

RICCI, MATTÈO, *Tratado da Amizade (1601)*, prefácio de Martin González Fernández, Estudo, preliminar, tradución e notas de Jorge Cendón Conde, apêndice de Alba Iglesias Varela e epílogo de Oscar Parcero Oubiña, Ed. Seminário de Estudos Galegos - Área de pensamento e Edições Húmus, Vila Nova de Famalicão, 2015; 683 pp.; ISBN 978-84-608-4860-8.

A edição desta obra de Ricci em Galego tem tanto interesse pelo que é, como pelo que se constrói em torno dela, através do prefácio, do estudo, dos apêndices e do epílogo desta equipa de investigadores da Universidade de Santiago de Compostela.

Em primeiro lugar, o prefácio, o limiar (pp. 9-162).

Glosando sobre a reflexão filosófica da amizade, Martin González Fernández deixa-nos uma narrativa de como ela foi considerada entre os gregos e na Idade Média e Renascimento europeus, tanto do ponto de vista da produção das ideias e da ocorrência dos factos, como do ponto de vista da sua receção pelas instituições e da assimilação pela sociedade.

É imprescindível, com efeito, percebermos este ambiente, pois só assim seremos capazes de compreender na minúcia e em toda a dimensão, o que, na obra sínica do missionário jesuíta italiano, terá sido imanante da cultura europeia, para sermos capazes de mensurar as dimensões do esforço de *accommodatio* (acomodação), que vai marcar os contornos e os problemas principais do comportamento da implantação evangélica no Oriente extremo...

Em Aristóteles, na visão política da *Ética a Nicómaco*, onde a amizade, vinda do que Platão já afirmara no *Fedro*, se desenvolve escalonando-se como modo de ser, numa comunhão de moralidade; na visão epistemológica da *Ética a Eudemo*, onde a amizade, agora com um toque vindo das comunidades pitagóricas, é uma virtude potencial que se realiza na sabedoria e prudência, não abandonando, porém, a conjunção resultante dos interesses comuns e até da partilha do prazer. Para o Peripatético, o homem solitário é necessariamente infeliz, pois é um ser social que, por natureza, se dispõe a viver com os outros, precisando para isso de amigos, senão de muitos, pelo menos dos *suficientes*.

Na *Ética Eudemia*, o fundador do Liceu trifurca três ramos da amizade, a amizade primeira, situada no plano ontológico, a da utilidade e a do prazer, sendo que é sempre um dos maiores bens, já que a sua falta significaria uma experiência terrível. Porém, aqui, o Estagirita desenha também a figura do amigo como um *outro eu*, isto é, como sublinha Fernández, como um igual, pois a amizade entre desiguais será impossível, muito mais se for ao nível, ou

melhor, ao desnível, de entre deuses e os humanos.

Claro que, estando muito perto de Heracles, estamos também próximos de Narciso, apresentado neste Limiar como eixo estruturante do inconsciente coletivo ocidental e motivo de alargada reflexão especulativa, ou não detivesse o espelho, como o sexo, a virtude de reproduzir a realidade até ao infinito.

Mas estamos ainda, em geral, no terreno aristotélico do comunitarismo político. Célere, com o surgimento das comunidades epicuristas, saltaremos para o individualismo, com o princípio autárquico da *polis* a ser transferido para o indivíduo que busca, por si, uma salvífica terapia da alma, num desejo de ataraxia universal, ou mesmo, nos termos da *Carta a Meneceu* de Diógenes Laércio, de ascensão a divindade entre os homens, pois, como afirma Epicuro, quem vive entre os valores imorredoiros como a amizade em nada se parecerá com um mortal. Mantem-se o círculo de amigos, mas tende a esbater-se apenas na lembrança, uma espécie de refúgio...

A *philautia*, o amor a si próprio, ponto de partida já do Estagirita, avança nos estoicismos para o muito cuidado consigo mesmo, assumido como componente ideológica do Império, manifestando-se em Cícero no seu *Lelio* ou *Da Amizade*: politicamente, enquanto concórdia entre o povo e o senado; ideologicamente enquanto republicanismo; culturalmente enquanto conservação dos costumes e práticas ancestrais.

Discorre e glosa, Fernández, sobre a obra cicerina, abrindo para o cristianismo... Chama então novidade, ao retorno aos temas bíblicos e mergulha em Agostinho de Hipona, Cristo como mediador por excelência entre o amor e a amizade... Navega então, Reno acima, águas místicas, até mestre Eckhart, e encalha, ou aporta, nas dissidências carnavais embora, ainda assim, idealizadas... Sim, claro, Pedro Abelardo e Heloísa, os cantares de amigo provençais e os galaico-durienses. Surgem, em tortuosos e abísmicos desfiladeiros, as reelaborações do *De Amicitia*... em particular as do controverso monge escocês cisterciense Aelredo de Rievaulx, a atravessar os meados do Século XII, autor do *De Spirituali amicitia*, como se depreende, obra sobre a amizade espiritual entre os monges para a santificação. Mas tendo Rievaulx ficado conhecido pelo Bernardo do Norte, “o abade *gay* de Rievaulx”, é esse trilho surpreendente, necessariamente fecundo, que Fernández vai seguir em vinte páginas magistrais do seu Limiar à amizade, que prosseguem na pista de Pedro Blois e de Albertano de Brescia e que exauram a segunda metade do Século XII e a primeira do XIII, quando a tolerância cristã medieva à homossexualidade masculina ou feminina começa a dar lugar ao seu contrário, na espoleta da cristianíssima, e universalíssima, repressão geral a toda a diferença...

O Século XIII, nesta reavistação do professor galego, vai ainda presentear-nos com a relação *perigosa* de amizade entre o dominicano sueco Pedro de Dácia e a leiga beguina Cristina Stommel, trazida por Renan em 1880, num convívio intelectual e devocional muito mais marcado pela mística do que por qualquer tipo de teologia racional. Na trinitária cristã da fé, amor e caridade, ou das três santíssimas pessoas de Deus, onde se entrosa a relação entre amigos mediada em Cristo, a lembrar a inserção no Cosmo, aquela toma a forma de uma espécie de amor místico, que se explana, explícita ou sublimadamente, quando não se esconde, em vasta e rica epistolografia exaustivamente dissecada, num trabalho que ultrapassa, generosamente, os parâmetros que se esperaríamos, de um prefácio ao pequeno livro do missionário jesuíta na China...

A exatidão analítica leva Fernández, como não podia deixar de ser, ao Renascimento, elencando um conjunto de autores sobre a amizade, de Petrarca e Alberti a Lionardo Salviati e Duarte de Resende, passando por Johannes Altensteig, que Mattè Ricci, como homem culto do seu tempo poderá ter lido ou tido conhecimento, tudo funcionando como um prelúdio a uma reflexão aprofundada sobre os autores que mais lhe importam, a saber, Montaigne e Bacon, com os quais concluiu esta elucidação do *mistério da amizade...*

Segue-se, em segundo lugar, o Estudo preliminar de Jorge Cendón Conde, intitulada o “Oriente de Mattè Ricci”, alargando-se, durante duas centenas de páginas (pp. 165-356), em cinco capítulos, pelas presenças intelectual e evangélica, propriamente ditas, do missionário jesuíta italiano, no Império do Meio.

Uma sucinta biografia de Ricci desde a formação romana que termina em 1568, e se aprofunda nos ramais científicos tanto em Florença, como em Roma, até 1577, quando ingressa em Coimbra tanto para o aprofundamento dos estudos teológicos, filosóficos e científicos como para os de língua portuguesa, uma vez que o seu destino estava traçado. No ano seguinte, em março de 1578, Mattè foi recebido pelo rei Sebastião, o que acontecia com todos os missionários destinados aos territórios do Padroado Português do Oriente, partindo em seguida para Goa, onde chegou em setembro e onde aprofundou os estudos teológicos e clássicos. Em seguida, em 1582, Ricci partiu para a China, chegando a Macau em agosto, ao encontro do irmão Ruggieri, também da Companhia de Jesus e já “sinólogo” iniciado nos rudimentos da difícil língua chinesa, instalado em Macau desde Julho de 1579, talvez se possa dizer, com bonomia, o primeiro sinólogo europeu...

Entre 1580 e 1581, Ruggieri acompanhara diversas vezes os mercadores portugueses a Cantão, para aprender a língua, conhecer os costumes e tentar travar conhecimento com os mandarins e outros altos funcionários. Ao mesmo tempo que avançava nos rudimentos da língua, em particular da escrita, Michele Ruggieri encetou a compilação de um “Vocabulário da língua chinesa com a declaração em português”, assim como a coordenação da “Cartografia de Macau e dos litorais da China”, com base na cartografia chinesa, que viria a considerar pronto em 1588 e a fazer público em Zhaoqing.

Embora Cantão fosse secularmente o grande centro cosmopolita, artesanal, comercial e populacional da província setentrional do Guangdong, na altura unida com a do Guangxi, a capital administrativa de toda aquela vasta região, onde o vice-rei e a sua corte de altos funcionários letrados estavam instalados, era a pequena cidade de Zhaoqing, a poucas horas de Macau...

Ruggieri conduziu Ricci a Zhaoqing, na companhia dos missionários jesuítas italianos Francesco de Petris e Lazzaro Caetano e dos portugueses de Macau, António de Almeida, João Soeiro e Duarte de Sande, aí os instalando, sob a proteção do letrado Wang Pan, numa casa denominada “Templo da Flor dos Santos”, devendo este ser considerado o momento fundacional da primeira missão jesuíta na China.

Instalados, os jesuítas, nomeadamente Ruggieri e Ricci, adotaram as vestes e o estatuto dos bonzos, ao mesmo tempo que procuraram negar qualquer identificação com portugueses ou castelhanos que sabiam serem mal vistos na China.

Porém, doze anos depois, tendo-se apercebido do pouco ou nenhum prestígio social dos bonzos num budismo em decadência, como já se sabia pelo Japão, mas agora sabia-se diretamente pela Mãe-China, Ricci abandonará a designação budista de *heshang* e substituirá as respetivas vestes pelas de letrado confucionista, porque apenas estes eram reconhecidos como a elite filosófica, cultural e política de prestígio pelo povo chinês, enquanto, com a ajuda de discípulos chineses e eivado de um sentido bastante funcional da leitura, mergulhava cada vez mais aprofundadamente no estudo dos “Cinco Clássicos” da cultura chinesa e dos “Quatro Livros” do confucionismo.

Mesmo que isso fosse um desarranjo na visão tradicional do europeu, e provavelmente sem consciência do problema que carregaria para a controversa metodologia da evangelização, a verdade é que a elite chinesa era cultural e não religiosa. Assim também, Matthieu Ricci, o missionário jesuíta, tornava-se *Li Mateou*, um letrado do Ocidente! Sim, a implantação era também infiltração... E se, mais tarde, no fogo da polémica sobre a evangelização

que ficou conhecida pela “Querela dos Ritos”, procurou colocar no lugar do deus cristão criador e transcendente, o senhor do céu chinês mero princípio regulador imanente, arguiu também com tenacidade, *a contrario*, durante mais de um século sobre a mera civilidade e não religiosidade dos ritos chineses ancestrais, nomeadamente os de homenagem ao Kong Zi, o mestre que os jesuítas denominaram de Confúcius!

Já em 1584, a 25 de Janeiro, Ruggieri tinha escrito, numa carta para o geral dos jesuítas, que, “nos começos, é necessário proceder com muita doçura nesta nação e não agir com zelo indiscreto, porque nos arriscaríamos a perder as vantagens obtidas e não saberíamos como recupera-las”. Diz fazer tal afirmação por ter percebido que a China “é muito inimiga dos estrangeiros e desconfia particularmente dos Portugueses e dos Castelhanos que são tidos como gente belicosa”; pouco depois, a 30 de Maio, Ruggieri detalha, em outra carta, que é preciso agir “docemente e delicadamente” e manifesta os maiores temores pelas consequências da entrada na China de outros missionários cuja impaciência grosseira ameaçaria tudo pôr a perder de forma irreversível.

Além do mais, Ricci - tal como Ruggieri, Pasio e Valignano - renunciava à pregação das massas e procurava impor-se junto aos altos funcionários como sábio e letrado, não hesitando em utilizar o prestígio que a técnica e a ciência ocidentais, tais como objetos profanos derivados, relógios ou mapas-múndi por exemplo, lhes propiciava. Só depois entravam, quando entravam, na exposição da doutrina cristã.

Todavia, como desconheciam a pregação nestoriana na China, que ocorrera pelo menos desde o Século VII, conforme está testemunhado na estela de Singan-fu gravada no século seguinte, assim como a presença dos franciscanos em Pequim (Cambalich) no início do Século XIV, não tinham reboço em se apresentarem como seguidores dos apóstolos, revelando aos Chineses o evangelho. Ao mesmo tempo estudavam o chinês e, em particular, Confúcio, o budismo e o taoísmo... Mesmo que a sua predileção fosse para os primeiros e os segundos tivessem sido eleitos inimigos principais... É preciso não esquecer, porém, que este denominado (pelos jesuítas) neoconfucionismo é uma releitura sincrética dos “Quatro Livros” já com algumas influências budistas e taoístas...

Faziam analogia com a experiência japonesa, onde foi pela conversão dos *daimiô* — provavelmente mais aos seus próprios interesses comerciais do que à luminescência evangélica dos missionários macaenses — que se operou, através da obediência social, a conversão em massa. Acalentariam, em toda esta longa expedição apostólica ao Império do Meio, a utopia de uma China convertida

ao cristianismo por um sucedâneo hierárquico e piramidal de obediência ao imperador. Até porque consideravam a obediência dos Chineses ao imperador como o óbice principal a que fossem feitas as conversões à sua margem, pois, em outros aspetos, os Chineses não tinham qualquer dificuldade em acompanhar as temáticas teológicas, antes pelo contrário...

Mas esta *accommodatio* (acomodação) que viria a ser intentada pouco depois também na Costa da Pescaria, Índia, não pode ser no caso chinês, por parte dos jesuítas, só missão, infiltração, adaptação... numa palavra, dissimulação, ou ainda, tática, algo trazido de Roma como uma técnica para a conquista das mentes orientais, uma vez que não havia hipótese para a *tabula rasa* que intentaram em África e na Ameríndia... Tem de haver mais do que isso, tem de haver também, por parte dos missionários entrados na China, no mínimo, consideração e admiração pela civilização, cultura e pensamento chineses... A Companhia de Jesus, pensada para os diversos continentes, mas instruída para usar a metodologia mais adequada para cada caso, foi montada com um sistema epistolar de controlo da união, constituído por um eixo horizontal de comunicação livre entre as “casas” *cruzado* com um outro vertical, hierárquico, numa cadeia de mando e obediência... Todavia, nem os tempos nem as distâncias davam garantias de que, nas longínquas periferias, a *accommodatio* não tivesse evoluções imprevistas, mas consentâneas com a junção explosiva do exercício da inteligência de mentes poderosas com realidades culturais superiores ou pelo menos elevadas... Imagine-se agora estas evoluções quando surgem tensões ou ruturas emocionais com o centro irradiador romano, suscetíveis necessariamente de abalarem as fés menores e a entrega à obediência administrativa contraditória com as realidades que surgiam bem à frente dos olhos... quando os caminhos se tornavam muito difíceis e, sobretudo, estéreis... quando as tentações, sendo humanas, enfrentavam formas alternativas de ver as humanidades... tudo em formações conservadoras, por vezes reacionárias, nascidas das elites sociais, tendentes a considerar, numa civilização evoluída como a chinesa, os valores dominantes como os bons valores.

Pode parecer excessivo, mas não estamos a dizer muito mais do que Henri-Bernard nos deixa, quando refere que a profunda estima dos jesuítas pela China vem essencialmente, como Ricci afirmará mais tarde, “de ver realizado de facto o que Platão concebeu apenas em teoria”, ou seja, a supremacia dos filósofos, verdadeiros condutores do povo.

Entretanto em agosto de 1589, Ricci e demais seguem para Xao Cheu (atual Chaozhou, Shaozhou no leste da província) logrando obter autorização

para erigirem uma nova residência, a segunda, o que fazem, desta vez construindo um edifício com características arquitetônicas chinesas, onde se formou e se começou a afirmar, na matemática e astronomia, Kiú Tay So, filho do presidente do tribunal da Fazenda de Pequim... Uma verdadeira lança... na China...

Em dezembro de 1593, Ricci anunciou que estava a acabar de traduzir os “Quatro Livros” para latim, o que aconteceria no ano seguinte para o quarto livro tendo, em 1595, enviado o manuscrito para a Itália, para ser publicado. Trata-se do *Sì Shu*, a primeira obra clássica chinesa a ser traduzida para uma língua ocidental, constituída pelos textos confucionistas, “Grande Estudo” (*Dà Xué*), “Doutrina do Meio” (*Zhong Yóng*), “Diálogos” (*Lunyu*) e “Mencius” (*Meng Zi*), obras que foram posteriormente publicadas em separado.

Tradução é, como Étiemble avalia em 1988, seguindo o que Henri Bernard já tinha constatado em 1937, um pouco (ou bastante) excessivo... Mais apropriado será falar de projeção interpretativa de textos, já de si relativamente básicos, convertidos, com muita ajuda externa, a um conjunto de paráfrases enriquecidas por numerosas anotações de um iniciado amador de sinologia e de orientalismo, que viriam, porém, a ser utilizadas pelos missionários recém-arribados ao Império do Meio, com grande proveito na sua habilitação que era, na matéria específica, praticamente nula.

Valignano, o visitador-geral, seguindo a percepção que já tinha sido de Francisco Xavier, da iluminação referencial da China sobre o Japão em material cultural, quis que o trabalho de Ricci, tanto as paráfrases apresentadas como as transliterações do *Sì Shu* (Quatro Livros), mesmo que elementaríssimas (e talvez por isso), fossem estudadas, nomeadamente pelos missionários do Japão.

Como as obras confucionistas que expressavam o pensamento de Confúcio eram inteiramente omissas em temas como a existência de Deus, a espiritualidade da alma, o paraíso e o inferno, que lhes eram completamente estranhos, Ricci não hesitava, na construção das suas paráfrases, como afirma Étiemble (I, 246) em fazer a Confúcio e seus discípulos, a mesma barreira, o mesmo que, outrora, Tomás de Aquino tinha feito a Aristóteles... extraindo-lhe o *vero* sentido, retirando-lhe as ambiguidades de mestre, de forma a apresentá-lo de acordo com a criatividade e... a conveniência do discípulo... e, sobretudo, da cristiania, no caso um Kong Zi - Confucius cristiano, cristianizado, acristianado, ou acristianável...

Nessa onda, Cendón Conde aponta, no seu estudo, precisamente, “cinco casos” de sincretismo de Ricci em relação ao pensamento chinês de que o

quarto é o “senhor do céu” e o quinto o “tratado da amizade”.

Em 1595, Ricci tenta, sem sucesso, chegar a Pequim, integrado numa comitiva dum dignitário chinês e vê-se obrigado a encetar o regresso a Xao Cheu. Porém, na viagem de regresso, conheceu em Nanchang, província do Jiangxi, um médico que lhe propiciou a entrada no círculo dos letrados, sendo convidado a instalar-se na cidade, o que fez, fundando uma nova missão, a terceira na China, com o apoio de José Soeiro, enviado por Sande de Macau, e com Francisco Martins. É a data, portanto, do abandono definitivo da província meridional do Guangdong por Ricci.

Este encontro com o médico letrado confucionista coincide com a já referida desilusão dos jesuítas em relação a estratégia de enculturação com os bonzos, usando as suas vestes e estatuto. Confirmarão a perceção de que os bonzos não tinham assim tanta aceitação, nem nas elites, nem no povo chinês, A decisão de seguir a aproximação à linha confucionina em todos os aspetos tornou-se então irreversível, ficando apenas a aguardar autorização superior, ou seja a de Valignano, o visitador do Japão e da China, cuja concessão chegou em 1594. É neste contexto, que Ricci vai procurar demonstrar a existência de uma grande convergência entre os preceitos morais ditados pelo cristianismo e muitos dos preceitos morais ensinados por Confúcio.

Com vestes de letrado e algum conhecimento dos Clássicos, mesmo que elementar, Ricci apresentar-se-ia a partir de então como um laico e letrado do Ocidente (*xishi*), como convinha, até porque no meio confucionino desta fase final dos Ming, as coisas da religião eram tidas como desinteressantes, fúteis, mesmo inúteis, pelo que Ricci se apresentou agora como moralista, filósofo e sábio, um espécie de conferencista profissional (*jiangxue*) figura que tinha, entre a elite chinesa, grande aceitação... Por isso nem sequer abriu uma igreja ou templo, como tinha feito com a liderança de Ruggieri, em 1583, em Zhaoqing, mas apenas uma casa de pregação, ou seja, uma sala de conferência, uma *shuyuan*, que Gernet traduz por “academia”, onde, sem sacralidade ou religiosidade embora, pontificava uma rigorosa ritualidade e solenidade cerimoniais, à semelhança do que faziam os mais famosos pregadores chineses, sentindo atingido o objetivo inicial ao constatar que, a partir de então, eram tidos também como letrados... Na verdade, talvez ele próprio, naquele ambiente, com o estudo dos Clássicos e o debate moral, se comesse a sentir um pouco em casa... Também não repetirá a experiência de colocar à cabeça a tarefa de redigir um catecismo, pelo contrário decide avançar apenas com a divulgação dos mistérios cristãos junto aos chineses

que se predispuessem a aceita-los através da fé... Na Muralha da China, e no próprio fosso da teologia cristã, ruía o mito neoescolástico da pregação racionalista universal do cristianismo... E a obra “O Verdadeiro sentido do Senhor do Céu” (*Tianzhu shiyi*), que virá a ser apresentado como o catecismo necessário — porque o outro, o *Tianzhu shilu* de Ruggieri, tinha sido mal aceite — teria muito pouco a ver com um catecismo, tendo Ricci eliminado os elementos doutrinários como a criação em sete dias, a rebelião dos anjos caídos, a expulsão de Adão e Eva do paraíso, a desobediência dos homens à exceção de Noé e Loth, a entrega da lei de Moisés, a crucificação de Jesus, a descida aos infernos, a ressurreição e sua vinda no fim dos tempos, resumindo a muito pouco os dez mandamentos e deixando apenas uma alusão ao pecado original.

Gernet observa que se esta política extremamente prudente permite explicar o sucesso inicial e seguinte de Ricci, também permite compreender por que razão os chineses demoraram tanto tempo a perceber os verdadeiros intentos dos missionários de imporem uma fé com caráter exclusivista...

Mas a verdade é que neste ano de 1595, Ricci, mais livre para o trabalho intelectual, redige e publica em Nanchang a sua primeira obra em chinês, o “*Jiaoyou lun*” (Tratado de como fazer amigos) numa primeira versão, a que se seguirá o “*Jifa*” (Tratado da memória ou Tratado das artes mnemotécnicas ou Tratado para aprender de cor) e o já referido novo catecismo, “*Tianzhu shiyi*” (Verdadeiro sentido do senhor do céu) em substituição do de Ruggieri...

Ricci acrescentou ao título “*Jiaoyou lun*” (Tratado de como fazer amigos), também denominado apenas “*You lun*” (Tratado sobre a amizade), o título latino, *De Amicitia*. Escrito para o leitor chinês não cristão em geral, elabora o conceito da amizade virtuosa e reflete os esforços de Ricci para levar a cultura da Renascença e o humanismo até a China. De acordo com o “*Si ku quan shu ti yao*” (Bibliografia anotada da Biblioteca Imperial), a obra foi recomendada por Qu Rukui, um discípulo de Ricci, membro de uma família com peso de funcionários e letrados em Changshu, Jiangsu, que se tornaria convertido ao ser batizado em Nanquim, em 1605.

O tratado surgiu a partir das discussões de Ricci sobre a amizade com Zhu Duoje, príncipe de Jian’an. Trata-se da primeira obra de Ricci em chinês. Inclui textos traduzidos ou parafrazeados, além de aforismos de santos e sábios ocidentais, que estão apresentados de forma facilmente identificável e legível pelos letrados chineses. No prefácio, Ricci alude à hospitalidade do príncipe de Jian’an, que, em determinada ocasião, o interrogou sobre o que os ocidentais pensariam da amizade. As sentenças e máximas surgem autónomas, sem

um encadeamento sistemático, mas com numerosas citações de Aristóteles, Cícero, e Séneca, tal como de pensadores cristãos como Ambrósio de Milão ou Agostinho de Hipona. A obra teve bastante sucesso entre os letrados que apreciaram a capacidade de Ricci e verteram algumas das ideias ínsitas nas suas próprias obras, como a ideia de que o amigo é um outro eu, uma espécie de metade de cada um, razão pela qual se deve considerar como a si mesmo.

Estava lançada a carreira intelectual de Ricci no Império do Meio: em 1597, Valignano nomeia-o superior de toda a missão na China, cargo que virá a desempenhar até morrer!

Mesmo que, no ano seguinte, com o apoio de Wang Tchong Ming, um velho amigo que acabava de ascender a presidente do tribunal dos ritos de Nanquim, tenha tentado, sem sucesso, chegar a Pequim, a prestar vassalagem ao imperador. A sua presença na capital não teve o apoio da corte, pelo que, com vários irmãos vindos do Jiangxi, regressou a Nanquim onde, porém, em 1599, conseguiu com os bons ofícios de um amigo Li Zhi (Zhuowu), obter autorização de residência do vice-rei, assim surgindo a *terceira* residência jesuíta na China.

Li Zhi deixará dito, em tom encomiasta, um pouco ficcionado, que Ricci tinha vindo de terras longíssimas, sem nada saber da China nem da língua chinesa e que se tinha entregue denodadamente ao estudo, não havendo livro chinês que não houvesse lido, sobre o sentido de tudo pedindo conselho, entrando nos mais difíceis debates onde sempre se manteve imperturbável, escrevendo o seu comentário em chinês.

No entanto, é deveras significativo que ao terminar o encómio, depois de afirmar que nunca viu ninguém como Ricci, Li Zhi deixasse cair:

“Mas não sei bem o que veio cá fazer, mesmo depois de me ter encontrado com ele três vezes. Penso que se pretendesse substituir os seus ensinamentos pelos de Zhu ou de Confúcio, isso seria demasiado estúpido. Não deve ser, portanto, por isso”.

Há mais do que perplexidade, há desconfiança porque por mais mestre que Ricci pudesse afirmar na arte da dissimulação dos verdadeiros objetivos da sua presença e ação, dificilmente fugiria a um espírito arguto, a intuição de que havia muita matéria silenciada.

No ano seguinte, em Nanquim, enquanto publica uma nova versão dos mapas de 1596, intitulado-os *Shanghai yudi quantu* (Mapa do mar), Ricci recebeu significativos apoios de Macau para um presente para o imperador, constituído por diversas peças da tecnologia europeia, com destaque para um valioso relógio e para relíquias do Santo Sepulcro, o que lhe permite chegar a

Pequim, com a companhia de Diego Pantocha, entrar na corte, e fazer chegar ao imperador Wan Li a oferenda. Embora não o recebendo, o imperador fez saber, através dos letrados e eunucos da corte, que apreciou o presente, respondendo favoravelmente ao pedido dos missionários de permanência na cidade, malgrado o parecer negativo emitido pelo tribunal dos ritos.

Ricci tratou de mostrar aos chineses, a ritmo intenso, o mapa-mundi e a noção de hemiférios, fazendo com que a China aparecesse no meio, como se impunha, e publicou uma obra sobre relojoaria, outra sobre a utilização do astrolábio e ainda outra, musical, ensinando a fabricar o clavicímalo... Como Álvaro Semedo deixou registado, os jesuítas impuseram-se não apenas através das ciências nobres como a matemática e a astronomia, mas sobretudo através dos diversos ofícios técnicos e práticos.

Assim se constituiu a implantação na corte chinesa e a *quarta* casa da Companhia de Jesus, na China. O projeto de Francisco Xavier entrava em marcha acelerada.

Em 1601, Ricci publica em Pequim “*Jingtian gai*”, uma tradução efetuada com a ajuda de Li Zhizao, adaptada dum longo poema chinês “Jin muda o dia”, com as posições dos astros no devido lugar, conforme a astronomia europeia de origem grega, que poderemos bem transliterar por “Tratado das Constelações”. Em 1602, também em Pequim, publica *Kunyu wanguo quantu*, (Mapa dos mil países do mundo), xilogravura em seis painéis, uma edição desenvolvida e melhorada da versão de 1584.

A verdade, trate-se de retraimento didático ou dissimulação tática é que, como Gernet aponta, neste que deve ser considerado “o grande tratado de Ricci, não se encontra mais do que uma breve alusão a Jesus”.

A obra, interpretando as tradições chinesas conforme o interesse argumentativo de Ricci, mas em bom chinês, pois para uma e outra serviu a ajuda preciosa dos amigos nativos, teve algum sucesso, embora obras menores, entretanto produzidas pelo missionário, tivessem uma divulgação e audiência mais notórias:

É caso do “*Jiaoyoulun*” (Tratado da Amizade), surgido em Nanchang em 1595, republicado em Nanquim em 1599 e, agora, em Pequim em 1603, do “*Ershiwu yan*” (Vinte e cinco propostas), em 1604, e do “*Jien hi pian*” (Dez textos de um homem extraordinário) publicado em 1608, que são opúsculos de moral estoica numa versão composta por Ricci e, claro, na sua tática de *accommodatio*, com aproximação dos pontos de vista e criação de uma essência comum a europeus e chineses, no plano da filosofia moral... O sábio jesuíta italiano não podia ter escolhido melhor... Ou talvez, passo a passo, texto a

texto, dia a dia, reflexão a reflexão, debate a debate, a aproximação, no terreno moral, por parte de Ricci ao confucionismo, tendesse a deixar de ser apenas uma tática, um mero método, para se ir tornando algo de mais substancial.

Para os chineses, o que chamavam “estudos ocidentais” ou “estudos celestes” era um saber profano que atravessava indissociavelmente a ciência, a técnica, a filosofia e a moral, num período favorável, em que a influência budista, em geral já em decadência acentuada, incluindo os desvios budizantes emersos recentemente da escola de Wang Yangming (1472-1529) (mais conhecido por Yangming Xincheng ou Yangming Zi tanto na China como no Japão) era fustigada, marginalizada e exaurida por um forte movimento de ortodoxia confucionista que sublinhava a responsabilidade pelo bem-estar social das elites e se tornava preponderante nos meios letrados, portanto administrativos, desde os finais do século XIV.

Wang Yangming acreditava em que a ação e o conhecimento tinham de se processar em simultâneo, pois qualquer anterioridade ou posteridade acarretaria necessariamente a ilusão. Considerava que era a mente que moldava os objetos, dava a razão ao mundo, possuía uma luz interior constituída por bondade inata que permitia identificar o bem e o seu caminho, eliminando o egoísmo que o obscurecia. Por isso a via era a do autoexame e da reflexão. Até aqui o caminho é puramente confucionista clássico. Mas Wang Yangming considerava também que a eliminação dos desejos egoístas poderia ser efetuada pela meditação e pelo quietismo (*jingzuo*), literalmente, *sentado quieto* ou *sentado silencioso*, o que já era, não só uma prática estranha ao confucionismo clássico que detinha uma atividade reflexiva que se desenvolvia no confronto dialógico racional, como uma assimilação, por parte deste neoconfucionismo, de uma prática típica do budismo *Chan*. No entanto, ainda assim, deve esclarecer-se que estes neoconfucionistas entendiam que a meditação quietista era a aquisição de uma disciplina mental orientada para este mundo em que vivemos e visava o aperfeiçoamento próprio pelo auto-cultivo, enquanto a meditação budista e taoista visava, pelo contrário, o afastamento do mundo através do esquecimento, o isolamento em relação aos temas humanos e até o abandono de si próprio, sendo o *jingzuo* uma espécie de complemento da prece que, por sua vez, conduziria o espírito para uma realidade transcendental, ou seja, para outro mundo. O neoconfucionismo pois, recebendo embora a influência ambiental budista e taoista na adoção do *jingzuo*, orientava este método meditativo num sentido bastante diferente, mesmo antagónico, pois entendia que a progressão interior no caminho espiritual para o homem moral se fazia necessariamente neste mundo e enfrentando os temas dos

homens integrados na vida social. O *jingzuo* do neoconfucionismo não é uma continuidade da prece, porque esta significava a alienação do mundo concreto e o abandono das responsabilidades sociais característico do budismo; este, pelo contrário, era agora feramente fustigado pelo novo confucionismo.

Não só porque a demarcação lhe convinha, como porque procurava colar-se à corrente dominante para poder vir a ocupar um espaço de sagrado deixado vazio pela marginalização do budismo, Ricci não teve dúvidas em cavalgar a onda anti-búdica para o sucesso, acusando o budismo de corromper as antigas tradições chinesas o que, se era uma verdade que soava como música celestial para os confucionistas, embora o céu de uns e o de outros fossem muito diferentes, ao ponto de não terem qualquer tipo de identidade, por mais sobreposições que os jesuítas intentassem para colocar NSJC no trono imperial.

Ricci entregar-se-ia a refutar abertamente as concepções búdicas e taoicas, e só muito veladamente, com mil cuidados, as confucionistas tanto antigas como modernas...

Neste ambiente e com este procedimento, os primeiros anos do século XVII foram para os missionários da China um período de excepcional acalmia e de trabalho sem percalços. Os letrados chineses estavam fascinados pelo “Letrado do Ocidente” que astutamente ia semeando analogias entre o cristianismo e a cultura tradicional chinesa. Como não haveriam os letrados chineses de apreciar a assimilação e a prática, por parte de Ricci e dos outros jesuítas, das exigentes regras da cortesia e da polidez chinesas, o seu conhecimento dos *Clássicos* e da língua escrita, a sua memória espantosa fundamentada num “Tratado da Memória” ou “Método Mnemotécnico” que Ricci se deu ao trabalho de compor em chinês? A aprovação e apologia de Kong Zi (Confúcio), a condenação do budismo, do taoísmo e das superstições chinesas? E como não acolher calorosamente quem apresentava como sua moral as máximas estoicas, sendo que, para Ricci, ao que diz por escrito a Acquaviva em 1593, Confúcio era um outro Séneca, e a sua primeira obra *a solo*, o *Jiaoyou lun* (Tratado da Amizade), na sua primeira versão, publicada em 1595 e a pedido de um Príncipe de Nanchang, é uma recolha de ditos sentenciosos, na quase totalidade retirados de autores da antiguidade europeia, que assentavam como uma luva no pensamento moral chinês e, concretamente, nas sentenças expressas no *Lunyu* (Diálogos, Analectos) que colige as intervenções do grande mestre?

Numa carta de 14 de Agosto de 1599, Ricci escreve a propósito da publicação das primeiras versões do “*Jiaoyou lun*”, que “este tratado de amizade deu mais crédito a mim e à nossa Europa do que tudo o que fizemos até agora”.

E prosseguiria persistentemente a mesma via, na assunção do estoicismo pré-cristão, pois o “*Ershiwu yan*” (As Vinte e Cinco teses), que publica em 1605, é de novo uma tradução cuidadosamente ampliada do “*Encheiridion*”, também conhecido por “*Manual*” de Epictetus. Uma vez descoberto o filão estoico para promover a aproximação Este-Oeste, como notou Gernet, Ricci não mais o abandonaria, mesmo fazendo passar este por cristianismo.

É que, com efeito, a moral chinesa é de *tonalidade* estoica. Dada a cronologia, aliás, deveremos dizer, na ordem inversa. Facto é que, ao lermos o *Lunyu*, o *Mencius*, o *Da Xue* ou o *Zhong Yong*, se não conseguirmos fugir a analogias sempre perigosamente deletérias – mas como não correr o risco? – lembrámo-nos precisamente de Séneca, de Epicteto, de Cícero, de Marco Aurélio. Sim, num ponto ou outro, embora com raridade e necessariamente com uma imaginação alimentada pela boa vontade, uma parábola do Evangelho cristão, uma daquelas, precisamente, que possa ter sido desenhada sob inspiração estoica.

Há uma pergunta que se coloca ao lidar-se com as leituras confucioninas de Ricci e de outros jesuítas, para mais parecendo sincera a declaração repetida de admiração pelo sistema chinês, mormente no campo social e no da justiça: ao constatarem o altíssimo nível da filosofia moral e da educação confucionistas sem, para isso, precisarem de Deus, nem sequer de qualquer tipo de encarnação messiânica, não se sentiriam em causa?... Ou a teima e freima jesuíticas de distorcer o Filho do Céu chinês como o Senhor do Céu cristão, também não seria meramente tático, mas resultante da antevisão desta posição insustentável? A de estar escarrapachado, à frente de todos e dos seus próprios olhos, que, no reino do ateísmo, e da própria arreligiosidade, a doutrina e o comportamento morais podiam ser tão ou mais elevados do que no reino do cristianismo, em que foi o próprio Deus que teve de ditar, do outro lado, os ditames da conduta para um judeu? Para que serviria então o cristianismo? O Evangelho? A missionação? O que significaria afinal a salvação das almas senão uma narrativa tida alegremente por quimera por todos os não ungidos pela fé, nem sequer pela graça e, ainda pior, por todos as que se foram, nomeadamente na China, em tantos milénios de civilização anteriores ao advento do Salvador? Que quando se fez ouvir na China, num pequeno grupo, nos tempos dos Tang, foi através dos discípulos do herético Nestor, mais do que excomungado por Roma? Onde ficava a racionalidade? Ficaria a nu uma outra verdade sobre a motivação da missionação jesuítica? Poderiam aqueles que se entregavam totalmente àquela causa viver com essa perversidade? Seria possível, por mais que os olhos e a mente se fechassem a estas interrogações, refugiar-se na crença surda e cega, no *credo quia absurdum*? Homens de cultura, de elite e da neoescolástica racionalista? A soçobragem ao neo-

agostinismo jansenista? Seguia-se Tomás ou Agostinho? Ou seria tudo uma farsa?

Sem com a mostra da floresta perdermos de vista a pequena árvore, tenha-se ela por uma magnólia *yulan* do centro do Império, por uma japoneira das ilhas a marcar os galécicos jardins românticos ou pelo osmanto, delícia das fragrâncias nos chás e perfumes a que servia, em suma, o cristianismo, ou a religião em geral, como fundamentação da moral, se a China, não precisava nem de um nem de outro para ter a funcionar a boa moral na sociedade e a reflexão moral ao melhor nível na filosofia?

Mas há quem diga, como Nicolas Standaert, um pouco o contrário, mesmo entre os que lhe são muito mais próximos do que nós, como é o caso do distinto sinólogo jesuíta da Universidade de Lovaina. Ou, pensando melhor, talvez diga o mesmo em outros termos.

“Tentei mostrar que o papel do “Outro” na formação da identidade de Ricci é certamente tão importante quanto a atividade do Self de Ricci. Embora Ricci pudesse ter reagido de outras maneiras, em todos os casos, “o Outro” desempenhou um papel decisivo nas reações que mostrou. Pode até argumentar-se que “o Outro” tornou possível a Ricci tornar-se em quem se tornou. Sem “o Outro”, isso não teria sido possível”.

Porém, o volume está longe de suscitar apenas estas interrogações ou ficar por aqui nos conteúdos. Muito longe disso, a ponto de uma recensão equilibrada e relativamente sintética, que faça jus à profundidade, complexidade, especificidades e contextualidades, analíticas e sugestivas, destes estudos sobre o pensamento chinês e o lugar no Império do Meio do ocidental Mattè Ricci, que redundam, no fundo e no fim, numa reflexão global alimentada pelo diálogo entre os dois pólos, se tornar obra deveras dificultosa.

Aliás, deixe-se, para terminar, que o volume, além de apresentar, como não podia deixar de ser uma tradução do *Jiaoyou (Tratado da Amizade)* (pp. 357-374) de Ricci, apresenta também, numa sólida antologia anexa, a tradução dos textos ocidentais mais referidos como fundamento das exposições sobre o pensamento europeu (pp. 431-632) e o estudo de Alba Iglesias Varela e Jorge Cendón Conde “Os raposos ante o dourado crisantemo. O Xapón dos Xesuítas” (pp. 377-430). Antes de encerrar com o índice onomástico (pp. 661-683), encontra-se o epílogo de Oscar Oubiña que aprofunda, no plano filosófico alguma problemática já aqui equacionada, em termos iniciáticos, sob a glosa de “entre o si mesmo e o outro”, limitando-se, todavia à esfera histórica do pensamento ocidental (pp. 632-659).

Pedro Baptista