



# O Budismo como Sistema de Mediação Missionária no contexto asiático dos séculos XVI-XVII: necessidades, possibilidades e limites hermenêuticos

## *Buddhism as a Mediating System for Missions in Asian Contexts of the 16<sup>th</sup> -17<sup>th</sup> Century: Necessities, Possibilities and Hermeneutic Limits*

Adone Agnolin\*

**Resumo:** O contexto missionário asiático da primeira Idade Moderna revelou a evidência de uma perspectiva e, sobretudo, de uma consciência hermenêutica, entendida como “consciência de uma problemática do contexto”: uma reflexão consciente sobre ela tornava-se fundamental para poder enraizar uma obra de significação da mensagem evangelizadora cristã e da sua peculiaridade que se desprendia, justamente, no interior de contextos e de percursos históricos bastante distintos daquele da civilização ocidental. Esse texto pretende apontar para uma análise comparativa inédita desta problemática para a época, entre o Japão, a China e a Índia, tentando desvendar como, nesse percurso, o Budismo se impôs, necessariamente, enquanto possibilidade privilegiada de mediação missionária, mesmo entre seus próprios limites hermenêuticos.

**Palavras-chave:** Hermenêutica, Jesuítas, Budismo, Missões, Japão-China-Índia.

**Abstract:** The movement of Asian missions in the first Modern Age was characterized by a hermeneutic attitude which can be understood as the “consciousness of the problem of context”, that is, a conscientious reflection upon the mission itself. This consciousness turned out to be the basis for the reformulation of the Christian message through which the latter emancipated itself from the historical context of the Western civilization. The present article refers to this period suggesting an innovative comparative analysis of the challenges Christian missionaries in Japan, China and India had to face in order to overcome the hermeneutic limits imposed by Buddhism.

**Keywords:** Hermeneutics, Jesuits, Buddhism, Missions, Japan-China-India.

---

\* História Moderna e História das Religiões, Departamento de História – FFLCH-USP. E-mail: adone@usp.br

### **Introdução: A problemática hermenêutica asiática**

Bem antes e de forma, inicialmente, bem mais complexa daquele apresentado para o Novo Mundo americano, o contexto missionário asiático revelou, ao olhar atento da moderna missão jesuítica, aquilo que nós hoje chamaríamos de surgimento ou, talvez melhor, da evidência de uma perspectiva e, sobretudo, de uma consciência hermenêutica. Se esta última é entendida enquanto “consciência de uma problemática do contexto”, a conjuntura histórica e cultural na qual se insere a missão jesuítica da primeira Idade Moderna revela, de fato – aos missionários, antes, e à consciência europeia, depois –, como a problemática do contexto e uma reflexão consciente sobre ela tornavam-se fundamentais para poder (dentro e a partir delas) enraizar uma obra de significação da mensagem evangelizadora cristã: e, com ela, da sua peculiaridade que se desprendia, justamente, no interior de contextos e de percursos históricos bastante distintos daquele da civilização ocidental.

Os fracassos operativos resultados dos primeiros esforços missionários se tornarão de extrema utilidade para entender, justamente, a importância desta “consciência de uma problemática do contexto”. Por um lado, a ação missionária encontrou-se, logo, na necessidade de produzir, para seus fins, uma série de (primeiras) obras catequéticas, por outro lado, será na base do fracasso (operativamente constatado) delas que, justamente, aos poucos irá se constituindo uma proto-hermenêutica missionária asiática. Tanto em sua produção, quanto na tradução de obras já clássicas para as línguas asiáticas, os missionários acabam se dando conta que, em sua procura demasiado voltada para uma aderência literária a essas obras – auto-referenciais em relação ao contexto ocidental de sua produção inicial –, eles obtêm, de fato, sua mais evidente incompreensão ou, às vezes ainda pior, o resultado da produção de mal-entendidos que decorriam delas. Neste sentido, o contexto missionário e jesuítico asiático acabou produzindo uma progressiva e cada vez mais madura consciência de que unicamente uma problemática do contexto podia oferecer os instrumentos, apriorísticos e fundamentais, para enraizar, antes que uma produção ou tradução/transliteração de qualquer tipo de obra, sobretudo uma “obra de significação”: que se revelasse essencial e norteadora, inclusive para corrigir, sucessivamente, as primeiras obras de traduções catequéticas, doutrinárias e evangelizadoras em sentido mais amplo e abrangente.<sup>1</sup>

Perante a complexidade desta situação, qualquer investigação a respeito deverá partir, imprescindivelmente, levando em consideração, antes de mais nada, quais obras “literárias” – ocidentais ou locais –, por além daquelas propriamente

---

<sup>1</sup> Cf., a esse respeito, A.CHIRICOSTA “Introdução” a *Il Vero Significato del “Signore del Cielo”*, pp. 7-10 e 22-23.

“religiosas”, os missionários se dedicaram a traduzir para, com elas, encontrar e tecer valores interculturais que, por além daqueles propriamente religiosos, ajudassem a construir um canal comum (de algum modo) de comunicação através da dupla perspectiva de ocidentalização de valores locais e vice-versa: e isto deverá ser feito analisando, antes, as características diversidades de obras e gêneros literários para, sucessivamente, aprofundar as questões relativas ao trabalho linguístico e às conseqüentes dificuldades de materializar nele e com ele, propriamente, uma hermenêutica asiática.

Aqui em seguida, por enquanto, queremos tentar apontar, através de alguns exemplos significativos, como se destaca esta problemática junto aos vários contextos asiáticos, operação que poderia ser exemplificada, também, através do estudo da tradução de algumas obras que, mesmo partindo de características distintivas (inclusive quanto ao gênero literário) próprias, são substancialmente caracterizadas por uma perspectiva e um objetivo comum e, de qualquer maneira, impuseram a progressiva emergência e necessidade de uma consciência hermenêutica no interior das dinâmicas missionárias jesuíticas junto às culturas do Oriente.

### ***1. Japão: Budismo, Shinto e Confucionismo perante a “heresia” do Cristianismo***

No que diz respeito ao Japão, este problema se coloca desde a chegada do Padre Francisco Xavier em Goa (Índia), enquanto Núncio Apostólico<sup>2</sup>: neste contexto, ele fica atraído pelas notícias que recebe acerca do Japão por parte de Anjiro (sucessivamente Paulo de Santa Fé), homem de pouca cultura, foragido de seu país por reatos comuns que, inclusive, lhe forneceu uma série de informações inexatas. Durante uma breve estadia a Goa, onde aprendeu um pouco de português e os rudimentos da fé católica, Anjiro foi confiado aos cuidados de padre Nicolò Lancillotto que o interrogou longamente acerca de seu país. De suas respostas o missionário tirou a relação enviada para a Europa<sup>3</sup>. Em toda a primeira parte (a mais longa) da relação se insiste, sobretudo, sobre as aproximações e as analogias entre as práticas japonesas e aquelas das Ordens religiosas ocidentais: torna-se evidente, a esse respeito, a pesada intervenção do jesuíta sobre quanto lhe diz Anjiro e, finalmente, as incompreensões e dificuldades linguísticas não bastam a justificar, de qualquer modo, tal interpretação unilateral.

Desta maneira, Xavier chegará ao Japão a partir do pressuposto de que os japoneses estejam, de algum modo, condicionados por um background análogo àquele religioso europeu e que isto teria permitido uma fácil inserção da religião católica. Ele entrevia (pressupunha) neste contexto a presença de padres, frades e

---

<sup>2</sup> A. BOSCARO, *Ventura e Sventura dei Gesuiti in Giappone (1549-1639)*, pp. 24-33.

<sup>3</sup> Relação de Nicolò Lancillotto, publicada in: *O Instituto*.

monjas, um inferno e um paraíso, um deus criador (erro gravíssimo que pesará por longo tempo).<sup>4</sup> Ainda, como se desprende de uma carta de Cochim escrita em 14 de janeiro de 1549<sup>5</sup>, o jesuíta manifesta novamente seu entusiasmo lá onde destaca o fato de que são: “todos gentis, não mouros nem judeus”. Sem sabê-lo, Xavier está dizendo, portanto, que a religião dos japoneses (neste caso o Budismo) vem justamente da Índia, isto é, daquela terra que produz gente “em nada inclinados às coisas da nossa santa fé...”.

Confortado, enfim, por tantas esperanças e alimentado por um sólido espírito missionário, Xavier chega a Kagoshima, cidade principal do feudo de Satsuma no Kyushu do sul, em 15 de agosto de 1549, acompanhado por Paulo-Anjiro, por padre Cosme Torres e pelo irmão Juan Fernandes. E os missionários não puderam deixar de se apoiar sobre as analogias que toda a história de Anjiro contada para o padre Lancillotto despertava:

– a respeito de Shaka (Buda)<sup>6</sup> deduziram que os japoneses observassem os cinco mandamentos de: 1) não matar, 2) não roubar, 3) não fornicar, 4) não amar as coisas terrenas, 5) perdoar as ofensas;

– uma interpretação grosseira do episódio das cobras alados que versam água sobre a cabeça de Shaka fez pensar imediatamente, ao batismo;

– das palavras de Anjiro, Xavier havia deduzido a possibilidade de equiparar a figura do imperador com aquela do papa: uma das razões de sua viagem a Kyoto e da desilusão de seu retorno de lá;

– finalmente, a “confusão” talvez maior foi a de assimilar Dainichi (o Buda Vairocana) a Deus: o fato é que Anjiro falava de um deus único que punia os maus (com o inferno) e premiava os bons (com o paraíso); de um deus criador de todas as coisas; de um deus que vinha representado, também, em forma trina. Foi por isto que Xavier começou a pregar no nome de Dainichi: mas quando ele se apercebeu que com Dainichi se indicava uma “suprema realidade”, a “sabedoria prima”, mas não o Criador “não criado”, ordenou que não se usasse mais Dainichi, mas que se falasse de Deus. No entanto, junto aos monges surgiu a suspeita, que foi se transformando em certeza, que não se tratasse de uma enésima seita budista (como havia-se acreditado no começo), mas, ao contrário, de uma nova religião bem diferente daquela de Dainichi: os monges começaram a falar mal e a dizer

<sup>4</sup> Até mesmo “uma hora da avemaria, que tocam também nesse país”, e além do mais “a gente do Japão reza com o rosário, como entre nós”.

<sup>5</sup> Carta de Francisco Xavier a Inácio de Loyola em Roma, de Cochim, em 14 de Janeiro de 1549.

<sup>6</sup> Cf. Carta de Nicolò Lancillotto, publicada in: *O Instituto*.

que a religião de Deus era uma grande mentira (*dai uso*), pondo em ridículo os novos pregadores, “discípulos do demônio”.<sup>7</sup>

Mas, a esse respeito, podemos observar, também, o impor-se de uma importante diferença: em um primeiro momento são os japoneses que se aproximam, com a maior disponibilidade, da religião cristã, convencidos de que seja a expressão de uma ramificação do Budismo. Sucessiva e significativamente, serão os jesuítas a tentar uma aproximação (quanto menos em nível formal) com a hierarquia e as práticas budistas, como acontecerá com a obra de Valignano.

Antes e depois, todavia, mesmo que a partir de diferentes perspectivas, o problema mais importante permanecia aquele de uma correta tradução dos termos cristãos.<sup>8</sup> Estes, de fato, não podiam ser adaptados aos sinogramas que conotavam experiências culturais já em ato: e isto porque se corria o risco, não somente de torna-los incompreensíveis, mas, pior ainda, de distorcê-los. O problema é paralelo àquele que surgiu, como veremos depois, na China (com a introdução do Budismo) e na Índia (país de origem do Budismo, mas que, também, devia levar em consideração a mais forte tradição do Hinduísmo brâmane). No caso da China, a utilização de termos taoístas já existentes para traduzir os conceitos budistas havia, em alguns casos, transfigurado o significado originário destes últimos. No Japão os jesuítas se aperceberam que o perigo era particularmente grave no caso de termos metafísicos, isto é, sem imediata evidência experimental para os missionários. Pense-se, por exemplo, ao conceito de ‘alma’: em relação a este não existia para os budistas algo que fosse assimilável a quanto a teologia ou a filosofia ocidental indica(va)m com este termo. Por outro lado, se por ‘alma’ se entende algo que possa corresponder à “sobrevivência espiritual depois da morte de um indivíduo” o equívoco ficava se estabelecendo: de fato, a partir desse pressuposto, o budista japonês corria o risco de propor enquanto seu correlativo um termo que responde sim a esta definição, mas que inclui, também, o conceito de demônio, no sentido grego de “δαίμων” (latinizado: *dæmon* ou *daimôn*).

O problema hermenêutico foi, pelo menos parcialmente, resolvido por Balthasar Gago (com a assim chamada “reforma linguística de Gago”). Uma vez compreendido que um mesmo caráter pode ter mais de um significado, com a ajuda do ex-monge zen Paolo Kyozen, ele se aplicou, enfim, ao estudo da língua. Tendo em vista os problemas que foram experimentados até então, Gago propôs

<sup>7</sup> Os jesuítas são indicados com o termo *so*, que indica o religioso budista, e sua finalidade apontada “pela difusão do Budismo”. No começo, portanto, os missionários foram acreditados seguidores de uma escola budista (se não por outro motivo, por aquele que eles chegavam da Índia): mas deixa, quanto menos, um pouco perplexos o fato que, depois de alguns anos de pregação e conversões, de disputas com os monges, de divulgação pelo menos parcial do catecismo traduzido por Paulo, as diferenças ainda não fossem claras.

<sup>8</sup> A. BOSCARO, A. *101 Letters of Hideyoshi*, pp. 48-50.

de partir, portanto, de uma atenta explicação dos termos, transcritos somente de forma fonética – nunca segundo sinogramas –, e de traduzir todos os relativos conceitos com a transcrição no silabário *kana*. Desta forma pretendia-se evitar qualquer sobreposição com significados budistas, chineses ou da tradição japonesa. Este sistema – mesmo com seus limites, mas, quanto menos, com a força de sua performatividade – permitiu que no Japão se evitasse um debate sobre os termos, coisa que, ao contrário, aconteceu na China onde desembocou, sucessivamente, na “questão dos ritos”. Significativa a atenção do autor em relação ao problema, segundo quanto apontado por sua carta de Hirado, de 23 de setembro de 1555:

aqueles que se encontram entre os pagãos façam atenção a como explicam as coisas de Deus, e até mesmo [usem] bem as palavras. A escrita deles é imperfeita, porque faltam letras para algumas das nossas palavras, de modo que não as podem pronunciar com a letra necessária...

A partir desta consciência e desta atenção, com os anos a organização da Missão foi mudando radicalmente. Fortes da experiência de Xavier, os novos missionários se deram conta de imediato que a aprendizagem da língua e o estudo do Budismo eram fundamentais para tentar realizar, de algum modo, uma aproximação profícua. Foi por isso que, muitas vezes, se confrontaram (às vezes convertendo-os) com monges budistas aprofundando as argumentações e preparando-se, assim, para a abertura a (inéditos) debates teológicos: dos quais, sucessivamente, escreviam acuradas relações a serem enviadas a Roma. Com relação a este tipo de correspondência, verificou-se, também, uma mudança significativa: e, neste caso, o problema não diz respeito somente ao Japão, mas a todo o contexto oriental. No começo, de fato, das relações enviadas na Europa pelos jesuítas, desprendia-se que todo o Japão girasse ao redor do pequeno núcleo de jesuítas.

A partir da chegada do *visitador* Valignano, todavia, além de firmar-se a política linguística segundo a nova consciência e atenção apontadas, surgem também, segundo uma sua carta de 1579, duras críticas, entre outras coisas, sobre o fato das cartas não refletirem a situação real, preocupadas como eram por um excessivo zelo de edificação, por apresentarem uma uniformidade enganadora da situação do país e, finalmente, pela pouca atenção e o desconhecimento da língua.

Os resultados obtidos, então, no interior do percurso apontado – e que se firmaram segundo as novas diretrizes da missão nipônica com a chegada do *visitador* italiano –, tornaram-se possíveis pelo favor de que a missão jesuítica gozou com o senhor Oda Nobunaga, até a morte deste, em 1582.<sup>9</sup> Mas com a promulgação

---

<sup>9</sup> Sobre este, cf. FUJIKI-ELISON, The Political Posture of Oda Nobunaga, In: *Japan Before Tokugawa*. pp. 149-193.

do *Edito de expulsão*, em 24 de julho de 1587, por parte do sucessor Toyotomi Hideyoshi, as coisas começam a mudar.<sup>10</sup> Nomeado *kanpaku* (regente) desde 1585, no começo o novo senhor não parece contrário aos missionários e é por isso que a ordem de expulsão surpreendeu, particularmente, os padres da Companhia. Sobretudo, esta surpresa impediu que os jesuítas prestassem a devida atenção ao primeiro ponto do edito: “O Japão é o país dos *kami*” (*Nihon wa shinkoku taru tokoro*). País dos “kami”, estava sentenciado: sobre a qual definição, perante a tradução missionária de “kami” por “deuses”, teremos que retornar em chave de análise propriamente histórico-religiosa, para entender os equívocos e a incompreensão que a tradução introduziu aos olhos destes missionários.<sup>11</sup> E a importância deste ponto se manifesta, inclusive, no fato que este será um argumento sobre o qual Hideyoshi voltará mais vezes e por muito tempo. Consideramos representar um documento extraordinário, a esse respeito, a retranscrição, na *Carta anua* de 1589, de uma conversação com um capitão português, Emanuel Lopez, realizada o ano depois da promulgação do edito:

perchè essi [i padri] predicavano una legge tanto contraria ai Camis e Fotoques del Giapone, egli era stato costretto a dargli così bando. [...] Camis e Fotoques nostri Dei non furono altro che gli stessi Signori del Giapone, che per le vittorie & prodezze loro meritavano di essere adorati come veri Dei da nostri popoli. [...] Però questa Legge predicata da' Padri, come è tanto contraria ai Camis & Fotoques, & per la medesima ragione direttamente opposta ai Signori & Monarchi del Giapone, benchè ella sia buona per altre parti, non è tale per il Giapone. Et così io mandai via i Padri, i quali tendendo alla conculcatione & distruggimento de i Camis & Fotoques, tendono necessariamente alla mia conculcatione & depressione, & della memoria & gloria mia dopo la morte: onde non posso essere loro amico & favorevole che non sia contrario e nimico a me stesso<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Para um quadro geral da política de Hideyoshi, cf.: R.CAROLI e F.GATTI, *Storia del Giappone*, cap. IV; a respeito de Hideyoshi: ELISON, Hideyoshi, the Bountiful Minister, In: *Warlords, Artists, and Commoners*; M.E.BERRY, *Hideyoshi*; A. BOSCARO, *101 Letters of Hideyoshi*.

<sup>11</sup> Por um lado, de fato, esses *kami*, mesmo caracterizados – *sub specie religionis*, pelos missionários, através do conceito de Politeísmo – por certos poderes que os politeísmos atribuem aos deuses, são, todavia, concebidos, localmente, como antepassados. Cf., a respeito, D.SABBATUCCI, *Politeismo*. Vol. II. p. 653.

<sup>12</sup> *Lettere del Giappone et della Cina degli anni MDLXXXIX & MDXC*, pp. 16-37. A extraordinária riqueza deste documento revela-se, também, em relação à audiência com Coelho, realizada no dia anterior à promulgação do edito: cf. A BOSCARO, *Ventura e Sventura*, pp. 63-64.

Hideyoshi, de fato, nunca excedeu com relação à atuação da expulsão.<sup>13</sup> E, todavia, numa carta de 1591, endereçada ao Vice-rei das Índias, ele resume de forma muito clara as razões de contraste doutrinal que o contrapõem ao cristianismo. Nesta carta evidencia-se um típico e característico quadro (tradicionalmente afirmado) de convivência e compatibilização entre Shinto, Budismo e Confucionismo: eles são vistos como aspectos diferentes de uma única realidade e exaltados em sua função de garantes da ordem e da paz social, que as ‘heresias’ (em particular, obviamente, o cristianismo) são suscetíveis, ao contrário, de colocar em crise.

Do lado que ia se definido como “crítico”, então, da situação, isto é, aquele missionário, jesuítico e, sobretudo, que se desprendia da peculiar ótica de Valignano, constata-se que no Japão “tudo é diferente” (conceito que o jesuíta italiano repetirá mais vezes), e que se tornou o motivo fundamental de sua exortação para que os Padres seguissem, tanto no comportamento, quanto nas relações com os japoneses, os usos destes, mesmo se isto podia aparecer em contraste com as regras da Companhia. Nas Consultas que foram realizadas nos anos de 1580 e 1581, Valignano colocou o problema com perguntas muito precisas, esperando, por além das sugestões dos jesuítas que se encontravam no Japão havia vários anos, também, o parecer dos japoneses, aos quais pediu que lhe fosse fornecido um compêndio de boas maneiras para fazer com que “nós não erramos mais com nossas atitudes”.

Uma pergunta fundamental<sup>14</sup> foi: “É conveniente observar todos os usos e costumes dos monges?” A resposta foi sim, para tudo aquilo que diz respeito, sobretudo, às atitudes e às manifestações exteriores: enquanto os japoneses olhavam a seus religiosos como a autoridades, a comparação com o comportamento dos Padres era, por consequência, imediata e natural. E, enfim, mesmo para outras situações estava prevista uma total adequação aos usos locais. O trabalho escrito por Valignano, que compreendia essas decisões, é o *Advertimentos e Avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*: redigido em português, o texto é conhecido como *O Cerimonial para os missionários do Japão*, tornando-se a mais significativa “justificativa da adaptação” realizada na época.<sup>15</sup> Alguns pontos do *Cerimonial* suscitaram a imediata reação do Geral Aquaviva, particularmente a sugestão que, para obter o respeito dos japoneses era necessário se adequar à hierarquia dos monges budistas.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Utilizando-se da desculpa de que o Navio (para mandar de volta os missionários) teria partido somente depois de seis meses do edito.

<sup>14</sup> A décima oitava da Consulta de Usuki de 1580.

<sup>15</sup> A. Valignano, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*.

<sup>16</sup> Em 24 de dezembro de 1585, Aquaviva pediu explicações por carta a Valignano (*Copia d'una del N.R.P. Generale al P. Alessandro Valignano, alli 24 di Dicembre 1585*. In: A. Valignano, *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, pp.314-324) que replicou em 20 de dezembro de 1586 (Carta de Alessandro Valignano ao

A Valignano não foi possível, como esperava, apresentar pessoalmente o texto do *Cerimonial* ao Geral em Roma, porque entretido por um novo encargo na Índia. Finalmente, mesmo manifestando aprovação para a atuação de Valignano e mesmo se encontrando de acordo sobre o fato que os missionários seguissem os usos locais no que dizia respeito ao comportamento à mesa, ao vestuário (na limpeza, no decoro, não tanto no luxo) e às relações com os outros, o Geral Aquaviva teve fortes perplexidades sobre alguns pontos e chegou a dissentir sobre a “adequação aos graus dos Bonzes e as honras correspondentes”.<sup>17</sup>

## **2. China: Ricci e a mediação (e o limite) budista entre Daoísmo e Confucionismo**<sup>18</sup>

Valignano não conseguiu entrar na China, mas desde quando, em 1573, foi nomeado Visitador Geral das Índias, sua atenção se dirigiu ao País do Meio que apresentava problemas bem diferentes daqueles do Japão. Depois de uma desafortunada experiência comercial com os portugueses, os chineses haviam oficialmente encerrado suas portas aos ocidentais em 1552. Como conseqüência desta rejeição, em 1554 os portugueses se estabeleceram numa ilha ao extremo sul do Rio das Pérolas: Amacon, depois Macao. A posição cresceu rapidamente e se tornou o centro português mais importante na Ásia Oriental, base do comércio entre Goa e Hirado, antes, com Nagasaki depois. Mas Macao torna-se, também a Sé escolhida pelos jesuítas, a partir de 1579, com a chegada de padre Michele Ruggeri, padre insistentemente pedido a Roma pelo próprio Valignano. Forte da experiência japonesa, Valignano atribuía importância primária ao conhecimento da língua para tentar uma penetração no continente e, portanto, ordenou ao jesuíta de apreendê-la o mais rápido possível.<sup>19</sup> Em 1582, no entanto, também Matteo

---

General Aquaviva, de Cochim, aos 20 de dezembro de 1586. In: A.Valignano, S.J., *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), pp. 250-270.

<sup>17</sup> Cf. carta já citada de Aquaviva, endereçada a Valignano em 24 de dezembro de 1585. As instruções deixadas por Valignano, levemente corrigidas depois dos apontamentos do Geral e de algumas críticas movidas por outros jesuítas, foram todavia colocadas em prática e foram de grande ajuda para a inserção dos missionários no tecido social japonês. O *Cerimonial* permaneceu operativo de 1581 a 1592 quando, durante sua segunda visita ao Japão, Valignano redigiu um novo texto que chamou *Livro das Regras*.

<sup>18</sup> Em termos gerais, no que diz respeito à obra de Ricci nesta parte (item 3.), cf. a indispensável fonte de: Pe.M;RICCI,. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Volume I. Parte I: Libri I-III (1582-1597). In: *Fonti Ricciane*. inclusive com os comentários do Organizador da obra, justamente, P.D'ELIA. Veja-se, também, o trabalho de G.RICCIARDOLO, *Oriente e Occidente negli Scritti di Matteo Ricci*.

<sup>19</sup> Com a ajuda de amigos chineses (que traduziam para o chinês literário quanto dizia), Ruggeri traduziu em primeiro lugar os dez mandamentos. Sucessivamente, estimulado por Valignano que havia visto uma sua primeira redação durante sua passagem para Macao em 1582, deu à imprensa, em 1584, um catecismo, *Tienciù Sce Lu* (*Tianzhu shilu*, Verdadeira Exposição do Senhor do Céu): primeira experiência de tradução em chinês de um texto de doutrina, mesmo que depois tenha se revelado insatisfatório enquanto, nas palavras de Matteo Ricci “não resultou tão bom quanto teria que ser”.

Ricci, a figura central do catolicismo na China, chegou em Macao.<sup>20</sup> Empreendido logo o estudo do chinês, em poucos anos se apropriou da língua a tal ponto de traduzir obras literárias e científicas e de poder escrever diretamente em chinês.<sup>21</sup> Foram, sobretudo, seus conhecimentos em campos diversos, particularmente científicos, e sua capacidade de traduzi-los em chinês foram determinantes nesta obra de penetração intelectual. Assim, por exemplo, fez notícia o *Mappamondo*, uma carta geográfica geral e completa do mundo anotada em chinês pelo próprio Ricci. Descobrir que a China não estava no centro do mundo atingiu os cientistas chineses muito mais de quanto se possa imaginar.

Em 1601, Matteo Ricci apresentou um memorial em chinês ao imperador Wanli dos Ming: no fim do memorial oferecia produtos de seu país. Sendo um religioso e nunca tendo tido nem esposa nem filhos, não pedia nenhum favor, mas, pelo contrário, tendo estudado astronomia, geografia, cálculo e matemática, teria sido muito feliz de se colocar a serviço do imperador. Analisando a escolha dos dons se pode compreender onde o doador queria chegar. Aqui é a obra do Ortelio [*Theatrum Orbis Terrarum*] que, sem dúvidas, chamava mais a atenção, junto aos prismas e aos relógios.

A obra de Ricci foi sempre encorajada e apoiada pelo Valignano que, desde o começo, com Ruggeri, havia apontado o caminho a ser seguido: apreender a língua, ter em vista as classes altas, conformar-se quanto mais possível aos usos e hábitos do país. Por essa razão os missionários foram autorizados a se vestir como religiosos com barba e cabeça raspada (tanto que foram chamados ‘bonzos ocidentais’), e depois como literatos quando isto se tornou necessário pela pouca atenção de que, finalmente, gozavam os monges budistas. Valignano aprovou, também, o regulamento redigido por Ricci em 1603 com o qual se aceitavam os ritos praticados pelos chineses em honra a Confúcio e às almas dos antepassados, e que levou, alguns anos depois, à “questão dos ritos chineses”, mas que Ricci

---

<sup>20</sup> Nascido em Macerata, cidade do Estado Pontifício, sé universitária e do Administrador apostólico das Marche, em 6 de outubro de 1552, entrou no Colégio Romano onde se formou na cultura europeia que mais tarde irá introduzir no império chinês e onde Valignano havia tido a oportunidade de conhecer suas qualidades, maravilhando-se de sua prodigiosa memória. No Colégio Romano, entre outros, o jovem Matteo teve como professor um dos mais célebres matemáticos da época, o alemão Cristóvão Clávio.

<sup>21</sup> Se a Ruggeri, ainda, tem que ser reconhecido o primado de ter alcançado primeiramente o solo chinês, Ricci foi, por outro lado, o primeiro que recebeu a concessão de residir no continente. Mas somente em 1598, depois de vários anos passados em Nanchino, conseguiu alcançar Pequim. Não obteve, todavia, a permissão de se estabelecer aí, e somente em 1601 foi finalmente acolhido a corte onde o havia precedido sua fama de homem de ciência, particularmente experto de geografia, astronomia e cartografia.

justificava enquanto, como profundo conhecedor da cultura chinesa, os considerava ritos civis.<sup>22</sup>

Foi a amplitude da formação de Ricci que lhe permitiu “fascinar” a elite político-cultural chinesa a partir de múltiplos pontos de vista, entre outras coisas, veja-se, sobretudo, o que diz respeito às pinturas sacras europeias, pintadas segundo uma técnica de perspectiva (renascentista) desconhecida na China; além de uma consequente e nova centralidade da Europa na representação do mundo, que levou ao choque com as representações cosmológicas da Terra do Meio: nela, às cartas geográficas ocidentais vinham sendo feitas objeto de aceso debate por reduzirem amplamente a posição do Império chinês na economia do mundo.

Discurso à parte merece a questão da astronomia e do calendário. Na China, de fato, o estudo dos astros e o cálculo calendarial revestiam uma importância não secundária: e isto, pelo fato de que o inteiro aparato ritual regulava, na China imperial, também, a esfera política, social, cultural, existencial que, como e com o calendário, se baseava sobre o cálculo exato dos dias.<sup>23</sup> Nesta perspectiva, o próprio Imperador, sobretudo e enquanto garante da ordem cósmica, não somente devia realizar determinados ritos em dias bem específicos, mas resultava “prisioneiro” de uma complexa articulação ritual que decidia seu vestuário, sua disposição das habitações nos vários períodos, suas ações a serem cumpridas etc. Este complexo aparato, na realidade, dizia respeito a toda a estrutura imperial, mas se fazia tanto mais rigoroso quanto mais se aproximava aos vértices da hierarquia. O exato cálculo calendarial, portanto, garantia, em certo modo, a própria existência do Império: por essa razão um Ministério destinado para tanto, aquele dos Ritos, presidia à compilação dos calendários. Os conhecimentos apreendidos de Cláudio abriam as portas de Beijing a Ricci.<sup>24</sup>

Os Jesuítas conseguiram entrar na China somente em setembro de 1583, quando o governador Wang Pan acolheu o pedido dos religiosos estrangeiros Michele Ruggieri e Matteo Ricci de poder construir uma casa com igreja na mesma cidade. O projeto, ideado por Valignano, previa que os dois padres mirassem para a Capital, para tentar a conversão do Imperador ou para obter, pelo menos, uma permissão de livre pregação do Cristianismo. Mas, para tanto, o verdadeiro obstáculo se encontrava no extremo fechamento, cultural, político e econômico,

---

<sup>22</sup> Matteo Ricci foi Superior da Missão de 1597 até 1610, data de sua morte que aconteceu em Pequim. Teve o nome chinês de Li Mandou com o qual é lembrado nos anais locais. Os anos sucessivos à atividade de Ricci viram emergir problemas que se revelarão espinhosos para os novos rumos da missão, não só chinesa: a “questão dos ritos”; as consequentes polêmicas que investiram meia Europa e que encontraram no dominicano Domingo Navarrete o mais veemente inimigo dos jesuítas.

<sup>23</sup> Cf. M.GRANET. *O Pensamento Chinês*.

<sup>24</sup> A respeito, cf.: P.DREYFUS. *Mattè Ricci*.

do Império chinês à penetração no interior das próprias fronteiras. A tal fim Valignano sugeriu aos dois religiosos de se barbear e cortar os cabelos e vestir a roupa dos bonzos budistas, entre os quais podiam serem recebidos também estrangeiros. Adotaram, também, um nome chinês. Matteo Ricci transliterou simplesmente o seu em *Li Mandou* (na China o sobrenome precede o nome); alguns anos depois, confirmando o respeito e a consideração que Ricci ganhou para si na China, lhe foi dado o nome com o qual será popularmente chamado: *Xitai*, “(mestre do) grande Ocidente”.

Mas, de fato, a virada na experiência missionária de Ricci aconteceu entre 1594 e 1595 quando, também com o conselho dos amigos chineses, decidiu abandonar o vestido budista em favor da seda do literato. Deixou crescer a barba e os cabelos, iniciou a utilizar uma liteira precedida por dois servidores, símbolos da aquisição do status de *shi*, se adequando em tudo e por tudo ao estilo e às regras de comportamento da elite chinesa. Para esta, enfim, endereçava exclusivamente sua própria atenção, apostando nela enquanto chave indispensável para a abertura das portas da Capital ao Catolicismo. A atividade missionária de Ricci se desenvolveu, sobretudo, no interior das casas dos literatos, até quando não obteve, não sem dificuldades e reiteradas tentativas, livre acesso à própria corte chinesa. Nos anos de estadia na China, Ricci havia apreendido não somente a utilizar bem a língua chinesa, mas havia compreendido as regras fundamentais dos processos comunicativos da cultura hóspede. Em modo particular ele havia entendido a importância prioritária dos livros, seja como fonte de inspiração estilística e de conteúdo, seja como método de difusão do pensamento. Descobriu que “mais se faz na China com livros que com palavras”. Decidiu, portanto, de se entregar à instrução de um bom mestre para aprender a compor obras em chinês que pudessem atrair a atenção dos literatos. As regras de composição na China previam, de fato, a emulação mais atenta possível dos Clássicos indicados pela tradição confuciana, que criticava fortemente as tentativas de inovação.<sup>25</sup>

A primeira obra chinesa de Ricci, de cunho “literário” (isto é, não especificamente religioso/catequético) e que apresentava o pensamento dos principais autores do Ocidente, foi o *Discurso sobre a amizade*, que veio à luz em 1595.<sup>26</sup> Significativo que o tema ao qual era entregue a função de lançar uma ponte entre Oriente e Ocidente, fosse justamente aquele que recolhia uma grande tradição

---

<sup>25</sup> Cf., a esse respeito, o trabalho de R.GUÉNON, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. De cuja perspectiva e peculiaridades falaremos sucessivamente, justamente em relação à impossibilidade de interpretar o Oriente em uma perspectiva “religiosa”.

<sup>26</sup> Período durante o qual ele se encontrava a Nanchang, onde tentava abrir uma terceira residência, tendo sido caçado de Nanjing.

– literária e, sobretudo, do mundo clássico – ocidental que se desenvolvia ao redor desse tema e que, de algum modo, identificava nele uma possível e comum matriz sobre a qual se pudesse construir um ponto privilegiado de comunicação entre as duas civilizações.

Em 24 de janeiro de 1601, depois de dezoito anos de seu ingresso no território imperial, graças à sua persistência, enquanto estrangeiro que conseguiu se tornar “chinês entre os chineses”, ao *Xitai* (“mestre do grande Ocidente”) e à sua doutrina e virtude, se abriu a porta da cidade proibida: que, até aquele momento, tinha permanecido fechada também aos embaixadores das maiores potências do mundo.<sup>27</sup>

“A China é outro mundo”: nesta constatação afirmativa do próprio Ricci – que faz eco à de Valignano, que constatava que no Japão “tudo era diferente”<sup>28</sup> – é sintetizada grande parte da razão do sucesso que só ele conseguiu naquela terra. Diferentemente da maior parte de seus predecessores e contemporâneos, Ricci teve a capacidade de colher a substancial alteridade da realidade chinesa, que se encontra na língua, nos usos, na organização administrativa e política, no pluralismo e relativismo do mundo que o Ocidente identificava, com ele, enquanto “religioso”: este era claramente percebido enquanto totalmente estranho aos cânones de uma “religião” única porque verdadeira; na sua peculiar reunião do poder (ocidentalmente identificado enquanto) religioso e político, na pessoa do Imperador; na total ausência de um pensamento transcendente e soteriológico autóctone; mas, sobretudo, no reconhecimento de um estatuto de total paridade ao Império chinês em relação às monarquias europeias. A China, portanto, representava um “mundo” a todos os efeitos, em virtude de sua extensão geográfica; da sua história milenária; da riqueza econômica<sup>29</sup>; da complexa organização social e política, fonte e objeto de estudo e de admiração; de sua forte identidade nacional.<sup>30</sup> O entendimento da

<sup>27</sup> Ricci não encontrou nunca diretamente o imperador, cuja inacessibilidade ritual era mantida através de um complexo sistema de relações entre o interior e o exterior do palácio, totalmente controlado pelos eunucos. Apesar disso, Wanli demonstrou sua consideração e sua disponibilidade em relação ao estrangeiro que, contra todas as regras então em vigor, foi admitido a viver à Corte e não se afastou mais da Capital. O próprio Imperador conferiu oficialmente a Ricci o título de *shi* e se responsabilizou para a manutenção dele e dos outros quatro hóspedes de sua casa até o fim de seus dias: a grande consideração de que gozou à corte foi testemunhada, aliás, pela decisão imperial de fazê-lo sepultar na própria Beijing.

<sup>28</sup> Vale a pena destacar, a respeito, a correlação analógica, bastante significativa, que conotava uma substancial diferença entre as duas expressões que definiam a China, com Ricci, e o Japão, com A.Valignano, em relação à Europa.

<sup>29</sup> Que a tornava independente de qualquer outra potência externa, devido aos grandes recursos da natureza e àqueles do engenho e da arte de seus habitantes.

<sup>30</sup> Que lhe permitia, também, de ignorar até mesmo a existência de potências externas e longínquas das próprias fronteiras.

peculiaridade desse “outro mundo” e, portanto, de sua interlocução com ele foi o que estimulou Ricci à criação, na medida do possível, de uma linguagem e de um sentido mutuamente compreensíveis, base para uma necessária consciência hermenêutica. Um primeiro significativo exemplo da emergência dessa problemática, neste específico contexto asiático, pode ser identificada na composição ricciana do *Tianzhu Shiyi*<sup>31</sup>: o texto que expressa exemplarmente o problema nodal – antes da identificação (problemática) do “religioso” oriental – da possibilidade de nomear e, portanto, traduzir “Deus” no contexto chinês. Texto que, em sua edição mais antiga, aparece datado de 1603 e que gozou de uma considerável fortuna nas traduções junto a vários contextos asiáticos, ao contrário do que aconteceu na Europa.

Uma das questões centrais enfrentadas por Matteo Ricci nesse texto é expressa já no título escolhido para o Catecismo: trata-se da tradução do termo “Deus”. Nele aparece comprometido o sentido mais profundo da mensagem cristã: sua compreensão autêntica e sua possível divulgação na China. O problema substancial está no fato que, na mesma direção que em muitos países do Oriente Extremo e do Sudeste asiático, na China também não existia um termo que pudesse identificar um Deus monoteisticamente entendido. A ausência do significante denota claramente, também, a ausência do significado e a presença de um contexto cultural dificilmente compatível com a tradição teológica e filosófica europeia. As escolhas realizadas em outros lugares do contexto asiático não satisfaziam Ricci<sup>32</sup>. A decisão tomada pelo jesuíta italiano foi então aquela de introduzir um novo nome, que não tivesse ligações com a tradição local, evitando assim o risco de denotar de forma não ortodoxa o nome de Deus. Este último, portanto, foi simplesmente transliterado dos caracteres latinos para aqueles locais, sublinhando a absoluta novidade da religião cristã com relação não somente ao Shintoísmo autóctone, mas também às outras doutrinas importadas da China.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Estrutura da obra: O *Tianzhu Shiyi*, em sua edição mais antiga de 1603, foi enviado pelo próprio Matteo Ricci ao Geral dos Jesuítas Aquaviva, em 1604, junto a um manuscrito autógrafo. O texto chinês mais difundido de *Tianzhu Shiyi* é aquele da edição de 1607, revisto por Li Zhizao, que o incluiu, sucessivamente, em sua coletânea de livros cristãos (*Tianxue Chu Han*) de 1629. O *Tianzhu Shiyi* teve uma considerável fortuna na Ásia, onde foi traduzido em várias línguas, do japonês ao vietnamita, até a idade contemporânea. Ao contrário, na Europa, provavelmente por causa da *Questão dos Ritos*, esta obra-prima permaneceu na sombra. Texto estruturado como um diálogo entre um letrado chinês e um ocidental, este excelente exercício de retórica, apresenta um limite significativo: de apresentar o letrado confuciano enquanto excessivamente dócil às teorias estrangeiras.

<sup>32</sup> Como vimos acima, o Japão, também, no qual havia atuado o primeiro missionário da Ordem de Jesus em terra de Oriente, Francisco Xavier, apresentava uma situação análoga.

<sup>33</sup> Como nos testemunha o próprio Francisco Xavier, de fato, a Terra do Meio representava a cultura hegemônica na área do Oriente Extremo (mesmo o sistema de escrita a caracteres ideográficos é importado da China), e por essa razão se tornava necessário, de um ponto de vista missionário, conquistar o coração do império para poder chegar, também, nas suas periferias mais remotas e nos estados vassallos.

A longa permanência na China – com o progressivo aprofundamento do conhecimento da língua e da cultura local – fez com que Matteo Ricci se desse conta de que o Celeste Império nunca teria se aberto a autoridades diferentes daquelas já reconhecidas por ele. Já o Budismo, por exemplo, mesmo largamente difundido e, finalmente, adaptado ao contexto, na época da missão do Ricci, era fortemente hostilizado por alguns membros da elite dominante, que sublinhavam sua componente “bárbara” (os budistas eram chamados, também, de “bárbaros do sul”) e sua distância com relação ao sistema religioso e social tradicional, centrado na ética confuciana e na exaltação das antigas dinastias autóctones. Numa China totalmente fechada, também a imagem dos europeus era bastante negativa. A intuição de Ricci foi, portanto, aquela de encontrar, de qualquer modo, um fundamento no interior da acreditada tradição chinesa: somente assim teria sido possível tornar aceitável a mensagem cristã. Mas, tal método apresentava riscos altíssimos, que finalmente se manifestaram com a famosa *Questão dos ritos*, depois de sua morte: conservar traços culturais próprios da cultura hóspede apontava, enfim, para o grave risco de contaminar a pureza do ensino, desnatura-lo, entre-endo nisso o perigo de cair na heterodoxia.

Apesar disso, todavia, buscando seu objetivo de realização de um “encontro cultural”, Ricci adotou a estratégia de entrar como literato entre os literatos, tentando conseguir o domínio dos pontos principais da cultura confuciana: e foi graças a seus estudos que encontrou alguns termos, no interior da tradição chinesa, que serviram às suas necessidades: *Shang di* e *Tian* representam, a propósito desta obra, dois termos significativos.<sup>34</sup> No contexto da civilização arcaica, de fato, uma das principais características da China é a estreita interconexão entre esfera política, familiar e religiosa, que, de certa qual forma, não foi quebrada nem mesmo com a sucessiva formação de um poder estatal centralizador. O modelo das ligações de parentesco estrutura a inteira sociedade chinesa desde suas origens.<sup>35</sup> A partir dessa perspectiva, a ligação de parentesco, sobrevivendo à morte do soberano, garantia uma continuidade entre o mundo dos vivos e o dos mortos manifestado pelo culto dos antepassados, considerado enquanto verdadeira sanção de uma ordem cósmica. Nesta ótica, sempre que for executado, o rito absolve à específica função de reatualizar uma lei universal, de sanciona-la novamente de modo a

---

<sup>34</sup> Ligados às três dinastias hereditárias que se sucederam na China: *Xia*, *Shang* e *Zhou*. A sequência delas é importante pela grande relevância que o pensamento chinês atribui à continuidade histórica e à contínua obra de interpretação e de interpolação da visão dos acontecimentos do passado, em função da política e da concepção em vigor na época.

<sup>35</sup> O sumo soberano da época *Shang*, *wang*, podia ser tal só e unicamente enquanto chefe, *xing*, do clan dominante, do qual tirava sua própria força e sua autoridade. Essa última não investia somente o campo estritamente político e militar, mas também aquele sacral (“religioso”, do ponto de vista ocidental).

torna-la viva e operante. Tal lei, segundo a cultura chinesa, se manifesta em todos os planos da existência.<sup>36</sup>

A própria “divindade” da época *Shang*, *Shang di*, o Soberano do Alto, que na última fase da dinastia apresentará todas as características de um Ser Supremo, no princípio não era visto de outra forma que como o mais importante e inacessível de todos os antepassados, mesmo assim um deles, presumivelmente o primeiro, ao qual o soberano mortal podia se dirigir só e exclusivamente através da mediação de seus próprios antepassados mais próximos. Mas, no último período da dinastia *Shang* o culto dos antepassados começa a perder substancialidade, transformando-se cada vez mais em um complexo sistema de rituais totalmente formais; tal situação é herdada pelos *Zhou*, os quais, num primeiro momento, parecem mutuar os mesmos princípios da regalidade de seus antecessores, inserindo-se na divisão em duas linhagens e mantendo a figura de *Shang di* enquanto ser supremo. Todavia, as relações entre tal entidade e o mundo dos mortais deviam necessariamente mudar: *Shang di*, mesmo que tivesse alcançado, finalmente, um ponto avançado de despersonalização que tornou possível sua adoção a uma dinastia diferente, permanecia, mesmo assim, o primeiro antepassado de uma estirpe real em nada ligada por parentesco com os *Zhou*. Foi assim que estes se dirigiram a uma entidade colocada ainda mais acima de *Shang di*, ou seja *Tian*, o Céu: que Ricci traduziu com *Tian zhu*, o Senhor do Céu. A grande expansão territorial que caracteriza a época *Zhou*, de fato, havia tornado necessária a presença de uma figura referencial que pudesse ser percebida enquanto tal não somente no restrito âmbito ocupado por poucos clãs. Obviamente, o fato de separar esta figura suprema do contexto das ligações de parentesco colocava, para os *Zhou*, o problema de criar um princípio diferente que sancionasse seu inquestionável direito ao governo: isto foi resolvido na teorização do *tianming*, mandato celeste, entregue diretamente do Céu a uma dinastia. Uma característica do *tianming*, que o torna bastante diferente das concepções ocidentais de investidura divina, consiste no fato de poder ser revocado no momento em que se torne evidente o fato que aquele que o recebe não se mostrou à altura da função. Para poder governar, enfim, o soberano devia mostrar de possuir o *de*, virtude, termo que só sucessivamente foi conotado de valências éticas: caso a atuação do soberano aparecesse enquanto priva de *de*,

---

<sup>36</sup> Desde a família é a estrutura ao redor da qual se entrelaça o tecido de qualquer realidade que contextualiza o homem em seu viver social, até o espaço, o tempo, a vida “espiritual”, definidos, de qualquer modo, por seu intermédio. Interpretar a vontade dos antepassados com relação aos acontecimentos da vida mortal instaura um princípio de continuidade entre os dois mundos, alargando a concepção comum de tempo e espaço até conter também o além, sendo esse último regrado pelos mesmos princípios que estruturam o *genos*.

não conforme à qualifica de *tian-su*, filho do céu, o mandato devia ser revogado e entregue a uma dinastia mais digna.<sup>37</sup>

A própria escolha de um significante para o “nome de Deus”, derivado da tradição local, não se mostrava, portanto, nem simples, nem isenta de implicações. No âmbito da tradição chinesa, aliás, o termo *Shang di* foi utilizado para designar uma das figuras do daoísmo, enquanto *Tian*, que indicando o “Céu”, possuía na língua chinesa um sentido próximo àquele ocidental de “Providência divina”, apresentava, todavia, o risco de configurar o Deus cristão como uma divindade impessoal. O problema da definição do Deus cristão na China foi resolvido, segundo as *Fonti Ricciane*, quando um jovem catecúmeno “saudou o quadro de Cristo com o apelativo de ‘Senhor do Céu’ (*Tian zhu*)”<sup>38</sup>, apesar de tal termo ser utilizado, também, para indicar uma determinada figura nos escritos canônicos budistas.

À luz disso, torna-se evidente como a adoção dos termos *Shang di* e *Tian zhu* – que Ricci utiliza em igual medida e de forma intercambiável – em uma perspectiva cristã não fosse neutral e abrisse uma ampla gama de mal-entendidos, seja na China seja, ainda mais, em Roma, longínqua das problemáticas que haviam conduzidos a escolhas desse tipo.<sup>39</sup> Na realidade, Ricci escolheu de se manter no âmbito da especulação filosófica, discutindo somente daquilo que podia ser compreendido e demonstrado com o intelecto, limitando-se a tratar somente da revelação natural, não chamando em causa a revelação positiva. Isso para demonstrar aos chineses como o pensamento cristão não somente não fosse incompatível com a tradição confuciana, mas aliás representasse seu êxito mais espontâneo e realizado: na realidade, o Cristianismo era a religião que melhor de todas expressava os

<sup>37</sup> A concepção *Zhou* do *tianming* teve uma notável fortuna ao longo do inteiro arco da história chinesa: graças, também, ao princípio de continuidade com a própria tradição, a idéia de um mandato revogável, diretamente entregue pelo ordenador das leis universais que subentendem todo âmbito da existência cósmica, será utilizado, enfim, até mesmo, por Mao a fim de afirmar a legitimidade da própria revolução.

<sup>38</sup> Pe.M.RICCI. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Volume I. In: *Fonti Ricciane*, p. 186. Segundo G.RICCIARDOLO. Jesuit Missionaries and Chinese Intelligentsia during the Late Ming and Qing Dynasties. In: *Ming Qing Yanjiu*, o termo *Tianzhu* aparece pela primeira vez nas crônicas chinesas no *Shiji* do historiador Sima Qian, para indicar o primeiro dos oito espíritos das montanhas e dos grandes rios. Disto, nem Ricci nem Ruggeri tinham conhecimento, mas depois de um colóquio com o Valignano ficou decidido de adotar este termo. Curiosamente, o uso dos caracteres *Tianzhu* para denotar um Deus entendido de forma cristã é datado do século VIII, tendo sido encontrado, também, em âmbito nestoriano.

<sup>39</sup> O apoio teológico a tal empreendimento era representado por uma espécie de *fides implicita*, de revelação parcial, em determinadas realidades culturais outras com relação àquela europeia, que devia ser corrigida à luz da Verdadeira interpretação. Por essa razão, o Catecismo, com sua escolha de uma estrutura dialógica de apresentação da mensagem cristã, se torna um instrumento, essencial e imprescindível, para evitar cair em interpretações desviantes e heterodoxas. Ricci, dialogando com um letrado confuciano, refuta, segundo a arte apreendida ao Colégio Romano, todas as possíveis fontes de ambiguidades, apresentando à China um exemplo emblemático também da lógica, da física e da metafísica aristotélico-tomistas.

valores indicados por Confúcio, antes que sofressem as alterações provocadas pela confluência com o Daoísmo e com o Budismo.<sup>40</sup> Portanto, seguindo a sugestão de Valignano, Matteo Ricci entrou na China adotando o vestuário budista para poder ser reconhecido imediatamente enquanto “religioso”. Todavia, uma vez em território chinês, tendo tomado maior e mais direto conhecimento da cultura local, abandonou – teve que abandonar – a túnica dos seguidores de Sakyamuni para vestir as marcas dos *shi*, os literatos confucianos, figuras bastante complexas e significativas, no contexto chinês, que representavam sua classe dirigente.<sup>41</sup>

Tirando algumas exceções, o Budismo era difundido entre a população, mas gozava de poucos seguidores entre as classes altas. Além disso, vista sua proveniência estrangeira, não respeitava a ordem social e política do Império, pondo-se, muitas vezes, em contraste com ela. Na aproximação com o Budismo, Ricci intuiu, também, uma arriscada ameaça de ordem teológica, não percebida por outros missionários que operavam em outras regiões do Oriente Extremo e do Sudeste asiático: a contradição aparente de perspectivas nasce, de fato, da diversidade objetiva das modalidades segundo as quais o Budismo se inseriu nas diferentes realidades culturais de cada país. Em outras realidades do Oriente Extremo e do Sudeste asiático o Budismo havia adquirido uma função dominante, depois de ter se adaptado de forma bastante (e diferentemente) articulada aos cultos autóctones, acabando por tornar-se, às vezes, o centro indispensável para tecer qualquer outra interlocução destes com o próprio Budismo.<sup>42</sup>

### 3. O Budismo: da Índia para o mundo asiático

<sup>40</sup> Este processo parece se adaptar muito bem ao contexto chinês, no qual as distinções entre doutrina, religião e filosofia aparecem muito mais tênues que na nossa tradição. A distinção entre religião e filosofia é uma consequência da partição do saber ocidental. Por outro lado, de fato, os confucianos, liam o Catecismo ricciano como um tratado ético-moral em linha com a própria tradição, esta não apresentando nenhuma limitação de ordem dogmática com relação à figura de um Ser Supremo, aliás, segundo o próprio Confúcio, se desinteressando por completo daquilo que está por além desta vida.

<sup>41</sup> Vale observar, a esse respeito, que a tradução deste termo em “literatos” foi aquela proposta e adotada pelos filósofos europeus do século XVIII: mas ela não é, exatamente, precisa, refletindo, sobretudo, as exigências dos Iluministas que interpretaram o pensamento de Confúcio à luz de suas próprias perspectivas, à procura de um pensamento laico, baseado exclusivamente na razão, que individuasse as diretivas éticas e sociais adequadas para administrar um Estado. Na realidade, a figura dos *shi* é bastante complexa e dificilmente significativa fora do contexto da China imperial. Representantes do imperador que exerciam cargos públicos e participavam juntos de sua autoridade, que provinha do Céu, os *shi* eram sujeitos, também, a limitações rituais proporcionalmente crescentes segundo o próprio cargo, com a função de manter a ordem cósmica expressa na estrutura imperial. No texto do *Tianzhu Shiyi*, observamos que Matteo Ricci entrega a função de explicar os princípios do Cristianismo a um *xi shi*, um “literato”, *shi*, ocidental, em um diálogo com um *zhong shi*, ou *shi* chinês. Isto torna evidente tanto o destinatário deste peculiar Catecismo, ou seja, a classe hegemônica na China, quanto a escolha de Ricci de ser identificado, em terra chinesa, enquanto *shi*.

<sup>42</sup> Cf. F.USARSKI. *O Budismo e as Outras*.

Impõem-se, nesta altura, algumas considerações a respeito do Budismo. Este, antes de mais nada, não pode ser entendido, de qualquer maneira, como uma “religião unitária”, com códigos fixados uma vez por todas. Trata-se, de fato, de um vastíssimo conjunto de tradições, às vezes muito diferentes entre si, que encontram um ponto em comum no “Iluminado” Siddharta Gautama e em sua doutrina, em seu princípio inspirador. O fato é que nenhuma “igreja” foi real e propriamente fundada pelo Buda<sup>43</sup>, visto que ele não nomeou nenhum sucessor, defendendo que cada um teria tido que seguir o caminho apontado como único mestre. Consequentemente, as disputas sobre a correta interpretação a ser dada ao ensino do Iluminado, dividiram os seguidores já a partir do século IV a.C., determinando a formação de muitas escolas diferentes. Nascido na Índia, ao redor de 500 a.C., o Budismo se difunde em toda a vastidão do território asiático, determinando, aliás, nesses outros contextos, posteriores articulações. A primeira grande distinção que se pode operar é entre os maiores “Veículos” (*Yana*) através dos quais foi interpretado e difundido o pensamento do Buda: *Theravada* (ou *Hinayana*), *Mahayana* e *Mahayana-Vajrayana*.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> A essência do ensino do Buda é contida no célebre discurso proferido no parque das gazelas de Benares, cerca de uma semana depois de conseguir a Iluminação. Nele foram expressas as “Quatro Nobres Verdades” da existência humana: 1) A vida é dor. Qualquer existência é determinada pela agregação e disgregação de vários *dharmas*, elementos fluindo continuamente, segundo o princípio definido *pratitya samutpada*, ou seja, organização dependente. Os *dharmas*, de fato, constituem os cinco *skandhas*, ou agregados, isto é, a sensação (*vedana*), a matéria formada (*rupa*), as paixões (*samskara*) e a consciência (*vijnana*), que se dissolvem à morte do indivíduo, indo a se recompor em uma sucessiva existência, levando consigo seja a marca do indivíduo, que do mundo por ele apercebido e conhecido. São as ações causadas a continuar em um futuro, não uma alma eterna que se reencarna de corpo em corpo. Segundo o princípio da organização dependente, portanto, o presente causa o futuro, mas este último não pode ser manipulado pelo presente. A única libertação com relação a essa corrente de causa-efeito é a consciência da causa real da dor, desvendada na segunda Nobre Verdade. 2) A origem da dor é o desejo. A afeição à vida, aos objetos, aos prazeres, mas também ao conhecimento ou à própria religião implica expectativas e projeções sobre o objeto das aspirações individuais, que não permite de colhê-lo por aquilo que realmente é: uma realidade mutável. Portanto: 3) A eliminação do desejo conduz à cessação da dor. Mas esta é uma meta, não uma imposição. O “querer não-querer” é, mesmo assim, uma forma de vontade, de afeição. O Buda, para conduzir todos no caminho da libertação, apontou o modo para superar o desejo na quarta Nobre Verdade: 4) Existe uma via para eliminar a dor. Esta é a Nobre Octúplice Senda. Trata-se de oito atitudes existenciais a serem interpretados quais elementos fundamentais para uma existência que queira libertar-se das correntes do *samsara*: 1) *Reta visão* da existência e de sua causa; 2) *Reto propósito* com relação à vida, que não deve ser conduzida pela avidez; 3) *Reto falar*, de modo honesto e sem mentiras; 4) *Reto agir*, que não seja motivado e não cause qualquer violência; 5) *Reto modo de sustentamento*, que não se base em desfrutar criaturas viventes, nem provoque algum males para elas; 6) *Reto esforço*, de operar sempre em conformidade aos princípios da compaixão e à superação da afeição; 7) *Reta concentração*, que determina a real consciência de si e a justa percepção de si; 8) *Reta meditação*, a via que conduz à Iluminação.

<sup>44</sup> A fim de um esclarecimento sintético e, ao mesmo tempo, rigoroso dos dois “veículos”, veja-se, entre outras, a obra de F.USARSKI. *O Budismo e as Outras*. O mesmo texto é importante instrumento, também, para a análise de todas essas escolas, com relação à quais, além do texto de Usarski, consideramos importante, também, o de R.GUÉNON. *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*.

As três correntes contêm no seu interior uma grandíssima variedade de escolas, que se desenvolveram nas diferentes regiões e épocas durante as quais o ensino do Buda encontrou discípulos. Característica do Budismo é, de fato, como dizíamos acima, sua forte capacidade de adaptação às realidades locais que, por sua vez, acabou tornando-o o interlocutor fundamental destas. O Budismo, no fundo, deve ser considerado enquanto a primeira perspectiva “doutrinal” (com as peculiaridades que, a respeito, definimos) universalista e, com esta característica se difundiu em todo o território asiático, antes da chegada do Cristianismo. Não é por acaso que são justamente as duas características de adaptabilidade e universalismo que são percebidas por Ricci enquanto ameaças, na ótica de uma evangelização da Ásia oriental.

A escolha do Confucionismo enquanto interlocutor, realizada por Ricci na China, não tem, todavia, somente uma motivação de ordem “tática”, para uma melhor inserção no contexto imperial, mas também uma de ordem epistemológica, teológica e lógica (isto é, hermenêutica): a plasticidade do universalismo budista, sua maior adaptabilidade às exigências lógicas de um contexto asiático e, sobretudo, o fato que se encontrasse a fornecer respostas diferentes a exigências de sentido análogas àquelas às quais também o Cristianismo respondia, faziam dele um temível adversário. Por essa razão Ricci irá atacar mais e mais vezes o Budismo e o Daoísmo, este último enquanto pressuposto lógico, na China, do primeiro. E o jesuíta será determinado, todavia, a contestar sua veracidade através de argumentações lógicas, mais do que estigmatizando acriticamente, de modo a desenraizar à raiz qualquer pretensão de validade.

Por outro lado, a relação com o Budismo resulta bastante mais complexa com relação às intenções do Jesuíta de Macerata que não consegue realizar um afastamento completo e definitivo em relação a ele. E, a esse respeito, o problema nasce, substancialmente, enquanto questão linguístico-semântica: como já observamos, encontrando-se a trazer para dentro da cultura chinesa conceitos estranhos a ela, o Budismo é obrigado a enfrentar e resolver problemas de traduzibilidade, não somente de termos, mas de inteiros horizontes de sentido. A resolução desses, como dissemos, levou à formação de um Budismo “sinizado”. Problemas análogos se apresentavam, também, na explicação do Cristianismo, religião proveniente de um contexto de sentido ainda mais longínquo, para o Celeste Império. Na língua chinesa apreendida por Matteo Ricci se encontravam finalmente presentes significantes que podiam expressar conceitos antes desconhecidos na Terra do Meio: o problema é que esses termos eram aqueles mutuados da síntese entre Budismo e cultura autóctone. Em suma, Ricci se encontra a criticar fortemente o valor de verdade de uma tradição da qual, mesmo assim, adotava (encontrava-se na necessidade de adotar) significantes e linguagem. Além do já citado *Thian Zhu*, a

maior parte dos termos que se referem à dimensão ultra-terrena do Cristianismo são mutuados do Budismo ou com ele compartilhados.<sup>45</sup>

A dependência da terminologia católica daquela budista manifesta-se, portanto, como o resultado necessário de um compartilhamento de contextos de significação, de um horizonte de sentido de matriz estranha ao panorama autócotone chinês: não é por acaso que o Budismo, originário da Índia, compartilha as origens indo-européias do Cristianismo, apresentando um âmbito semântico bastante mais próximo à nossa cultura com relação ao contexto das línguas sino-tibetanas. Justamente essa afinidade põe as duas tradições culturais em um contraste mais direto, segundo o pensamento de Ricci: é por isso que, em relação a esta afinidade do modo de pôr as questões e do próprio objeto do perguntar, de ambas, correspondem respostas bastante longínquas e contrastantes, segundo a proposta do jesuíta.

Outro significativo exemplo da emergência de uma problemática hermenêutica no contexto asiático remete a um dos problemas de maior relevância, enfrentado no texto de Ricci: aquele do conceito do Ser. Não nos detemos, por motivos de espaço, aqui, a tratar detidamente dessa questão. Para tanto, todavia, baste apenas acenar como a centralidade desse conceito é motivada pela importância que o que é expresso com o verbo “ser” vem a adquirir nas línguas ocidentais. Nestas, o ser é dado não como atribuição, mas ao contrário como a própria substância, como *conditio sine qua non* para que “algo” possa ser apercebido ou dito. Isto é tão implícito que é dado por adquirido como fato objetivo. Mas, ao contrário, na língua chinesa a utilização do verbo que corresponde, em certas circunstâncias, ao nosso “ser” (em chinês, *shì*) é bastante limitada: nela, muitas vezes, nos encontramos a traduzir expressões nas quais, segundo as línguas latinas, se utiliza o verbo “ser” com um análogo de “haver”, ou seja *you*; outras, talvez a maior parte, o verbo é

---

<sup>45</sup> Entre esses, vejam-se os termos: *Thian tang*, Palácio Celeste, utilizado por Ricci para indicar o Paraíso, foi adotado pelo Budismo para traduzir o sânscrito *devaloka*, moradia dos deuses, deslocada, na cosmologia indiana (não somente budista), entre a terra e os *brahmalokas*, as moradias de Brahma; *Di yu*, o Inferno, era o termo escolhido para traduzir o sânscrito *naraka*, lugares de expiação ultra-terrenos budistas, divididos em três seções; também a palavra para designar o Demônio, *Mo gui*, compartilhou a transliteração da primeira sílaba com *Mara*, o “tentador” de Sidharta Gautama. O termo para designar os anjos, ou seja, *tian shen*, espíritos celestes, é o mesmo que traduz o sânscrito *deva*, enquanto o Protestantismo preferiu adotar um correspondente mais literal do significado grego de ἀγγέλως, ou seja *tian shi*, mensageiros celestes. A tradução do termo “alma” resulta mais complexa: refletindo a filosofia Escolástica, Matteo Ricci a articula em três níveis, ou seja, alma vegetativa, sensitiva e intelectual. Para indicar as primeiras duas, Ricci antepõe as palavras *zhi*, planta, e *jue*, consciência, ao termo *hun*, que designa, na tradição chinesa, aquele espírito que sobrevive à morte física do corpo; para a terceira, toma emprestado do Budismo o prefixo *ling*, resplendente, inteligente, sempre preposto ao termo *hun*. Este último prefixo é amplamente utilizado no texto para indicar, também, os correspondentes de “intelecto” e “inteligência”.

totalmente omitido.<sup>46</sup> Assim, no contexto linguístico chinês, separar aquilo que “é” daquilo que “não é” resulta, enfim, uma questão sem sentido, ou quanto menos mal colocada.<sup>47</sup>

A definição de Deus como Ser implica também, portanto, a equiparação, mais ou menos explícita, do Mal ao Não-ser: o Mal é um afastamento do Bem, se o Bem é o Ser, em sua completude, o Mal é aquilo que está fora do Ser. O perigo de escorregar em heresias maniqueístas leva a não explicitar até o fim tal equiparação, que permanece, todavia, enquanto alusão e no fundo de muitos pensadores.

Na ótica ocidental, o conceito de “não” ligado ao Ser retorna somente na ideia de “via negativa”, ou seja, na impossibilidade de definir Deus, infinita perfeição e bondade, a não ser em termos negativos: in-finito, de fato, im-mortal etc. Isto deriva de uma incapacidade da natureza humana, assim como da linguagem, dada por seu limite, de incluir numa definição Aquilo que é, de fato, in-definível. Uma bem diferente realidade se encontra no pensamento budista e naquele daoísta. No centro da teoria e da prática budista é presente o conceito de *sunyata*, a impermanência: aquilo que se percebe como real não é outra coisa que um agregado de fenômenos, que somente *avidya*, a ignorância, faz perceber como substâncias. A afeição àquilo que, por sua natureza, é destinado a se dissolver provoca a dor e acorrenta à roda *samsarica* das existências sucessivas. O Buda alcançou a iluminação na assunção da impermanência, na real compreensão que o sentido daquilo que se percebe como realidade é o nada, a vacuidade. O mesmo princípio egóico na base do sentido de identidade é, enfim, um agregado de fenômenos transitórios, um fantasma sem substância tecido pelo véu da ignorância. Aceder ao *nirvana* significa liberar-se da maior escravidão, aquela do ego e de sua pressuposta existência enquanto realidade.

No Daoísmo também encontramos, numa modalidade diferente, uma prioridade do vazio sobre o ser, causa e consequência, justamente, daquela diferença linguística com relação aos idiomas indo-europeus de que falamos. Já no *Yi Jing*, o Clássico das Transformações, lemos que um estado de vacuidade, o *Wu Ji*, antecede qualquer criação: isto vale, também, para a origem do universo.

<sup>46</sup> Não apresentando a língua chinesa uma substancial diferença gramatical entre verbos e substantivos, estes últimos são, muitas vezes, utilizados em função verbal, tornando supérflua a utilização de qualquer cópula.

<sup>47</sup> No que diz respeito ao nosso discurso, o pressuposto de Parmênides de manter bem separados o Ser e o Não Ser se torna ainda mais significativo quando “Atenas encontra Jerusalém”, ou seja, quando as características do Ser de Parmênides são atribuídas ao Deus cristão. Neste caso, o primado do conceito de Ser torna-se fundamental para afirmar o primado de Deus: não por acaso, entre as provas da existência de Deus fornecidas pelo pensamento teológico e filosófico, aquela ontológica tem uma função central: a existência é um atributo fundamental do Ser.

Traduzido em termos ocidentais, o vazio está na base do ser, o antecede logicamente, temporalmente.<sup>48</sup>

A extrema dificuldade de dar conta de tais teorias e práticas segundo as línguas ocidentais torna evidente uma substancial diferença de “possibilidade de dizer” e de “estratégias de sentido” com relação às línguas extremo orientais. Esta diferente “possibilidade de dizer” implica e compõe um horizonte de sentido diferente daquele ocidental, que necessita da criação de um terreno liminal, de confim, no qual “jogos linguísticos” possam criar um novo que seja mutuamente compreensível. Ricci é o primeiro a se encontrar em uma condição tal: e o seu texto entrega justamente uma expressão exemplar daquela dificuldade da construção do sentido. Obviamente, ele é filho de seu tempo e um missionário que chegou à China não só para compreender, mas, sobretudo, para evangelizar. Segundo a perspectiva ocidental de então, como vimos, conceder espaço ao Não-ser significa afastar-se da Fonte, do Ser, de Deus. Demasiado arriscado teria sido, em tal sentido, tentar uma equiparação entre a “via negativa” e a “vacuidade” ou o “nada”, considerada também a perspectiva universalista e soteriologia da concepção budista. Fiel ao ditado de Parmênides, Ricci denuncia a absurdidade de um pensamento que se afaste do Ser: por isso procura no próprio Confucionismo, as bases para um diálogo ontológico. Nisto ele se choca, todavia, justamente com um “mundo”,

---

<sup>48</sup> Partindo dessa base, o pensamento de Lao Zi e de seus discípulos aprofunda o conceito de *kong*, vazio, enquanto origem e sentido daquilo que é. Não somente o vazio está na origem, mas é o sentido mais autêntico de todo fenômeno perceptível. O vazio resulta ser, portanto, o momento lógico e *me-ontológico* que determina o ser. Disso deriva, também, o princípio do *wu-wei*, que se poderia traduzir com a perífrase, para nós paradoxal, “ação não-ação”: não se trata, de fato, de um simples imobilismo, mas ao contrário de um agir, mas que não age como ato de vontade, mas, fazendo do vazio sua realidade, é agido. Tal princípio encontra sua atuação em todo campo do viver, segundo a concepção daoísta: das práticas de longa vida à gestão do Estado (em aberta oposição com o férreo ritualismo confuciano), qualquer coisa deve ser deixada fluir como a água. A receptividade, a passividade do vazio tornam-se, no Daoísmo filosófico, princípios norteadores, virtudes à quais se conformar em qualquer nível do viver.

Os conceitos de *sunyata* e *kong*, mesmo que diferentes, se encontram a serem unificados no momento em que o Budismo, introduzido na China, é traduzido, como dissemos, em termos daoístas. Além disso, do processo transculturativo das duas religiões nasce uma das escolas budistas mais célebres do Oriente Extremo, ou seja o *Chan*, melhor conhecida com o nome japonês de *Zen*. Nela, a compreensão do nada, da impermanência, que conduz à Iluminação faz da percepção do vazio seu fulcro: tal concepção se reflete tanto na prática meditativa, quanto na lógica, na arquitetura (se pense aos famosos jardins), nos modos de se comportar, nas cerimônias, nas práticas corpóreas. Toda atividade torna-se uma oportunidade de compreensão da real natureza do si e da realidade: o vazio. Não existem nem sujeito nem objeto, mas um único fluir de eventos. Para tal razão o Chan se utiliza daquela particular forma de ensino que é o *Koan*, ou seja, breves frases paradoxais, que servem a mostrar como a lógica racional seja totalmente inadequada a dar conta da totalidade. A Iluminação acontece em um instante: não se trata de um processo lento, mas de um único momento de compreensão da real essência, ou melhor, não-essência, do ser. Um nível decididamente avançado de consciência é alcançado através do *Zazen* (em japonês), a meditação estando sentados, que se baseia em uma postura imóvel, sobre o controle da respiração e sobre o abandono de qualquer imagem ou pensamento, à procura da dimensão do vazio.

um horizonte de sentido no qual este primado do Ser tem dificuldades para se afirmar e para encontrar um modo de se dizer. Na realidade, de fato, nem mesmo o confucionismo é tão preciso em matéria, não apresentando em nada a língua chinesa da época termos para traduzir conceitos de “Ser” e “essência” análogos aos nossos. Mas a doutrina de Confúcio não apresentava, pelo menos, uma tão definida teorização da me-ontologia, assim como uma definida teoria da salvação: finalmente, forçando alguns de seus conceitos, o Confucionismo torna-se, no programa de Ricci, o interlocutor ideal. Se essa escolha ousada, junto a outras suas competências, abriu a Ricci as portas da China, todavia, no longo prazo, ela fechou aos Jesuítas aquelas de Roma.

A escolha ricciana do Confucionismo enquanto interlocutor resolvia alguns problemas, mas vinha pondo outros de não menor gravidade, seja na China que no Ocidente. No que diz respeito à aceitação confuciana do Catolicismo, apesar da tentativa de Ricci de expelir aqueles tratados teológicos que podiam manifestar um evidente contraste entre as duas culturas, permaneciam algumas questões difíceis de gerenciar: primeira, entre todas, aquela sobre o celibato. O sistema confuciano, de fato, colocava em primeiro lugar a hierarquia parental, espelho e reflexo da estrutura “estatal”, emblemática do Império chinês. E, finalmente, estreitamente conexo a esta, o culto dos antepassados representou o núcleo mais duro de uma viva e longa polêmica, que se desenvolveu depois da morte de Ricci no Ocidente e que determinou as sortes da difusão do Catolicismo na China até o desabamento do Império.

Conhecida como *Questão dos ritos*, tal polêmica constitui uma das questões teológico-filosóficas mais debatidas entre Seis e Setecentos. Nasce como disputa de julgamento sobre o método do apostolado praticado entre os Jesuítas presentes com suas missões no Oriente Extremo, disputa inflamada por outras famílias missionárias: Franciscanos e Dominicanos. Os jesuítas, sobretudo nas figuras de Matteo Ricci, Michele Ruggeri e Martino Martini, haviam decidido de penetrar gradualmente no mundo chinês, apreciando seu alto nível de refinamento civilizacional e sua característica ética: os jesuítas, de fato, faziam explícita referência à moral confuciana e consideravam que, dos chineses que entendiam se converter ao Catolicismo, não devesse ser exigido o abandono das práticas de veneração para Confúcio e para com os defuntos, consideradas normas civis, mais do que religiosas. Ricci compreendeu bem que, a consolidação da presença católica na China se tornava possível somente à custa de não representar motivo de contraste com a concepção do Estado: enfim, os ritos confucianos eram imprescindíveis para um bom cidadão e renega-los teria significado, para um chinês, o afastamento do próprio contexto social de pertença. Nisso também se evidencia a substancial diversidade de partições culturais entre Ocidente e Oriente.

Além disso, os Jesuítas tentavam encontrar no vocabulário chinês, como já havia feito o Budismo, os termos para expressar as verdades da fé católica, de modo a poder ser melhor compreendidos e criar um sentido de afinidade e de continuidade, mais do que de distância, da tradição autóctone. Franciscanos e Dominicanos consideravam tudo isso uma forma não aceitável de simplificação; tais cultos eram, para eles, prenes de idolatria e superstição, portanto não conciliáveis com o “verdadeiro” Catolicismo. Além disso, o sucesso jesuíta provocou reações contrastantes, motivadas, também, por motivos de ordem política no equilíbrio das potências coloniais na Ásia. Foi se constituindo, final e progressivamente, um verdadeiro “mito anti-jesuíta”<sup>49</sup>, que se concretizou num verdadeiro ato de acusação, justamente em relação à diferente interpretação da ritualidade confuciana.<sup>50</sup>

#### 4. *Contra o Budismo?: a “questão dos ritos” da China até a Índia*

A mesma dimensão polêmica, partindo de um análogo problema de contextualização e de hermenêutica da ação missionária, se destacou com relação aos ritos do Malabar, na Índia, estabelecendo o eco da *querelle* que surgiu alguns anos depois daquela sobre os ritos chineses. Menos estudada pela historiografia do que aquela dos ritos chineses, ela talvez seja mais importante na finalidade de entender – por além de mais um aspecto da “problemática hermenêutica” do contexto asiático, apontada até aqui – um conflito em relação ao programa de missionação asiático que, no contexto indiano, diferentemente daquele chinês, desencadeou-se, inicialmente, no interior da própria Companhia de Jesus: mesmo que, sucessivamente, alimentado, também, pelas outras ordens religiosas atuantes na região. Mas, de qualquer maneira, como aquela relativa aos ritos chineses, esta polêmica também se desencadeou a partir do choque entre missionários com relação à oportunidade de permitir ou menos aos neófitos de continuar a praticar alguns ritos ligados às tradições de seu País. A polêmica foi se estabelecendo e crescendo ao redor de uma divergência de perspectiva na interpretação desses ritos: o problema era de estabelecer se, finalmente, tratava-se de ritos *civis* ou *religiosos*. Distinção

<sup>49</sup> J. WRIGHT. *I Gesuiti*, pp. 115 e segund a tradição brasileira: *Os Jesuítas*:

<sup>50</sup> Em 1645 se realizou a primeira condenação dos “ritos chineses”, revirada, todavia, em 1656, graças a um pronunciamento do Santo Ofício favorável aos Jesuítas. A polêmica se acendeu mais violenta entre os dois séculos, quando os “ritos chineses” tornaram-se argumento na moda, também nos salões e nas universidades europeias. Depois de alguns decênios de incertezas e de tentativas de encontrar vias de compromisso, uma decisão de Bento XIV, em 1742, pôs fim à questão, proibindo definitivamente os “ritos chineses”. Só depois do Concílio Vaticano II, assistiu-se a uma verdadeira reabilitação da obra dos Jesuítas na China Matteo Ricci começou a tornar-se, assim, junto aos vértices da Igreja, o precursor do conceito de inculturação, enquanto instrumento de abertura e de diálogo interconfessional. O próprio Pontífice, João Paulo II afirmou que “Padre Ricci estabeleceu entre a Igreja e a cultura chinesa uma ponte que aparece ainda sólida e segura”. “L’Osservatore Romano”, CXXII, n. 250, 27/10/1982.

não secundária: a diferente interpretação subentendia interesses e implicações bastante relevantes em relação ao projeto missionário.

Por além da dimensão da polêmica (interna ou externa à Companhia), desde seus inícios, a *querelle des rites* englobou, todavia, numa mesma perspectiva e definição, tanto os ritos chineses quanto aqueles malabáricos<sup>51</sup>, caracterizando-se pela enorme quantidade de escritos (fortemente polêmicos), que sucessivamente foram utilizados na batalha anti-jesuítica do século XVIII.<sup>52</sup> De fato, ao longo de quase dois séculos, a Companhia enfrentou problemas e propôs realizações contextuais bastante peculiares atendendo à preocupação com a evangelização planetária. Neste arco de tempo, esse *modus procedendi* da evangelização jesuítica mereceu uma constante preocupação por parte das congregações romanas. Não é por acaso que, em modos diferentes, segundo os diversos contextos, a praxe da *accommodatio* promovida pela evangelização jesuítica esteve no centro das atenções das congregações de Roma, conscientes do erguer-se de um dilema fundamental: isto é, de ter que escolher entre o favorecimento de um número mais consistente de conversões, em alternativa ao permanecer ancorada a uma rígida ortodoxia, que levava em consideração qualquer mínima concessão às diferentes tradições culturais enquanto verdadeiras formas de idolatria.<sup>53</sup> Nesse sentido e nesse contexto é interessante, *a priori*, destacarmos o problema que está no centro do presente estudo, para depois sugerir uma hipótese de investigação que, evidentemente, terá que encontrar outros espaços de verificação.

O *problema*: a Índia produziu o Budismo, ao que tudo indica, contra suas ‘religiões’ tradicionais e ritualísticas (principalmente contra e como alternativa ao Bramanismo), para sucessivamente vê-lo tornar-se produto de exportação por excelência no contexto asiático, na medida em que se fechava seu espaço de possibilidade e de atuação na própria Índia. Na medida em que as relações entre Budismo e Hinduísmo foram se desenvolvendo paradigmaticamente entre os séculos VI a.C. e XIII d.C., progressivamente o Budismo, conforme Usarski:

passou da condição de movimento ‘sectário’ à de ‘religião civilizacional’ [...].  
Nessa qualidade, o Budismo expandiu-se para outras regiões e se tornou um

<sup>51</sup> Do Malabar, a região ao sul da Índia, onde se realizou o novo projeto missionário adaptacionista do Pe. Roberto Nobili, sobre o qual ofereceremos em seguida algumas coordenadas.

<sup>52</sup> Esta batalha preparou a primeira e verdadeira derrota da Companhia, justamente porque esta atuava de forma demasiado autônoma em sua defesa de formas e estratégias evangelizadoras necessariamente abertas à confluência e à convergência com as culturas no interior das quais se encontrava a operar.

<sup>53</sup> Finalmente, será a necessidade de manter amarrados os dois planos (aquele de favorecer um consistente número de conversões sem renunciar à salvaguarda da ortodoxia), em boa parte contraditórios, que ajuda a compreender o porque da Santa Sé empregar quase dois séculos para dirimir tal controvérsia.

elemento fundamental para a emergência de uma civilização pan-asiática profundamente influenciada por valores, ideais e símbolos budistas. Simultaneamente, sofreu um declínio radical na Índia em função de razões internas, da atração crescente de outras religiões indianas e da destruição de suas instituições-chave pelos exércitos islâmicos (mongóis) nos séculos XI e XII.<sup>54</sup>

Portanto, fechando-se seu espaço no contexto do subcontinente indiano, o Budismo tornou-se, no entanto, precioso instrumento de mediação linguística, cultural e conceitual, conforme vimos, para os missionários da primeira Idade Moderna em relação a outras tradições locais asiáticas. Tudo isto, mesmo que depois tenha-se revelado inadequado ou, quanto menos, perigoso (por causa de certas afinidades e, de consequência, possíveis confusões com o Cristianismo) no exercício de tal função mediadora: assim, todavia, preparou espaço para uma inédita abertura missionária cristã aos ritos locais, às suas línguas veiculares e à sua ressemantização conceitual.

A hipótese consegue desta última observação: conforme verificamos no exemplo da missão jesuítica/ricciana chinesa, a mediação do Budismo, mesmo com seu “parcial fracasso”, preparou o terreno e as estratégias para realizar as peculiares modalidades de “acomodação” jesuítica em relação aos ritos locais em específicos contextos asiáticos, inclusive na própria Índia que, já em fase avançada de declínio do Budismo vê realizar-se, no meio de tantas polêmicas, a partir do começo do século XVII uma de suas mais significativas experiências de adaptação: aquela dos ritos do Malabar.

Nessa época, Madurai, situada no sul da Índia, acabou se tornando uma das maiores preocupações das autoridades portuguesas de Goa, e isto mesmo não se encontrando subordinada ao controle português. A preocupação foi crescendo na medida em que foi se questionando se o método de catequese que lá estava sendo realizado era, antes mesmo que viável, desejável.<sup>55</sup> Lá, enfim, foram dois missionários italianos os maiores responsáveis pelo desenvolvimento de um projeto missionário bastante peculiar: Roberto de’ Nobili<sup>56</sup> e Antonio Vico.<sup>57</sup>

A realização deste projeto missionário, contudo, resultou em uma atuação bastante polêmica que caiu no desgosto tanto de outros jesuítas – sobretudo

<sup>54</sup> F.USARSKI. *O Budismo e as Outras*, pp. 66-67, que remete, também, ao estudo de Frank E. REYNOLDS e Charles HALLISEY: “An Overview”, *Encyclopedia of Religion*.

<sup>55</sup> Cf. *Fondo Gesuitico*.

<sup>56</sup> Descendente de uma nobre família toscana que realizou sua formação de estudos em Roma e que, após entrar na Companhia de Jesus, pediu para ser missionário na Ásia.

<sup>57</sup> Que pode ser considerado o “braço direito” de Nobili, sobretudo por sua atuação diplomática no interior da Companhia, no notável esforço de defesa do novo modelo de missão em Madurai.

portugueses –, quanto de uma parte do Santo Ofício da Inquisição e de algumas importantes autoridades em Goa. De fato, o projeto missionário de Nobili foi pensado para tentar superar a dificuldade de converter os hindus de casta alta, contornando o problema com a adoção de uma estratégia missionária inspirada a um estilo propriamente indiano, característico da tradição Brâmane que sustentava o sistema das castas: no modo de vestir, na adoção de formas linguísticas e discursivas – e, portanto, no modo de pensar – e nas práticas sociais e rituais do dia-a-dia. Para tecer este projeto, o jesuíta italiano seguiu os ensinamentos de um mestre brâmane, abandonando o hábito jesuítico, deixando de comer carne, adotando a técnica da meditação e, sobretudo, aprofundando-se, como nenhum outro ocidental antes, no conhecimento erudito das línguas (tâmul e sânscrito) e, através delas, dos textos sagrados dos brâmanes.

O início da controvérsia dos ritos do Malabar deve ser identificado, portanto, com a chegada de Roberto de’ Nobili à Índia, mesmo que o ápice da disputa seja alcançado, como demonstra a respeito o progressivo alargar-se de nossa documentação, no começo do século XVIII. O jesuíta italiano se estabeleceu no Malabar (região da costa sul-ocidental da Índia) em 1606: convencido da bondade da praxe da adaptação experimentada por Alessandro Valignano no Japão e por Matteo Ricci na China, não muito tempo depois decidiu adotar os costumes dos brâmanes *sannyasi*<sup>58</sup> e, portanto, permitir aos neófitos, que pertenciam a tal casta, de manter alguns sinais simbólicos de distinção: tais sinais são constituídos pelo *kudumi* (um cacho de cabelos amarrado, um tufo, que identificava o pertencimento à casta), pelo *punul* (a linha bramânica, ou seja, um tríplice cordão de algodão a tiracolo, da esquerda para direita), pelo *santal* (uma marca na testa feita com massa de sândalo), além da prática das abluções para todas as castas mais elevadas. E foi justamente com relação a esses *sinais* que se acendeu, inicialmente, a polêmica que se tornará, depois, a polêmica dos *ritos*. A esse propósito, a alternativa interpretativa que veio se impondo foi aquela de se estabelecer, como será depois no caso dos ritos, se se tratava de sinais *civis* ou *religiosos*. O esclarecimento da interpretação de Nobili consistia no fato que os “sinais”, antes, e sucessivamente os “ritos do Malabar” eram entendidos enquanto formas de identidades e costumes que permitiam abrir espaço, por um lado, à tolerância e à exoneração de códigos de identificação e dos rituais conexos a alguns sacramentos e, portanto, embasavam a aceitação de uma série de cerimônias e sinais protestativos tradicionais que, segundo os missionários, eram, unicamente, práticas sociais, isentas de qualquer forma de idolatria.

---

<sup>58</sup> Forma de ascetismo indiano dos brâmanes que, no último estágio de sua vida, viviam a completa renúncia.

Mas, como nos contextos japonês e chinês, também no Malabar vem ganhando destaque o problema linguístico (além do fonético) e, conseqüentemente, aquele hermenêutico, que se colocava para qualquer empreendimento missionário e que, no interior das diferentes orientações e estratégias evangelizadoras relativas às diferentes ordens, se desdobrava, também, em sua específica ligação com essa interpretação diferencial entre o político e o religioso.

Desde o começo do apostolado jesuítico no Oriente, por parte de Francisco Xavier, a evidente constatação da forte heterogeneidade cultural vinha impondo o desejo de uma homogeneidade gramatical.<sup>59</sup> Por outro lado, os equívocos que essa exigência inicial contribui a criar – como vimos acima, justamente, em relação a alguns exemplos significativos e decorrentes da obra do próprio Xavier – tornaram-se impulso fundamental para uma decidida virada na perspectiva linguístico-comunicativa, da qual a definição jesuítico-missionária do Sânscrito enquanto “Latim dos Bramanes” representa o exemplo mais significativo: sempre segundo o trabalho da Ines G. Zupanov<sup>60</sup>, é o momento significativo no qual a própria língua indiana ganha destaque e espaço instrumental: e, observe-se atentamente, esta representa a grande conquista realizada, justamente, pela obra catequética de Roberto de’ Nobili.

A esse respeito, enfim, se por um lado permanecem centrais algumas perguntas, que já formulamos em um trabalho anterior<sup>61</sup>, por outro teremos que levar em consideração (e apenas destacamos aqui, por enquanto), as modalidades da utilização das línguas indianas (sobretudo) para a elaboração da catequese missionária jesuítica, com a finalidade de traduzir uma tradição (evangélica) absolutamente estranha no interior de uma tradição linguística utilizada enquanto matéria prima plasmável (até que ponto?), mas que, também, plasmava a própria evangelização ocidental (sua interpretação). Trata-se, justamente, do “problema hermenêutico” que visamos propor, finalmente, destacar em termos comparativos através dos diferentes contextos missionários asiáticos, com a finalidade de

<sup>59</sup> Com a característica criação das “línguas gerais” resultantes do encontro catequético e cultural ensaiado, através delas, pela catequese missionária jesuítica dos séculos xvi-xvii. Veja-se, a esse respeito, nosso trabalho: A.AGNOLIN. *Jesuítas e Selvagens* e, também, o trabalho de I.G.ZUPANOV. *Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul*. In: A.M;HESPANHA (Org.). *Os Construtores do Oriente Português*. p. 157.

<sup>60</sup> I.G.ZUPANOV. *Disputed Mission*, p. 3.

<sup>61</sup> A.AGNOLIN. “Religião e Política nos Ritos do Malabar.... In: *Clio (UFPE) – Série Revista de Pesquisa Histórica*. As perguntas são: 1) qual a relação entre seleção e imposição de línguas gerais nos diferentes contextos missionários jesuítas; 2) qual a relação entre o projeto missionário de um universalismo religioso e o projeto político de um universalismo imperial; 3) qual, enfim, a relação diferencial que, na equação que naturalmente se impõe, poderá ter permitido interpretar, por exemplo, a (impossível) unidade da língua e dos territórios tupi enquanto “grego da terra” e, no contexto das complicadas hierarquias indianas, a seleção do latim enquanto termo de equiparação e de exaltação da função brãmene.

desvendar, principalmente, sua incidência e especificidade em relação ao contexto do projeto missionário de Pe. Nobili, no Malabar, e, finalmente, na base da “polêmica dos ritos” que surge dele.<sup>62</sup>

Se configurando, de fato, nos moldes do método da *accommodatio* jesuítica, já aplicado, como vimos, por outros jesuítas italianos (dentre os quais pelo Pe. Valignano e pelo Pe. Matteo Ricci) as peculiares características que foram se impondo, no projeto missionário do padre Roberto de’ Nobili, dizem respeito à hipótese missionária de uma preexistência de sinais divinos que reclamavam a necessidade, atribuindo a tarefa de tradução para os missionários, de serem lidos e desvendados entre as populações do Malabar indiano. Um método da “acomodação”, portanto, que se propunha encontrar elementos (linguísticos e culturais) autóctones no seio da própria cultura local, a fim de transformá-los e usá-los enquanto significantes para veicular os significados cristãos.

Nesse contexto específico, do qual irá se desenvolver a polêmica sobre os ritos do Malabar, constatamos que, entre as concessões mais importantes feitas aos neófitos pelos jesuítas, havia a dispensação do uso da saliva e da insuflação nos sacramentais do batismo, a permissão concedida às mulheres casadas de levar, pendurado no pescoço, uma talha de identificação nupcial denominada Tali (fonte de intermináveis debates que pretendiam esclarecer se a imagem gravada se referia ou menos ao deus da fertilidade Puellar), a aceitação de algumas cerimônias como a ruptura do coco durante as núpcias, a festa do primeiro mêstruo, as primeiras núpcias entre infantes sem a presença do pároco. Além disso, os missionários da Companhia haviam permitido aos cristãos de continuar a usar na testa as cinzas e os sinais brancos e vermelhos, em obséquio à divisão em castas da sociedade indiana. Rejeitavam, ainda, de ir nas casas dos Párias em caso de doença a fim de administrar a eles os sacramentos: em caso contrário, diziam os missionários, teriam sido equiparados aos intocáveis e isto teria provocado um dano irreparável para o futuro das missões.

Assim como as gramáticas e as obras linguísticas locais, a tradução em termos “civis” dessas práticas rituais da tradição brâmane parece ter sido instrumentalizada

---

<sup>62</sup> Nessa direção, ainda, não poderemos deixar de lado o surgimento das dificuldades e as resoluções (de algum modo) propostas das retranscrições fonéticas das línguas orientais. Cf., a respeito desse específico contexto indiano-tamul da região do Malabar: M.C.de MATOS. Vale a pena lembrar, também, quanto destacado pela Zupanov: “o problema do tâmul residia não só na sua difícil pronúncia e numa gramática muito diferente, mas também no fato de ser uma língua ‘pagã’ e não conter ideias cristãs previamente fixadas. Com a ajuda de intérpretes indígenas, o primeiro pequeno catecismo (1542) foi traduzido para tâmul; todas as palavras e expressões cruciais, como Espírito Santo, Igreja Católica, comunhão dos santos, Céu, graça, Cristo, sacramento, cruz, etc., forma deixadas na sua forma portuguesa e simplesmente transliteradas”. In: I.G. ZUPANOV. Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul. In: A.M.HESPANHA (Org.). *Os Construtores do Oriente Português*, p.157.

a fim de torna-las aptas à própria convertibilidade ‘religiosa’ das populações de que constituía o tecido social. Todavia, a polêmica desse modelo de missão se instaurará, inclusive, com outros protagonistas da Companhia e, dado interessante, evidenciará, sobretudo, um contraste entre jesuítas italianos e portugueses. O momento fundante e emblemático deste contraste ligado às “nacionalidades” dos protagonistas<sup>63</sup> é representado pela polêmica que se instaurou entre o próprio de’ Nobili e o padre português Gonçalo Fernandes Trancoso, que já havia estabelecido uma residência jesuíta em Madurai e também se reputava grande conhecedor do Hinduísmo.<sup>64</sup> De fato, em contraposição a ele, Nobili estabeleceu uma igreja que mais se assemelhava a um templo hindu, onde sequer havia uma cruz e onde se respeitavam as prescrições rituais e sociais dos hindus, com a separação rigorosa das castas e um procedimento ritual que, realmente, aproximava o jesuíta italiano aos sacerdotes indianos. Por outro lado, se Trancoso se reputava grande conhecedor do Hinduísmo, mesmo sem conhecer as línguas locais, de’ Nobili se diferenciava dele justamente por seu grande talento linguístico: dominava os idiomas tâmul, telugu e sânscrito e foi justamente segundo esses modelos linguísticos que ele utilizou um persuasivo discurso segundo as línguas nativas: tudo isso a fim de conseguir credibilidade e sucesso para seu projeto missionário. Por aceitar a mistura de ritos e cerimônias hindus com as práticas católicas, sem com isso vir menos ao respeito ao sistema de castas, de’ Nobili, portanto, foi alvo de muitas críticas dentro de sua própria ordem religiosa: e isso, mesmo depois de ter conseguido a aprovação de sua estratégia missionária pelo próprio papa Paulo V.

Finalmente, as diferentes perspectivas da ideologia jesuítica e missionária na Índia, assim como no Oriente em geral, eram presas, sobretudo, na especularidade entre a interpretação “política” e aquela peculiarmente “religiosa” dos ritos: da diferença entre essas duas orientações deriva, inclusive, o choque entre Roberto de’ Nobili (intérprete da primeira) e Gonçalo Fernandes Trancoso para o qual, contrariamente ao primeiro, as práticas indianas representavam a essência mais evidente do paganismo brâmane. Foi em consequência do choque decorrente desta divergente interpretação que, em 1607, Nobili decidiu fundar a nova missão do Madurai. Portanto, desde o primeiro decênio do século XVII, nasceu um aberto conflito entre dois “partidos”: o primeiro aberto ao simbolismo religioso indiano, o segundo (representado pelo Primaz de Goa e, também, Presidente do Tribunal Inquisitorial, Cristóvão de Sá) decididamente contrário a qualquer tipo de adaptação. Foi neste clima que, aos 4 de fevereiro de 1619 se realizou em Goa uma

---

<sup>63</sup> E que, portanto, imporá de ler, no fundo da polêmica, a diferença de interesses, poderes, estratégias e instituições que moviam seus atores.

<sup>64</sup> Veja-se, a esse respeito, o *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*.

conferência sobre a missão de Madurai na qual Cristóvão de Sá convocou Roberto de' Nobili para defender suas posições. Naquela ocasião o jesuíta italiano escreveu uma primeira *Narratio*, relativa aos fundamentos da doutrina da acomodação por ele praticada.<sup>65</sup> No começo, a maioria dos outros missionários jesuítas era contrária a Nobili: mas, apesar disso, finalmente, prevaleceu um amplo consenso com relação às suas ideias. E, substancialmente, este consenso foi construído ao redor do pressuposto que o Bramanismo representasse exclusivamente um sistema social: este pressuposto foi à origem de um programa missionário que, partindo de uma consciência hermenêutica (enquanto problemática do contexto), determinava a adoção de um necessário processo transculturativo (ou de hibridização).<sup>66</sup>

Antes ou talvez acompanhando, ao mesmo tempo, a análise dessas etapas e dos termos da polêmica relativa aos ritos do Malabar, até aqui delineada, consideramos que seja interessante manter aberto o confronto dos diferentes contextos culturais, apontados nesse artigo, e de algumas análogas questões que emergem relativamente ao processo de missionação no Oriente como um todo: trata-se da relação analógica, mas também diferencial, que se coloca, comparativamente com os contextos japonês e chinês. É com essa atenção constante entre as dinâmicas específicas e internas às diferentes missões asiáticas e à relação que se estabelece entre elas que acreditamos se possa verificar melhor e com maior pertinência historiográfica o problema e a hipótese levantada por este trabalho. Isto é, o lugar, a função, as possibilidades e os limites que o Budismo ocupou, abriu e evidenciou para constituir-se enquanto primeiro necessário sistema de mediação – e, então, do surgimento de uma consciência hermenêutica – missionária no contexto asiático: mesmo com todos os equívocos e dificuldades que pôde ter alimentado e, portanto, com seu conseqüente e “parcial fracasso”, parece ter-se constituído, pelo menos inicialmente, enquanto terreno fundamental para realização das sucessivas estratégias de “acomodação” jesuítica em relação aos ritos locais nos específicos contextos asiáticos, inclusive na própria Índia que, no meio de tantas polêmicas, a partir do começo do século XVII vê a realização de uma de suas mais significativas experiências de adaptação: aquela dos ritos do Malabar.

---

<sup>65</sup> Doutrina cuja apresentação ele delegou, todavia, a Monsenhor Ros, arcebispo de Cranganor, com o apoio do inquisidor auxiliar, Fernando de Almeyda.

<sup>66</sup> Ainda, o arcebispo pôs a questão à atenção do inquisidor português Martins Mascarenhas que, aos 23 de janeiro de 1621, se pronunciou em favor de Nobili. Em seguida, o arcebispo ativou também, com relação ao problema, a Congregação Romana do Santo Ofício que examinou a questão entre os anos de 1622 e 1623, chegando a conclusões temporárias, assim como sublinhado pela constituição apostólica *Romanae Sedis antistes* de 31 de janeiro de 1623. Nesta, Gregório XV declarava de considerar o *punul* e o *kudumi* enquanto distintivos sociais, mas apontava também para a necessidade de não dar por adquirida a resolução (portanto provisória), mas de voltar à questão à luz de informações mais detalhadas.

Tendo esses objetivos em vista, finalmente, acreditamos que a proposta dessa investigação não poderá deixar de lado uma ulterior problematização central e básica, demasiado esquecida (quando não tratada de forma bastante superficial) resultando em uma atitude historiográfica que compromete gravemente o entendimento dos processos em questão. Problemática importantíssima, esta, que diz respeito, inclusive, a todos os contextos culturais nos quais se inserem os vários projetos missionários e que precisamos levar em conta em termos rigorosamente comparativos e diferenciais: poder-se-ia apontá-la, inicialmente, formulando a pergunta: “qual religião para qual Oriente?” Finalizando esta reflexão, apresentam-se a seguir algumas, limitadas e apenas exemplificadoras, diretrizes problemáticas que, partindo dessa pergunta, evidenciam a necessidade de uma abordagem propriamente crítica do problema que só pode ser entendido em uma perspectiva histórico-religiosa.

Com relação à análise da unidade tradicional da civilização hindu – no interior de características consideradas comuns ao contexto asiático –, um trabalho clássico de René Guénon, bastante interessante, mesmo em suas partes mais problemáticas<sup>67</sup>, destaca como:

a unidade hindu repousa inteiramente sobre o reconhecimento de certa tradição, a qual, aqui também, engloba toda a ordem social, mas somente a título de simples aplicação a determinadas contingências; esta última reserva se deve ao fato que a tradição acima citada *não é mais religiosa*, como o era no Islã, mas de uma ordem mais puramente intelectual e essencialmente metafísica. [...] Na Índia [...] não se podem propor os paralelos com o Ocidente que ainda eram possíveis pelo menos pelo aspecto exterior do Islã; aqui *nada mais existe de parecido às religiões ocidentais*.<sup>68</sup>

Não tentaremos minimamente seguir o autor em sua tentativa de definição positiva da “ordem metafísica”: o que merece destaque a respeito dessa parte de sua análise é, justamente, a concepção crítica (negativa) que problematiza uma identificação “religiosa” ou, em outros casos, “filosófica” das tradições hindu ou chinesa. Esta última, também, partindo de uma concepção tradicional bastante particular (o conceito de *gen*) que vê repousar a inteira organização social sobre a

<sup>67</sup> Algumas, aliás, bastante problemáticas para uma perspectiva propriamente historicista. De fato, nesse trabalho, o autor tem o objetivo de delinear uma pretendida “*essência*” de uma metafísica oriental e de suas qualificações, decorrentes dessa essencialidade, em termos de “universalidade”, “auto-suficiência”, “pureza”, “imediatismo” de seu conhecimento dos princípios universais (dos quais tudo o resto depende) etc. Esta independência total e absoluta, de fato, a torna estranha a qualquer possibilidade de análise histórica, a qual, para nós, é a unicamente pensável.

<sup>68</sup> R. GUÉNON, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, pp. 60-61: o destaque em itálico é nosso.

família e que, portanto, se opõe a qualquer tipo de individualismo, chega a realizar, através dela, uma função que pode ser considerada pelo menos tanto importante quanto aquela da casta na sociedade hindu e que, de algum modo, lhe pode ser comparada.

No interior da nossa perspectiva de análise, as específicas observações propostas pelo trabalho de Guénon ganham ainda mais significado em relação às missões asiáticas, a partir do final do século XVI: isto é, ao fato de que os jesuítas se deram conta do alto *valor moral* – uma “moralidade” constituída nos e tecida pelos *mores*, os comportamentos e os rituais – do ensino de Confúcio na China ou da “ordem social” hindu e, portanto, das possibilidades de constituição de um comum horizonte/instrumento hermenêutico representado por este “valor moral”. Foi dessa maneira que, apesar de se utilizarem de um instrumento habitual (o conceito de religião) fundamental para sua ação missionária, com sua estratégia peculiar, os jesuítas conseguiram se aproximar de forma inédita de um determinado modo de entendimento das outras culturas. E isso foi possível, justamente, na medida em que, apesar de suas grandes diferenças, os missionários da Companhia puderam colher determinadas analogias em funções institucionais específicas que essas outras culturas estavam elaborando, paralelamente ou menos, todavia de forma analógica com relação a processos históricos passados (e, no nosso caso, reatualizados no presente do século XVII) na cultura ocidental.<sup>69</sup> Nesses casos específicos, portanto, os missionários jesuítas – quanto menos os “italianos” sobre os quais centramos esse estudo – conseguiram, de algum modo, relativizar sua ação e seus instrumentos culturais à situação cultural específica na qual estavam atuando.

Assim, por exemplo, segundo Sabbatucci:

a aquisição de uma doutrina *shintô* foi efetivamente um ato político; como político foi o Confucionismo e, depois, o neoconfucionismo em oposição à política imperial filo-budista. Tanto o neoconfucionismo quanto o *shintô* japonês foram produtos de nacionalismo. Religiões nacionais? A categoria “religião”, neste caso, é desviante [enganosa]. Digamos que se trata de ideologias que têm a característica de absoluto que nós atribuímos à religião (transcendência do mundo), mas têm, também, um fundamento político ou ético-político que, aliás, definindo-o com essas adjetivações, nós temos a ilusão de compreender melhor em sua substância, mas na realidade nos desnorteiam tanto quanto o adjetivo “religioso”, quando falamos de culturas nas quais não é funcional a

<sup>69</sup> E o exemplo segundo o qual se deu a possibilidade de uma aproximação e de uma forma de entendimento das outras culturas é, para nós, significativo na ordem de uma tentativa peculiar – a da História das Religiões – de ler as outras realidades culturais relativizando-as a seus específicos contextos históricos e culturais. Cf., a respeito, A.AGNOLIN. *História das Religiões*: 2013.

nossa distinção entre cívico e religioso. Devemos, portanto, nos contentar de conhecer o *tao* nos limites de determinados contextos e de determinadas contingências históricas, como, de fato, estamos fazendo nos referindo à época, o VII século, na qual nascem o neoconfucionismo na China e o *shintô* no Japão.<sup>70</sup>

No contexto missionário asiático tipicamente jesuítico, esse processo interpretativo manifesta-se, impõe-se e realiza-se, de fato, no momento em que o esquema ibérico de colonização e evangelização não dá mais conta da peculiaridade de outras realidades culturais.<sup>71</sup>

Tendo em vista a análise da abordagem metodológica proposta em relação ao objetivo específico desta investigação, todavia, vale a pena apontar como resulta de extrema importância – antes, manter nossa atenção para com o aviso relativo ao perigo desviante da utilização do conceito “religião” e, depois, no que diz respeito ao contexto histórico analisado – destacar também a importância da relativização de uma ideologia absoluta enraizada num fundamento ético-político. Se não for contextualizada, esta ideologia poder-se-ia confundir com determinados resultados históricos do percurso próprio da cultura ocidental (como, por exemplo, a sua peculiar distinção entre cívico e religioso). A interpretação jesuítica de uma “cultura” Oriental mostra, neste caso, como o instrumento “religião” é para eles mesmos de escassa utilidade, quando não, pior, de imperdoável distorção daquela realidade. É neste caso significativo que a tradução dessa cultura “outra” procure outro necessário instrumento, não somente analógico, mas dialógico e universal que possa traduzir esta específica alteridade para o Ocidente. E, mais uma vez, torna-se significativo que, com esse objetivo, a tradução procure reativar a relação com a cultura da Antiguidade romana, justamente em seu privilegiado mecanismo de universalização e mediação cultural anterior à reformulação tardo-imperial do conceito de “religião”: trata-se do *civil*, contido e permeado pelos seus aspectos propriamente políticos e morais ou, segundo os termos ciceronianos do *De re*

---

<sup>70</sup> D.SABBATUCCI. *Politeísmo*. Vol. II: pp. 656-657. Trata-se, justamente, do trabalho do historiador italiano no qual - partindo da análise crítica do conceito de Politeísmo, isto é, de leitura/interpretação *sub specie religionis* de uma alteridade cultural, longe da perspectiva mono-teística da cultura que interpreta - ele releva como “o shintoísmo, a religião nacional japonesa, é um politeísmo somente se se traduz *kami* com ‘deuses’, mas os *kami* não são deuses”. Cit., p. 653. Mas, de fato, esses *kami*, mesmo tendo certos poderes que os politeísmos atribuem aos deuses, são, todavia, concebidos como antepassados.

<sup>71</sup> O fato é que, na China, no Japão e, sob alguns aspectos, nas Filipinas, a difusão do Cristianismo dependia de instrumentos diferentes daqueles característicos da conquista colonial. E a própria existência de fontes históricas, de certa consistência, redigidas em chinês, em japonês e em língua tagalog, tanto por parte cristã (realizadas por convertidos e missionários), quanto constituída por textos polêmicos contra o catolicismo, permite percorrer o “encontro” (choque) entre o catolicismo europeu e as três civilizações extraeuropeias do Pacífico oriental.

*publica*, nas “*leges et statuta moresque*”; trata-se, enfim, daquele mesmo *civil* enquanto instrumento interpretativo que encontramos no centro das célebres polêmicas missionárias jesuíticas asiáticas, no Japão, na China e na Índia.

### Considerações Finais

Como relevamos anteriormente, o paralelo (isto é, o equívoco) que se estabeleceu entre Budismo e Cristianismo demonstrou efetivamente a derrota de uma primeira atividade e estratégia missionária. Mas foi essa derrota inicial que apontou, finalmente, para a necessidade de redirecionar a adaptação jesuítica, partindo de uma mais sólida inserção e de um profundo entendimento do contexto das “civilizadas” culturas orientais e de sua ritualidade civil: trata-se, neste último caso, do terreno de mediação que se constituiu, enfim, enquanto mediador privilegiado do novo projeto missionário. O mesmo paralelo (e os resultados equívocos decorrentes) entre Budismo e Cristianismo apontou, portanto, para a imprescindibilidade de uma nova e apriorística (em relação ao projeto evangelizador) problemática hermenêutica asiática a ser aprofundada e trabalhada para realizar, de algum modo, a obra de evangelização no Oriente.

### Referências Bibliográficas

#### *Livros*

- AGNOLIN, A., *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.
- AGNOLIN, A., *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- BERRY, M. E. *Hideyoshi*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.
- BOSCARO, A. *101 Letters of Hideyoshi*. Tokyo: Sophia University, 1975.
- BOSCARO, A. *Ventura e Sventura dei Gesuiti in Giappone (1549-1639)*. Venezia: Cafoscarina, 2008.
- CAROLI, R. e GATTI, F. *Storia del Giappone*. Bari: Laterza, 2004.
- CHIRICOSTA, A. “Introdução” a *Il Vero Significato del “Signore del Cielo”*, di Matteo Ricci. Traduzione e cura di Alessandra Chiricosta. Roma: Urbaniana, 2006.
- DREYFUS, P., *Matteo Ricci. Le jésuite qui voulait convertir la Chine*. Paris 2004. Ed. Ital.: *Matteo Ricci: uno scienziato alla corte di Pechino*. Milano: San Paolo, 2006.
- GRANET, M., *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997 [Ed. Orig.: Paris, Abin Michel, 1968].
- GUÉNON, R., *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Paris: Éditions Vêga/La Maisnie, 1921. Trad. Italiana: Adelphi, Milão, 1989.

- MATOS, M. C. de, “Humanismo e Evangelização no Oriente no século XVI”. Trabalho de Mestrado, Departamento de Estudos Portugueses da Universidade Nova de Lisboa. S/d.
- RICCIARDOLO, G. *Oriente e Occidente negli Scritti di Matteo Ricci*. Napoli: Ed. Chirico, 2003.
- SABBATUCCI, D. *Politeismo*. 2 vols. [Vol. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; Vol. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998.
- USARSKI, F., *O Budismo e as Outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Editora Idéias e Letras, 2009.
- WRIGHT, J., *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006 [Ed. Orig.: Londres, Harper Collins Publishers, 2004]. Trad. it.: *I Gesuiti*. Roma 2005.
- ZUPANOV, I. G., *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century Índia*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

### **Artigos**

- AGNOLIN, A., Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. In: *Clio (UFPE) – Série Revista de Pesquisa Histórica*, nº 27-1, “Estudos Jesuíticos”. Recife, PE, 2009, pp. 203-256.
- ELISON, Hideyoshi, the Bountiful Minister, In: *Warlords, Artists, and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*, pp. 223-244.
- FUJIKI-ELISON, The Political Posture of Oda Nobunaga, In: *Japan Before Tokugawa. Political Consolidation and Economic Growth, 1500 to 1650*. J.W. Hall (Org.), Nagahara Keiji e Yamamura Kozo, Princeton: Princeton University Press, 1981, pp. 149-193.
- REYNOLDS, F. E., e HALLISEY, C.: “An Overview”, *Encyclopedia of Religion*, vol. II, Detroit: Thompson/Gale 2005.
- RICCIARDOLO, G., Jesuit Missionaries and Chinese Intelligentsia during the Late Ming and Qing Dynasties. In: *Ming Qing Yanjiu*, Napoli: Dipartimento di Studi Asiatici, 2002.
- ZUPANOV, I. G., Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII). In: HESPANHIA, António Manuel (Org.). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

### **Fontes**

- Carta de Nicolò Lancillotto, publicada in: *O Instituto*. A. Thomas Pires (Org.). Coimbra: 1906, LIII, pp. 758-68.
- Fondo Gesuitico da Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele”, Roma: *Settore Manoscritti e Rari*.
- Lettere del Giappone et della Cina degli anni MDLXXXIX e MDXC*, Venetia: Gio. Battista Ciotti Senese, 1592, pp. 16-37.

RICCI, Pe. Matteo. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Volume I. In: *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la Storia delle prime relazioni tra l'Europa e l'Asia* (1579-1615). Editi e commentati da Pasquale M. D'Elia, S.I. Roma: La Libreria dello Stato, 1942.

*Tratado do Pe Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (Madure 1616), Lisboa, 1973. Edição Crítica Anotada por José Wicki S.J., Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

VALIGNANO, Pe. Alessandro, S.J., *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*. “Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Jappão”. Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe G. Fr. Schütte, S.J. (Org.), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1946.

VALIGNANO, Pe. Alessandro, S.J., *Sumario de las Cosas de Japón* (1583), J.L. Alvarez-Taladriz (Org.), Tokyo: Sophia University, “Monumenta Nipponica Monograph 9”, 1954.

Recebido: 15/1/2013

Aprovado: 12/3/2013