores e o ensino na Educação Básica no século XXI**. 1º ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2021, v. 1, p. 51-67.

DREYER, Edward. **Early Ming China: A Political History, 1355-1435**. Stanford University Press, 1982.

EBREY, Patricia Buckley. **The Cambridge Illustrated History of China**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ELMAN, Benjamin A. **A Cultural History of the Civil Examinations in Late Imperial China**. Berkeley: University of California Press, 2000.

FAIRBANK, John K; GOLDMAN, Merle. **China: A New History**. 2º Ed. Cambridge/London: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; ROGGE, Jairo Henrique. (Org.). **A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural**. São Leopoldo: Oikos, 2018.

FREIRE, António de Abreu. **Os jesuítas e a divulgação científica nos séculos XVI e XVII**. Lisboa: CLEPUL, 2017.

FLORENTINO NETO, A. A interpretação positiva da filosofia chinesa em Leibniz. **Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2018.

FLYNN, Dennis O.; GIRÁLDEZ, Arturo. Born with a “Silver Spoon”: The Origin of World Trade in 1571. **Journal of World History**, v. 6, n. 2, p. 201–221, 1995.

FRANK, Andre Gunder. **ReOrient: global economy in the Asian Age**. Berkeley: University of California Press, 1998.

GOEBEL, R. J. “China as an Embalmed Mummy: Herder’s Orientalist Poetics”. **South Atlantic Review**. Vol. 60, no. 1, Jan, 1995.

GOFFMAN, Daniel. **The Ottoman Empire and Early Modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GOMIDE, Ana Paula Sena. Inquisidores e jesuítas em defesa do catolicismo: a experiência imperial portuguesa na Índia (séculos XVI-XVII). **Revista 7 Mares**, v. 1, p. 1-122, 2012.

GOUVEA, António de, S.J. **Asia Extrema: Entra nella a Fé, promulga-se a Ley de Deos pelos Padres da Companhia de Jesus**. Primeira parte, Livro I. Edição, introdução e notas de Horácio P. Araújo. Lisboa: Fundação Oriente, 1995.

GOUVEA, António de, S.J. **Asia Extrema: Entra nella a Fé, promulga-se a Ley de Deos pelos Padres da Companhia de Jesus**. Primeira parte, Livros II a VI. Edição, introdução e notas de Horácio P. Araújo. Lisboa: Fundação Oriente, 2001.

GROVE, Jean. “The Onset of the Little Ice Age.” In: **History and Climate: Memories of the Future?** ed. P. D. Jones, A. E. J. Ogilvie, T. D. Davies, and K. R. Briffa, 153–185. New York: Kluwer/Plenum, 2001.

GRUZINSKI, Serge. **A Águia e o Dragão: Ambições europeias e mundialização no século XVI**. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

GRUZINSKI, Serge. “Os mundos misturados da Monarquia Católica e outras ‘connected histories’”. **Topoi**, 2 (mar/2001a), pp. 175-195.

GUY, Basil. **The French image of China before and after Voltaire**. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1963.

Han Qi. “The Jesuits and their Study of Chinese Astronomy and Chronology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,” In: Luís Manuel Roberto Saraiva, ed., *Europe and China: Science and Arts in the 17th and 18th Centuries*, Singapore: **World Scientific Publishing Co Pte Ltd.**, 2012, pp. 71-79.

Ho-Fung Hung. ‘Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900’, **Sociological Theory**, Vol 21, No 3, September 2003.

Hui-Hung Chen. “Chinese Perception of European Perspective: A Jesuit Case in the Seventeenth Century.” **The Seventeenth Century**, 24:1 (2009), 97-128.

HUANG, Ray. **Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century Ming China**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

JIMÉNEZ, José Antonio. “La interpretación ricciana del confucianismo”. **Estudios de Asia y África**, vol. XXXVII, núm. 2, mayo-agosto, 2002, pp. 211-239.

JONES, David M. **The Image of China in Western Social and Political Thought**. New York: Palgrave, 2001.

LACH, Donald; EDWIN J. van Kley. **Asia in the making of Europe: Volume 3**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

LEÃO, Jorge H. C. **A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuítas e mediação religiosa (1549-1614)**. 2017. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense.

LEWIS, Martin W.; WIGEN, Kären. **The Myth of Continents: a critique of Metageography**. Berkeley: University of California Press, 1997.

LIMA, Lane L. da Gama. O Padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. **SÆculum - Revista de História** [30] João Pessoa, jan./jun. 2014, pp. 47-62.

LOTZ-HEUMANN, Ute: Confessionalization. In: Bamji, Alexandra; Geert H. Janssen; Mary Laven: **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**, Rutledge 2013, p. 33-53.

MARTÍNEZ-ROBLES, David. “The Western Representation of Modern China: Orientalism, Culturalism and Historiographical Criticism”. In: Carles PRADO-FONTS (coord.). “Orientalism” [online dossier]. **Digitum**. No. 10. UOC, 2008.

MELLO, M. E. A. S. E. . **Fé e Império**. As Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, 2009.

MILLAR, Ashley E. **The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582-1773):** Shaping European Views of the Middle Kingdom. Economic History Working Papers (105/07). Department of Economic History, London School of Economics and Political Science, 2007.

MOTE, Frederick; TWITCHETT, Denis (org). **The Cambridge History of China. Vol. 7, The Ming Dynasty, 1368-1644**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MOTE, Frederick. The Growth of Chinese despotism: A critique of Wittfogel's theory of Oriental Despotism as applied to China. **Oriens Extremus**, Vol. 8, No. 1 (August 1961), pp. 1-41.

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

MUNGELLO, D. E. **The Great Encounter of China and the West 1500-1800**. 2nd ed. Lanham: Rowman and Rowman and Littlefield Publishers Inc, 2005.

MUNGELLO, D. E. “Reinterpreting the History of Christianity in China,” **Historical Journal** 55, no. 2 (2012): 533–52.

NEEDHAM, Joseph. **Science and civilization in China**, II: Introductory orientations. Cambridge, 1954.

POMERANZ, Kenneth. **The Great Divergence: Europe, China, and the making of the modern world economy**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

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

REZENDE, Daniel Ayres Arnoni. **Gaspar da Cruz e o Tratado das Coisas da China: mundialização e contatos luso-chineses no século XVI**. 2018. 106 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação Humanidades, Direitos e outras Legitimidades. Universidade de São Paulo, São Paulo.

ROBERTS, J. A. G. O período moderno inicial: Ming e os primeiros Qing. In: **História da China**. Lisboa: Texto & Grafia, 2011, pp. 145-189.

ROBINSON, David (org). **Culture, Courtiers, and Competition: The Ming Court (1368-1644)**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

RODRIGUES, Francisco. A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões. **Revista de História**, Porto, 10, 1921.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). In: **Revista Tempo**. Vol. 23, n. 1 (jan./abril 2017), p. 1-21.

R. Po-chia Hsia (Org). **A Companion to the Reformation World**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2004.

SACHSENMAIER, Dominic. **Global Entanglements of a Man Who Never Traveled: A Seventeenth-Century Chinese Christian and his Conflicted Worlds**. New York: Columbia University Press, 2018.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANDE, Duarte de, S.J. 1547-1600, **Um tratado sobre o reino da China dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)** / introd., versão portuguesa e notas de Rui Manuel Loureiro. - Macau : Instituto Cultural, 1992.

SEABRA, Isabel Leonor Diaz de. Macau e os jesuítas na China (séculos XVI e XVII). **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 15, n. 3, p. 417-424, set./dez. 2011.

SMITH, Richard J. **The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture**. New York/London: Rowman & Littlefield, 2015.

SOUSA, Ivo C. de. Padroado português. In: **Dicionário Temático de Macau**. Macau: Departamento de Português, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade de Macau, 2010.

SOUZA, Teotónio R. de. O Padroado português do Oriente visto da Índia: instrumentalização política da religião. **Revista Lusófona de ciência das religiões**, VII, 2008 / n. 13/14, pp. 413-430.

SOUZA, Teotónio R. de. Os nacionalismos religiosos no Padroado português no Oriente. **NAUS – Revista Lusófona de Estudos Culturais e Comunicacionais**, Volume 1, Número 1, 2018, pp. 50-61.

SPENCE, Jonathan. **The Search For Modern China**. 3rd edition. London: W. W. Norton & Company, 2013.

STANDAERT, Nicolas. Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission. In: UHALLEY, Stephen; XIAOXIN, Wu. **China and Christianity: Burdened past, hopeful future**. London/New York: M.E. Sharpe, 2001, p. 81-116.

STANDAERT, Nicolas. "New Trends in the Historiography of Christianity in China." **Catholic Historical Review** 83, no. 4 (1997): 573–613.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia. **Modern Asian Studies**, Vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800 (Jul., 1997), pp. 735-762.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. **Impérios em Concorrência: Histórias Conectadas nos Séculos XVI e XVII**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history**. 2nd Ed. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012.

SWOPE, Kenneth M. **A Dragon's Head and a Serpent's Tail: Ming China and the First Great East Asian War, 1592–1598**. Norman: University of Oklahoma Press, 2009.

PINA, Isabel. "Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra *Imperio de la China*", in Carlos Morais, et al. (eds.), **Diálogos Interculturais Portugal-China 1**, Aveiro: Universidade de Aveiro, 2018, pp. 99-119.

PONTES, Maria de Lurdes Belchior. A Ásia Extrema do P. António de Gouveia. Relato seiscentista da evangelização da China nos séculos XVI e XVII. **Revista da Faculdade de Letras**, Lisboa, 22, 1956, pp. 271-286.

VERMANDER, Benoît. Jesuits and China. **Oxford Handbooks Online**, New York: Oxford University Press, april 2015.

VON GLAHN, Richard. **Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700**. Berkeley: University of California Press, 1996.

VON GLAHN, Richard. "Myth and Reality of China's Seventeenth-Century Monetary Crisis." **The Journal of Economic History**, vol. 56, no. 2, 1996, pp. 429–54.

WITTFOGEL, Karl A. **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power**. London: Oxford University Press, 1957.

WORCESTER, Thomas (Org). **The Cambridge Companion to the Jesuits**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Xue Tian. **Álvaro Semedo e o Processo Religioso de Nanquim: o primeiro grande conflito**

cultural entre a China e o Ocidente. 2018. 90 f. Dissertação (Mestrado em Português Língua Estrangeira) - Departamento de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro, Aveiro.

Yu Liu. “The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri”. **History of Religions**, vol. 50, no. 4, Jesuit Missionaries in China and Tibet (May, 2011), pp. 362-383.

ZERON, Carlos. **Linha de fé.** A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011.

Zhang Jiacheng; CROWLEY, Thomas. “Historical Climate Records in China and Reconstruction of Past Climates.” **Journal of Climate** 2 (August 1989): 833–849

Zhang Minfen. **A imagem dos letrados chineses nas obras dos autores portugueses dos séculos XVI e XVII.** 2018. 320 f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Universidade Nova, Lisboa.

Zhang Minfen. A Interpretação do Sistema dos Exames Imperiais na Literatura Jesuíta Portuguesa do Século XVII. **Polissema**, Revista de Letras do ISCAP, Vol. 15, 2015.

Zhang Longxi. The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. **Critical Inquiry**, Vol. 15, No. 1 (Autumn, 1988), pp. 108-131.

ŽUPANOV, Ines G (Org). **The Oxford Handbook of the Jesuits.** New York: Oxford University Press, 2019. ANEXOS

ANEXOS

ANEXO A - CRONOLOGIA DAS DINASTIAS NA HISTÓRIA DA CHINA

Período	Dinastia	朝代
XXI a.C. - XVI a.C.	Xia	夏 (xià)
a. 1600-1046 a.C.	Shang	商 (shāng)
a. 1046-771 a.C.	Zhou Ocidental	西周 (xī zhōu)
771-256 a.C.	Zhou Oriental	东周 (dōng zhōu)
771-476 a.C.	Período das Primaveras e Outonos	春秋 (chūn qiū)
475-221 a.C.	Período dos Estados Combatentes	战国 (zhàn guó)
221-207 a.C.	Qin	秦 (qín)
206 a.C. - 9 d.C	Han Ocidental	西汉 (xī hàn)
9-25	Xin	新 (xīn)
25-220	Han Oriental	东汉 (dōng hàn)
220-265	Três Reinos	三国 (sān guó)
265-316	Jin Ocidental	西晋 (xī jìn)
317-420	Jin Oriental	东晋 (dōng jìn)
304-439	Dezesseis Reinos	十六国 (shí liù guó)
420-589.	Dinastias do Sul (420-589) e do Norte (429-589)	南北朝 (nán běi cháo)
581-618	Sui	隋 (suí)
618-907	Tang	唐 (táng)
907-960	Período das Cinco Dinastias e Dez Reinos	五代十国 (wǔ dài shí guó)
907-1125	Liao	辽 (liáo)
960-1127	Song do Norte	北宋 (běi sòng)
1127-1279	Song do Sul	南宋 (nán sòng)
1038-1227	Xia Ocidental (império Tangut)	西夏 (xī xià)

1115-1234	Jin (jurchen)	金 (jīn)
1271-1368	Yuan (luǎ)	元 (yuán)
1368-1644	Ming	明 (míng)
1636-1911	Qing	清 (qīng)

ANEXO B - LISTA DE IMPERADORES DA DINASTIA MING

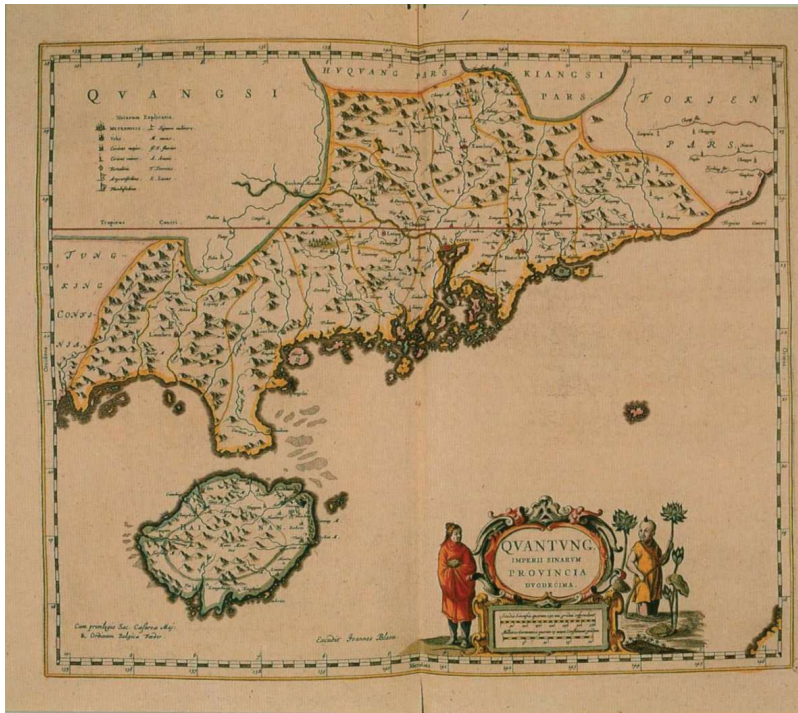
Período de reinado	Nome em português
1368-1398	Imperador Hongwu
1398-1402	Imperador Jianwen
1402-1424	Imperador Yongle
1424-1425	Imperador Hongxi
1425-1435	Imperador Xuande
1435-1449; 1457-1464	Imperador Zhengtong
1449-1457	Imperador Jingtai
1464-1487	Imperador Chenghua
1487-1505	Imperador Hongzhi
1505-1521	Imperador Zhengde
1521-1566	Imperador Jiajing
1566-1572	Imperador Longqing
1572-1620	Imperador Wanli
1620	Imperador Taichang
1620-1627	Imperador Tianqi
1627-1644	Imperador Chongzhen

ANEXO C - ÍNDICE DE CAPÍTULOS DO LIVRO 1 DA *ASIA EXTREMA*

LIVRO 1.º

Principio, antiguidade, nome do Imperio da China. Capitulo 1.º	Exames e graos nas Sciencias sinicas. Capitulo 11.º
Chama-se a China Gram Cathayo; prova-se não aver outro. Capitulo 2.º	Artes mecanicas: não o são abrir sinetes, pintar, fazer tinta. Capitulo 12.º
Grandeza, sitio, divisão do Imperio da China. Capitulo 3.º	Cortesias politicas dos Chinas entre si e pera com o Emperador. Capitulo 13.º
Reynados e Emperadores da China por mais de 4000 annos. Capitulo 4.º	Rittos funerais: choro, dó, pesames e enterro. Capitulo 14.º
Continua a mesma materia por sinco Emperadores. Capitulo 5.º	Ceremonia nos Casamentos, Anno Novo, Nascimento. Comedias e jogos. Capitulo 15.º
Emperadores do primeiro Reynado chamado Hiá. Capitulo 6.º	Costumes, abusos, superstiçãoens e agouros. Capitulo 16.º
Emperadores do segundo Reynado chamado Xañ. Capitulo 7.º	Seytas mais celebres na China: de seus Autores e Menistros. Capitulo 17.º
Emperadores do terceiro Reynado chamado Cheú. Capitulo 8.º	Da 3.ª Seyta mais perjudicial que as duas referidas. Capitulo 18.º
Governo e administração politica por Letras e Armas. Capitulo 9.º	A China fertil e abundante de tudo que deseja ¹⁰ para a vida humana. Calidades de seus habitadores. Capitulo 19.º
Insignias dos Mandarins; castigo por culpas; tempo no governo; rigor com estranhos. Capitulo 10.º	Flores escolhidas entre muytas que ha no jardim do Meyo. Capitulo 20.º

ANEXO D - ATLAS DA CHINA PARA O MUNDO EUROPEU POR MARTINO MARTINI NA EDIÇÃO DA
ÁSIA EXTREMA



Mapa da Província chinesa de Quantung, ou Cantão (actual Província de Guandong), junto à qual se situa o território de Macau, ponto de partida e referência maior dos missionários da China e do Japão.



Mapa da Província chinesa de Pequim, em cuja Corte foram recebidos, em 1601, os jesuítas Matteo Ricci e Diogo Pantoja e a cujo «Tribunal das Matemáticas» viriam a presidir diversos membros da Companhia.