

Arnaldo do Espírito Santo, Cristina Costa Gomes,
Enrique Rodrigues-Moura (eds.)

Res Sinicae

Pessoas, papéis e intercâmbios culturais
entre a Europa e a China (1600–1800)



University
of Bamberg
Press

13 Romanische Literaturen und Kulturen

Romanische Literaturen und Kulturen

hrsg. von Dina De Rentiis, Kai Nonnenmacher
und Enrique Rodrigues-Moura

Band 13



Res Sinicae

Pessoas, papéis e intercâmbios culturais
entre a Europa e a China (1600–1800)

Arnaldo do Espírito Santo, Cristina Costa Gomes,
Enrique Rodrigues-Moura (eds.)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Diese Edition erscheint in Kooperation mit dem Centro de Estudos Clássicos der Universität Lissabon. Die Forschung, die diesem Band zugrunde liegt, wurde gefördert vom Nationalfonds der Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) im Rahmen des Projekts »*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos« (PTDC/LLT-OUT/31941/2017). Die in diesem Buch veröffentlichten Texte wurden in einer ersten Phase vom Editorial Board des Projekts *Res Sinicae* evaluiert und in einer zweiten Phase einem Peer-Review-Prozess unterzogen.

Edição conjunta com o Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. A investigação que deu lugar a esta edição foi financiada por Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), no âmbito do projecto »*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos« (PTDC/LLT-OUT/31941/2017). Os textos publicados neste livro foram, numa primeira fase, objecto de avaliação do Conselho Editorial do projecto *Res Sinicae* e, numa segunda fase, alvo de *peer review*.



UNIVERSIDADE
DE LISBOA



FACULDADE
DE LETRAS



Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; <https://fis.uni-bamberg.de>) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover und Zitate – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>.

Herstellung und Druck/Produção e impressão: docupoint Magdeburg
Umschlaggestaltung/Design da capa: University of Bamberg Press

Umschlagbild und Abbildungen S. 7 und S. 311 / Imagem da capa e das páginas 7 e 311: Details eines chinesischen Paravents, Nationalpalast von Queluz (Inventar-Nr. PNQ 100/1), China, XVIII–XIX Jh. / Pormenores de um biombo chinês, Palácio Nacional de Queluz (n.º de inventário PNQ 100/1), China, séc. XVIII–XIX.

Herausgeberschaft/Organização: Arnaldo do Espírito Santo, Cristina Costa Gomes & Enrique Rodrigues-Moura

Textformatierung/Formatação de texto: Esteban Henao Ayala

Lektorat/Revisão de texto: Maria João Pereira Coutinho, Franziska Hillebrand & Christina Märzhäuser

© University of Bamberg Press, Bamberg 2022
<https://www.uni-bamberg.de/ubp>

ISSN: 1867-5042 (Print)

ISBN: 978-3-86309-894-0 (Print)

eISSN: 2750-8471 (Online)

eISBN: 978-3-86309-895-7 (Online)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-568202

DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-56820>

Sumário

Introdução – <i>Res Sinicae</i> (séculos XVI–XVIII) <i>Arnaldo do Espírito Santo Cristina Costa Gomes Enrique Rodrigues-Moura</i>	9
---	----------

I. ARQUIVOS E MATERIAIS

Archives of Antwerp for the history of the relations between Europe and the Far East (16th–18th centuries) <i>Noël Golvers</i>	19
--	-----------

Janelas abertas sobre a cidade: A carta dos mercadores chineses de Macau ao rei de Portugal (Dezembro 1710) <i>Jorge Santos Alves</i>	33
---	-----------

Os últimos jesuítas da China no exílio: Passos para reconstruir um percurso de vida <i>António Júlio Limpo Trigueiros, S.J.</i>	47
---	-----------

II. PERCURSOS INDIVIDUAIS

**La entrada de franciscanos y dominicos en China:
Estrategias para la predicación y objetos para la fe**

Anna Busquets Alemany

73

**Dois procuradores jesuítas em confronto:
Álvaro Semedo e António Francisco Cardim**

Isabel Murta Pina

97

O *corpus* epistolar de António de Gouveia

Cristina Costa Gomes | João Teles e Cunha

113

**Duas breves trocas de correspondência entre
Tomás Pereira e os Matemáticos do rei
francês nos anos 1691 e 1693**

Bernardo Mota

149

**«Homem de prendas e talentos»:
Marcelo Leitão (1679–1755),
Procurador-Geral da Vice-Província da China**

Maria João Pereira Coutinho

181

III. TRANSFERÊNCIAS E PERVIVÊNCIAS CULTURAIS

- Notícia de uma edição em curso:
Historia da Guerra dos Tartaros (1657), tradução para
português de Diogo Gomes Carneiro do livro
De bello Tartarico historia (1654), de Martino Martini
Cristina Costa Gomes | Enrique Rodrigues-Moura 211
- A contribution to the history of the restoration
of mathematical teaching in Portuguese Jesuit Colleges
in the 18th century, and the Jesuit mission in China
Noël Golvers 225
- O outro lado da Astronomia:
O papel dos jesuítas na transmissão da
Astrologia europeia para a China e o Oriente
Luís Campos Ribeiro 245
- A Relatio* de Francisco Furtado, S.J.:
O olhar de um humanista
Ana Cristina Pereira 265
- Una visión retrospectiva de la obra lingüística
del sinólogo católico Paul Perny
Xavier Lee-Lee | Verónica C. Trujillo-González 289
-
- Autoras e autores 313



Introdução

Res Sinicae (séculos XVI–XVIII)

Arnaldo do Espírito Santo, Cristina Costa Gomes &
Enrique Rodrigues-Moura
Lisboa & Bamberg

Em 1760, publicou-se em Colónia um folheto de 29 páginas intitulado *Relation de Phihihu, Émissaire de l'Empereur de la Chine en Europe*, cujo autor, embora não constasse na folha de rosto nem algures na publicação, não era outro senão Frederico II (r. 1740–1786), rei da Prússia. Estava-se no âmago do que viria a ser conhecido como a Guerra dos Sete Anos (1756–1763) e a posição da Prússia era desesperada, tanto do ponto de vista militar como económico, e esse texto de um imaginado emissário chinês que se desloca a Roma para conhecer o continente europeu serve como desaforo intelectual. No folheto, critica-se ferozmente o espaço cultural católico e estabelece-se uma relação de proximidade entre um incipiente Iluminismo prussiano e um império asiático sem religião, como seria o chinês do ponto de vista europeu. Interessa aqui, no entanto, assinalar que é um português a fonte de informação sobre a Europa desse emissário do imperador chinês. Concretamente, um português que teve de fugir de Portugal por ser jesuíta – de origem judaica, por sinal –, depois da expulsão da Companhia de Jesus em 1759. Assim, para Frederico II era quase natural que um emissário chinês, na Europa, mantivesse uma relação com um português («mon Portugais», como diz o texto às páginas 10, 13, 15, 16, 17 e 23), uma vez que tinham sido os portugueses os que por longos decénios haviam mantido relações privilegiadas com a China.¹

¹ Anónimo [Frederico II da Prússia, Friedrich II.]. *Relation de Phihihu, Émissaire de l'Empereur*

A história das relações entre Portugal e a China plasmada no folheto do rei Frederico II da Prússia reflecte o papel de intermediários desempenhado pelos portugueses, nomeadamente os jesuítas, no intercâmbio cultural entre o continente europeu e a Ásia oriental. Tal demonstra, afinal, o conteúdo da obra que de seguida se apresenta.

O livro «*Res Sinicae*». *Pessoas, papéis e intercâmbios culturais entre a Europa e a China (1600–1800)* reúne um conjunto de estudos inicialmente apresentados nas Jornadas *Res Sinicae 2021. Arquivos e Materiais*, realizadas a 15 e 16 de Abril desse ano, os quais foram posteriormente objecto de uma escolha e avaliação por parte do Conselho Editorial do projecto homónimo, tendo em vista a sua publicação. Numa segunda fase, outros textos foram incorporados à selecção final de modo a completar a temática em estudo. A publicação desta obra, no quadro do projecto da Fundação para a Ciência e a Tecnologia intitulado «*Res Sinicae. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos*» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), albergado no Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, responde a uma das suas principais prioridades, a de produção e divulgação dos resultados científicos da investigação desenvolvida pela equipa e colaboradores.

Os objectivos gerais do projecto assentam no alargamento do conhecimento das relações interculturais entre Portugal e a China Ming/Qing e no estudo do contributo português na produção e circulação de conhecimento sobre a China à escala europeia, e vice-versa. O projecto contemplou, simultaneamente, uma componente científica e outra de divulgação. As principais linhas orientadoras desta investigação consistiram na disponibilização *on-line* de fontes inéditas sobre a China dos séculos XVI a XVIII, em português e em latim, e de estudos interpretativos sobre estas mesmas fontes.

O conjunto de treze estudos incluídos neste livro cumpre esse propósito de disseminação dos resultados da pesquisa em torno dos diferentes núcleos documentais privilegiados no projecto «*Res Sinicae*». Daí que esta obra se organize à volta de três eixos temáticos: I. Arquivos e Materiais; II. Percursos Individuais; e III. Transferências e Pervivências Culturais.

de la Chine en Europe, traduit du chinois. Colónia: Chez Pierre Marteau, 1760. Há pelo menos duas edições nesse ano de 1760, ambas saídas da mesma casa editora de Colónia. Apresentam claras diferenças na paginação.

A primeira parte da obra – Arquivos e Materiais – reúne três textos da autoria de Noël Golvers, Jorge Santos Alves e António Júlio Limpo Trigueiros, S.J. Estes estudos são contributos importantes para um aprofundamento do conhecimento das colecções arquivísticas e da documentação existente sobre as relações China-Europa nos séculos XVI a XVIII.

No primeiro texto «Archives of Antwerp for the history of the relations between Europe and the Far East (16th–18th centuries)», o reconhecido investigador belga Noël Golvers alarga o espectro dos arquivos europeus relevantes para o estudo do relacionamento entre a China e a Europa nos séculos XVI e XVIII, para além dos mais habituais com fundos sobre a missão jesuíta, como é o caso da Biblioteca da Ajuda (Lisboa), da Bibliothèque nationale de France (Paris) e do Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma). Na sua contribuição, Golvers mostra como o porto flamengo de Antuérpia também ocupa um lugar de relevo neste campo, graças ao arquivo da antiga Casa Professa dos jesuítas, mesmo se este fundo documental acabou por ser disperso por outros arquivos e bibliotecas belgas após a supressão da Companhia de Jesus. Noël Golvers realça a importância desta colecção para o estudo da breve, mas importante «Via Ostendana», uma rota paralela de muito sucesso, embora a sua curta duração (ca. 1718–1728) face a vias marítimas tradicionais para a China, caso da «Via Goana», «Via Gallica», «Via Batavica», etc. A sua contribuição põe a manifesto o grande valor da informação deste fundo documental para complementar as fontes actualmente conhecidas à guarda dos mais conhecidos arquivos e bibliotecas da Europa.

Segue-se o estudo de Jorge Santos Alves, «Janelas abertas sobre a cidade: A carta dos mercadores chineses de Macau ao rei de Portugal (Dezembro de 1710)», o qual dá a conhecer, como o título aponta, um importante documento para o estudo da relação de homens de negócio chineses com monarcas europeus e, mais especificamente, portugueses. A carta que publica e apresenta ao leitor é a datada de Macau, a 19 de Dezembro de 1710, assinada por setenta e dois negociantes chineses estabelecidos nessa cidade. É uma missiva que reúne, portanto, setenta e duas vozes chinesas em comunicação directa com o rei de Portugal, D. João V (r. 1706–1750) e parece ser o primeiro exemplo de uma voz colectiva chinesa a fazê-lo, neste caso a partir de Macau. Daí ser, inquestionavelmente, um importante documento para a História de Macau e das relações luso-chinesas. É também um documento que nos faculta uma visão chinesa desta cidade no século XVIII.

A contribuição de António Júlio Limpo Trigueiros, S.J., encerra esta primeira parte com o texto intitulado «Os últimos jesuítas da China no exílio: Passos para reconstruir um percurso de vida». Neste, o autor estuda como os jesuítas pertencentes à vice-província da China conheceram diferentes destinos após a supressão da Companhia de Jesus em 1773. Se os que se achavam em Macau, no ano da expulsão de 1759, rumaram aos cárceres pombalinos de S. Julião da Barra, ou ao exílio nos Estados Pontifícios; já os que se encontravam em Pequim e em outras cidades chinesas, num total de dez, continuaram a exercer os seus ministérios e actividades científicas sob a protecção do imperador Qianlong (r. 1735–1796). António Júlio Trigueiros indica quais são os passos necessários para reconstruir as suas biografias, tendo como primeira fonte os catálogos jesuítas conservados em Roma, mas para o período após a extinção da Companhia o autor nomeia os principais fundos documentais usados para estabelecer o itinerário dos padres exilados.

A segunda parte deste volume, constituída por cinco textos, é dedicada a percursos individuais e foi organizada de forma cronológica. Os estudos são da autoria de Anna Busquets Alemany, Isabel Murta Pina, Cristina Costa Gomes e João Teles e Cunha, Bernardo Mota e Maria João Pereira Coutinho. À excepção do primeiro texto, todos os outros se fundam nos núcleos documentais publicados na plataforma *Res Sinicae*, dedicados à correspondência dos jesuítas da vice-província da China e da província do Japão: Álvaro Semedo (1585–1658), António de Gouveia (1592/1594–1677), António Francisco Cardim (1596–1659), Tomás Pereira (1646–1708) e Marcelo Leitão (1679–1755).

O estudo de Anna Busquets Alemany «La entrada de franciscanos y dominicos en China: Estrategias para la predicación y objetos para la fe» analisa, por sua vez, a chegada e implantação de dominicanos e franciscanos na China no século XVII, a partir das Filipinas, após a abertura verificada à entrada das ordens mendicantes em solo chinês. O texto indaga de que forma dominicanos e franciscanos levaram a cabo a sua acção evangelizadora, tendo em conta, essencialmente, as principais estratégias de pregação que ambas as ordens religiosas usaram durante os primeiros tempos do seu estabelecimento na China, tendo em conta o seu conhecimento do país e da língua e cultura chinesas.

De seguida surge o texto intitulado «Dois procuradores jesuítas em confronto: Álvaro Semedo e António Francisco Cardim», de Isabel Murta Pina.

Neste, a autora trata da polémica desencadeada em Macau, nas décadas de 1630 e de 1640, entre a província do Japão e a vice-província da China. Esta feroz disputa, que foi transposta para a Europa com o envio de procuradores de uma e de outra parte, teve como protagonistas Álvaro Semedo e António Francisco Cardim. Isabel Murta Pina analisa o confronto entre estes dois jesuítas, enquadrado no âmbito dos esforços desenvolvidos pela vice-província da China para se constituir como província de pleno direito, autonomizando-se da do Japão, então em plena fase de reestruturação.

O estudo seguinte, da autoria de Cristina Costa Gomes e João Teles e Cunha, tem como título «O *corpus* epistolar de António de Gouveia». Os autores centram a sua atenção na correspondência activa e passiva de António de Gouveia, a par de outra documentação e de textos narrativos deste jesuíta, para reconstruírem os principais passos da sua vida na China (1636–1677), boa parte da qual coincidiu com a conturbada transição dinástica. Cristina Costa Gomes e João Teles e Cunha também exploram outras dimensões existentes na correspondência, nomeadamente, a conjuntura política chinesa e o contexto da sua produção no quadro do intercâmbio cultural europeu na China, bem como a rede de circulação de escritos jesuítas em direcção à Europa e ao Novo Mundo (aqui por via das Filipinas). O texto identifica, ainda, alguns dos interlocutores de António de Gouveia, especialmente nas Filipinas, e aponta pistas a respeito de debates e controvérsias culturais derivados dos seus escritos, com relevo para o tido com o dominicano espanhol fr. Domingo Fernández Navarrete.

O texto de Bernardo Mota, «Duas breves trocas de correspondência entre Tomás Pereira e os Matemáticos do rei francês nos anos 1691 e 1693», estuda o conflito entre os portugueses e os franceses da Missão Jesuíta na China, no final do século XVII. Este conflito é bem conhecido nos seus aspectos gerais, bem como o seu enquadramento no contexto europeu subjacente. Bernardo Mota sublinha, contudo, que as fontes estudadas são apenas uma parte das existentes e estas continuam a ter um acesso limitado. Daí o seu capítulo oferecer a edição, tradução de latim para português e discussão de uma selecção de cartas trocadas entre Tomás Pereira e os jesuítas franceses Joachim Bouvet e Jean-François Gerbillon, em 1691, e Jean de Fontaney e Claude de Visdelou, em 1693. A sua análise mostra que o conjunto dos documentos conhecidos e estudados ainda não permite uma descrição completa da disputa, já que os textos remetem sucessivamente para outros textos (que é preciso localizar e analisar) e constroem narrativas

subjectivas, parciais e constantemente revistas que requerem complementação contínua.

Encerra esta segunda parte um texto de Maria João Pereira Coutinho intitulado «“Homem de prendas e talentos”: Marcelo Leitão (1679–1755), Procurador-Geral da Vice-Província da China». Esta autora faz um estudo de caso a partir da vida de Marcelo Leitão, o penúltimo Procurador-Geral nomeado pela Assistência Portuguesa para a vice-província da China, o qual não mereceu até hoje a atenção necessária por parte da historiografia. Embora a temática se inscreva numa das áreas que maior interesse tem suscitado no âmbito dos estudos sobre a Companhia de Jesus – a do papel desempenhado pelos seus procuradores –, a biografia de Marcelo Leitão continua por fazer. Com base num vasto fundo documental que reuniu sobre este jesuíta, descrito como sendo um «homem de prendas e talentos», Maria João Pereira Coutinho reconstitui, tanto quanto possível, o seu percurso. A correspondência activa e passiva de Marcelo Leitão revela tanto as trocas de informações feitas entre Roma, Lisboa e a Ásia, bem como as estratégias desenvolvidas pela Companhia de Jesus para se congregar com os grupos sociais privilegiados do Portugal do Antigo Regime. Os contactos mantidos com aristocratas incidem luz acerca das suas redes e contactos, colocando este jesuíta na esfera das relações diplomáticas portuguesas de Setecentos.

A terceira e última parte do presente volume – Transferências e Pervivências Culturais – agrupa um conjunto de cinco textos assinados por Cristina Costa Gomes e Enrique Rodrigues-Moura, Noël Golvers, Luís Campos Ribeiro, Ana Cristina Pereira e Xavier Lee-Lee e Verónica C. Trujillo-González. Nesta secção abordam-se não só obras, como conhecimentos científicos e linguísticos resultantes da transmissão cultural entre a China e a Europa.

Abre com um artigo de Cristina Costa Gomes e Enrique Rodrigues-Moura que anuncia um projecto em andamento, como o próprio título indica: «Notícia de uma edição em curso: *Historia da Guerra dos Tartaros* (1657), tradução para português de Diogo Gomes Carneiro do livro *De bello Tartarico historia* (1654), de Martino Martini». Uma nova edição desta tradução, acompanhada de um estudo analítico, justifica-se plenamente pelo facto de ser desconhecida no contexto europeu, não sendo sequer referenciada no quadro das edições em línguas modernas europeias desta obra de Martino Martini. No entanto, o português foi a quinta língua para a qual este texto foi traduzido, depois de terem sido impressas no próprio ano de 1654

as versões inglesa, francesa, alemã e neerlandesa desta obra, e em 1665, a versão espanhola.

O seguinte texto, de Noël Golvers, intitulado «A contribution to the history of the restoration of mathematical teaching in Portuguese Jesuit Colleges in the 18th century, and the Jesuit mission in China» versa sobre a maneira como a matemática era ensinada nos colégios jesuítas da Província Lusitana no século XVIII, com graves consequências na preparação dos candidatos portugueses que iam para a Missão da China. Este problema foi periodicamente contrariado mediante a mobilização temporária de «estrangeiros», sobretudo oriundos da Europa Central, por parte do Colégio das Artes de Coimbra. Após a intervenção directa do Padre Geral, já estudada por Ugo Baldini e Henrique Leitão, Noël Golvers revela como, no século XVIII, os jesuítas estrangeiros também estiveram envolvidos no ensino da matemática nos colégios jesuítas de Évora (Colégio do Espírito Santo) e de Lisboa (Colégio de Santo Antão), e como, progressivamente, uma série de estudantes portugueses – também fora do contexto missionário – foram preparados e envolvidos na construção de uma cultura matemática jesuíta em Portugal.

Em articulação com o texto anterior, o artigo de Luís Campos Ribeiro, intitulado «O outro lado da Astronomia: O papel dos jesuítas na transmissão da astrologia europeia para a China e o Oriente», estuda a presença da astrologia entre as várias disciplinas matemáticas transmitidas pelos jesuítas na Ásia, e em particular na China. Luís Campos Ribeiro demonstra como a disseminação da astrologia europeia na Ásia se encontra directamente relacionada com a publicação de textos astrológicos por astrónomos jesuítas, assim como o seu uso para prognosticação no contexto da corte imperial.

Ana Cristina Pereira contribui para este livro com um texto intitulado «A *Relatio* de Francisco Furtado, S.J.: O olhar de um humanista», no qual estuda uma relação, datada de 1639, sobre a entrada no território chinês de alguns religiosos dominicanos e franciscanos. O seu autor, o jesuíta Francisco Furtado (1587–1653), então Vice-provincial da China, alertou o Papa Urbano VIII (p. 1623–1644) para as consequências do seu método de missionação. Este conflito pode ser considerado o ponto de partida da controvérsia dos Ritos Chineses, que iria levar, já no final do século XVIII, à expulsão de todos os missionários católicos do território chinês. Tratando-se de um documento apologético da prática de missionação jesuítica, o objectivo principal deste estudo é salientar o modo como alguns elementos

herdados do conhecimento da cultura clássica são aplicados, não como ornamento literário, mas como estratégia argumentativa, cuja finalidade é a compreensão e o respeito pela cultura chinesa.

Este volume encerra com um texto da autoria de Xavier Lee-Lee e Verónica C. Trujillo-González, «Una visión retrospectiva de la obra lingüística del sinólogo católico Paul Perny». Neste, os autores lembram que no século XIX a sinologia ocidental deixou de ser um campo de conhecimento dominado por missionários católicos. Lee-Lee e Trujillo sublinham a importância que missionários protestantes e académicos ocidentais tiveram para a redefinição da sinologia a partir dessa centúria, relegando para um segundo plano a contribuição que os missionários católicos continuaram a dar durante esse mesmo século. Com esse objectivo, apresentam um estudo de caso centrado na figura de Paul Perny, como um exemplo de sinologia missionária católica que se destacou por uma abordagem inovadora que ajuda a compreender a sinologia ocidental oitocentista.

Os estudos reunidos neste volume revelam um conjunto de fundos documentais, boa parte deles inéditos, e apontam para novas vias de investigação no quadro das relações interculturais estabelecidas entre a Europa e a China, com enfoque especial para Portugal, entre 1600 e 1800. Ficam, assim, abertas novas pistas de investigação, quer em relação a percursos individuais de intermediários culturais, quer em relação a estratégias colectivas de transferências de saberes e informação, quer em relação ao contacto e convívio com a alteridade. Tais caminhos foram possíveis a partir da revisitação de arquivos e fundos documentais conhecidos, assim como da revelação de novas colecções e da disponibilização de documentos inéditos fulcrais para o conhecimento dos intercâmbios registados nos dois sentidos, entre a China e a Europa na Idade Moderna.

I. ARQUIVOS E MATERIAIS

Archives of Antwerp for the history of the relations between Europe and the Far East (16th–18th centuries)

Noël Golvers
Leuven

Introduction

Since the passage to the Indian subcontinent, South China and Japan had been opened by the *Carreira da India* in the middle of the 16th century, Lisbon and the via *Lusitana* got a primary part in the exchange of goods, objects, and knowledge between Europe and the Far East. In the 17th century, other tracks arose, such as the *Via Batavica* and the *Via Gallica*, each with their own port bases, namely Amsterdam / Batavia and Brest / L'Orient / Port St. Louis respectively. The Jesuit mission was totally depending on these commercial routes for its logistics; however, the Jesuits preferred other geographical centres for the «depots» of their administration and their centres of archiving, and had their own Jesuit organisational structures. This explains, for example, why Rome – far from direct overseas connections with the Far East, but at the centre of the centralized Jesuit world – probably houses Europe's largest archival collection of documents from the Far East, while there are rather poor archive materials in the maritime city of Lisbon. This also explains why several other European cities situated far from the maritime routes (such as Paris and Munich) have, or had, such important collections, and a port city as Amsterdam does not.

Noël Golvers was Professor at the Katholieke Hogeschool Leuven (KHL/presently UCLL) and is Senior Research Fellow at the Catholic University of Louvain. This paper is part of the Research Project of the Portuguese Foundation for Science and Technology entitled «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), from the Center for Classical Studies of the Faculty of Arts of the University of Lisbon.

Among these European cities is Antwerp in the Southern Low Countries: until its fall for the Spanish troupes of Alexander Farnese in 1585, Antwerp had been one of the most important port cities of Europe. Its position as a prominent Atlantic port city ended around 1600; yet, during the next two centuries, it periodically played an important part in the communication between both ends of the Eurasian continent. This has been almost forgotten in the relevant research literature so far, as it focusses especially on the role of Portuguese, French, and Dutch «Indian» trade companies. This contribution intends to fill this gap. In order to make this historical portrait of Antwerp's position in the field as complete and reliable as possible, I extend my scope to documents presently conserved in other archives outside Antwerp but which were originally in an Antwerp collection.

Before starting this survey of collections, I will shortly refer to an interesting aspect, namely to the presence of a prominent Portuguese «colony» in this important port city, before and also after the capture of the city in 1585. Although there are no specific archives of this Portuguese colony, the Portuguese presence in Antwerp has been studied in detail. Eduardo Brazão, Karel Degryse, Hans Pohl, and Jan Parmentier focused exclusively on its «economic» or mercantile aspect (cf. Brazão 1969, Degryse 1974, Pohl 1977, and Parmentier 2002), but this presence also had a cultural aspect. For example, it was in Antwerp that information on the «*smilax Chinae*» was first spread through Europe (cf. Schmitz / Tek Tiong Tan 1967), as Portuguese physicians and other professionals such as the physician Amatus Lusitanus (1511–1568), the merchant-banker Manuel Ximenes (1564–1632), and the physician Luis Nuñez (Ludovicus Nonnius; 1553–1645) were temporarily or permanently practicing here. In addition, the first information on the shape of the Chinese coast expressed in Ortelius's *Theatrum Orbis Terrarum*, was printed in Antwerp in 1571.¹ Some members of Antwerp's Portuguese community also had a particular interest in the Jesuit's China missions: such was one Bartolomeo de Andrade, a not further identifiable member of the well-known Portuguese family de Andrade in Antwerp, who apparently collected documents on the Jesuit mission of China between

¹ That the Portuguese colony in Antwerp had been the intermediary in the circulation of advanced knowledge on the Far East between Portugal and Antwerp (in this period both part of the Spanish Empire) emerges also from other indications: one example concerns the improved cartographical image of Japan and China in the Ortelius atlas thanks to information from Portugal and Spain (cf., among others, Bernard 1935).

1684–1693 in his private collection, some of which I could trace in Belgian libraries.²

This has probably only been the «prelude» for more systematic and direct contacts with the Far East in Antwerp in the 17th and early 18th century, in focus here. These contacts basically turned on two historical institutions, to be extended with a third one in the actual time: the *Officina Plantiniana*, the Jesuit residences, and the actual General State Archive («Algemeen Rijksarchief») in Antwerp. I will overview each of them, with main attention to their archival remnants.

1. The *Officina Plantiniana* and its archives

The printing house *Officina Plantiniana* was founded in 1555 by Christophe Plantin (1520–1589) and was continued by the descendants of his first collaborator Moretus. It had achieved wide international fame and had a wide-ranging network of professional contacts throughout Europe, reflected in the completely preserved «house archive» in the actual *Museum Plantin Moretus* (MPM). Obviously, echoes of the Far East are a rather «marginal» aspect within the total picture, but at the same time, these echoes of the Far East provide several unknown and interesting fragments of evidence for our research field. These are the result of the contacts of the successive members of the Moretus family (esp. Balthasar II, 1615-1674, and Balthasar III, 1646-1696) with the Jesuits in the Antwerp Professed House and their colleagues, who were periodically returning from China and passing by in Antwerp. The relation with the Jesuits were more direct, as several members of the family Moretus had become Jesuits in Antwerp, and at least three of them were (failed) *Indipetae*: candidates for the China mission; these were Theodorus Moretus (1602–1667) and Cornelius Moretus (born 1614), brothers of Balthasar II, and Johannes Moretus (born 1646), brother of Balthasar III; in each of these three cases, the parents could prevent that the desire of the *Indipetae* was accepted by the Jesuit authorities.

The first known contacts of members of the Moretus family with the Jesuit mission in China occurred during the passing by of Nicolas Trigault

² Revealing is the fragment of a personal copy of Verbiest's xylograph letter to the Portuguese King Afonso VI, with an annotation in his hand, known from other book inscriptions: Brussels, Koninklijke Bibliotheek / Bibliothèque Royale [KBR] Inv. 166691-3 = 4096, f^o 78 – 79v.; cf. Golvers 2017.

and Johannes Schreck Terrentius in December 1616 – January 1617. These two visits to Antwerp from the Jesuit College in Brussels, where both Jesuits stayed, had a clear target: to buy books for the SJ libraries to be established in China. Apart from some Chinese books donated to the local Jesuit library in Antwerp and Leuven, and the portraits drawn by P. P. Rubens, the main archival relicts of this visit are thus the extensive book lists and orders, dated 7 December 1616 and 7 January 1617, which also continued later, all to be found in the officina's *Grootboek* or *Memorial* still preserved on their original location (Plantin-Moretus archief 94; cf. 128; 223; 224).³ These book lists represent 332 different titles bought in the Plantin shop and destined for the Jesuit libraries to be established in Peking and elsewhere in China.⁴ As such, these lists are an almost unparalleled source of the first days of the Western libraries of the Jesuits in China. Similar visits were paid by successive Procurators, which can be traced in the same archives, though with less abundance.

The most visible and successful among these later procurators certainly was Martino Martini (1614–1661), passing by in the 1st half of 1654: his contacts with the Moretus family were inspired by the intention to offer the manuscript of his *Novus Atlas Sinensis* to the Antwerp firm to be printed. Instead, the manuscript of *De Bello Tartarico* (1st and 2nd ed.) was printed (cf. also Plantin-Moretus archief 134). More important than these book acquisitions and printing projects were the personal relations the Moretus family held with the Flemish *Indipetae* Philippe Couplet (1622–1693) and François de Rougemont (1624–1676), both engaged by Martini to accompany him to China, who would constitute the «new generation» of SJ missionaries. Before leaving Antwerp, both priests had close, direct meetings and conversations about the Moretus context. When having arrived in China in 1658, and thanks to the application of the Batavia-based VOC, a correspondence network was created, which linked the missionaries in China with the *Officina*, which in turn became the European *hub* for correspondence between China and Europe. This situation lasted as late as the turn of the 17th into the 18th century: correspondence sent from China through Macau, Batavia and Amsterdam was addressed to Antwerp, from where it was dispatched over Central and Southern Europe.

³ The Plantin-Moretus archive contains documents from 1550 until 1865 (Vrijdagmarkt 22 – 2000 Antwerp, Belgium).

⁴ Full list published in Golvers 2018; see Golvers 2020 for the wider context.

Archival echoes of this role of the *Officina Plantiniana* as the «mail hub» are always to be found in the Moretus family archives: these represent (1) letters and (2) some typographical «collector's items».

Firstly, the letters represent 25 autographs of mostly «cover letters» written by missionaries such as Filippo de Marini, François de Rougemont, Philippe Couplet, Antoine Thomas, etc., often thanking for the *Officina's* services in forwarding the mail. From internal indications, we can conclude that there once must have been more letters, which are lost now. The items preserved in the archive cover the period from 1669 to 1690. The start and end dates of this correspondence are significant moments; it started in October 1669, after the visit of the Dutch to the Canton fathers in Jan. 1669 (cf. Demaerel 1990), which opened the opportunity to use the shipping line Canton > Macau > Batavia > Amsterdam, an opportunity used by François de Rougemont, with a letter in which he refers to their shared «*amicitia*» in Antwerp, and his emotional farewell to Balthasar Moretus II about 16 years earlier (cf. Golvers 1996, Golvers 2007: 205-248, more precisely 213-214⁵). The last preserved letters were sent by Jean-Baptiste de Maldonado (1634–1699) from Siam, shortly before he was sent to Cambodia and the link with the Moretus house was broken.

After they had been stored in the *Officina* in the private archives of the Moretus family directly after their arrival, the last manager of the *Officina*, Edward Moretus (1804–1880) offered some of these items to the Jesuit College of Our Lady of Antwerp in the late 19th century; others are still on their original location (M 200: «*Epistolae Chinenses*»): from the original collection I could recuperate a «corpus» of 25 items, published in 2007 (cf. Golvers 2007: 205-248). The texts are mostly short, but, apart from the formula of thanks and politeness they contain a series of details from the contemporaneous context, both concerning China and the mission itself.

Some of these letters were not addressed to the Antwerp printer himself but to Jesuit authorities elsewhere in Europe (Paris, Lisbon, Rome, Douai, etc.); before being forwarded, they were transcribed by the correctors of the *Officina Plantiniana*, for curiosity's sake and the information they contained. The local archives preserved two separate files of such transcriptions:

⁵ This one is a first request to forward a series of letters, through the fathers of the Antwerp Professed House, either Franciscus de Cleyn or Godfried Henschenius to Charles de Noyelle, a Jesuit born in Brussels and since 1661 appointed as German Assistant.

- File M 30: with letters by Ph. Couplet, Antoine Thomas (on the capture of the *Insula Formosa*), and F. Verbiest (with unique mathematical details on his mapping of Tartary addressed to Thomas as well); there is also a unique, anonymous text, titled *Demonstratio Iuris Imperatoris Tartari ad possidendum Imperium Sinicum contra Navarretem*, with a «canonical» defence of the position of the Kangxi Emperor and his right to become converted without abdication; the text is signed in Macau on 20 April and its author may be A. Thomas (cf. Golvers 2021).
- File M 221: two long autographic reports on the journey from Lisbon to Goa, one by Ignatius Hartoghvelt, another one probably by François de Rougemont.

Second: Apart from the letters, there were also some typographical curiosities sent: they especially consisted, according to contemporary evidence, of two precious items:

- a. The *titulus honorificus* offered by the Chinese Emperor Shunzhi in 1653 to Adam Schall von Bell (cf. Vaeth 1991: 370): actual shelf number: R 7.5.
- b. A copy of *Innocentia Victrix*: this was a bilingual printing, a product of the Jesuit xylograph press in Canton dated 1671, with Latin text juxtaposed by Chinese characters, and as such a typographical «curiosum» of which many other copies were distributed through Europe (cf. Boxer 1947: 202-203). It was addressed to the printer Moretus to satisfy his professional curiosity and interest. Unfortunately this copy has been lost.

2. The Jesuit residences

As shown above the involvement of the *Officina Plantiniana* in Far Eastern affairs largely relied on the personal relations of the Moretus family with the local Jesuit community, both the *Domus Professa* and the *Collegium*. Especially the Professed House had, on various moments of its history, first hand connections with the Far Eastern mission, as emanates from the actual remnants of their archives, now scattered over varied post-suppression collections.

The first sign of the Antwerp Jesuits' interest in the Far Eastern mission was the systematic translation by the «students» (*rhetores*) of the Jesuit College of the *Litterae Annuae* of 1606 and 1607, sent from Japan.⁶ First inspired by corporative solidarity, this interest was afterwards stimulated by the visiting «procuratores» such as Martino Martini, Filippo de Marini, and Philippe Couplet.

Among the Antwerp Jesuits, the Bollandist fathers – a Society of specialists in critical hagiography («*hagiographi*») played a particular role. They published the results of their archival and critical research in the famous *Acta Sanctorum*. In the 17th and early 18th century, these were Johannes Bollandus (1596–1665), Godefridus Henschenius (1601–1681), and Daniel Papebrochius (1628–1714), all three famous names but also «failed» candidates for the China mission. They supported the China Jesuits with their prestigious writings in the polemics regarding to the Chinese Rites Controversy (cf. Golvers 1998: 39–50).

The last outstanding personality in the relation between the Antwerp Jesuits and the China mission was certainly Pieter Maelcamp (1679–1741), who was procurator of the Prov. Flandro-Belgica between about 1718 and 1730 and lived in the *Domus Professa*. He had become a key figure in the communication between the China missionaries and the Jesuits in Europe, thanks to the connections with the (short lived) *Ostend Company* and the use of the *Via Ostendana*, the commercial route between the Flemish port of Ostend and Canton, and vice versa, abolished around 1728. There even was a direct «link» between this commercial Company and Procurator Pieter Maelcamp, who was the brother of the main shareholders of this Company; the Antwerp Jesuits also had invested their money in this traffic, which was so successful – thanks to its technological qualities – that a series of Central European Jesuits, especially German ones, also used this «Ostend Line» over Antwerp, Bruges, and Ostend.⁷

What is the archival reflection of these connections?

⁶ Cf. *Litterae Japonicae anni MDCVI, Chineses anni MDCVI et MDCVII* (Antwerp, 1611), translated «a Rhetoribus Collegii Societatis Jesu Antverpiae», and prefaced by 2 Latin poems on the high risks «in via» to China, composed by J. Caterus and C. Gevartius (cf. Standaert 1984).

⁷ For a more comprehensive treatment of this largely overlooked communication route between Europe and China, see Golvers 2017: 761–787.

After the Suppression in 1773, the original archives of the Antwerp Jesuit residences were, in principle, transferred to the newly established *Royal Library* in Brussels (est. officially in 1837). Some items in today's Royal Library can indeed be traced to an Antwerp provenance: e.g. some letter books containing transcriptions of missionary letters, which arrived from the mission in Europe, circulated among the colleges in transcriptions, and were collected for private edification; in this way, those letter books had a strong influence on constituting a «community», which became a fertile ground for new vocations.

A separate archival nucleus within the Professed House was that of the aforementioned Bollandist fathers. Part of its contents, after having been stored in the buildings of the Antwerp Professed House, was moved to the «*Musaeum Bellarminum*» in Mechelen (Mechlin) in the 18th century. This concerned the documents related more in particular with the polemics on the «Chinese Rites Controversy».

These Bollandist papers contained letters, reports, and other manuscripts, which after the Suppression were diffused and arrived in several «new», private, and public collections. I could trace parts of them in various actual Belgian collections, listed here briefly.⁸

1. A large collection, especially 29 autograph letters by Pieter (Petrus) Van Hamme (1651-1727), a Flemish missionary first in Mexico and in China since 1689 (Wuchang & Peking). This collection was bought by the Antwerp secular priest Pieter Visschers, who published a book with transcription and short annotations in 1857 (cf. Visschers 1857), but the original items once in his possession seem to be lost now. They especially cover the period from 1690 to 1720, and the main addressees are Bollandist fathers, such as Conrad Janning (1650-1723), Daniel Papebrochius (1628-1714), and Frans Baert (1651-1714), all three living in the Antwerp Jesuit Professed House.
2. Another collection of letters was bought, between 1778–1780, by Jan-Frans Van de Velde (1743-1823), then librarian of the Leuven University; after a temporary depot in the Great Seminar of Ghent, the collection is now in the Archives of the University of Leuven (BUAR; actual shelf mark: OU/G/D 125-126); it contains 84 autograph letters

⁸ This largely resumes my earlier presentation in Golvers 2012, 272 ff.

mostly signed by Ignatius Kögler, Pieter Van Hamme, João Mourão, Philip Cazier, Pierre de Goville, Karol Slavicek, and Balthasar Miller, all recognized missionaries in the early 18th century China, and all letters addressed to the procurator Pieter Maelcamp (1679-1741) and Conrad Janning (1650-1723), both living in the Professed House. These letters are covering the period 1718-1725 (with one letter of M. Boym as an exception).

3. A third group of 47 letters, bound in a file entitled «*Epistolae de Missione Sinensi Societatis Jesu*» is now in the Royal Library of Brussels (VdG 4096; Ms. 16691-3C): it stems from the gigantic collection of Karel (Charles) Van Hulthem (1764–1832), one of the greatest book and manuscript collectors of the country, who largely supplied himself from ecclesiastical collections after the Suppression. The majority of these autograph letters was also written by Petrus van Hamme, a really prolific letter writer, others by F. de Rougemont, Jean-Baptiste de Maldonado, François Noël, and Willem Vander Beken. They were addressed to Bollandus, Conrad Janning, Daniel Papebrochius, and Franciscus van Callenberghe, again referring to a provenance from the archives of the Antwerp Professed House.
4. In the same Royal Library, shelf number VdG 10550 – 54D; Ms. 4097, there is a compilation entitled: «*Controversiae Sinenses*», including 36 letters written by Jesuits who were in China in the 1st half of the 18th century: Kögler, Miller, João Mourão, Jean-Placide Hervieu, Ehrembert Fridelli, Romain Hinderer, François Noël, and Pierre de Go[u]ville. Most of these letters were addressed to Pieter Maelcamp, too, so it is clear that they have the same archival provenance. An indication on the title page, however, refers to the *Musaeum Bellarminum* in Mechelen; it becomes clear now that they were originally together with the former series, but later on they were selected and filed in the «special» collection of Mechelen, where it received apparently the shelf number «A 102», probably for their common polemic content.
5. The shelf number A 102 leads to another collection of 19 letters, now in the Antwerp Municipal Library (now renamed: *Erfgoedbibliotheek H. Conscience*), with the «new» shelf number «Cod. 21», and the title: «*Litterae et instrumenta circa res Sinenses*». There is the provenance indication: «*Musaei Ven[erabilis] Card[inalis] Bellarmini*» on the title page, and the short title «*Causa Chinensis*» and a call number «A 99» on its spine,

apparently referring to the same classification as the former series; it contains a series of copies of letters from the same missionaries, viz. Kögler, Mourão, Pedrini, Hervieu, Miller, again mostly addressed to P. Maelcamp. Additionally, it contains a series of manuscripts, printed items and documents regarding the Jesuit mission in China.

This overview shows clearly that these five «groups» of letters originally belonged together, as they all were part of the archives of the Antwerp Professed House. Chronologically they are complementary, a bit overlapping but mostly consecutive, all together covering a period from 1683 to 1740, with a clear numerical concentration between 1720-1726, corresponding to the apogee of the activities of the Ostend Company / via Ostendana.

- Royal Library, Ms. 4096: 1683–1702/3
- P. Visschers collection: 1690–1720
- Louvain collection: 1717/8–1725
- Antwerp, Municipal Library: 1721–1727 (transcriptions)
- Royal Library, Ms. 4097: 1725–176/7; 1731–1734; 1737–1740

This chronological distribution requires an explanation: the start in 1683 can be linked to the journey of Philip Couplet to and through Europe; precisely in 1683, early 1684, he had arrived in Antwerp; 1740 is the year before Pieter Maelcamp died.

A first division of these documents originally belonging to the Antwerp Jesuits – to one and the same collection – was made, when a series of them were selected due to their relation with the Chinese Controversies and were stored in the «*Musaeum Bellarminum*» in Antwerp, receiving the call numbers «A 99» and «A 102»; The items «A 100» and «A 101» remain unknown. Concluding from organizational logics, they could have contained documents with the same contents, but so far not one trace of them has been found. After the Suppression, this archive was divided further, and one series of items arrived in the Royal Library of Brussels, others in the Municipal Library of Antwerp, under unknown circumstances.

Other groups of documents from the same Professed House collection were publicly sold and bought by three different, well-known book and manuscript collectors of the late 18th early 19th century: viz. P. Visschers (whose originals are now lost but the text of which is known thanks to

Visschers's publication); Jan-Frans van de Velde, now in the Archive of the University Library in Leuven, and by Karel Van Hulthem, now in the Royal Library of Brussels.

*

3. The actual General State Archive («Algemeen Rijksarchief») in Antwerp: ARA

The third nucleus of documents is not a historical collection, but mentioned here because it received the former Archives of the pre-Suppression *Provincia Flandro-Belgica*, first preserved in Brussels, since 2002 in Antwerp (temporarily moved to Beveren). A detailed and well-indexed inventory has been made by Hendrik Callewier in 2006 (cf. Callewier 2006). This collection has several heterogeneous materials on the Jesuit missions, listed on pp. 402-411, not necessarily linked to Antwerp, among them a series of loose items on China, all contemporary transcriptions, from A. Thomas (copies), Couplet, Hervieu, Cazier, van Hamme, Verbiest (printed).

Conclusion

As *membra disiecta* of one original collection, these letters – all in all about 180⁹ – illustrate the prominent position of the Jesuits of the Antwerp Professed House regarding connections with the Antwerp printers and their contribution to the Chinese Rites Controversy; furthermore, it illustrates also a so far overlooked «cultural» impact of the less known *Via Ostendana*. Closely related to the position of the nearby Jesuit Professed House, a second collection of letters and related documents arrived in the *Officina Plantiniana*. Both collections illustrate that – even in a period of economic stagnation due to the effects of the Thirty Year War and the cut-off by the Dutch republic of the Scheldt and the commercial activities with the outside world – the city of Antwerp was still quite attractive even for the Jesuits in the Far East. Therefore, the rich contents of many of these letters deserve a better integration in the actual research on the China mission, starting with a detailed inventory, which is in preparation.

⁹ Cf. a detailed and full list of these letters in Golvers 2016: 17-31.

References

- Bernard, Henri. «Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine». In: *Monumenta Serica*, 1, 1935, 436-437.
- Boxer, Charles Ralph. «Some Sino-European Xylographic Works, 1662 – 1718». In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1947, 199-215.
- Brazão, Eduardo. *Portugal na Bélgica de Filipe da Alsacia a Leopoldo I*. Lisboa: Companhia dos Diamantes de Angola, 1969.
- Callewier, Hendrik. *Inventaris van het archief van de Nederduitse Provincie der Jezuieten (Provincia Belgica, vervolgens Provincia Flandro-Belgica) en van het archief van het Professenhuis te Antwerpen*. Brussel: Algemeen Rijksarchief, 2006.
- Degryse, Karel. «De Oostendse Chinahandel (1718–1735)». In: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 1974, 52, 306-347.
- Demaerel, Paul. «Couplet and the Dutch». In: Heyndrickx, Jeroom (ed.). *Philippe Couplet, SJ. (1623–1693). The Man who brought China to Europe*. Nettetel: Steyler Verlag, 1990, 106-107.
- Golvers, Noël. «The China Jesuits and Canon Law in defense of a possible baptism of the Qing Emperor, against Domingos De Navarrete, OP (Macau, 1684)». In: *Euphrosyne. Revista de Filologia Clássica*, n.º 49, 2021, 261-277.
- Golvers, Noël. *Johann Schreck Terrentius, SJ. His European Network and the Origins of the Jesuit Library in Peking*. Turnhout: Brepols, 2020.
- Golvers, Noël. «The Officina Plantiniana in Antwerp as provider of books for the Jesuits in Early Qing China (1616 / 1617)». In: Proot, Goran / McKitterick, David / Nuovo, Angela / Gehl, Paul F. (eds.). *Lux Librorum. Essays on books and history for Chris Coppens*. Mechelen: Flanders Book Society, 2018, 165-200.

- Golvers, Noël. «Communication and exchange of knowledge between West and East (17th and 18th cent.). The routes, illustrated by the case of the ‘Via Ostendana’». In: Hoster, Barbara / Kuhlmann, Dirk / Wesolowski, Zbigniew (eds.). *Rooted in Hope. In der Hoffnung verwurzelt. Festschrift in Honor of Roman Malek S.V.D. on the occasion of his 65th Birthday*. Abingdon / New York: Routledge, vol. 2, 2017, 761-787.
- Golvers, Noël. *Letters of a Peking Jesuit. The correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623–1688)*. Revised and expanded. Leuven: F. Verbiest Institute, 2017, 303-313.
- Golvers, Noël. «Een collectie autografe brieven van de Bollandisten in de universiteitsbibliotheek van Leuven». In : Leyder, Dirk / Sorgeloos, Claude (eds.). *Archieven of bibliotheken? Akten van het colloquium van 7 december 2015 – Archives ou bibliothèques? Actes du Colloque du 7 décembre 2015*. Brussel: Koninklijke Bibliotheek van België, 2016, 17-31.
- Golvers, Noël. «The Pre-1773 Bollandist Archives and Their Evidence for the Relation between Antwerp and the Jesuit Mission in China». In: Faesen, Rob / Kenis, Leo (eds.). *The Jesuits of the Low Countries: Identity and Impact (1540–1773)*, Proceedings of the international Congress at the Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven (3–5 December 2009). Leuven: Peeters, 2012, 269-282.
- Golvers, Noël. «The XVIIth-Century Jesuit Mission in China and its ‘Antwerp connections’ (II). The twenty-five China-letters from the original Plantin-Moretus Archives (MPM), 1669-1690». In: *LIAS* 34, 2007, 2, 205-248.
- Golvers, Noël. «Daniel Papebrochius, S.J. (1628–1714), Ph. Couplet (1623–1693) en de Vlaamse jezuïetenmissie in China». In: *De Zeventiende Eeuw*, 14.1, 1998, 39-50.
- Golvers, Noël. «The XVIIth-Century Jesuit Mission in China and its ‘Antwerp Connections’ (I). The Moretus family (1660–1700)». In: De Schepper, Marcus / De Nave, Francine (eds.). *Studies over het drukkersgeslacht Moretus*. Antwerpen: Vereeniging der Antwerpsche Bibliophielen, 1996, 157-188.

- Parmentier, Jan. *Oostende & Co.: Het verhaal van de Zuid-Nederlandse Oost-Indiëvaart 1715–1735*. Gent: Ludion, 2002.
- Pohl, Hans. *Die Portugiesen in Antwerpen (1567–1648). Zur Geschichte einer Minderheit*. Wiesbaden: Steiner Verlag, 1977.
- Schmitz, Rudolph / Tek Tiong Tan, Freddy. «Die Radix Chinae in der «Epistola de radicis Chinae usu» des Andreas Vesalius (1546)». In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, 1967, 51, 217-228.
- Standaert, Nicolas. «Het O.L.V. College en de vroege China-missie». In: *Mededelingen Vereniging Oudleerlingen Onze-Lieve-Vrouwecollege Antwerpen*, 3, 1984, 3, 8-9.
- Vaeth, Alfons. *Johann Adam Schall von Bell SJ. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592–1666 ; ein Lebens- und Zeitbild*. Nettetal: Steyler Verlag, 1991.
- Visschers, Pieter. *Onuitgegeven brieven van eenige Paters der Sociëteit van Jesus, Missionarissen in China, van de 17e en 18e eeuw, met aantekeningen*. Arnhem: J. Witz, 1857.

Janelas abertas sobre a cidade: A carta dos mercadores chineses de Macau ao rei de Portugal (Dezembro 1710)

Jorge Santos Alves
Lisboa

Vozes asiáticas e vozes chinesas

Em 1917, Rudyard Kipling começou a publicar a sua «reconstrução» de quatro cartas de soldados indianos a lutar na Europa ao serviço do Império Britânico, durante a II Guerra Mundial e, entretanto, censuradas por serviços militares ingleses. Em 1918, as quatro cartas foram reunidas num livro sob o título *The Eyes of Asia*, e tornaram-se desde então objecto de estudos literários e historiográficos, dando protagonismo a vozes asiáticas. Estas vozes asiáticas têm merecido crescente atenção, quer se trate de vozes individuais, quer colectivas, e sejam elas registadas por escrito nas suas próprias línguas ou em línguas europeias. Por vezes, o estudo destas vozes asiáticas faz-se também a partir da correspondência dirigida a dignitários ou autoridades europeias na Ásia ou na Europa. No caso português estas vozes asiáticas surgem na correspondência dirigida ao Estado da Índia ou directamente aos reis de Portugal. Dentre as vozes colectivas, as de comunidades de homens de negócios asiáticos são das mais significativas.

Jorge Santos Alves é docente do Instituto de Estudos Asiáticos e investigador do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Universidade Católica Portuguesa. Este artigo integra-se no âmbito do projecto de investigação da Fundação para a Ciência e a Tecnologia intitulado «*Res Sinaicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT- OUT/31941/2017), do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Agradece-se à nossa colega da Universidade Católica Portuguesa (Instituto de Estudos Asiáticos), Zhou Shenglan, a leitura das assinaturas e a romanização Pinyin dos nomes dos homens de negócios chineses de Macau.

A mais antiga, que o sabemos, é a carta escrita em Malaca por (ou em nome de) mercadores tamil (keling, oriundos da costa do Coromandel no sudeste da Índia) ao rei de Portugal, em 1527.¹ Embora escrita em português, esta carta está assinada em tamil por vários homens de negócios keling e deve ser o primeiro exemplo de comunicação directa e colectiva de asiáticos com um monarca europeu no século XVI. É, pois, o primeiro caso conhecido de uma voz colectiva asiática e comunicar com um monarca europeu, neste caso D. João III de Portugal.

Em relação aos homens de negócios chineses e à sua voz colectiva a comunicar com monarcas europeus e mais especificamente portugueses, a carta que agora apresentamos é datada de Macau, a 8 de Novembro de 1710 e vem assinada por setenta e dois negociantes chineses estabelecidos em Macau. É uma carta que reúne, portanto, setenta e duas vozes chinesas em comunicação directa com o rei de Portugal, D. João V (1706–1750) e parece ser o primeiro exemplo de uma voz colectiva chinesa a fazê-lo, neste caso a partir de Macau. São conhecidos e estão publicados três outros exemplos de vozes colectivas chinesas de Macau, mais tardios, a comunicar com monarcas portuguesas: duas cartas de homens de negócios chineses de Macau à rainha D. Maria I (ambas de 1792) e uma dirigida a D. João VI, regente de Portugal (datada de 1809).²

Todas estas cartas, mas sobretudo a de 1710 que agora vamos estudar, abrem diferentes janelas sobre a cidade e o porto internacional de Macau. A primeira janela abre-se naturalmente para o Bazar do Pagode, por referência ao templo *Hong Chang Kuan*, coração comercial da cidade até ao devastador incêndio de 4 de Janeiro de 1856, que praticamente o destruiu.³

A janela sobre o «Bazar do Pagode» (*Hong Chang Kuan*)

Sabemos hoje que a presença comercial chinesa se derramava pela malha urbana de Macau, talvez logo no século XVII e mais seguramente no XVIII. Questão antiga e ciclicamente na agenda do relacionamento do Senado da Câmara com as autoridades chinesas do distrito de Xiangshan, quase tanto quanto como com as de Goa, a construção e, as mais das vezes, a compra

¹ Esta carta foi publicada e comentada por Sanjay Subrahmanyam (2011).

² Estas três cartas estão depositadas também no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, e foram publicadas e traduzidas para português e inglês na *Sínica Lusitana* (cf. Ptak 2000: vol. I, 90-97; 99-103; 105-113).

³ Sobre a reconstrução em moldes tradicionais do Bazar da cidade, ver Regina 2021.

de casas por investidores/compradores chineses a moradores portugueses e luso-asiáticos, estava de novo em cima da mesa nos primeiros anos do século XVIII. Por estes anos falava-se na toma das hipotecas das casas por investidores chineses⁴ que assim «entravam» em zonas até aí residenciais, transformando-as naturalmente em casa-loja, como era usual no quotidiano de qualquer cidade chinesa, do Continente ou da diáspora ultramarina. Assim, espaço comercial chinês penetrava o espaço residencial de novas e mais zonas urbanas de Macau, parte do qual espaço tradicional de residência dos portugueses e luso-asiáticos. Isto, apesar de vice-reis e governadores do Estado da Índia o desaconselharem ou até expressamente o proibirem. Não conhecemos os nomes das principais casas comerciais chinesas a operar em Macau neste período inicial do século XVIII, como já não os conhecíamos para épocas anteriores. Mas esta carta releva, em contrapartida, uma primeira listagem de nomes (e assinaturas) daqueles que seriam setenta e dois homens de negócios chineses da cidade (os mais ricos e activos?). Não se trata de um *who's who* da comunidade mercantil chinesa, como aquele que os trabalhos de Van Dyke nos vêm dando muitas vezes com detalhes biográficos impressionantes (especialmente Van Dyke 2011 e 2016). É, todavia, um avanço no conhecimento da sociedade chinesa de Macau logo para os primeiros anos do século XVIII. Para mais, em adenda à carta, surge a indicação dos nomes dos líderes («cabeças do povo») dessa comunidade: «Qua Hunqua» e «Quequa Li Lichiem». A identificação destes dois nomes é problemática, porque feita a partir da corruptela portuguesa (e sobretudo um pouco mais à frente no tempo, a partir de corruptelas em várias línguas europeias). Adicionalmente lidamos com personagens que usam a dupla pronúncia dos seus nomes, em cantonense e em mandarim. Tudo junto, os historiadores são inevitavelmente empurrados para equívocos na identificação destes personagens, na reconstituição das suas ligações familiares e mesmo na projecção das sociedades comerciais a que pertenciam.

Sendo virtualmente impossível identificar rigorosamente quem era este influente «Quequa Li Lichiem», já em relação a «Qua Hunqua», arriscamos em identificá-lo como Tan Hunqua (aliás Chen Fangguan 陳芳觀). Do que sabemos ao presente, o único Hunqua presente, relevante em Macau e com relações comerciais com os portugueses e luso-asiáticos da cidade, na déca-

⁴ Ver entre outras, «Carta do Senado de Macau ao Vice-Rei D. Rodrigo da Costa, Macau, 23/12/1710», *Arquivos de Macau*, 3, XIII, 5, 1970, 275-276.

da de 1710, e provavelmente antes mesmo, era Tan Hunqua.⁵ Tan Hunqua estava então numa fase inicial dos seus negócios, que se estendiam além de Macau e dos portugueses, a Batávia e aos holandeses. Depois, ao longo de décadas, Tan Hunqua torna-se-ia um verdadeiro magnata e a sua companhia Ying Shun Long Ji 盈順隆記 (livremente traduzido como «Lucros Gerados-com Vibrante Prosperidade»),⁶ um caso de sucesso comercial, fazendo inteiro jus ao nome. Além disso, Tan Hunqua é visto como um visionário em relação ao modelo e organização do comércio (e do comércio livre) da China com a Ásia e o Mundo. Como acontecia com muitos dos seus confrades e concorrentes, que operavam em Macau e/ou em Cantão/Guangzhou nesta época, Tan Hunqua pode ter tido as suas origens no Fujian. Os homens de negócios fujianenses detinham uma posição privilegiada no comércio local, regional e internacional, o que era uma matriz plurissecular nos portos da Baía de Cantão. Por esta razão, ocorriam ciclicamente, conflitos entre fujianenses e cantonenses que iam além da competição mercantil, perturbando a vida social e económica e a própria segurança interna de Macau. Estes conflitos chegavam a criar sérias dificuldades aos poderes da cidade, designadamente, ao Senado da Câmara e o Governador. Ora, a carta de 1710 abre-nos também uma janela para uma situação (só mais uma de tantas, antes e depois, na cronologia) de confronto entre um mercador chinês do Fujian, residente em Macau, e um português, também residente na cidade, Manuel Álvares de Oliveira. Como era usual, o ponto focal era uma dívida do português para com o mercador fujianense, o qual fora morto e lançado ao mar por ter confrontado o devedor. Este era um «clássico» da vida financeira de Macau: o endividamento dos moradores portugueses e luso-asiáticos face aos homens de negócios chineses. O caso «Álvares de Oliveira» desencadeou a revolta das elites chinesas de Macau e levou mesmo à intervenção do mandarim de Xiangshan, que entrou em Macau com uma escolta militar. O seu propósito era prender e julgar Álvares de Oliveira, o que levou a um julgamento sumário pelas autoridades portuguesas e a condenação à morte e execução do réu por enforcamento.⁷ A nossa carta abre assim mais uma ja-

⁵ Os detalhes da sua biografia e percurso no mundo dos negócios até à morte em 1760, estão em Van Dyke (2011: 103-116).

⁶ Agradecemos a Zhou Shenglan a tradução do nome da firma de Tan Hunqua.

⁷ Cf. Teixeira 1984: 82, que se engana do nome do réu, chamando-lhe Aires em vez de Álvares; cf. Silva 2015: I, 219.

nela sobre duas questões centrais do relacionamento entre Portugal e a China, através de Macau: os institutos da extradição e da extraterritorialidade.⁸

A janela sobre o Senado da Câmara e a residência do Governador

Uma outra janela aberta pela carta dos mercadores chineses de Macau dá para o Senado da Câmara, lembremos, um edifício de perfil arquitectónico chinês, como nos mostra mais do que um elemento visual de época (cf. Pina 2015), mas também para a residência do Governador, à data já Francisco de Melo e Castro (1710–1711) que sucedera a Diogo de Pinho Teixeira (1706–1710).⁹

O ano de 1710, ano do Tigre no Zodíaco chinês, foi para Macau um ano de «vários perigos» Foi o ano da morte do Cardeal Charles Maillard de Tournon, legado papal à China, pondo fim a uma longa conflitualidade deste com as autoridades portuguesas e chinesas; foi o ano de um grave enfrentamento do belicoso governador Pinho Teixeira com o Senado da Câmara, que pôs a cidade à beira de uma «guerra civil»; foi ainda o ano de enorme suspense quanto ao sucesso ou fracasso da missão do Procurador de Macau a Lisboa, Gaspar Franco da Silva, iniciada em 1708. O grande escopo da missão de Franco da Silva era garantir a confirmação régia do pacote de privilégios político-administrativos, judiciais e económicos concedidos ao Senado da Câmara de Macau, já reafirmada pelo vice-rei D. Rodrigo da Costa (1686–1690) e que remontava à década de 80 do século XVI. Esta confirmação de D. João V, na realidade uma mera formalidade institucional, revalidava o controlo do Senado e das elites luso-asiáticas de Macau sobre muitas dimensões da vida da cidade, ao mesmo tempo que perpetuava a fragilidade político-institucional dos governadores,¹⁰ que eram escolhidos por Goa e validados pela Coroa.

⁸ Esses dois institutos são objecto principal de estudo de António Vilhena de Carvalho na sua dissertação de doutoramento em História, sob o título *Príncipes ou bárbaros? O sistema judicial chinês na construção da imagem europeia sobre a China (séculos XVII–XX)*, a apresentar à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa no âmbito do Programa Interuniversitário de Doutoramento em História.

⁹ Sobre estes dois governadores e o contexto da sua acção, ver o que escreveu António Marins do Vale (Alves e Saldanha 213: 79–82). Ver também Alves 2019: 171–172.

¹⁰ A título de exemplo, saliente-se a extinção pelo Vice-Rei D. Rodrigo da Costa (1707–1712) do cargo de Secretário do Governo, instituído pelo Governador Diogo de Pinho Teixeira, com poderes e funções retirados aos vereadores da Câmara. Esta estratégia de Pinho Teixeira de esvaziar de poderes e funções o Senado da Câmara foi liminarmente recusada pelo Vice-Rei (cf. Ofício de D. Rodrigo da Costa, Vice-Rei do Estado da Índia, Goa, 29/04/1711, *Arquivos de Macau*, 3/IX/2 (2/1968), 68–70. As minudências desta conflitualidade, que passavam até pela violação pelo Se-

Se a morte do cardeal Tournon foi um «alívio» para Macau, a grande notícia foi sem dúvida a confirmação do sucesso total da missão de Franco da Silva. Porém, como o demonstra a carta dos mercadores chineses de Macau, a conflitualidade entre os poderes portugueses e luso-asiáticos da cidade persistia. Desta vez, em 1710, envolvia o governador cessante, Pinho Teixeira, e o incumbente Melo e Castro, mas envolvia também o Procurador (dos Assuntos Chineses), Manuel Vicente Rosa. Manuel Vicente Rosa é omnipresente na história de Macau por décadas. Natural de Tancos (onde terá nascido por 1680), chegou a Macau talvez em 1704. Depressa prosperou no millieu comercial e financeiro macaense na primeira metade do século XVIII e até à sua morte em 1751. Manuel Vicente Rosa criou uma verdadeira «dinastia» de empresários em Macau (cf. Araújo 2009), que dominou o comércio luso-asiático de Macau sobretudo para a Ásia do Sueste durante praticamente um século (cf. Alves 2011). A «dinastia» Vicente Rosa adquiriu considerável peso político junto das autoridades do Estado da Índia, em Goa, e mesmo junto da corte de Lisboa. Sem filhos, em 1738 mandou vir de Portugal o seu sobrinho Simão, que herdou e continuou os prósperos negócios do tio e da família.

Encontramos muitas vezes os Vicente Rosa, sozinhos ou cruzados com múltiplas outras famílias macaenses, nas vereações do Senado da Câmara, na mesa da Misericórdia e em quase todas as instituições políticas, administrativas ou assistenciais de Macau. Nesta carta, Manuel Vicente Rosa é particularmente visado pelos homens de negócios chineses, que pedem ao rei de Portugal não a sua destituição do nevrálgico cargo de Procurador do Senado da Câmara;¹¹ mas sua saída imediata de Macau. Na sequência da morte do homem de negócios fujianense por Álvares de Oliveira, e quando demandado por uma delegação de homens de negócios chineses, Manuel Vicente Rosa respondeu de espada em punho, mandando tocar a rebate na cidade, o que levou ao fecho imediato das lojas do Bazar Chinês e ao receio de represálias contra os signatários da carta, que só se podiam defender com os seus «abanos». Esta reação de Vicente Rosa, de muitos moradores luso-asiáticos de Macau e dos seus escravos, todos armados, foi o que desencadeou a re-

nado da Câmara de correspondência régia dirigida ao governador Pinho Teixeira, estão patentes em bastante da documentação publicada nos *Arquivos de Macau* (3, V, 1966).

¹¹ Nesta época do século XVIII, o Procurador era o responsável por todos os assuntos relacionados com as autoridades chinesas, mormente as da província do Guangdong/Guangxi, tendo até atribuído o 7.º grau (de 9) da hierarquia burocrática civil imperial chinesa. Nas suas visitas à China ou na recepção a altos funcionários provinciais ou imperiais chineses, o Procurador usava as vestes e o chapéu de mandarim, do grau correspondente.

dação e envio desta carta a D. João V e ao imperador Kangxi. Trata-se de um episódio inusitado na vida de Macau, cidade na qual o Senado da Câmara, os seus dignitários e a elite luso-asiática geriam habitualmente de forma inteligente e apaziguadora qualquer foco de tensão com a população e/ou as elites chinesas locais. Neste caso, assim não aconteceu num primeiro momento. Num segundo momento, o entendimento foi restabelecido com o julgamento, condenação e execução de Álvares de Oliveira. Quanto a Manuel Vicente Rosa, a normalidade no relacionamento com os seus congéneres chineses não deverá ter tardado, mesmo se a documentação é silenciosa quanto a esse tema,¹² dada a sua continuada e influente presença na vida política e socioeconómica de Macau por várias décadas.

Por fim, esta carta de 1710 ilustra a capacidade de manobra da mercantil chinesa da cidade junto dos vários poderes de Macau, designadamente o Senado da Câmara, através do seu procurador (no caso Manuel Vicente Rosa), do ouvidor (no caso Tomás Garcês de Couto) e sobretudo do governador, melhor dito neste momento preciso de dois governadores estantes na cidade: Diogo de Pinho Teixeira (o cessante) e Francisco de Melo e Castro (o incumbente). O apoio explícito de Pinho Teixeira aos homens de negócios chineses e a sua intervenção no confronto armado iminente na cidade, são bem demonstrativos da forma inteligente e eficaz da «diplomacia» interna da elite chinesa, mas são também uma demonstração do seu conhecimento dos conflitos entre os poderes políticos portugueses e luso-asiáticos da cidade e do seu uso inteligente a favor dos interesses dessa mesma elite chinesa.

A janela sobre Lisboa e Pequim

A carta dos homens de negócios chineses de Macau abre uma nova janela sobre Lisboa e Pequim, ou não fosse Macau, um porto entre dois impérios. Com ou sem a intermediação de Goa e de Cantão/Guangzhou, parece claro que estamos perante um exemplo de *lobbying* junto dos dois centros de poder político imperial. A versão portuguesa da carta confirma-o e a carta que os signatários anunciam enviar ao Imperador Kangxi, se fosse conhecida, provavelmente também o confirmaria e em termos que seria muito interes-

¹² No final do século XVIII, em 1792, relativamente a outro membro da «dinastia» Vicente Rosa, António Vicente Rosa (filho de Simão Vicente Rosa, portanto, sobrinho-neto de Manuel) há uma queixa de mercadores chineses de Macau em carta a D. Maria quanto à recusa de pagamento de uma dívida avultada a Zhao Yihua (cf. *Sinica Lusitana*, Ptak 2000: vol. I, 90-97).

sante conhecer. Numa palavra, esta carta, como outras posteriores, já cima referenciadas, e, quem sabe, outras anteriores que possam encontrar-se, é uma arma política, visando afastar dignitários políticos portugueses e luso-asiáticos do panorama institucional de Macau. Se esta poderá não ter sido particularmente bem-sucedida (Manuel Vicente Rosa permaneceu em Macau e com peso específico na vida da cidade), noutros casos, particularmente em relação à figura do governador, o *lobby* resultou. Resta saber, para o período agora em estudo, qual terá sido a real influência do *lobby* dos homens de negócios chineses de Macau sobre a decisão do rei de Portugal, através do Estado da Índia, de inquirir e afastar Francisco de Melo de Castro (que lembramos se manteve «neutral» durante esta pequena crise interna em Macau). A avaliação do peso específico dos interesses comerciais e financeiros chineses locais no processo de escolha, nomeação ou destituição dos governadores de Macau nos séculos XVIII, XIX, e talvez também no século XX (até à transferência de poderes em 1999), é difícil de comprovar documentalmente. É, porém, uma das pistas de análise mais desafiantes da história da cidade, hoje Região Administrativa Especial.

O texto da carta deixa algumas indicações úteis para esta pista de análise, já deixando de fora a questão da referência implícita desta voz colectiva chinesas à «dupla soberania» (política e judicial) portuguesa e chinesa em Macau. Primeiramente, o pedido de afastamento do Procurador do Senado da Câmara, Manuel Vivente Rosa (a que se junta mesmo a sua expulsão de Macau a título definitivo). Em segundo lugar, a ideia da limitação dos poderes do Senado da Câmara na arquitectura institucional da cidade. Por último, a subtil indicação do perfil ideal para o cargo de Governador, a ser levado em conta pelo rei de Portugal, em Lisboa.

Uma nota final: perante o impasse na resolução da «crise» de 1710, os homens de negócios chineses de Macau optaram por reagir de forma semelhante àquela que iríamos ver noutros momentos da história da cidade, mais à frente no tempo e até pelo menos à década de 1960 (com os acontecimentos de 1,2,3, em Dezembro de 1966): fechar as lojas, recusando o abastecimento da população portuguesa e luso-asiática de todo o tipo e bens, e em especial os alimentos.

Ideias finais

Do que fica escrito acima, a carta dos homens de negócios chineses de Macau, de 1710, é inquestionavelmente um importante documento para a História de Macau e das relações luso-chinesas. É também um documento que nos faculta uma visão chinesa da cidade no século XVIII, quem sabe a única anterior ao celebrado compêndio das coisas de Macau, o *Aomen Jilüe* ou *Monografia de Macau*, editado entre 1751 e 1757. Uma visão construída a partir do bazar chinês que faz uma «radiografia» rápida, mas nítida, da vida política, social e económica num momento particular e significativo do século XVIII. Macau vivia um «Tempo de Novos Tempos», preparando-se para mais um ajustamento que lhe garantisse a sua condição de porto internacional, de cidade global. Graças a esta carta, talvez a primeira a estabelecer comunicação directa e escrita entre a comunidade mercantil chinesa de Macau e o rei de Portugal, podemos ter várias janelas abertas para a cidade na primeira década do século XVIII.

**Carta dos mercadores chineses de Macau a D. João V,
Macau, 19/12/1710
Arquivo Histórico Ultramarino, Macau, caixa 2, doc. 76.**

Senhor

Nos o povo sínico que debaixo da protecção de V. Magestade vivemos nesta cidade de Macao unidos de muitos anos a esta parte com os portugueses moradores nella obrigados da avexação e injuria que se nos fez neste anno o Procurador desta dita cidade Manuel Vicente Roza, prostrados aos Reaes pes de Vossa Magestade pedimos humildemente como Rey e Senhor intero na justiça se leva deo nos desagvação dessa offença que nos fez o dito Procurador pella maneira seguinte.

Por causa de huma morte que hum portuguez fez nesta cidade de hum China chincheo sem mais culpa que elle pedir o dinheiro que o dito portuguez por nome Manuel Alvares lhe devia, fomos requerer justiça ao Governador desta cidade Francysco de Mello de Castro, o qual nos despedio com palavras mui agradáveis dizendo que aquella matéria pertencia as justiças de Vossa Magestade e que a ellas requerissemos pelo que fomos a casa do Ouvidor Thomas Graces de Coutto e por que elle nos dicesse que não podia fazer cousa alguma rezão de não haver quem lhe obedecesse reconhecendo o por excomungado, nos segundo a nossa ley ignoramos esta pena o tiramos de sua caza e levamos a cidade parendonos ser aquillo desculpa do dito ouvidor e devendo o Procurador não so informarnos daquele impedimento e suçegar a nossa queixa tão justa como era aquella puxou pella espada ferionos a três chinas e mandou picar o sino com que alvorasados os moradores com este rebate acudirão com armas e com os seus mossos na mesma forma adonde nos vimos todos em perigo de perdermos as vidas se não acudisse os Capitão Geral que foi desta cidade Diogo de Pinho Teixeira e Capitão Tenente António Carneiro de Alçaça que mandarão logo recolher todas as armas e botar fora todos os mossos [fl. 1v.] que nos perseguirão elles todos com armas e nos sem nenhuma mais que com huns abanos nas mãos pello que imaginamos quererem os ditos moradores por conselho desse Procurador acabar com nosco todos e por isso estivemos resolutos a fazermos presente esta sem rezão a nosso Imperador e largarmos a terra para o que mandamos fechar todas as nossas boticas e cazas temendo que os mossos atrevidamente nos entrasse por ellas dentro, porem o dito Capitão Geral como sempre nos tratou com a mesma benignidade andou por nossas cazas em pessoa fazendo-

nos suçegar e do mesmo modo pellas ruas pelo que com o seu favor viemos a escapar deste perigo o qual representamos a Vossa Magestade pedindo lhe se sirva de por remedio a este mal com mandar tirar desta cidade ao dito Manuel Vicente Roza mandando que vá morar em outra qualquer porque não nos convem viver com tal homem na terra e quando Vossa Magestade nos não premita esta merce que lhe pedimos em remuneração dos serviços que lhe fazemos nesta cidade, nos conceda licença para nos podermos hir della para sima viver com os nossos naturaes, para o que faremos tão bem saber a nosso Imperador para que em tempo nenhum se nos impute culpa por deixarmos esta terra aonde nunca experimentamos a injuria nem avexação que nos fez este Procurador: a poderosa pessoa de Vossa Magestade guarde Deos, Macao, 19 de Dizembro de 1710

[Assinado, da esquerda para a direita]

黃中通 Huang Zhongtong / 吳代寬 Wu Daikuan / 黃禮進 Huang Lijin / 柯朝琦 Ke Chaoqi / 宋紹隆 Song Shaolong / 譚起龍 Tan Qilong / 吳金崇 Wu Jinchong / 徐拱岱 Xu Gongdai [fl. 2] 朱三和 Zhu Sanhe / 程具 Cheng Ju / 程三多 Cheng Sanduo / 魯奇賦 Lu Qifu / 馮熹合 Feng Yihe / 吳源泉 Wu Yuanquan / 蔡萬利 Cai Wanli / 馮源 Feng Yua / 具源 Lu Juyuan / 黃興合 Huang Xinghe / 黃兆祥 Huang Zhaoxiang / 黃燕祿 Huang Yanlu / 柯朝煌 Ke Chaolu / 魯朝祿 Lu Chaolu / 李國真 Li Guozhe / 戴略 Dai [character ilegível] lue / 吳名標 Wu Mingbin / 章勝 Zhang Sheng / 陸德 Lu De / 譚萬信 Tan Wanxin / 羅聯昌 Luo Lianchang / 黎永利 Li Yongli / 梁合 Liang He / 呂粵和 Lu Yuehe / 王惠 Wang Hui / 呂利合 Lu Lihe / 徐耀利 Xu Yaoli / 王仕悌 Wang Shiti / 洪仕鳳 Hong Shifeng / 王道田 Wang Daotian / [nome ilegível] / 林啟聖 Lin Qisheng / 蔡呈鳳 Cai Chengfeng / 黃邦全 Huang Bangquan / 徐亮成 Xu Liangchekeng / 馮佳然 Feng Jiaran / 倪廷煊 Ni Tingxuan / 許世祿 Xu Shilu / 王纘業 Wang Zuanye / 吳洪源 Wu Hongyuan / 林鳳居 Lin Fengju / 黃滿利 Huang Manli / 黎垣利 Li Yuanli / 呂泰源 Lu Taiyuan / 劉必登 Liu Bideng / 張世隆 Zhang Shi[long?] / 吳嘉鏢 Wu Jiabiao / 蔡間儀 Cai Jianyi / 王道謙 Wang Daoqian / 蔡仕登 Cai Shideng / 楊廷選 Yang Tingxuan / 蔡甲登 Cai Jiadeng / 許應珪 Xu Yinggui / 鄭式茂 Zheng Shimao / 陸利 Lu Li / 黎垣玉 Li Yuanyu / 丁廣昌 Ding Guangchang / 黃贊承 Huang Zancheng / 蔡璋合 Cai Zhanghe / 程昇 Cheng Sheng / 林大任 Lin Daren / 史德各 Shi Dege / 馬高源 Ma Gaoyuan / 黎惠泰 Li Huitai

Escrito pelos [72] chineses [mercadores] que vão a Macau no dia 8 de Novembro do ano 49 do reinado de Kangxi [fl. 3]

Jorge Machado tabalião publico proprietário das notas e do judicial por Sua Magestade que Deos guarde nesta cidade de Macao do nome de Deos na china certifico por minha fé que conheço serem os sinais inteiros da letra china postos atras ao pé da carta he do povo chinico desta cidade por me terem certificado com os Chinas cabeça do povo qua honqua e que quali lichiem e por certeza dello passei a prezente certidão de reconhecimentos dos sinais na forma ordinária por my escrita e assinada do meu sinal razo e assinado Macao, dezanove de Dezembro de mil setecentos e dez annos.

Referências

- Alves, Jorge Santos. «A global strategy: Macao, Siam and mainland Southeast Asian markets, 1780–1790». Em: Smithies, Michael (ed.). *Five Hundred Years of Thai-Portuguese Relations: A Festschrift*. Bangkok: The Siam Society, 2011, 225-242.
- Alves, Jorge Santos. «Macau – A Time of Changing Times». Em: Alves, Jorge Santos (dir.). *Um Rei e Três Imperadores. Portugal, a China e Macau no tempo de D. João V / One King and Three Emperors. Portugal, China and Macao in the time of King João V*. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa / Santa Casa da Misericórdia de Macau, 2019, 166-181.
- Alves, Jorge Santos / Saldanha, António Vasconcelos de (coord.). *Governadores de Macau*. Macau: Livros do Oriente, 2013.
- Araújo, Dalila de Sousa. *Uma Dinastia de Empresários. A Família Vicente Rosa em Macau no século XVIII*. Dissertação de Mestrado. Macau: Universidade de Macau, 2009.
- Campinho, Regina. *Modernizing Macao. Public Works and Urban Planning in the Imperial Network, 1856–1919*. Tese de Doutoramento. Universidade de Coimbra, 2021.

- Kipling, Rudyard. *The Eyes of Asia*. Garden City, NY: Doubleday / Page & Co, 1918.
- Miranda, Susana Münch / Salvado, João Paulo. «Businesses, partnerships and chartered companies: the time of tea and porcelain». Em: Alves, Jorge Santos (dir.). *Um Rei e Três Imperadores. Portugal, a China e Macau no tempo de D. João V / One King and Three Emperors. Portugal, China and Macao in the time of King João V*. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa / Santa Casa da Misericórdia de Macau, 2019, 66-84.
- Pina, Isabel Murta. «Biombo 'Macau e Cantão' (FO/0532)». Em: *Oriente, Revista da Fundação Oriente*, 28, 2020, 125-129.
- Ptak, Roderich (coord.). *Sinica Lusitana. Fontes Chinesas em Bibliotecas e Arquivos Portugueses/Chinese Sources in Portuguese Libraries and Archives, (1668–1871) – (1726–1855)*, 2 vols. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.
- Saldanha, António Vasconcelos de (ed.). *Fontes Históricas sobre Macau no Arquivo Histórico de Goa. Séculos XVI a XIX – Um Catálogo*. Macau: Universidade de Macau, 2021.
- Silva, Beatriz Basto. *Cronologia da História de Macau*. vol. 1. Macau: Livros do Oriente, 2015.
- Subrahmanyam, Sanjay. «What the Tamils Said: A Letter from the Kelings of Melaka (1527)». Em: *Archipel*, 82, 2011, 137-158.
- Teixeira, Manuel. *Macau no século XVIII*. Macau: Imprensa Nacional de Macau, 1984.
- Van Dyke, Paul. A. A. *Merchants of Canton and Macao. Politics and Strategies in Eighteenth-Century Chinese Trade*. Hong Kong / Kyoto: Hong Kong University Press / Kyoto University Press, 2011.
- Van Dyke, Paul. *Merchants of Canton and Macao. Success and Failure in Eighteenth-Century Chinese Trade*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2016.

Os últimos jesuítas da China no exílio: Passos para reconstruir um percurso de vida

António Júlio Limpo Trigueiros, S. J.
Lisboa

A expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e dos seus domínios, pela lei de 3 de Setembro de 1759, foi o primeiro acontecimento marcante de uma gigantesca operação que fez despender energias e mobilizar importantes recursos políticos e diplomáticos ao longo de toda a segunda metade do século XVIII. Partindo do Reino de Portugal, esta medida foi apenas o prelúdio de um acontecimento que se viria a concretizar apenas catorze anos mais tarde, quando, pelo breve pontificado de 21 de Julho de 1773, *Domínus ac Redemptor*, o papa Clemente XIV suprimia a Companhia de Jesus como ordem religiosa.

Após ter sido decretada, em 1759, a expulsão dos jesuítas de todos os territórios portugueses espalhados pelo império colonial, num total de 1480 padres, irmãos coadjutores e escolásticos, procedeu-se a um dismantelamento seletivo da numerosa Assistência Lusitana, composta por sete províncias e vice-províncias (Lusitana, Brasil, Maranhão, Goa, Malabar, Japão e China). O processo foi rápido e eficaz e poderíamos dizer que se desenvolveu sobretudo através de três fortes medidas; encarceramento, secularização e expulsão.

A primeira medida foi o encarceramento imediato dos jesuítas mais influentes, e presumivelmente considerados mais perniciosos, nas prisões de

António Júlio Trigueiros, S. J., é Investigador do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Académico Correspondente da Academia Portuguesa da História. Este artigo integra-se no âmbito do projecto de investigação da Fundação para a Ciência e a Tecnologia intitulado «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII)». Levantamento, edição, tradução e estudos»(PTDC/LLT-OUT/31941/2017), do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

S. Julião da Barra, Azeitão, Junqueira e Almeida. Entre estes contavam-se os provinciais, reitores, confessores régios e todos os missionários estrangeiros sem exceção (alemães, italianos, franceses, ingleses, irlandeses, etc), que se achavam a missionar nos territórios ultramarinos. Dos encarcerados, num total de duzentos e vinte e dois, cerca de oitenta morreram nas prisões (trinta e sete em S. Julião da Barra, trinta e seis em Azeitão e nove em diferentes cárceres). Cinco foram deportados para África e perdeu-se-lhes o rasto. Uns quarenta morreram durante as viagens de Goa e do Brasil para a metrópole. Em 1767, foram libertados trinta e nove que se juntaram aos seus companheiros de Itália. Em 1777, por morte de D. José e após a queda de Pombal, foram finalmente libertados cinquenta e três, dos quais quarenta e cinco achavam-se encarcerados em S. Julião da Barra e oito noutras prisões, há perto de vinte anos (cf. Eckart 1987: 245-267).

A segunda medida de desmantelamento da assistência Lusitana consistiu no insistente assédio feito aos não-professos (noviços e escolásticos), separados propositadamente dos professores, para abandonarem a ordem. Executada por oficiais de justiça zelosos, com promessas de benesses e dramáticas súplicas de familiares dos jovens jesuítas, obteve um número considerável de resultados, mas reforçou a tenacidade dos que não cederam (cf. Caeiro 1991: 291 e ss.). No que se refere aos que deixaram a Companhia em terras de Itália, o *Catalogus Generalis de 1767* refere um total de quarenta e quatro jesuítas da assistência que «largaram a roupeta» antes da extinção, no período que vai de 1761 a 1771. No entanto, no catálogo do Conde da Ericeira, de 1780, aparecem registados já só seis jesuítas que «tinham largado a roupeta antes da extinção» e que se acham a viver em Génova (3), Civitavecchia (2) e Ferrara (1), alguns deles casados. Aparecem também notícias de três desertores que viviam secretamente em Espanha, e que vieram a ser presos e repatriados.

A terceira e mais massiva medida de desmantelamento foi o embarque forçado em nove expedições do grosso dos elementos da província e das missões. Os embarques processaram-se do seguinte modo: desde 24 de outubro de 1759 a 7 de julho de 1761, aportaram em oito expedições ao porto de Civitavecchia um total de 1036 jesuítas. A estes juntar-se-iam, em 1767, uma expedição de mais trinta e nove saídas das prisões de Lisboa. Segundo este *Catalogus generalis Assistentiae Lusitanae* tinham desembarcado nos territórios papais um total de 1.105 jesuítas.

O códice da Assistência no exílio (ARSI, *Lus 41 – Catalogus generalis Assistentiae Lusitanae ou Catálogo geral da Assistência Lusitana*, 1767; versão modernizada) inclui um pequeno catálogo da Província Chinesa, onde se registam dez jesuítas que tinham estado na China e que foram expulsos na primeira leva de 1759–1760. A estes se juntam mais sete que, tendo estado encarcerados em S. Julião, foram embarcados para Itália em 1767.



ARSI, *Lus 41 – Catalogus generalis Assistentiae Lusitanae ou Catálogo geral da Assistência Lusitana* (versão modernizada), 1767, fl. 97.

Mas há um grupo que não pertence a nenhuma destas categorias e por isso acha-se omissa neste catálogo. Trata-se dos seis jesuítas que em 1773 se achavam em Pequim, a que se somam mais quatro nas províncias de Hunan, Hubei, Jiangxi, a que se somariam mais meia dúzia de padres jesuítas chineses educados em França, que estariam integrados em comunidades chinesas. A obra de Joseph Dehergne, S.J., *Repertoire des Jésuites de Chine de 1552 a 1800*, publicada pela Biblioteca do Instituto Histórico S.J., em 1973, reporta todos estes jesuítas: seja os dez sobreviventes em Pequim e noutras províncias chinesas, seja os 17 que morreram em solo italiano.

A notícia da extinção da Companhia de Jesus chegou a Macau em 1774. Por ordem do Marquês de Pombal, o bispo de Macau, D. Alexandre Pedrosa Guimarães, franciscano, escreveu ao Senado da Câmara destacando

o grande desejo que deve ter todo o vassalo obediente e fiel, e me assiste, de fazer introduzir no Império da China, até chegar às mãos do Imperador, o rezumo dos males que obraram os extintos jesuítas, em todas as Monarquias onde rezidiram. (*Arquivos de Macau*, vol. XVI, nº 3, Setembro de 1971, p. 162)

O Senado de Macau advertiu o bispo das dificuldades dessa missão, dada a amizade que o Imperador tinha pelos jesuítas residentes na corte como astrónomos e matemáticos:

Na tradução do Português na lingua sinica (dos documentos com as acusações contra os jesuítas) não há nem houve duvidas, o que há somente consiste em ser o Imperio compreensivelmente dilatado, em estar o Imperador cercado dos mesmos padres que foram da Companhia, os quaes lhe servem de mandarins e validos, e com amizade e respeito entre os maes mandarins da Nação Sinica, os quaes dominam por interesses de avultadas ofertas que lhes fazem, porque são os mandarins sínicos muito interesseiros. (Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Macau, caixa 9, doc. 12, assim citado em Abreu 2000: 228)

O Senado astutamente descarta-se de encontrar solução e deixa nas mãos do prelado encontrar o melhor modo de o fazer:

«Quando V. Ex.a descobrir huma outra via, fica este Senado pronto para concorrer com a introdução dos papeis.». (Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Macau, caixa 9, doc. 6, assim citado em Abreu 2000: 228)

A corte chinesa, com uma longa relação com os padres da Companhia não seria sensível a atender aos «males que obraram os extintos jesuítas». Pelo contrário, o imperador Qianlong, satisfeito com o trabalho de cientistas que desenvolviam ao seu serviço, havia cumulado alguns deles de prendas e benesses. Esta situação de exceção faz recordar a atitude da imperatriz da Rússia e do rei da Prússia face à publicação do breve de supressão da Companhia de Jesus. Poder-se-ia estabelecer um paralelismo entre a proteção aos jesuítas após a supressão da Companhia por parte da imperatriz Catarina II da Rússia e a proteção do imperador manchu da dinastia Qing, Qianlong?

Quando em 1774, um incêndio destruiu a catedral, a igreja de Nantang ou da Imaculada Conceição, o próprio imperador deu ordens para que se emprestassem vinte mil taéis para a reconstrução do templo, que ficou concluído em 1776. Em Pequim existiam (existem ainda hoje) quatro igrejas. A de Nantang ou da Imaculada Conceição, fundada por Matteo Ricci, que tinha anexo o cemitério de Chala e a de Dongtang ou de S. José, que eram as igrejas portuguesas. Os padres franceses tinham a seu cargo a igreja de Beitang ou do Salvador e os missionários italianos, a de Xitang ou das Dores. Nos espaços anexos residiam os jesuítas.

Testemunho dessa derradeira presença são as quatro estelas funerárias de quatro dos últimos jesuítas portugueses ali falecidos, de que aqui reproduzimos a imagem de duas, existentes no cemitério de Chala em Pequim.



Estela tumular do jesuíta José de Espinha (1722–1788), no cemitério de Chala em Pequim (publ. por Abreu 1998).



Estela tumular do jesuíta João de Seixas (o ilustre Lin, 1711–1785), no cemitério de Chala em Pequim (publ. por Abreu 1998).

Jesuítas da Província Sinica no exílio em 1767
Catalogus generalis Assistentiae Lusitanae ou Catálogo geral da
Assistência Lusitana (versão modernizada) (ARSI, Lus. 41)

Nome	Nascimento	Entrada na S.J. / Votos
João Simões	08.09.1713, Penela, Coimbra	17.05.1734 Últimos votos 15.08.1731
João da Cunha	09.10.1732, Coimbra	23.11.1747 Últimos votos 10.08.1767
Faustino Soares	18.01.1728, Guarda	10.07.1748 Últimos votos 10.08.1767
Manuel da Fonseca (Junior)	16.05.1733, Figueiró do Campo, Soure, Coimbra	05.12.1748 Últimos votos 15.08.1767
Francisco Pinto	15.09.1733, S. Leonardo de Galafura, Peso da Régua, diocese de Braga	31.01.1749 Últimos votos 15.08.1767
Sebastião Correia	20.01.1734, Semide, Miranda do Corvo, diocese de Coimbra	09.03.1749 Últimos votos 15.08.1767

Percurso biográfico	Morte	Fontes impressas
Sezze (Setia) (<i>Lus.</i> 41) 1774- Pesaro (<i>Lus.</i> 40 b)	21.12.1778, na Villa Imperiale, Pesaro, com 65 anos de idade (Archivio Parrocchiale di Santa Maria delle Fabbrecce, Pesaro, <i>Libro Secondo de Morti</i> , n.º 34)	Trigueiros / Russo, p. 706
1758- Colégio de Jesus, Coimbra. 1767- Palácio de Sora, Roma (<i>Lus.</i> 41) 1774- Roma (fora do Convitto) (<i>Lus.</i> 40 b)	20.11.1796, Roma «na casa de doidos» (Castro, II, p. 371)	Trigueiros / Russo, p. 273
1758- Colégio de Jesus, Coimbra. 1767- Palácio de Sora, Roma (<i>Lus.</i> 41) 1774- Trastevere (<i>Lus.</i> 40 b)	26.03.1808, no Convitto do Gesù, Roma, com 80 anos de idade (ASVR, <i>San Marco, Liber VI Defuncti S. Marci ab an. Iub 1775 usq ad an 1793</i> , p. 87)	Trigueiros / Russo, p. 711
Colégio Romano, Roma (<i>Lus.</i> 41)	28.02.1798, Roma	Trigueiros / Russo, p. 330
1767- 1º Palácio Inglês, Roma 2º Villa Rufinella, Frascati (Tuscul) (<i>Lus.</i> 41)	31.08.1767, Castelgandolfo	Trigueiros / Russo, p. 600
1758- Colégio de Jesus, Coimbra. 1774- Pesaro (<i>Lus.</i> 40 b) Regressou a Portugal em Maio de 1780 (<i>Lus.</i> 40 b)		Trigueiros / Russo, p. 248

Nome	Nascimento	Entrada na S.J. / Votos
João Mendes	17.12.1734, Coimbra	09.03.1749
José de Lima (olim José de Lima Almeida)	29.03.1732, Lisboa (<i>Lus. 41</i>) ou 30.03.1736 (<i>Lus. 40 b e ATC</i>)	01.04.1751
Joaquim Lobo	26.03.1736 Cadaval	01.04.1751
Xavier Duarte	03.11.1736, Coimbra	15.08.1751 Coadj. Temp.

Percurso biográfico	Morte	Fontes impressas
<p>1758- Colégio de Jesus, Coimbra. Palácio Inglês, Roma (Lus. 41) 1774- Trastevere (Lus.40 b)</p>		<p>Trigueiros / Russo, p. 482</p>
<p>1758- Colégio de Jesus, Coimbra 1767- Palacio de Sora, Roma (Lus. 41) 1774- Trastevere (Lus. 40 b) 1777- Trastevere (ATC, <i>Jl</i>, p. 13)</p>	<p>03.09.1795, , no Palacio de Trastevere, Roma, com 65 anos de idade(ASVR, <i>Santa Maria in Trastevere, Liber Mortuorum n° 6</i>, p.183v°</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 84</p>
<p>1758- Residência do Canal. Schol. 1767 - Castelgandolfo (Lus. 41)</p>	<p>03.10.1768, Castel Gandolfo (Lus. 41)</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 425</p>
<p>1758- Residência de Verem. Palácio Inglês, Roma (Lus. 41) 1774- Ruffinella (Lus 40 b)</p>	<p>15.07.1789, no Palacio de Trastevere, Roma, com 74 anos de idade (ASVR, <i>Santa Maria in Trastevere, Liber Mortuorum n° 6</i>, p. 129 v°)</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 289</p>

Jesuítas que estiveram no cárcere de São Julião e chegaram a Roma em 1767

Nome	Nascimento	Entrada na S.J. / Votos
António Xavier Morabito	30.12.1691, Messina	07.12.1706
Dinis Ferreira	10.10.1720, Lisboa	06.02.1738 Últimos votos 03.05.1756
Manuel de Aguiar	01.11.1704, Setubal (BNL, <i>Catalogo dos sogeitos</i>)	20.11.1740 Últimos votos 23.05.1754
António Falcão (olim António Xavier Falcão da Gama)	06.09.1726, Guarda	10.07.1743

Percurso biográfico	Morte	Fontes impressas
<p>Preso nos cárceres de S. Julião da Barra. Libertado, chegou a Itália a 06.09.1767. (Lus. 41)</p>	<p>31.10.1769, na villa Rufinella, Frascati (Tusculi) (Lus. 41)</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 511</p>
<p>Preso em Macau, foi depois encerrado em S. Julião a 19.10.1764. Exilado para Itália a 09.07.1767, onde chegou a 06.09.1767. (Lus. 41)</p>	<p>22.03.1771, em Castel Gandolfo (Lus. 41)</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 308</p>
<p>Foi preso em Macau e depois em S. Julião a 19.10.1764. Expulso para Itália a 9.07.1767, onde chegou a 06.09.1767. (Lus. 41) 1774- Rufinella (Lus. 40 b)</p>	<p>23.02.1782, na Villa Rufinella, Frascati, com 75 anos de idade (Archivio Catedrale Frascati, <i>Defunctor ab anno 1781 ad 1790</i>)</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 64</p>
<p>Preso em Macau , foi depois encerrado em S. Julião a 19.10.1764. Exilado para Itália a 19.07.1767, onde chegou a 06.09.1767. (Lus. 41) 1774- Rufinella (Lus. 40 b)</p>		<p>Trigueiros / Russo, p. 291</p>

Nome	Nascimento	Entrada na S.J. / Votos
Francisco da Silva	18.12.1727, Vinha da Rainha concelho de Soure, diocese de Coimbra	03.11.1745 Últimos votos 08.12.1759
Manuel José de Carvalho	05.08.1731	19.07.1746
Sinfroniano Duarte	12.11.1708, Hangchow (Chenkiang)	02.02.1749 Coadj. Temp.

Percurso biográfico	Morte	Fontes impressas
<p>Preso nos cárceres de S. Julião da Barra. Libertado, chegou a Itália a 06.09.1767 (Lus. 41) 1774- Trastevere (Lus. 40 b)</p>	<p>28.06.1805 , no Convitto do Gesù, Roma, com 78 anos de idade (ASVR, <i>San Marco, Liber VI Defuncti S. Marci ab an. Iub 1775 usq ad an 1793</i>, p. 71 vº</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 685</p>
<p>Preso em Macau e depois em S. Julião a 19.10.1764. Exilado para Itália a 09.07.1767, onde chegou a 06.09.1767. (Lus. 41) 1774- Ruffinella (Lus. 40 b)</p>	<p>23.03.1787, em Urbania (Lus. 40)</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 219</p>
<p>Preso em Macau, foi encerrado em S. Julião a 19.10.1764. Exilado para Itália a 09.07.1767, onde chegou a 06.09.1767. (Lus. 41) 1774- Trastevere (Lus 40 b)</p>	<p>26.05.1794, Convitto di Trastevere, Roma, com 86 anos de idade (ASVR, <i>Santa Maria in Trastevere, Liber Mortuorum nº 6</i>, p. 175)</p>	<p>Trigueiros / Russo, p. 288</p>

Jesuítas portugueses que se encontravam na China em 1773

Nome	Nascimento	Entrada na S.J. / Votos
José Bernardo de Almeida (<i>So To-Tch'ao</i> <i>Yue-Tch'ang</i>)	18.09.1728, Penela, Coimbra (<i>Lus.</i> 49, 58)	23.02.1746, noviciado de Arroios (<i>Lus.</i> 49, 129)
José de Araújo (<i>Lang Jo-cho</i> ou <i>Tchang Jo-sé</i>)	10.05.1721, Braga (<i>Jap Sin</i> 134, 441)	27.03.1741 (<i>Jap Sin</i> 134, 441)
Agostinho Avelar (<i>Ting</i>)	08.08.1725, Lisboa (<i>Jap Sin</i> 134, 443)	07.12.1745 (<i>Jap Sin</i> 134, 443)

Percurso biográfico	Morte	Fontes impressas
<p>Embarcou entre 1755 e 1758. Chegou a 13.05.1759 a Pequim (Lus. 49, 129). Foi presidente do tribunal das Matemáticas em Pequim de 1779 a 1793</p> <p>Médico, dentista e farmacêutico.</p> <p>Médico pessoal de He Shen, um dos quatro gelao ou ministros de Estado</p> <p>Chefe dos interpretes da embaixada inglesa de Lord Macartney.</p>	<p>12.11.1805, Pequim (Planchet, 154)</p>	<p>Pfister p. 886; Dehergne p. 9; Wicki p. 2099</p>
<p>Embarcou como escolástico em 1749 para a China. Chegou a Macau em 1751, destinado a Kiangnan, parou a 8.12.1753 em Soochow.</p> <p>Reconduzido a Macau em 1755, reentrou secretamente na China central, Kiangsi</p>	<p>Depois de 1774 Provavelmente em Kiangsi</p>	<p>Pfister p. 863; Dehergne p. 15; Wicki p. 1974</p>
<p>Figura no catalogo da VP da China de 1752</p> <p>Missionário em Hou-nan em 1761 (SOCP) e Wuchang em 1767 (<i>Hisp. 34 II</i>, 476)</p>	<p>1788, Hukwang (carta do P. António de Gouveia de 08.11.1788)</p>	<p>Pfister p. 879; Dehergne p. 18</p>

Nome	Nascimento	Entrada na S.J. / Votos
<p>José de Espinha (<i>Kao Chen-sseu Jo-cho</i>)</p>	<p>22.12.1722, Vilar Tropim, Figueira de Castelo Rodrigo, diocese de Lamego (<i>Jap. Sin, 134, 440 v</i>)</p>	<p>04.06.1739 (<i>Lus. 48, 267 e Jap Sin 134, 443</i>) Últimos votos 28.11.1756, em Hami</p>
<p>Inácio Francisco (<i>Tchang Chou Yi-nan ou Ki-Sien</i>)</p>	<p>14.08.1725, Conraria, Ceira, Coimbra (<i>Lus. 49, 59</i>)</p>	<p>24.08.1742, para a missão da China. Últimos votos 04.11.1767 em T'ong-tcheou du Hopei (Kiangsu) Coadj. Spir.</p>

Percurso biográfico	Morte	Fontes impressas
<p>Embarcou para Goa em 1749, para Macau em 1751 e depois de 22.08.1751 para a China. Mandarim de 4ª classe a 21.03.1756. Foi vice-provincial da China (1762–1765) e de novo no tempo da supressão da Companhia na China em 1775. Em 1770 era vice-presidente do Tribunal das Matemáticas e presidente em 1781. Nomeado vigário geral do Bispo de Macau para a diocese de Pequim, pelo Padroado (em polémica com o administrador da Propaganda). Em 20.04.1782 é nomeado pelo administrador da sé de Goa, como administrador da sede vacante da diocese de Pequim.</p>	<p>10.07.1788, Pequim tem estela tumular no cemitério de Chala (Planchet, p. 151)</p>	<p>Pfister p. 865; Dehergne p. 83-84; Wicki p. 1942</p>
<p>Embarcou para a China em 1752 onde chegou com o embaixador Francisco Xavier Assis Pacheco (Jap Sin 134,440,446) e a Pequim em 1753. Cirurgião.</p>	<p>09.12.1792, Pequim tem estela tumular no cemitério de Chala (Planchet, p. 198)</p>	<p>Pfister p. 835; Dehergne p. 100; Wicki p. 2021</p>

Nome	Nascimento	Entrada na S.J. / Votos
Manuel da Mota	20.07.1720, Braga (<i>Lus. 48, 149</i>)	19.05.1736 (<i>Lus. 48,214</i>) Últimos votos 13.12.1767, Hu Kuam (<i>Hisp. 34,476</i>)
Inácio Pires (<i>Pi Na-tσιο</i>)	04.07.1724, Meãs do Campo, Montemor o Velho, diocese de Coimbra (<i>Lus. 49, 57 v</i>)	27.04.1742, Coimbra (<i>Lus. 49, 57 v</i>) Últimos votos 02.03.1760, Kiangsi (<i>Lus. 17,356</i>)
Félix da Rocha (<i>Fou Tso-Lin</i>)	31.10.1713, Lisboa (<i>Jap. Sin 134,442</i>)	01.05.1728 (<i>Lus 48, 44</i>) Últimos votos 02.02.1747, Pequim (<i>Lus 16, 265</i>)

Percurso biográfico	Morte	Fontes impressas
<p>Embarcou como escolástico para a China em 1748. Em 1754 estava na China central, em 1757 em Hou-nan, onde em 1765 havia 82 cristandades dispersas</p>	<p>1782, Hou-nan</p>	<p>Pfister p. 835; Dehergne p. 183; Wicki p. 1941</p>
<p>Embarcou para a China em 1750 onde chegou em 1753. Em 1755 está m 1753 (<i>Jap Sin 134,446</i>), em Foukien em 1755, e em Song-kiang em 23.10.1765</p>	<p>Depois de 1776, provavelmente em Jiangxi</p>	<p>Pfister p. 870; Dehergne p. 207; Wicki p. 1989</p>
<p>Embarcou como escolástico para a china a 13.04.1735 (<i>Lus. 48, 44</i>) chegou ao seminário de Macau em 1737, nomeado astrónomo da corte a 12.01.1738 (<i>Jap Sin 134, 434</i>) chegou a Pequim a 1.05.1738. Em 1753 foi nomeado assessor do Tribunal das Matemáticas e mandarim de 3ª classe e mais tarde de 6ª classe; vice-</p>	<p>22.05.1781, Pequim tem estela tumular no cemitério de Chala (<i>Planchet, p. 177</i>)</p>	<p>Pfister p. 870; Dehergne p. 223; Wicki p. 870</p>

Nome	Nascimento	Entrada na S.J. / Votos
<p>André Rodrigues (<i>Ngan Kouo-Ning Yong-K'ang</i>)</p>	<p>02.02.1729 Mortágua, diocese de Coimbra (<i>Jap Sin 134, 443, 446; Lus. 49,59</i>)</p>	<p>23.04.1745, no Noviciado de Arroios e destinado à China Últimos votos 02.02.1767, Pequim (<i>Lus. 17 a, 111</i>)</p>
<p>João Seixas (<i>Lin To-Yao Kié-Siou</i>)</p>	<p>15.08.1710, Lisboa</p>	<p>25.11.1727 (<i>Jap. Sin 134, 440</i>) Últimos votos 22.01.1745 Shangai (<i>Lus. 16, 202</i>)</p>

Percurso biográfico	Morte	Fontes impressas
<p>provincial (1753–1759) Presidente do Tribunal das Matemáticas em 1774 Embarcou em 1754 em Lisboa para a China (<i>Lus.</i> 49, 206 v) Chegou a 13.05.1759 a Pequim como astrónomo. Mestre dos noviços chineses em 1767 Em 1775 foi vice-presidente e mais tarde presidente do Tribunal das Matemáticas Mandarim de 3ª ordem a 19.08.1793 na embaixada inglesa como intérprete</p>	<p>02.12.1796 Pequim</p>	<p>Pfister, p. 888; Dehergne, p. 225; Wicki p. 2071</p>
<p>Embarcou em 1741, chegou à Cochinchina em 1741 e em 1742 à China. Esteve entre 1742 e 1751 em Kiagan. Em 1753 acompanhou o embaixador português Francisco Xavier Assis Pacheco à corte a Pequim e ali ficou</p>	<p>22.01.1785, Pequim tem estela tumular no cemitério de Chala</p>	<p>Pfister, p. 805; Dehergne, p. 244; Planchet, p. 164; Wicki, p. 1889</p>

Referências

Fontes manuscritas

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Lus. 40 b: STATUS Antiquae Provinciae Lusitanae Soc. Jesu. Tempore Persecutionis Pombalinae*. 13 Dec. 1758 – 14 Aug. 1760. Olysi pone : [s.n.], 1905.

Catalogus generalis Assistentiae Lusitanae ou Catálogo geral da Assistência Lusitana (versão modernizada), Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Lus. 41*, 1767.

Fontes Impressas

Abreu, António da Graça de. «Os bens dos últimos jesuítas portugueses em Pequim». Em: *Revista de Cultura*, 37 (II Série), Outubro/Dezembro, 1998, 55-62. [online]

Abreu, António da Graça de. «Os bens dos últimos jesuítas portugueses em Pequim». Em: Gonçalves, Nuno da Silva (coord.). *A Companhia de Jesus e a Missionaço no Oriente*. Lisboa: Brotéria / Fundação Oriente, 2000, 225-234.

Arquivos de Macau, vol. XVI, nº 3, Setembro de 1971.

Caeiro, José. *História da Expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal*, vol. 3. Lisboa: Verbo, 1991.

Dehergne, Joseph S.J. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Roma: Bibliotheca Institutum Historico SI, vol. XXXVII, Institutum Historicum, 1973.

Eckart, Anselmo. *Memórias de um Jesuíta prisioneiro de Pombal*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1987.

Pfister, Louis S.J. *Notices Biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552–1773)*. Changai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932.

Rodrigues, Francisco, SI, *Jesuítas Portugueses astrónomos na China*, 1583-1805, I.C.M., Macau, 1990.

Wicki, Joseph. «Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541–1758». Em: *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, 7, 1967, 252-450.

Trigueiros, António Júlio Limpo S.J. / Russo, Mariagrazia. *I Gesuiti dell'Assistenza Lusitana esiliati in Italia (1759–1831)*. Padova: Libreria Editrice Università di Padova, 2013.

II. PERCURSOS INDIVIDUAIS

La entrada de franciscanos y dominicos en China: Estrategias para la predicación y objetos para la fe

Anna Busquets Alemany
Barcelona

1. Introducción

En la década de los años treinta del siglo XVII, y después de un período de cincuenta años de exclusividad jesuítica (1580–1630)¹ para la evangelización de China, las órdenes mendicantes pudieron establecerse en este país. Agustinos, franciscanos y dominicos –que hasta ese momento habían tenido que conformarse con la evangelización de las islas Filipinas, a donde habían llegado en 1565, 1578 y 1587, respectivamente–, soñaban desde entonces con la conversión del país vecino. De acuerdo con el primer cronista de la provincia del Santísimo Rosario de las Filipinas, Diego Aduarte, los dominicos consideraban que la población china era «sin comparación mucho mayor en numero y qualidad de su gente, de mayores entendimientos y

Anna Busquets Alemany es profesora agregada de los Estudios de Artes y Humanidades de la Universitat Oberta de Catalunya. Este artículo forma parte del proyecto de investigación de la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* titulado «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), del *Centro de Estudos Clássicos* de la *Faculdade de Letras* de la *Universidade de Lisboa*. Además, este artículo también se incluye en el proyecto «Redes de información y fidelidad (REDIF): los mediadores territoriales en la construcción global de la Monarquía de España (1500-1700)» (Ref. PID2019-110858GA-I00).

¹ Los decretos y bulas papales, así como la rivalidad colonial y evangelizadora de las dos coronas de la península ibérica impidieron a las órdenes mendicantes establecerse de manera permanente en China que, tras su llegada a las Filipinas en la segunda mitad del siglo XVI, se focalizaron en la evangelización del archipiélago. El Tratado de Tordesillas (1494) –cuya interpretación posterior acabó fijando una división del mundo en la que China quedaba bajo la demarcación portuguesa– confirmó, además, el patronazgo regio a los monarcas, concretado en el *padroado* portugués y en el *patronato* español. Así, los reyes tenían exclusividad en temas de navegación y comercio, y eran también responsables de las acciones misionales en las tierras que quedaban bajo sus demarcaciones (cf. Standaert 2001: 287).

de mayor policia» (Aduarte 1640: 102). Por ello no es de extrañar, pues, que esperaran con ansias la apertura del país. Dominicos y franciscanos fueron los primeros en pasar a China, en 1632 y 1633 respectivamente, y en ellos nos centraremos aquí. El objetivo de este trabajo es presentar los primeros pasos de los dominicos y los franciscanos en China, las zonas en las que fundaron sus misiones y analizar de qué manera la experiencia personal de los religiosos, así como su capacidad de adaptación al contexto chino, determinaron las tácticas empleadas para predicar la palabra de Dios.

Dominicos y franciscanos entraron por la provincia de Fujian, en la costa sur del país, y a su llegada a China tuvieron que adaptarse –para sobrevivir y para conseguir llevar a cabo su labor evangelizadora– a una realidad socio-cultural diferente. A pesar de las ansias por conquistar espiritualmente el imperio chino, el número de mendicantes que consiguió establecerse allí durante la época moderna fue siempre muy reducido, y su llegada lenta y gradual.² Ello debe explicarse atendiendo a diversos aspectos. En primer lugar, la duración y el coste económico del viaje hasta China que exigía, como mínimo, un doble trayecto con parada obligada en el Nuevo Mundo. Desde la península ibérica se pasaba a México y de allí a las Filipinas mediante el galeón de Manila –que unía las dos colonias de la corona de Castilla, México y las Filipinas–, para finalmente pasar a China.³ Los posibles contratiempos que podían aparecer durante los largos trayectos que debían cubrirse –tales como fuertes tempestades, ataques de piratas, revueltas a bordo, altas fiebres o fuertes descomposiciones, entre otros– influyeron en el número de religiosos que consiguió llegar a las misiones de ultramar.

En segundo lugar, las vicisitudes a las que se podían ver sometidos los frailes durante su estancia en China. En algunos casos, los achaques de salud que padecían les obligaban a abandonar el país; en otros, las necesidades propias de la misión exigían su regreso a las Filipinas o a Europa, fundamentalmente para buscar apoyo económico para la misión o para tratar cuestiones de índole eclesiástica con sus superiores. Pero, sin lugar a

² Inicialmente todo debía hacerse bajo el *patronazgo* portugués y los misioneros estaban obligados a salir por Lisboa. A principios del siglo XVII, el papa Pablo VI abrió la concesión que permitió a todos los misioneros pasar a China y a Japón por la ruta que quisieran. Finalmente, en 1633 esta concesión quedó ratificada durante el mandato del papa Urbano VIII, lo que significó la apertura definitiva del imperio chino a las órdenes mendicantes.

³ Durante algunos años Taiwán sirvió como enclave intermedio entre Manila y China. A pesar de que la presencia española en la isla fue breve (1626–1642), tanto los dominicos como los franciscanos la utilizaron como base.

dudas, es necesario tener en cuenta los diferentes episodios de persecución anticristiana tanto durante la dinastía Ming (1368–1644) como durante la dinastía Qing (1644–1911), que obligaron a los religiosos a esconderse –contando en muchas ocasiones con la complicidad de algunos chinos– o a huir del país. De entre las persecuciones, los incidentes de 1634 o el intenso período anticristiano de 1637–1638, ambos en Fujian, tuvieron una clara repercusión en el número de misioneros, así como también la persecución imperial de 1664 contra todos los religiosos que se hallaban en el imperio, que entonces eran 25 jesuitas, 10 dominicos y 1 franciscano. Además, la entrada de los manchús en China y sus enfrentamientos con las tropas Ming, que contaban con el apoyo del ejército del imperio Zheng –liderado entonces por Zheng Chenggong (1624–1662)⁴–, repercutieron en las misiones cristianas, especialmente durante las décadas de 1650 y 1660. En concreto, fue devastadora la orden manchú de asolar todas las poblaciones costeras desde Guangdong hasta Zhejiang, cuyo objetivo era poner fin a la resistencia anti-manchú que se había erigido en Fujian. Ello obligó a despoblar una superficie cuya longitud era de unos tres mil kilómetros y una profundidad de tres o cuatro leguas tierra adentro, trazando una línea divisoria con pena de muerte a todo aquel que osara traspasarla. Un testimonio de primera mano de estos combates, el dominico Vittorio Riccio (1621–1685), se quejaba amargamente de estar solo «entre las tinieblas de este Egipto que es China».⁵

El reducido número de religiosos y el contexto chino frecuentemente poco favorable para la predicación hicieron que, más allá de las directrices generales fijadas por cada orden religiosa y de las disputas eclesiásticas entre las órdenes acerca de los métodos de evangelización y de predicación usados por los miembros de la Compañía de Jesús en China –cuyo punto álgido fue la denominada *querrela de los ritos*⁶–, la experiencia personal de

⁴ Zheng Chenggong, conocido en las fuentes europeas como Koxinga, lideraba un imperio marítimo que controlaba las redes comerciales del mar del sur de China, cuya fortuna ascendía a 400.000 *taels* y una armada superior a 200.000 hombres (cf. Cheng 1999: 231).

⁵ Riccio, Vittorio, *Hechos de la Orden de Predicadores en el imperio de China*, 1667. Archivo Provincial de los Dominicos de Ávila, Sección China, Tomo 2, fol. 273v.

⁶ Aunque no es objeto de estudio de este trabajo, es necesario señalar que la querrela de los ritos fue un debate de carácter religioso, teológico y político que enfrentó a los religiosos católicos en China durante el período de la época moderna. Los métodos de evangelización usados por los miembros de la Compañía de Jesús, así como la consideración otorgada a la ritualidad de los chinos, el culto a los antepasados y los términos usados para los conceptos religiosos, suscitó una agria polémica entre dominicos y franciscanos frente a jesuitas.

cada uno de los religiosos determinara el método empleado para predicar la palabra de Dios. Por ello, las experiencias individuales de los religiosos en China –frente a la normativa de actuación de la propia orden a la que pertenecían–, así como la manera cómo interpretaron y se adaptaron a las dinámicas culturales chinas, son elementos necesarios que permitirán mostrar que tanto dominicos como franciscanos acabaron utilizando entre sus métodos de evangelización algunos de los elementos asociados a la denominada *acomodación* de los jesuitas en China y que la historiografía suele atribuir, casi de manera exclusiva, a los miembros de la Compañía de Jesús. Entre estos elementos, en este trabajo se presentarán la dedicación al estudio de la lengua china y la publicación de libros, la adopción de un semblante chino para la predicación, y la construcción de vínculos personales con las élites letradas para lograr las conversiones. Antes de adentrarnos a ello, se presentará de qué manera se articuló la entrada de los primeros dominicos y franciscanos en China en la década de los años treinta del siglo XVII y hasta la persecución de 1664.

2. La entrada en el reino de China: embajadas para la fe

Durante los primeros años de la presencia de las órdenes mendicantes en China, la entrada de los religiosos en este país estuvo vinculada a las embajadas que se enviaban desde las islas Filipinas a China, en concreto, a la provincia de Fujian. En la mayoría de los casos, el objetivo era garantizar la llegada de navíos chinos a Manila, pues el comercio Fujian-Manila era fundamental tanto para la subsistencia de la colonia como para abastecer al *galeón de Manila*. Estas embajadas, que generalmente se integraban en las redes comerciales ya existentes entre Manila y Fujian, seguían un mismo patrón y se articulaban de acuerdo con los parámetros chinos que regían las relaciones con el exterior: iban provistas de regalos para las autoridades chinas, los embajadores recibían los honores dignos de un mandatario oficial –lo que implicaba también una indumentaria acorde con su rango– y llevaban consigo una carta de la autoridad que les enviaba que los acreditaba como embajadores oficiales –es decir, del gobernador de Manila. Además, las embajadas iban provistas con algo de dinero para el sustento del grupo y los embajadores gozaban de una especie de inmunidad diplomática para el viaje, que además les garantizaba ser recibidos por las autoridades locales a su llegada a China. Cumplir con estos requisitos, pues, era condición

sine qua non para ser recibidos en Fujian. En caso contrario, el objetivo de la embajada peligraba.

Sucedió esto con la embajada que llevó a China al primer dominico. En enero de 1632, de la mano de una de estas embajadas comerciales, llegó a Fuzhou el dominico Angelo Cocchi (1597–1633). El 30 de diciembre de 1631, por encargo del entonces gobernador militar de Taiwán –que había recibido de Manila la orden de enviar una embajada al virrey de la provincia de Fujian–, el italiano Cocchi y el dominico español Tomás de Sierra habían salido de la fortaleza de Danshui (al norte de Taiwán) hacia Fujian. Los dos religiosos partieron en calidad de embajadores al cargo una vajilla de plata y los despachos correspondientes, e iban acompañados por dos soldados, un intérprete, un mulato y algunos indios de servicio. Todos ellos viajaban en el champán mayor; el resto de la expedición, en uno pequeño. El dominico Riccio, algunos años más tarde, en su manuscrito *Hechos de la Orden de Predicadores en el imperio de China*, detallaba los presentes que llevaba la embajada, cuyo objetivo final era conseguir establecer relaciones comerciales con los chinos de Fujian:

Por el año de 1630 gobernaba las Yslas Filipinas en nombre de la magestad Catolica Felipe Cuarto, Don Juan Niño de Tavora, que con grandes veras deseaba, y procuraba buena correspondencia con este Ymperio de China: el cual, para este efecto, envió al Gobernador de la Ysla Hermosa (que lo era entonces Don Juan de Alcarazo Vizcaino noble, y gran soldado) una bajilla de plata de fuentes, jarras y tembladeras muy grandes, y costosas con orden que ofreciendose ocasión oportuna, despachase embajada al Virrey de la provincia de FoKien, para establecer el comercio que tanto importa para las Filipinas, y en su nombre le presentase aquella plata labrada. (Riccio 1667: fol. 32r)

En el transcurso del viaje la expedición fue atacada por piratas –ayudados por el capitán chino de las embarcaciones que había tramado toda la conspiración para hacerse con el botín de la embajada– y Sierra y algunos de sus compañeros murieron. Cocchi, en cambio, tuvo más suerte y junto con algunos pocos logró salvar la vida y llegar a la costa china, donde alcanzó Funing y de allí pasó a Fuzhou. Puesto que la embajada había llegado a Fujian sin los presentes necesarios ni la carta que acreditaba al dominico como emisario oficial, el virrey de la ciudad dispuso que los naufragos regresaran

a Taiwán. No obstante, Cocchi consiguió eludir la orden y permanecer en el país. Contó para ello con la ayuda de un japonés que habitaba allí y de un médico chino cristiano llamado Lucas –que lo instruyó en las ceremonias del país, le enseñó la lengua mandarina y lo introdujo en la villa de Fuan. A pesar de no tener permiso para estar allí, parece ser que su presencia era conocida por todos (cf. Wills 1994: 119).

Angelo Cocchi fundó la misión dominicana en China, concretamente en la villa de Dingtou y de Fuan, en la provincia de Fujian. Desde que puso el pie en China, Cocchi pidió insistentemente a sus superiores en Manila que le enviaran misioneros para que ayudaran a la evangelización del país. El dominico centró su atención en la evangelización de Fujian, que desde entonces se convirtió en el principal campo del apostolado de los dominicos. De acuerdo con las crónicas, en Fuzhou y Fuan Cocchi fue recibido con gran alegría por unos pocos cristianos que había allí –que años antes habían sido bautizados por los jesuitas– y que incluso le habían reservado un espacio para que pudiera residir y tener una capilla. Con la ayuda de dos catequistas poco a poco pudo ir ampliando su campo de acción, que se realizaba sobre una sociedad de grandes linajes que incluían aldeas de un único apellido y en las que gran parte de las conversiones eran *hakka*, grupo étnico bien definido dentro de los chinos *Han* que, discriminados con frecuencia, eran empujados hacia las áreas montañosas más pobres de la China del sur (cf. Wills 1994: 121).

Al año siguiente de la entrada de Cocchi, llegó otra expedición a China con dos religiosos más: otro dominico, Juan Bautista de Morales (1597–1664), y un franciscano, Antonio de Santa María Caballero (1602–1669), que fue el primero de su orden en establecerse de manera permanente en el país y el que algunos años después fundaría la misión franciscana de Shandong. Ambos salieron del puerto de Cavite a principios de marzo de 1633. Después de un viaje lleno de dificultades, llegaron a Danshui –ciudad al norte de Taiwán, que bajo el dominio español (1626–1642) se había convertido en la Macao de los españoles, desde la que franciscanos y dominicos entraban a China. Al mes siguiente, ambos religiosos comenzaron a estudiar la lengua y las principales costumbres chinas gracias a la ayuda de un chino cristiano llamado Juan, que había viajado a la isla enviado por Cocchi. Algún tiempo después, el mismo Cocchi también les despachó una embarcación con la que ambos religiosos finalmente pudieron navegar hasta

Fujian. Con una cruz en lo alto y cuatro chinos cristianos⁷ –uno de los cuales era catequizador y padre del que en abril había llegado para ayudar a los frailes– el franciscano y el dominico zarparon de Jilong (al norte de Taiwán) el 23 de junio y llegaron a la costa china la noche del día siguiente. Tras cambiar de embarcación con sigilo para no levantar sospechas, siguieron el viaje hacia su destino, la ciudad de Fuzhou. Seguidamente se dirigieron a Fuan para encontrarse con Cocchi. Durante algún tiempo, franciscanos y dominicos trabajaron de manera conjunta en Fuan y Dingtou, aunque Santa María deseaba encontrar un lugar donde fundar la misión franciscana en China, por lo que emprendió un viaje hacia Nankín, que estaba a más de doscientas leguas hacia el norte. Tras un viaje infructuoso y lleno de dificultades –no sólo por las incomodidades de las distancias sino por la poca ayuda que obtuvo de los jesuitas con los que contactó– regresó a Fuan, donde a su llegada se enteró del fallecimiento de Cocchi unos meses antes, en noviembre de 1633.

A finales del año siguiente, en 1634, llegaron dos religiosos más a Fuan: el dominico Francisco Díez y el franciscano Francisco de la Madre de Dios o de la Alameda. Antonio de Santa María Caballero y su recién llegado compañero de orden fundaron una misión cerca de Ningde, y con la ayuda de un chino cristiano consiguieron una casa en la que construyeron un oratorio. A partir de ese momento, y de común acuerdo, los dominicos se hicieron cargo de la misión de Fuan y los franciscanos de la de Dingtou. Algunos años más tarde, en la década de los cincuenta, y después de haber realizado varios viajes fuera de China, Santa María Caballero fundó la misión franciscana de Shandong. Para ello contó con la ayuda inicial del jesuita Adam Schall. Éste no sólo le proporcionó cartas de recomendación dirigidas a los principales mandarines de Shandong que eran amigos suyos, sino que también le cedió una pequeña iglesia que años atrás los jesuitas habían fundado allí. A principios de 1651, Santa María pudo comprar una casa con el total de *taels* que había conseguido reunir. Esta fue la primera casa de los franciscanos en China, y en ella se erigió la iglesia dedicada a Nuestra Señora de los Ángeles, tal como se expresó en la escritura en letra china.⁸

⁷ Tal como señala Borao, cuando los españoles realizaban alguno de estos viajes procuraban llevar siempre consigo a alguien conocedor de la lengua del lugar o de alguna que presumiblemente permitiera alguna comunicación (cf. Borao 2012: 28).

⁸ Santa María. *Epistola ad P. Provincialem*, 24 ian. 1652, *apud* Wyngaert 1933: 410; cf. HUERTA 1865: 408.

En los años siguientes, y antes de que se desatara la persecución imperial de 1664, fueron llegando algunos religiosos más a China. Por un lado, el franciscano Buenaventura Ibáñez (1610–1691), cuya primera etapa en China se prolongó entre 1649 y 1664. Por el otro, un contingente de dominicos, entre los cuales Francisco Capillas (1607–1648), Raimundo del Valle (1613–1683), Vittorio Riccio (1621–1685), Domingo Coronado (1614–1665), Domingo Fernández de Navarrete (1618–1689) y Domingo Sarpetri (1623–1683). Con este aumento de misioneros, los dominicos pudieron expandirse tanto hacia el sur de la provincia de Fujian –en Xiamen y sus alrededores–, como también hacia Lanqi y Jinhua en la provincia de Zhejiang y también a Jining en Shandong.⁹ Hasta 1665, hubo 21 dominicos trabajando en China de los cuales 9 murieron allí (cf. Standaert 2001: 323).

En algunas ocasiones, tal como se ha señalado, estos religiosos protagonizaron las embajadas comerciales entre Manila y Fujian. En otras, actuaron como referentes de las embajadas enviadas desde Manila. Sucedió con la embajada que en 1656 se envió desde Manila a Fujian para reabrir el comercio que había sido prohibido el año anterior. Esta embajada estaba encabezada por dos capitanes, que habían recibido una orden muy clara. Antes de verse con las autoridades locales chinas tenían que contactar necesariamente con el dominico Vittorio Riccio –que en 1655 había sido asignado a la misión de Fujian– que «debía tomar parte en sus consejos para proceder con más acierto y asegurar con su experiencia y su conocimiento del país un éxito favorable a la embajada» (Ferrando / Fonseca 1870–1872: 29). La ubicación geográfica de la misión en la que estaba Riccio –Xiamen era el epicentro del imperio marítimo de Zheng Chenggong, que entonces controlaba todo el comercio que se realizaba en los mares del sur de China–, los conocimientos lingüísticos y culturales de China que tenía este religioso y también de la organización Zheng fueron algunos de los aspectos determinantes para situar a Riccio en el foco central de la embajada. A pesar de que no se conocen las instrucciones concretas que el dominico dio a los capitanes sobre cómo gestionar la audiencia con las autoridades locales, ni tampoco las cartas ni el regalo protocolario que iba con la embajada, el resultado de la misma fue satisfactorio para los intereses de Manila. Al año siguiente, el comercio entre Fujian y Manila quedó restablecido.

⁹ Sobre la expansión de los dominicos por las provincias chinas véase Riccio 1667: fols. 270r-272v; 284r-287v; 367r-370r.

3. El estudio de la lengua y la adopción de un semblante chino

En la China de finales de los Ming y principios de los Qing, la educación seguía siendo la única vía posible de promoción y el requisito indispensable –mediante un complicado sistema de exámenes– para acceder a la carrera política y ocupar los diferentes cargos administrativos. Los religiosos se encontraron ante una realidad en la que no existía una nobleza como la que ellos tenían en mente, y esto lo identificaron con el hecho de que los únicos señores que había en China ostentaban el estatus no por nacimiento, ni por vinculación sanguínea ni tampoco por riqueza, sino por haber superado el sistema de exámenes. En la China imperial, el estudio de las letras era lo que facilitaba el ascenso social, y este era el mecanismo más importante de estratificación social: la élite confuciana conseguía de esta manera el estatus social que le garantizaba el reconocimiento además de algunos privilegios fiscales y legales (cf. Busquets / Torres 2016). El poder político estaba altamente institucionalizado y los cargos de la administración china incorporaban a los letrados, los *literati*, cuyo prestigio y estatus procedía de haber obtenido un título en el sistema de exámenes.

Los religiosos se percataron del estatus que tenían estos letrados de la zona de Fujian y por ello, desde el primer momento, se situaron a su lado y se orientaron claramente al estudio de la lengua china, comunicando a sus superiores la necesidad de que los nuevos misioneros que llegaran a China tuviesen sólidos conocimientos de lengua. En 1659, Antonio de Santa María Caballero escribía al también franciscano Rodríguez una carta en la que pedía que los futuros religiosos destinados a China tuvieran formación sólida en lenguas que les permitiera poder debatir en chino con los letrados, algunos de los cuales lideraban los grupos con los que eran líderes de sectas con quienes los religiosos tendrían que debatir cuestiones morales de manera efectiva (cf. Mungello 2001: 25).

Aunque las directrices imperiales incorporaban la orientación de Nebrija acerca de que «siempre fue la lengua compañera del imperio», los frailes que llegaron a América y Asia se dedicaron desde el primer momento al aprendizaje de las lenguas locales.¹⁰ En las Filipinas y China, los

¹⁰ En relación con el aprendizaje de lenguas locales, es preciso tener en cuenta que la Orden de Predicadores nació en un contexto en que era necesario combatir las herejías. Por ello, las escuelas de lenguas que se fueron creando en la península ibérica enseguida adquirieron cierta importancia: era necesario aprender las lenguas de los países no cristianos para poderlos convertir. Se abrieron estudios de árabe y hebreo en diferentes ciudades de la península y en el

mendicantes aplicaron esta misma orientación y estudiaron las lenguas de aquellos a los que iban a evangelizar, tomando de esta manera conciencia de la diversidad lingüística existente (cf. Bossong 2013: 132). Para facilitar la predicación, los dominicos y franciscanos escribieron varias gramáticas, vocabularios y artes de la lengua que pudieran ayudar a futuros misioneros. También en esto se asemejaban a lo que estaban haciendo los jesuitas, y también como ellos, en la mayoría de los casos contaron la ayuda de letrados chinos.¹¹ Estudiaban tanto el *minnanhua*, que era el dialecto de la provincia de Fujian que hablaban los chinos de Manila, como el *guanhua* o lengua mandarina. En la documentación conservada son frecuentes las quejas derivadas de la dificultad que suponía el estudio de esta lengua como también lo son las expresiones de admiración y compromiso con su estudio, hasta el punto de que algunos afirmaban no poder dejar de estudiarla. Fernández de Navarrete escribía en sus *Tratados* «me aficioné tanto a ella, que no podía dexar los libros de la mano» (Fernández de Navarrete 1676: 341-342). Incluso en algunos casos, la obsesión por aprender y dominar la lengua china llegó a ser tal que algunos frailes llegaron a excusarse por el estilo parco que usaban en las cartas que, escritas en su lengua materna, enviaban a sus superiores. En este sentido, Coronado escribía «se me a olvidado en parte la lengua natural».¹²

Además de estudiar la lengua, los religiosos también escribieron gramáticas, vocabularios y diccionarios. Algunas de las gramáticas más antiguas de la lengua china fueron realizadas por los dominicos que estaban en las Filipinas y, fundamentalmente, consistían en una descripción del *minnanhua*. Entre los vocabularios chino-español y gramáticas de los dominicos que pasaron a China en el siglo XVII destacan el *Arte y vocabulario de la lengua china* de Juan Bautista de Morales, el *Vocabulario de letra china con explicación castellana* de Francisco Díez, que recoge más de siete mil caracteres chinos, o el *Diccionario español-chino* también de Morales. Pero, sin lugar a duda, la ópera magna de este movimiento lingüístico fue el *Arte de la lengua mandarina* compilado en 1682 por el también dominico Francisco Varo

siglo XIII en diversas ciudades, como Valencia, existían centros de lenguas orientales donde no solo se podía aprender la lengua sino también la cultura y tradiciones de los países donde los dominicos iban a evangelizar (cf. Bueno 2018: 209).

¹¹ Sobre este asunto, véase Girard 1999.

¹² Diego Coronado, *Relacion que el Venerable Padre fr. Domingo Coronado de la Orden de Predicadores y misionario evangelico en el Imperio de la Gran China escrivio de las cosas de aquel Reyno*, 1665. Biblioteca Casanatense. Ms. 1074, f. 32v.

(1627–1687), y publicado en Cantón en 1703 por el franciscano Pedro de la Piñuela (1650–1704). Por lo tanto, si bien uno de los aspectos centrales de la tan admirada acomodación de los jesuitas en China fue su consagración al estudio de la lengua, atribuirles esta orientación de forma exclusiva resulta rotundamente abusivo.

También, como habían hecho los jesuitas, los mendicantes utilizaron la estrategia acomodaticia y de adaptación en cuanto al semblante, dejándose crecer la barba y el cabello. Son numerosos los ejemplos que tenemos de ello. Cuando Cocchi se quedó de manera ilegal en la misión de Fuzhou, para evitar ser descubierto y pasar lo más desapercibido posible se dejó crecer la barba y el cabello a imitación de los chinos (cf. González 1964: 55). Al año siguiente, con la llegada a Fujian de la expedición en la que viajaban conjuntamente dominicos y franciscanos, Juan Bautista Morales y Antonio de Santa María Caballero también entraron en Fuzhou ataviados al estilo chino. En la relación manuscrita que Santa María hizo de la entrada en China escribió:

vestidos al traje chinico, y todavia con las coronas aun no cerradas del cabello natural, si bien cubiertas con cabello postizo al uso de aquel Reyno: y aunque no llebamos crucifixos al cuello, pero en nuestro animo y corazon con tal intento entramos, aunque entramos disfrazados y encubiertos en sillas de mano. (Santa María 1637: 19r)

Algo más tarde, durante los incidentes que hubo en Fujian contra los cristianos en 1634, en las crónicas se recoge que el dominico Francisco Díez estuvo a punto de morir «por no haberle crecido todavía bastante el cabello y la barba, que es grandísimo defecto en China» (González 1964: 95). Y también durante la persecución imperial de 1644, el vicario provincial de los dominicos, Francisco Varo, recomendaba encarecidamente a los religiosos que a su llegada a Macao y antes de entrar en China «esperaran unos meses hasta que les crecieran las barbas».¹³

¹³ En Macao contaban con la ayuda del padre portugués Francisco de las Llagas –que era Procurador de los misioneros dominicos (cf. González 1964: 487). Los dominicos tenían en Macao un monasterio (en 1588 habían obtenido el permiso necesario para establecerlo) que fue un enclave de refugio importante para los dominicos españoles y portugueses que luego se dirigían a Fujian, Malaca y Timor (cf. Tang 2015: 64-65).

A pesar de haber adoptado un semblante chino, tanto franciscanos como dominicos mostraron su malestar con tal práctica. Así pues, por ejemplo, Santa María se quejaba en las cartas que enviaba a sus superiores por tener que adoptar los vestidos chinos, pues de acuerdo con sus palabras, no les permitía evangelizar expeditamente y les obligaba a realizar mucho más gasto en vestuario que si hubieran podido vestir sus propios hábitos. Además, argumentaba un tercer aspecto, y es que no les permitía diferenciarse de los padres de la Compañía, lo que sin lugar a dudas dificultaba el éxito de la evangelización, pues según el franciscano, los chinos preferían ser evangelizados por «religiosos de aquellos que visten de saco, andan descalzos, ceñidos con una sogá y no toman plata».¹⁴ Con todo, Antonio de Santa María Caballero era consciente de que no seguir la práctica llevada a cabo por los jesuitas podía causar una mala impresión en los chinos.

También de la misma manera que habían hecho los jesuitas, franciscanos y dominicos aprovecharon las redes locales para asentarse en el país. En ambos casos, los religiosos de la orden de predicadores y la orden seráfica se valieron de las comunidades de cristianos que ya existían y que habían sido fundadas años antes por los jesuitas, a la vez que también aprovecharon para vincularse con las élites letradas locales y los funcionarios de Fujian y Shandong. Así por ejemplo, el franciscano Santa María Caballero contó con la ayuda de Shang Huqing, letrado que había sido bautizado por el jesuita Francesco Sambiasi y que había obtenido el grado de *juren*, tras haber superado el examen a nivel provincial.¹⁵ O también la estrecha relación que tuvo el franciscano Francisco Peris que estuvo al servicio de Shang Zhixin, gobernador y uno de los máximos dirigentes de la provincia china de Guangdong. Peris compartió convites con Shang Zhixin e incluso participó en algunas de las fiestas más señaladas del calendario chino, como por ejemplo la fiesta de las linternas. La estrecha relación de este franciscano con el gobernador facilitó la entrada de nuevos franciscanos a la provincia y la fundación de nuevas iglesias.¹⁶ Los letrados chinos se mostraban interesados por las habilidades mecánicas que mostraban algunos de los religiosos, como la capacidad de arreglar relojes. Por ello, además de facilitar los aspectos materiales para que los religiosos se instalaran –residencias y

¹⁴ Cf. Santa María, *Relatio 15 oct. 1649*. In WYNGAERT 1933: 367.

¹⁵ Para mayores detalles de la vinculación de Santa María Caballero con Shang Huiqing, véase Mungello 2001: 31-33.

¹⁶ Sobre este asunto, véase Torres 2019: 40-44.

capillas–, adquirieron algunos libros que años antes habían publicado los jesuitas y financiaron su reimpresión, para que así los pudieran utilizar los dominicos y franciscanos en sus predicaciones (cf. Menegon 2009: 19-25). También la ayuda de las elites locales fue fundamental para la subsistencia de la misión. Antonio de Santa María Caballero, por ejemplo, obtuvo una parte importante de la financiación para construir su iglesia de los mandarines de Shandong gracias a las cartas de Adam Schall.

4. Predicación en China: uso de espacios públicos, objetos religiosos y libros

El contexto chino, contrario durante muchos períodos a la religión cristiana, así como el reducido número de frailes en las misiones chinas, obligaron a los religiosos de las diferentes órdenes no sólo a viajar y compartir las expediciones que salían de las Filipinas rumbo a China, sino también a vivir «todos juntos, como buenos hermanos» (Aduarte 1640: 487). Con frecuencia también compartían una misma casa, que era la manera que estas órdenes tenían de establecerse en las misiones a diferencia de los jesuitas que gozaban de mayor libertad, pues no vivían en monasterios. Como ya se ha señalado, cuando el italiano Cocchi entró en Fujian pudo adecuar algunas de las primeras casas e iglesias de los dominicos en esta provincia gracias a la ayuda del reducido grupo de cristianos que ya existía en la zona.¹⁷ La comunidad cristiana que Cocchi encontró en Fuan gozaba de un cierto prestigio político-social, derivado del estatus que algunos de sus miembros habían adquirido como letrados. Estos últimos, atraídos por las enseñanzas morales y por el conocimiento científico de los jesuitas –considerando que quizá el cristianismo podría ofrecer soluciones a la crisis moral de finales de los Ming–, se habían convertido al cristianismo a principios del siglo XVII, aunque luego no habían conseguido que los jesuitas se establecieran de manera permanente en la zona. Por ello, cuando la fallida embajada de Cocchi llegó a Fujian, fueron estos letrados los que le proporcionaron una residencia, le facilitaron la adaptación de una capilla como lugar para la ora-

¹⁷ Menegon señala que a pesar de que los jesuitas se habían establecido en buena parte de las ciudades de la costa de Fujian bajo el liderazgo de Giulio Aleni (1582–1649), emergieron pequeñas comunidades en zonas del interior de la provincia como subproducto del método de evangelización indirecta usado por la Compañía de Jesús (cf. Menegon 2009: 19-20).

ción y, además, actuaron como intérpretes entre las autoridades locales y el religioso (cf. Menegon 2009: 18).

La predicación que llevaron a cabo los mendicantes se realizaba fundamentalmente en lugares públicos, tales como plazas, caminos y en las puertas de las ciudades. Esto puso a los religiosos en contacto directo con los grupos más desvalidos de la sociedad china y también con dos de las costumbres que tenían los chinos: deshacerse de las niñas recién nacidas – que eran arrojadas a los muladares o a los ríos por sus madres¹⁸ – y de los leprosos que, abandonados por sus familias, preferían ser enterrados vivo.¹⁹ Aunque en varias ocasiones los religiosos intentaron ayudar a estos dos colectivos –así se recoge en las crónicas misionales– las propias penurias en las que ellos mismos estaban no les permitieron llevar a cabo esta labor.

Para la predicación, los frailes generalmente contaban con la ayuda de nativos y, además, siempre solían estar acompañados como mínimo de un catequista –que además de predicar también realizaba las funciones de guía por el territorio y enlace con las autoridades locales– y un ayudante de misa (cf. Torres 2018). El tema del crucifijo supuso siempre un problema para los frailes, y de ello se quejarán de manera repetida en sus relaciones. Así, Santa María escribía que, aunque para conservar su vida él y Morales habían tenido que ocultar las cruces que llevaban al cuello, «en nuestro animo y corazon con tal intento entramos», y defendía que tanto franciscanos como dominicos «avian de predicar en China apostólicamente y mostrar en publico la imagen del crucifijo y sacarla a la luz».²⁰

¹⁸ «Es costumbre introducida entre los chinos (aunque prohibida por las leyes del Reyno) matar á sus propias hijas quando nacen, y esto con diferentes titulos; unos por decir que las hembras son inútiles; otros, por ser pobres, y no poder sustentar muchos hijos; y otros, por creer que matandolas de esta suerte vuelven a nacer despues mudadas en varones, que es el sexo que se estima en este Ymperio. Ahogabanlas pues recien nacidas, ó en agua ó con las propias manos (y esto de ordinario las madres mismas peores que tigres) ó las arrojaban á los rios ó estanques, ó finalmente las mas piadosas las esponen en las plazas, calles ó campos por si acaso algunos se las llevaren á sus casas para criarlas, como a veces sucede» (Riccio 1667: fol. 58v).

¹⁹ «Otra barbaridad usan algunos en este Reino de China, que es enterrar vivos a los leprosos [...]. El primero fue que estando en Tingteu, le avisaron los cristianos como media lengua de alli se enterraba vivo un leproso. Fue muy a prisa al lugar donde se hacia este diabolico entierro, pero no llegó a tiempo por estar ya acabado. El hijo pues de este leproso, por mandato de su padre, cabo en la tierra de un momnte una sepultura, y hechandose el leproso Padre en el hoyo mando á su hijo que le cubriese con tierra, y como el hijo, ó por el horror, ó por el amor filial no viniese en ello, el mismo leproso con sus propias manos fue arañando la tierra, y trayendosela encima hasta que quedó sofocado, y entonces reconociendo el hijo que su padre habia muerto, acabó de terraplenar la sepultura y con eso el entierro quedo hecho» (Riccio 1667: fol. 59r).

²⁰ Cf. Santa María, *Relacion brebe de la entrada de nuestra serafica religión en el Reyno de la Gran*

Dominicos y franciscanos predicaban ante los chinos y con los neófitos utilizando rosarios, crucifijos y medallas, que servían tanto para las oraciones como para adornar las diferentes estancias dispuestas para los rezos. Por ello, los religiosos pedían insistentemente a Manila «rosarios, medallas, *Agnus Dei* y estampas, especialmente de la Virgen del Rosario y de Cristo crucificado» (cf. Ocio y Viana 1891: 357). Los oratorios estaban perfectamente cuidados y adornados, y con frecuencia con olores de incienso, pues los religiosos creían que así se conseguirían más fácilmente mayor número de conversiones. Además, estos espacios sagrados estaban provistos de lámparas –que los religiosos mantenían encendidas– candelabros y mesas para poder celebrar las liturgias.

Procuraba que dichos oratorios estuviesen muy decentes y adornados, y en esto gasta todo lo que podía ahorrar del gasto común de nuestras personas, porque decía que por el ornato exterior se movían algunas para hacerse christianas con más facilidad. (Torres 2019: 61-63)

Tal como habían hecho los jesuitas, para que la predicación tuviera un efecto más duradero, los religiosos de las órdenes mendicantes pusieron por escrito los principales dogmas de la fe cristiana en libros escritos en chino de tipología muy diversa. Esta estrategia, además, encajaba perfectamente con el contexto chino que pretendían evangelizar, pues la educación era desde hacía siglos la vía para la promoción. La cultura letrada, fundamentada en el aprendizaje de los clásicos, había impresionado a los misioneros, así como también el hecho de que la publicación de libros y su posesión comportara fama y fuera, a su vez, símbolo de distinción. Por ello, ya desde finales del siglo XVI se focalizaron en traducir algunos textos chinos, como el *Mingxin Baojian* de Fan Liben, traducido al español por el dominico Juan Cobo en Filipinas. Y también como los jesuitas, los dominicos se emplearon en la traducción de textos confucianos y para ello contaron con la colaboración de los letrados chinos.²¹ En China, la publicación de libros no solo era un ele-

China, Manila, 24 de noviembre de 1637, AFIO 33/39, Ms. 1637, fol. 699.

²¹ Traducido con el título *Espejo rico del claro corazón*, se trataba de una compilación de sentencias procedentes básicamente de clásicos chinos. Casi un siglo más tarde, el también dominico Fernández de Navarrete lo tradujo en sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* con el título *Espejo precioso del alma o Espejo que alumbrá y comunica luzes al coraçon y interior del hombre* (se refiere a él como «Ming Sin Pao Kien»), aunque en ningún momento menciona el nombre de su autor. Tampoco hace ninguna referencia a la traducción de

mento que permitía divulgar ideas, sino que se asociaba con el prestigio. Ya con la dinastía Ming, China gozaba de un floreciente mercado editorial, que se vio favorecido por las condiciones de fácil reproducción que existían, en especial en la provincia de Fujian donde había un gran número de imprentas con bajos costes de impresión y sin censuras.²²

Los religiosos repartían libros entre aquellos a los que iban a evangelizar y, por ello, en la documentación conservada es frecuente encontrar la petición del envío de libros para las misiones de China. Así por ejemplo, el obispo de Pekín a mediados del siglo XVII reclamaba dinero no sólo para abastecer a las iglesias de todo lo necesario sino también para poder proporcionar a los cristianos medallas, coronas, imágenes y libros que usaban tanto para hacer una lectura individual como en comunidad (cf. Torres 2019: 65). En primera instancia los libros eran leídos de manera individual, aunque también se leían en las casas o iglesias de los religiosos. El franciscano Antonio Almadén, a principios del siglo XVIII, señalaba a este respecto lo siguiente:

Rezamos las ave marías, oraciones y doctrina cristiana como siempre es costumbre. Me senté en un banco y los cristianos en el suelo (así lo hacen siempre por reverencia del ministro) hice las preguntas esenciales del catecismo, preguntando yo y respondiéndome ellos. Expliqué yo mismo (porque me entendían bien la lengua) los mandamientos y después cada uno de los sacramentos. (Torres 2019: 66)

La predicación y enseñanzas cristianas requerían algunas celebraciones conjuntas, fundamentalmente para algunos sacramentos, en especial la eucaristía, para lo cual los misioneros se sirvieron de las élites letradas que ayudaron a los misioneros a penetrar en las redes familiares existentes. Además, estos mismos letrados se encargaron con frecuencia de atender las dudas acerca de la doctrina cristiana, en especial durante los primeros años en los que las habilidades lingüísticas de los religiosos eran limitadas. Por ejemplo, Guo Bangyong, que tomó el nombre cristiano de Joaquín al

Cobo, ni parece que hubiera tenido conocimiento de ésta. Como señala Ollé, la falta de referencias a la traducción de Cobo, las diferencias claras entre las dos versiones y la diferente traducción del título son elementos que permiten sostener que Navarrete ignoraba la existencia de la traducción de Cobo. Sobre este asunto, véase Manel Ollé 1998: 7-16.

²² Sobre el apostolado basado en la producción de libros, véase Standaert 2016: 483-496.

ser bautizado, trabajó con los dominicos y ayudó en la compilación de una gramática china y un diccionario chino-español, convirtiéndose en un aliado muy valioso de los frailes en China (cf. Menegon 2009: 24-27). Para que la predicación tuviera mayor efectividad, y al modo de los libros con estampas de la vida de Confucio que existían en China, los religiosos prepararon libros ilustrados, siendo uno de los más importantes la adaptación que el jesuita Giulio Aleni hizo de la obra *Evangelicae Historiae Imagines* (1593), del mallorquín Jerónimo Nadal. Aleni la publicó en la provincia de Fujian en 1637 con el título *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* (*Explicaciones de las Escrituras con imágenes de la Encarnación de Señor del Cielo*) y en ella adaptó los aspectos estilísticos y religiosos al mundo chino, para facilitar así la penetración de la doctrina cristiana en China (cf. Borao 2010: 16-18).

Para poder trasladar y discutir con los letrados los principales dogmas de la fe cristiana, los dominicos, al igual que los jesuitas, se centraron en la elaboración de catecismos y libros sobre la doctrina cristiana, siguiendo la línea de los anteriormente ya desarrollados en la península ibérica y en el Nuevo Mundo. Escritos en lengua china, usaban mayoritariamente el vocabulario de la zona sur de China y la pronunciación de los chinos de Manila. Estos textos formalmente estaban influidos tanto por los catecismos mexicanos compuestos por los dominicos en lenguas nativas como también por la primera doctrina compuesta por el jesuita Ruggieri en Guangdong, el *Tianzhu shengjiao shilu* (cf. Menegon 2002: 56). Desde las misiones en China, los dominicos siguieron produciendo este tipo de libros, entre los que destacan el *Libro en caracteres chinos sobre la devoción del Rosario del italiano* Angelo Cocchi (aunque no se sabe si llegó a ser impreso) o el *Catecismo en lengua china* y el *Librito en caracteres chinos para mover el deseo y amor de la virtud*, ambos de Juan Bautista Morales (cf. González 1966: 13-16). También es necesario destacar de Juan García el *Tianzhu sehngjiao rumen wenda*, que fue compilado a partir de catecismos o tratados chinos anteriores, entre los que García menciona el *Tianshen mogui shuo* de Diego de Pantoja, el *Tianzhu jing jie* y el *Shengmu jing jie* de Giacomo Rho, el *Qimeng* de João da Rocha o el *Jiaoyao jielüe* de Alfonso Vagnone (cf. Standaert 2001: 611).

Consideraciones finales

Durante los primeros años de la presencia de las órdenes mendicantes en China, los religiosos jugaron un papel relevante en las embajadas que se enviaron desde Filipinas a China con la finalidad de garantizar la llegada de navíos a Manila, pues este comercio era fundamental tanto para la subsistencia de la colonia como para abastecer al *galeón de Manila*. En algunas ocasiones, los religiosos encabezaron estas embajadas. Fue el caso, por ejemplo, del dominico Angelo Cocchi. En otras ocasiones, en cambio, los religiosos fueron el referente de consulta obligatoria para aquellos que llegaban a la costa China enviados desde Manila. En este caso, el dominico Vittorio Riccio fue el referente en Xiamen. Estos dos ejemplos son una muestra del papel que los religiosos jugaron en las embajadas que se articularon entre chinos y españoles a lo largo del siglo XVII (cf. Busquets 2019: 442-457), y que los convirtieron en *intermediarios accidentales*, lo que les obligó a desempeñar un rol más allá del que estrictamente les habría correspondido como religiosos.²³ El papel que jugaron los religiosos en estos episodios de encuentro intercultural solamente puede entenderse si se tiene en cuenta la capacidad de adaptación y el grado de conocimiento que tenían del contexto sociocultural chino y, fundamentalmente, de la lengua china.

La llegada de los mendicantes a China en la segunda mitad del siglo XVII los puso en contacto con una sociedad altamente jerarquizada en la que la clase letrada, los *literati*, gozaba de un estatus social que derivaba directamente del título que habían conseguido en el sistema de exámenes. Algunas de las estrategias que los mendicantes utilizaron para predicar la fe cristiana y poder seguir en China están a la par con las usadas por los jesuitas, que procedían de las directrices de acomodación fijadas por Alessandro Valignano (1539–1606) –Visitador de la Compañía de Jesús– y que se materializaron con el italiano Matteo Ricci (1552–1610) y su actuación en China.

Los religiosos de las órdenes mendicantes, inicialmente instaladas en la provincia de Fujian, se percataron desde el primer momento del estatus que los *literati* tenían en sus comunidades y por ello buscaron su complicidad para poder llevar a cabo la predicación en los diferentes pueblos y condados. Los jesuitas, que también habían estado algunos años en la provincia

²³ Sobre el papel de los religiosos en episodios de comunicación intercultural véase Tremml 2014.

de Fujian, se centraron en la evangelización de los centros administrativos más importantes, dejando desasistidos de religiosos los pueblos, condados, prefecturas y subprefecturas. Por este motivo, no es extraño que cuando los dominicos y franciscanos entraron en esta provincia, los chinos ya convertidos al cristianismo les facilitaran enormemente la instalación para conseguir crear una comunidad estable de religiosos que los pudiera asistir. En el caso de los mendicantes, los vínculos con estos letrados y con las élites de las administraciones locales fueron fundamentales para garantizar la predicación en los diferentes pueblos y villas. Además de proporcionarles los aspectos materiales que los frailes necesitaban para sus prédicas, los chinos cristianos ofrecían ayuda a franciscanos y dominicos para que pudieran desenvolverse y tratar con los funcionarios locales, a la vez que les ayudaron a introducirse en las redes familiares existentes.

De manera paralela, los mendicantes identificaron la importancia que tenía la educación en China y por ello, tal como habían hecho los jesuitas, se orientaron claramente al estudio de la lengua china, tanto del mandarín como del dialecto que se hablaba en la zona de Fujian, para así poder predicar y debatir directamente con los letrados las cuestiones relativas a la religión. Esto les llevó también a aprovechar el creciente mercado editorial que existía en China desde finales de la dinastía Ming, publicando un buen número de traducciones y libros de contenido religioso con los que reforzar su predicación. En China, el estudio de las letras permitía la promoción social y otorgaba estatus, y ello contrastaba con lo que ocurría en la monarquía hispánica, donde la nobleza estaba asociada a otros valores, entre los que por ejemplo estaba el manejo de las armas.

También al modo que habían hecho los jesuitas, los mendicantes acomodaron su aspecto, dejándose crecer las barbas y cabellos o incluso vistiendo el hábito chino. Cuando Cocchi fue recibido por los cristianos en Fuan, a pesar de que rehusó ser tratado con pompa y majestad al modo de los chinos no cristianos, «no rehusó la decencia en el vestir, la urbanidad china y el acomodarse a la vida y costumbres de los ciudadanos chinos» (González 1964: 60).

El estudio de la llegada e instalación de los dominicos y franciscanos en China ha permitido identificar algunas de las prácticas asociadas a la denominada *acomodación* de los jesuitas en China –como la dedicación y estudio de la lengua china, la adopción de un aspecto chino, la publicación de libros o la creación de redes y vínculos personales con las elites letradas–,

que tradicionalmente la historiografía había atribuido casi de manera exclusiva a los jesuitas. Estudiar las historias de estos religiosos que en el siglo XVII entraron en China resulta, pues, imprescindible para conocer de qué manera llevaron a cabo la predicación en el imperio chino y también para determinar si sus acciones fueron el resultado de las directrices de la propia orden o, por el contrario, fueron fruto de sus propias decisiones.

Referencias

Fuentes manuscritas e impresas

Aduarte, Diego. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*. Manila: Colegio de Sancto Thomas por Luís Beltrán, 1640.

Coronado, Diego. *Relacion que el Venerable Padre fr. Domingo Coronado de la Orden de Predicadores y misionario evangelico en el Imperio de la Gran China escrivio de las cosas de aquel Reyno*, 1665. Biblioteca Casanatense. Ms. 1074.

Fernández de Navarrete, Domingo. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*. Madrid: imprenta Real por Juan García Infançon, 1676.

Ferrando, Juan / Fonseca, Joaquín. *Historia de los PP. Dominicos de las islas Filipinas y en sus Misiones del Japón, China, Tung-king y Formosa, que comprende los hechos principales de la historia general del Archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas Islas hasta el año de 1840*. Madrid: imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1870–1872.

Huerta, Félix de. *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religiosos, de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno, de religiosos Menores descalzos de la regular y más estrecha observancia de N.S.P.S. Francisco, en las Islas Filipinas... desde su fundación en el año de 1577 hasta el de 1865*. Binondo: M. Sánchez y ca., 1865.

Ocio y Viana, Hilario María. *Reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*. 2 tomos. Manila: Real Colegio de Santo Tomás, 1891.

Riccio, Vittorio. *Hechos de la Orden de Predicadores en el imperio de China*, 1667. Archivo Provincial de los Dominicos de Ávila, Sección China, Tomo 2.

Santa María Caballero, Antonio de, *Relacion brebe de la entrada de las dos Sagradas Religiones de Sancto Domingo y San Francisco en la gran China: y de algunas otras cosas muy dignas de notar y de remedio*, 1637. Biblioteca Nacional de España, Mss. 5930.

Santa María Caballero, Antronio de, *Relacion brebe de la entrada de nuestra serafica religión en el Reyno de la Gran China*, Manila, 24 de noviembre de 1637, AFIO 33/39, Ms. 1637.

Wyngaert, Anastasius van den. *Sinica Franciscana. Relationes et epistolas Fratrum Minorum saeculi XVI et XVII, vol. II*. Florence: Collegium S. Bonaventurae, vol. II, 1933.

Bibliografía secundaria

Borao, José Eugenio. «La versión china de la obra ilustrada de Jerónimo Nadal Evangelicae Historiae Imagines». En: *Goya: Revista de Arte* 330, 2010, 16-18.

Borao, José Eugenio. «La “Escuela de Traductores de Manila”: Traductores y traducciones en la frontera cultural del mar de China (siglos XVI y XVII)». En: DONOSO, Isaac (ed.). *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: Ayer y hoy*. Madrid: Verbum, 2012, 23-52.

Bossong, Georg. «Misioneros en China. Francisco Varo (1627–1687), autor de la primera gramática del mandarín, en su contexto lingüístico e histórico-cultural». En: *Boletín Hispano Helvético*, 21, 2013, 131-152.

- Bueno, Antonio. «Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII». En: BUENO, Antonio et AL. (eds.). *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2018, 921-955.
- Busquets, Anna. «Three Manila-Fujian diplomatic encounters: different aims and different embassies in the seventeenth century». En: *Journal of Early Modern History* 23, 5, 2019, 442-457.
- Busquets, Anna / Torres, Marina. «El sentido del honor en China: percepciones hispánicas en la Edad Moderna». En: *Clío&Crimen*, 13, 2016, 125-148.
- Cheng, K'o-ch'eng. «Cheng Ch'eng-kung's Maritime expansion and Early Ch'ing coastal prohibition». En: VERMEER, Eduard B. (ed.). *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden: Brill, 1999, 217-244.
- Girard, Pascale. *Os religiosos ocidentais na China na época moderna: ensaio de análise textual comparada*. Macau: Fundação Macau, 1999.
- González, José María. *Historia de las misiones dominicanas de China, 1632–1700, tomo I*. Madrid: Imprenta Juan Bravo, 1964.
- González, José María. *Historia de las misiones dominicanas de China, tomo V: Bibliografías*. Madrid: imprenta Juan Bravo, 1966.
- Menegon, Eugenio. «Ancestors, Virgins and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong (Fujian, China), 1632–1683», PhD. Dissertation. Berkeley: University of California, 2002.
- Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins and Friars. Christianity as a local religion in late imperial China*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Mungello, David E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650–1785*. Lanham M.D: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

- Ollé, Manel. (ed.). *Rico Espejo del buen Corazón (Beng Sim Po Cam)*. Barcelona: Península, 1998.
- Standaert, Nicolas (ed.). *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800*. Leiden: Brill, 2011.
- Standaert, Nicolas. «La missione in Cina nel XVII secolo. L'apostolato della stampa e lo sviluppo di una teología locale». En: *La Civiltà Cattolica*, 3990, 2016, 483-496.
- Tang, Kaijian. *Setting off from Macau. Essays on Jesuit history during the Ming and Qing dynasties*. Brill: Brill Academic Pub, 2015, 64-65.
- Torres, Marina. «Misioneros franciscanos y redes locales en Oriente: visiones, identidades y estrategias de evangelización». En: *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos*, 2018 (online). [Acceso: 1 de abril de 2022].
- Torres, Marina. *Rescate, catolicismo e hibridación cultural en las misiones mendicantes en la China de la dinastía Qing*. Tesis doctoral. Santander: Universidad de Cantabria, 2019.
- Tremml, Birgit. «Communication Challenges in the China Seas: A survey of Early Modern 'Manila Linguistics'». En: SCHOTTENHAMMER, Angela (ed.). *Tribute, Trade and Smuggling*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, 235-255.
- Vu Thanh, Hélène. «The role of the Franciscans in the establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th–17th centuries. Transpacific geopolitics?». In: *Itinerario*, 40, n.º 2, 2016, 239-256.
- Wills, John E. «From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Policy». En: Mungello, David (ed.). *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyer, 1994, 111-127.

Dois procuradores jesuítas em confronto: Álvaro Semedo e António Francisco Cardim

Isabel Murta Pina
Lisboa

Introdução

Na segunda metade da década de 1630, as missões jesuítas da Ásia Oriental enviaram a Roma dois procuradores ou representantes, com um intervalo de apenas dois anos entre si: Álvaro Semedo (1585–1658), eleito em 1636 e saído de Macau na monção de Dezembro desse ano, dealbar do seguinte; e António Francisco Cardim (1596–1659), eleito em 1638¹ e embarcado entre Dezembro desse mesmo ano e Janeiro de 1639. O afastamento de um elemento da respectiva missão, numa época em que a escassez de meios humanos constituía uma das queixas mais persistentes, a par das avultadas despesas inerentes à longa deslocação transoceânica entre Macau e Lisboa/Roma e o seu regresso, levam-nos a questionar a razão para este investimento aparentemente redundante. Como escrevia o próprio Semedo ao Geral, em finais de Dezembro de 1640, havia que apurar o «fundamento com que os padres de Japão se abalançarão a mandar hum homem tam longe com tantos gastos [...] estando eu ca eleito por elles mesmos pera as coisas

Isabel Murta Pina é Investigadora do quadro do Centro Científico e Cultural de Macau, I.P. Este artigo integra-se no âmbito do projecto de investigação da Fundação para a Ciência e a Tecnologia intitulado «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ «Congregatio prouincialis Japonica in Collegio Machaensi inchoata die nona Septembris Anni Dni 1638», ARSI, Congregationes 66, fl. 368. Também foi eleito na mesma congregação o padre Raimundo de Gouveia, enviado pela via das Filipinas. Ignoramos, porém, o seu destino. Manuel Dias Sénior ao Padre Geral, Macau, 3/12/1638 (cf. Schütte 1975: 1007).

de Japão».² Com efeito, não podia Semedo, que estava investido no duplo papel de procurador da China e do Japão, ter actuado em representação das duas missões? O que se esconde por trás do envio de Cardim apenas dois anos volvidos? E, conseqüentemente, qual a relação entre os dois procuradores e entre a província e a vice-província? Por fim, quais os resultados da sua actuação na Europa? Estas são algumas das perguntas centrais a que tentaremos responder no presente capítulo, fazendo amplo uso dos «papéis» deixados pelos dois procuradores.

1. O confronto em Macau

Na tarde do dia 12 de Outubro de 1639, no colégio de Macau, sucedeu o que para alguns já se adivinhava.³ O decano dos jesuítas na Ásia Oriental, Manuel Dias Sénior (c. 1560–1639), à beira dos 80 anos, foi deposto do cargo de visitador do Japão e da China, o mais importante da hierarquia jesuíta naquela região.⁴ Declarada a deposição na capela, no meio de enorme alvoroço, fechados alguns padres à força nos seus aposentos, um grupo de jesuítas dirigiu-se apressadamente ao cubículo de Dias Sénior, no qual se trancou e com um pé-de-cabra abriu os seus escritórios portáteis, vasculhando livremente a documentação ali reunida pelo visitador, em busca de elementos que o pudessem comprometer.⁵

O padre Bartolomeu de Roboredo (1607–1647), sobrinho de Dias, a viver no colégio de Macau, relatava ao Geral Muzio Vitelleschi (em funções: 1615–1645), nos primeiros dias do mês seguinte, Novembro, que o que mais o escandalizara fora, «o modo tão exorbitante com que tudo isto se fez, cuidando [eles] nos metiam com aquilo medos, porque nunca cuidei ver tal na Companhia».⁶ Os elementos aos quais Roboredo se referia seriam acusados pelos seus opositores de precipitar a morte do visitador Dias Sénior ainda nesse mês, devido à sublevação levada a cabo. Eram eles um grupo de membros da província do Japão e constituíam a facção rival do vi-

² Álvaro Semedo ao Padre Geral, Madrid, 31/12/1640, ARSI, Jap.Sin. 161, fl. 224v.

³ Bartolomeu de Roboredo ao Padre Geral, Macau, 8/11/1639, ARSI, Jap.Sin. 18, fl. 185.

⁴ Para uma perspectiva mais detalhada deste episódio, veja-se Pina 2007. Uma pequena biografia de Manuel Dias Sénior, em Pina 2021.

⁵ Alegadamente procuravam uma patente do Geral, na qual designaria o novo provincial do Japão. Dias era acusado de ter sonogado o documento, o que ele negava firmemente. Bartolomeu de Roboredo ao Padre Geral, Macau, 4/11/1639, ARSI, Jap.Sin. 18, fl. 184.

⁶ Bartolomeu de Roboredo ao Padre Geral, Macau, 8/11/1639, ARSI, Jap.Sin. 18, fl. 188.

sitador Manuel Dias, à frente da qual estava a segunda figura da hierarquia jesuíta na Ásia Oriental, o padre provincial Gaspar Luís (1586-?), mas também o padre Alexandre de Rhodes (1593-1660), o padre Giovanni Antonio Rubino (1578-1643) e o poderoso irmão procurador Manuel de Figueiredo (1589-1663).⁷

Por trás deste episódio encontra-se a rivalidade entre os membros da vice-província da China e os da província do Japão, num conflito em que se jogava a constituição da província da China e a extinção da do Japão. A deposição de Dias representa um dos momentos mais dramáticos desse conflito que ganhou forma e que se foi intensificando a um ritmo muito rápido a partir de Abril de 1635, na sequência da morte do visitador André Palmeiro (1569-1635) (cf. Brockey 2014). O falecimento de Palmeiro veio abrir caminho para que Dias, um homem fortemente conotado com os interesses da China, embora associado à província do Japão, fosse designado seu sucessor, dando assim início a um novo capítulo que se afigurava extremamente favorável às aspirações da vice-província da China. Com efeito, em pleno reinado do último imperador Ming, Chongzheng 崇禎 (g. 1627-1644), e a menos de uma década da tomada de Pequim pelos exércitos Qing, a vice-província da China passava por uma fase de crescimento, facilitada pela desagregação do estado Ming, e que se materializou quer no número de convertidos quer no de residências missionárias.⁸ Em Pequim, os tempos também se desenhavam promissores, com a colaboração de Adam Schall von Bell (1592-1666) e Giacome Rho (1593-1638) no projecto de reforma do calendário imperial, em curso desde 1629, dirigido por Xu Guangqi 徐光啓 (1562-1633) e depois por Li Tianjing 李天經 (1579-1659), que permitiu aos missionários reforçar a sua posição e reputação de homens eruditos.⁹

Em contraste com o caso chinês, desde o início do século XVII que uma gravíssima crise se abatera sobre a outrora «triumfante» missão do Japão.

⁷ Figueiredo desempenhou, durante 24 anos, o ofício de procurador da província do Japão e da vice-província da China em Macau, além de ser enfermeiro e boticário. Segundo Roboredo, fora ele quem traçara muito de longe esta deposição, assim por seu natural ser «metidisso, e desinquieta», como por ter sido envolvido na conspiração por Gaspar Luís. Com a sua autoridade de «medico», andara «persuadindo ao padre Manuel Dias [...] que pois estava doente, não cuidasse, nem tratasse de negocios, porque lhe fazia muito mal, e o matava etc» (Bartolomeu de Roboredo ao Padre Geral, Macau, 8/11/1639, ARSI, Jap.Sin. 18, fls. 185-185v).

⁸ Sobre esta expansão, veja-se, entre outros, Brockey 2007: 92-98; e Standaert 2001: 549-555.

⁹ Sobre Xu Guangqi, veja-se Jami / Engelfriet / Blue 2001.

Expulsos do arquipélago japonês em 1614, os missionários regressaram, na sua maior parte, a Macau e redireccionaram a sua actividade para novos espaços geográficos, com destaque para a Cochinchina (Dàng Trong) e o Tonquim (Dàng Ngòi), ambos no actual Vietname.¹⁰ Assim, na década de 1630, no território japonês, a missão estava reduzida a cinzas e não produzia senão «mártires», que inspiravam inúmeras vocações missionárias entre os estudantes dos colégios da Companhia, e alguns apóstatas, dos quais o caso que provocou a maior onda de choque em Macau foi o do padre Cristóvão Ferreira (c. 1580–1650).¹¹

Desta forma, em 1635, na altura em que morreu Palmeiro e Dias Sénior lhe sucedeu, tudo parecia confluír para que as velhas ambições de autonomia da China face ao Japão recrudescessem. Anos antes, Nicolas Trigault (1577–1628) conseguira, em Roma, a criação da vice-província da China, formalmente instituída em 1619.¹² Em 1635, parecia ter chegado o momento de dar o passo seguinte, precisamente o da constituição da província da China, na qual seriam integradas as missões pertencentes ao Japão e alocadas as suas rendas e o colégio de Macau.

A designação de Dias como visitador de imediato fez soar os alarmes, dadas as suas fortes ligações à vice-província. Com efeito, as suspeitas sobre um tal plano alastraram-se entre os membros do Japão, nomeadamente o reitor do colégio de Macau, António Francisco Cardim, segundo o qual apenas se podia prever o pior de um superior que tinha o «coração todo na China»¹³ ou que tinha «grande afeição» pela China e «desafeição» pelo Japão.¹⁴ A situação, já de si difícil, agravou-se irremediavelmente no ano seguinte, 1636, com a eleição de um membro da missão da China, Álvaro Semedo, como procurador a Roma. Confirmavam-se, deste modo, os receios dos missionários do Japão, que viram ali a prova inequívoca de que o golpe

¹⁰ Sobre as missões no Vietname, poderá consultar-se, por exemplo, Alberts 2018; e sobre o Japão, Ucerler 2018.

¹¹ Sobre esta apostasia, veja-se, por exemplo, Brockey 2014: 1-3. Sobre a rejeição do Cristianismo no Japão, o estudo clássico é o de Elison 1988.

¹² A vice-província da China foi criada a partir da separação da província japonesa (instituída, por sua vez, em 1611) em 1614, mas formalizada apenas em 1619. No entanto, as faculdades do vice-provincial foram reduzidas, não lhe sendo reconhecido o direito de proceder a admissões ou demissões da Companhia, nem a criar novas residências (cf. Golvers 2018: 18).

¹³ António Francisco Cardim ao Padre Geral, Macau, 1635, ARSI, Jap.Sin. 161, fl. 159v.

¹⁴ António Francisco Cardim, «Informação sobre a pretensão dos padres da China em destruir a província de Jappam», Lisboa, 3/10/1648, ARSI, FG 721/II/6 (fls. não numerados).

estava iminente e de que os membros da vice-província planeavam uma tomada definitiva de poder com a ascensão da China a província.

O processo de eleição de Semedo, num momento em que o Japão não tinha provincial, surge envolto em controvérsia, com acusações de se ter realizado de forma pouco transparente e, em larga medida, à revelia dos padres do Japão, que tinham tentado em vão resistir à escolha de Semedo, alegando que se devia optar por um procurador do Japão. Ademais, Cardim asseverava que o plano de constituição da província não fora submetido a consulta¹⁵ e que só após Semedo ter deixado Macau é que se soubera da sua intenção de «destruir» a província do Japão e criar a da China.¹⁶

Semedo, ao partir para a Europa, levava, pois, entre os assuntos a tratar em Roma, o da elevação da vice-província da China à categoria de província, com jurisdição sobre todas as missões da Ásia Oriental e do Sueste, que então estavam integradas na província do Japão. Iniciava, assim, aquele que viria a ser um esforço prosseguido pelos procuradores da China que o sucederam.¹⁷ Este projecto iria, naturalmente, gerar uma contra-ofensiva vigorosa por parte dos jesuítas do Japão, que conseguiram reagir a tempo de o travar, prontamente enviando António Francisco Cardim como seu procurador a Roma.

A eleição de Cardim, em Setembro de 1638, reflecte o agravamento da tensão entre província e vice-província, que antecede à deposição de Dias um ano mais tarde. O trauma deixado pelas manobras bem-sucedidas de Trigault para a criação da vice-província, aliado ao desespero causado pela efectiva situação da província do Japão, com o colapso da missão que lhe dera o nome, contribuíram seguramente para uma reacção tão vigorosa. Cardim, que saiu de Macau dois anos após Semedo, que, entretanto, ainda não alcançara a Europa, ia encarregado de persuadir o Geral a rejeitar o plano de constituição da província da China.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ António Francisco Cardim, «Informatio pro provincia japonica», Roma, 24/5/1646 (cf. Schütte 1975: 1021).

¹⁷ A persistência deste plano ao longo do tempo fica bem patente no trabalho de Golvers, acerca das intenções enunciadas por Ferdinand Verbiest, quando na década de 1680 Philippe Couplet foi eleito procurador à Europa. Também ele ia encarregado de requerer a elevação da China a província, de modo a alcançar os mecanismos institucionais que a dotassem de uma organização mais eficiente (cf. Golvers 2018: 18).

2. O confronto dos procuradores na Europa

Semedo desembarcou em Lisboa em Março de 1640, e esteve em Roma entre finais de 1641 e os primeiros dias de 1642. Cardim, por sua vez, chegou a Lisboa em Setembro de 1642, numa altura em que Semedo já regressara da sua viagem a Roma. Cardim só seguiria para esta última cidade em 1644 (após o retorno de Semedo à Ásia) e nela iria permanecer até 1646. Os dois procuradores transportaram, assim, para a Europa o conflito que se travava em Macau entre província e vice-província, e na Europa iriam confrontar-se, tanto por via directa como indirecta, na defesa dos interesses das respectivas missões.

2.1. Roma e a actividade editorial

Ao chegar a Roma, em finais de 1641, Semedo pôde apresentar ao Geral o projecto de elevação da China à categoria de província¹⁸ No entanto, contra as expectativas alimentadas, rapidamente viu recusado esse plano, tanto mais que, embora Cardim ainda se encontrasse em viagem, os missionários do Japão, para se anteciparem à chegada de Semedo a Roma, escreveram ao Geral, por via das Filipinas, denunciando os seus intentos e pedindo o seu indeferimento.¹⁹

Os objectivos dos dois procuradores surgem reflectidos na sua actividade editorial. Com efeito, o plano de Semedo aparece claramente anunciado no livro que deixara preparado, em 1641, em Madrid (onde fez escala), *Imperio de la China i cultura evangelica en el*, vindo a lume em 1642, graças ao esforço de Manuel de Faria e Sousa (1590–1649).²⁰ No seu frontispício, Semedo assumia-se como «Procurador General de la Provincia de la China». Além disso, nesta obra conferia à China e à actividade missionária nela desenvolvida um inquestionável protagonismo (desde logo reflectido no título) face às outras missões também contempladas, a do Tonquim e a da Cochinchina, pertencentes ao Japão e que deviam passar para a jurisdição da nova província. A estas duas missões é dado um papel totalmente secundário na obra de Semedo. Ademais, o próprio título *Imperio de la China* parece constituir uma afirmação do carácter promissor de uma missão que

¹⁸ Álvaro Semedo ao Padre Geral, Macau, 29/11/1648, ARSI, Jap.Sin. 161, fl. 341.

¹⁹ António Francisco Cardim, «Informatio pro provincia japonica», Roma, 24/5/1646, 1022; e «Informação sobre a pretensão dos padres da China em destruir a provincia de Jappam», Lisboa, 3/10/1648, ARSI, FF 721/II/6 (fls. não numerados).

²⁰ Sobre a participação de Faria e Sousa na obra, consulte-se Pina 2018.

frutificava num império altamente centralizado e civilizado, com grandes cidades e com uma dimensão cultural e intelectual únicas,²¹ conjunto de características que remetiam para o outro grande império do passado, que se convertera ao Cristianismo, o império romano.²²

A eficácia da contra-ofensiva em Roma, levada a cabo pelo *lobby* japonês, que nem sequer teve de esperar pela chegada de Cardim em 1644 àquela cidade, surge patente nas alterações impostas à versão italiana do livro de Semedo, *Relatione della grande monarchia della Cina*, saída dos prelos em 1643, com o apoio de Cassiano del Pozzo (1588–1657), o secretário do poderoso cardeal Francesco Barberini (1597–1679), sobrinho do papa Urbano VIII.²³ As alterações introduzidas são, de facto, bastante significativas a este respeito: a designação atribuída a Semedo na legenda que acompanha o seu retrato passa a ser «Procurator della Provincia del Giappone et della China», dando-se primazia à província do Japão, sob cuja jurisdição estava a China; por outro lado, passa a tratar-se exclusivamente da China, eliminando-se toda a informação referente às duas missões do Tonquim e da Cochinchina. Na verdade, estas viriam a ser objecto de um tratamento mais extenso, em livro próprio, publicado também em Roma precisamente por Cardim, em 1645, com o título *Relatione della Provincia del Giappone*. Outra actividade editorial de Cardim, centrada no tema dos mártires e do martírio, fonte de prestígio, foi usada com o intento de assegurar a sobrevivência da província do Japão. Refira-se o seu *Fasciculus e japonicus floribus*, editado em 1646 em Roma; e depois a sua versão portuguesa, *Elogios e ramalhetes de flores borrifados com o sangue dos religiosos da Companhia*, publicada em Lisboa, em 1650 (cf. Palomo 2015 e 2016). Parte significativa do confronto entre os procuradores decorreu, pois, por meio da sua produção editorial, porventura uma das faces mais visíveis desse mesmo confronto.

²¹ Sobre as questões do mundo urbano como paradigma de civilização, veja-se Maldavski 2011: 43.

²² Associação que surge reiterada, decorridos poucos anos, na escolha dos nomes cristãos atribuídos aos familiares do imperador da resistência Ming, Yongli 永曆 (r. 1646–1662). Por exemplo, o príncipe Cixuan 慈烜 (1648–1662) foi baptizado Constantino e a imperatriz viúva Wang 王 (m. 1651), foi baptizada Helena em 1648 (cf. Standaert 2001: 440-441). Sobre as possibilidades que a China oferecia à Igreja católica, no período moderno, de conversão de um império que pudesse ser considerado como sucessor do romano, veja-se Romano 2016: 108.

²³ Sobre os círculos em que Semedo e outros portugueses se moveram em Roma, veja-se, por exemplo, Montcher 2017: 182-225.

2.2. Lisboa e as fontes de rendimento

O plano de elevação da China a província, como anteriormente assinalado, não seria aprovado pelo Geral em Roma e Semedo, já em Lisboa, viria mesmo a perder o seu estatuto de duplo procurador, quando ali chegou Cardim. Este último assumiu, então, as funções de representante do Japão, deixando Semedo confinado à categoria de procurador da vice-província da China.

É em Portugal que Semedo e Cardim se vão confrontar directamente, entre Setembro de 1642 e Abril de 1644. Cardim, embora tivesse urgência em seguir para Roma, declarava não poder deixar Semedo actuar livremente, em Lisboa, pelo que acabou por prolongar a sua estada, só prosseguindo para Itália, em 1644, depois de Semedo embarcar para Goa, em Abril.

As divergências entre os dois procuradores envolvem particularmente as fontes de rendimento das missões, mas também questões em torno dos missionários. Por exemplo, neste último ponto, discordam quanto à participação de estrangeiros nas missões ultramarinas da Assistência portuguesa, um tema polémico e que gerava resistências. Ciente desta realidade, em Março de 1637, Dias Sénior enumerava as «Rezôis por que convem virem a Japão, e China Padres estrangeiros», as quais Semedo terá certamente tido em consideração.²⁴

Assistimos à discussão acesa entre Cardim e Semedo a este propósito numa consulta realizada no início de 1643, na qual participaram, ainda, Nuno da Cunha (1542–1674), futuro assistente do Geral em Roma,²⁵ e o procurador de Goa, Francisco de Carvalho. No seu decurso, Cardim advogou não haver necessidade de estrangeiros,²⁶ manifestando a sua crítica face ao significativo número daqueles que tinham sido enviados para a Ásia nas naus da Carreira da Índia nas duas expedições de 1640 e de 1641.²⁷ Semedo, no lado oposto, defendeu convictamente a necessidade de estrangeiros, alegando a incapacidade da Assistência portuguesa de assegurar religiosos suficientes para as suas missões ultramarinas.

A discussão subiria de tom, contava o próprio Semedo, a respeito do grupo a enviar nesse ano de 1643, do qual faziam parte os estrangeiros por

²⁴ Manuel Dias Sénior ao Padre Geral, Macau, 10/3/1637, ARSI, Jap.Sin. 161, fls. 175-176.

²⁵ Manteve-se como reitor até 1645, ano em que se dirigiu a Roma para participar na Congregação Geral. Em 1647, foi designado assistente do Geral Roma.

²⁶ Álvaro Semedo ao Padre Geral, Lisboa, 22/8/1643, ARSI, Jap.Sin. 161, fl. 280.

²⁷ Cardim cruzara-se primeiro em Goa com os dois grupos de missionários enviados em 1640 (em que se contavam onze estrangeiros) e em 1641 (dois estrangeiros). Cruzara-se, depois, em Lisboa com o grupo seleccionado em Roma em 1641 (cf. também Wicki 1967: 297).

si recrutados em Roma. Exigindo Cardim ver a autorização do Geral, Semedo ripostara, exaltado, ter preparado a expedição ainda nas suas funções de procurador da China e do Japão, pelo que Cardim não tinha qualquer competência para cancelar essa mesma expedição. Os consultores foram do mesmo parecer pelo que a missão prosseguiu, asseverando Semedo que a Cardim, vencido, mais não restara do que «ter paciência».²⁸ E, de facto, em 1643, seriam oito os jesuítas estrangeiros no grupo de quinze elementos que então partiu rumo a Goa. Eram, pois, claras as divergências entre as várias partes envolvidas, nomeadamente entre os dois procurados das missões da Ásia Oriental, que então se encontraram e confrontaram abertamente em Lisboa neste e em outros assuntos.

Entre esses outros assuntos ganham destaque as fontes de rendimento, que constituíram, efectivamente, um dos grandes pontos de discórdia entre Cardim e Semedo. É sobretudo a esse nível que as posições entre os dois procuradores se vão extremar, num conflito que se veio a prolongar quase até ao final da década de 1640, quando Semedo já regressara a Macau e assumira as funções de vice-provincial da China.

Em Roma, não alcançando Semedo a criação da província, decidiu apelar ao Geral para que autorizasse o restabelecimento do antigo subsídio anual pago pelo Japão à China (revogado por Palmeiro) e o perdão da dívida da China ao Japão, seu principal credor.²⁹ Além disso, em Janeiro de 1644, pouco antes de Semedo embarcar de regresso à Ásia, Cardim denunciava as suas manobras para subtrair ao Japão a quinta de Carcavelos, propriedade vinícola que constituía uma das principais fontes de rendimento daquela província;³⁰ assim como a aldeia Marol, localizada na ilha de Salsete, a qual fora adquirida por Semedo, alegadamente com o dinheiro do Japão, durante a sua passagem pela Índia, num processo polémico, que suscitou suspeitas de ilegalidade às próprias autoridades civis em Goa.³¹

²⁸ Álvaro Semedo ao Padre Geral, Lisboa, 22/8/1643, ARSI, Jap.Sin. 161, fl. 280v.

²⁹ As dívidas acumuladas, entre 1618 e 1656, terão ultrapassado o dobro das rendas anuais da província (cf. Alden 1996: 646; BAJA, 49-V-11, n.º 76, 77).

³⁰ Desta quinta, doada em 1612, provinham, no ano de 1646, 43,5% dos rendimentos da província do Japão (cf. Alden 1996: 349-350, 383, 390).

³¹ Só em 1640 o processo foi encerrado, de acordo com Cardim. Nesse seguimento, Semedo solicitara, com êxito, a D. João IV que a aldeia fosse incluída entre os bens da vice-província a pretexto do fecho do Japão, o que valera à China uma renda de mil escudos (cf. António Francisco Cardim, «Informatio pro provincia japonica», Roma, 24/5/1646. Em: Schütte 1975: 1024-1025; e «Informação sobre a pretensão dos padres da China em destruir a província de Jappam», Lisboa, 3/10/1648, ARSI, F.G. 721/II/6, fls. não numerados; para mais informação,

As fontes de rendimento constituem-se como um ponto central em dois documentos preparados por Cardim e dirigidos ao Geral, já depois de Semedo ter chegado a Macau: a «*Informatio pro provincia japonica*» [«*Informação em favor da província Japonesa*»], escrita em Roma, em latim, assinada a 24 de Maio de 1646;³² e a «*Informação sobre a pretensão dos padres da China em destruir a província de Jappam*», redigida em Lisboa, com a data de 3 de Outubro de 1648. Em ambos os documentos, imputava-se a Semedo e ao falecido visitador Manuel Dias Sênior a tentativa de «destruição» da província do Japão, por contraposição à «asfixia» da vice-província, invocada por Semedo, em carta dirigida ao Geral em 1643.³³

Em traços genéricos, procurador e visitador são apresentados como oportunistas e desleais que, tirando partido do colapso da missão martirizada do Japão, tinham tentado desferir-lhe o golpe final, destruindo-a definitivamente. Procurando ficar com o colégio e com as rendas do Japão, tinham, além disso, difamado os respectivos membros, como estando ociosos. Com efeito, argumentavam aqueles já não existir a missão no arquipélago japonês e serem as outras missões da província de reduzida importância.³⁴ Semedo viria mesmo a advogar, em 1643, que essa ociosidade estava na raiz dos vários conflitos que em Macau envolviam os membros do Japão, desde a deposição de Dias, em 1639; ao confronto de 1641/1642 com o governador do bispado, o franciscano Frei Bento de Cristo; ou ao desentendimento com as elites da cidade, na sequência da embaixada ao Japão, em 1642, planeada pelo visitador Rubino.³⁵

No documento de 1646, «*Informatio*», Cardim faz a defesa da província começando por elencar os argumentos dos padres da China contra o Japão, ou seja: o colégio de Macau estava na China; no Japão já não restavam cristãos; e as missões que existiam na província eram irrelevantes em comparação com as da China. Cardim iria rebater essas alegações e, mais uma vez colocando ênfase nos mártires, clamava quão desonroso seria para

veja-se Teixeira 2010: 338-339).

³² Este documento, já publicado em latim, em 1975 por Schütte, foi agora traduzido por Arnaldo do Espírito Santo e vai ser disponibilizado na plataforma *Res Sinicae*, no núcleo «procuradores».

³³ Álvaro Semedo ao Padre Geral, Évora, 20/10/1643, ARSI, Jap.Sin. 161, fl. 284.

³⁴ António Francisco Cardim, «*Informatio pro provincia japonica*», Roma, 24/5/1946 (cf. Schütte 1975: 1024-1025).

³⁵ Álvaro Semedo ao Padre Geral, Évora, 20/10/1643, ARSI, Jap.Sin. 161, fls. 284-284v.

eles a destruição da sua província.³⁶ À questão da ociosidade respondia que o número de convertidos fora sempre menor na China do que na província do Japão, com ou sem missão no arquipélago japonês, situação que, aliás, persistia; o reduzido número de conversões na China estivera mesmo na origem de se chamarem para ali padres estrangeiros que pudessem vir em auxílio dos portugueses.³⁷

Quanto aos bens da missão do Japão, acusando Semedo de alegar ser a província rica, ripostava apontando rendimentos e despesas, que confrontava com os da China, para concluir que a riqueza do Japão, além de ser proporcionalmente inferior à da China, não se podia medir em ouro e prata mas somente em sangue de mártires — mais uma vez, um ponto fulcral na sua defesa.³⁸

O segundo documento de Cardim, a «Informação» de 1648, surge como reacção directa a uma proposta, de Dezembro de 1645, que, em Macau, Semedo, já investido nas funções de vice-provincial, apresentou ao visitador Manuel de Azevedo (1581–1650). Nesta proposta, começando por realçar a superioridade da China, como fizera em Roma, Semedo prosseguia declarando que os missionários da vice-província chinesa e da província japonesa não eram inimigos, mas membros de uma mesma ordem e província, já que a primeira constituía parte integrante da segunda. Alegava mesmo que a existência da vice-província resultara, não da vontade dos padres da China, mas da pressão de um único indivíduo, Nicolas Trigault, o seu antecessor enviado a Roma em 1613;³⁹ mas que mesmo essa separação ficara sujeita a limites.⁴⁰ Por conseguinte, advogava na sua proposta que os bens da província pertenciam também à vice-província. Se com a quebra do comércio do Japão, a pobreza se estendera a todos, Semedo argumentava que a crise atingira os jesuítas da China com uma intensidade incomparável dada a instabilidade provocada pela transição dinástica, que fazia temer pela própria sobrevivência da missão.⁴¹

³⁶ António Francisco Cardim, «Informatio pro provincia japonica», Roma, 24/5/1946 (cf. Schütte 1975: 1020).

³⁷ *Ibid.* apud Schütte 1975: 1026.

³⁸ *Ibid.* apud Schütte 1975: 1026-1029.

³⁹ Para uma descrição detalhada, poderá ver-se Lamalle 1940.

⁴⁰ As limitações incluíam o direito de admissão e de demissão, tal como de criação de novas residências.

⁴¹ Proposta ao Padre Visitador, Macau, 22/12/1645, ARSI, Jap.Sin. 161, fl. 325.

No seu documento de 1648, Cardim insurgia-se frontalmente contra esta proposta de Semedo, alegando constituir mais uma manobra para destruir a província do Japão, à qual faltavam os recursos financeiros. Tendo visto rejeitados os planos propostos em Roma e Lisboa, isto é, a criação da província e, posteriormente, o restabelecimento do subsídio e o perdão da dívida, Semedo procurara em Macau alcançar os mesmos objectivos, mas sob a pretensa capa de união e caridade. E, ao propor essa união, pretendia na verdade, garantia Cardim, libertar a China do pagamento das dívidas ao Japão, apoderar-se do colégio de Macau e impor a liderança dos padres da China, tanto no governo como na gestão financeira.⁴²

Na discussão sobre misérias e riquezas que emerge nestes e noutros documentos, num período de crise efectiva, surgiu a questão quase anedótica dos cálices de prata, com Semedo a denunciar os gastos na encomenda de algumas peças feita pelos padres do Japão;⁴³ e com Cardim a retorquir que se a sanha de Semedo não tivesse sido travada atempadamente, «te os calices da Igreja havia de tomar».⁴⁴ Se nas acusações de parte a parte podemos encontrar alguns exageros, devemos, no entanto, compreendê-los no contexto das enormes dificuldades financeiras vividas neste período. Delas resulta parte significativa do confronto entre os membros da província e os da vice-província, nomeadamente Cardim e Semedo.⁴⁵

Conclusão

O confronto entre os dois procuradores acabaria por se desvanecer. Por um lado, com o regresso de Álvaro Semedo, ainda nesse ano de 1648, ao interior da China, onde iria permanecer até ao final da vida; e, por outro, com Cardim a demorar-se por quase três anos na sua viagem de retorno a Macau, iniciada em 1649. No entanto, na vice-província da China continuaria a persistir a ambição de ascender a província. A Semedo sucederam outros procuradores, que igualmente tentaram alcançar esse objectivo, mas que, do mesmo modo, não o conseguiram.

⁴² António Francisco Cardim, «Informação sobre a pretensão dos padres da China em destruir a província de Jappam», Lisboa, 3/10/1648, ARSI, FF 721/II/6 (fls. não numerados).

⁴³ Álvaro Semedo ao Padre Geral, Macau, 20/11/1645, ARSI, Jap.Sin. 161, fls. 298v-299.

⁴⁴ António Francisco Cardim, «Informação sobre a pretensão dos padres da China em destruir a província de Jappam», Lisboa, 3/10/1648, ARSI, F.G. 721/II/6 (fls. não numerados).

⁴⁵ Como nota Alden, as provas fragmentárias que sobreviveram indiciam que tanto a província do Japão como a vice-província da China persistiram ao longo do século XVII num estado de dívida permanente (cf. Alden 1996: 646). Sobre as questões financeiras, veja-se ainda Clossey 2010: 162-192; Vu Thanh / Zupanov 2020; ou Fred Vermote 2018: 367-400; e Vermote 2019.

Referências

Fontes manuscritas e impressas

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

Congregationes 66;

Japonica-Sinica: Jap.Sin. 18, 161;

Fondo Gesuitico: FG 721/II/6.

Biblioteca da Ajuda, coleção Jesuítas na Ásia (BAJA)

49-V-11.

Cardim, António Francisco. *Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa província do Japão*. Cordeiro, Luciano (ed.). Lisboa: Imprensa Nacional, 1894.

Schütte, Josef Franz (ed.). *Monumenta Historica Japoniae I. Textus Catalogorum Japoniae, 1553–1654*. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1975.

Semedo, Álvaro. *Imperio de la China i cultura evangelica en èl*. Madrid: Juan Sanchez, 1642.

Semedo, Álvaro. *Relatione della grande monarchia della Cina*. Roma: Hermann Scheus, 1643.

Estudos

Alberts, Tara. «Missionsin Vietnam». Em: Hsia, Ronnie Po-chia (ed.). *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden / Boston: Brill, 2018, 269-302.

Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540–1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Brockey, Liam. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, 2007.

- Brockey, Liam. *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge, Mass. / London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Elison, George. *Deus destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 1988 (1^a ed. 1973).
- Golvers, Noël. *Ferdinand Verbiest Postulata Vice-Provinciae Sinensis in urbe proponenda. A blueprint for a renewed SJ mission in China*. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2018.
- Jami, Catherine / Engelfriet, Peter / Blue, Gregory (eds.). *Statecraft & Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*. Leiden / Boston / Köln: Brill, 2001.
- Lamalle, Edmond. «La Propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des Missions de Chine (1616)». Em: *Archivo Historico Societatis Iesu*, vol. IX, Roma, 1940, 49-120.
- Maldavsky, Aliocha. «Entre mito, equívoco y saber». Em: Castelnau-L'Estoile, Charlotte de / Copete, Marie-Lucie / Maldavsky, Aliocha / Zupanov, Ines G. (eds.). *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe–XVIIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011, 41-57.
- Montcher, Fabien. «Politics, scholarship, and the Iberian routes of the Republic of Letters: The Late Renaissance itinerary of Vicente Nogueira (1586–1654)». Em: *Erudition and the Republic of Letters*, 2, 2017, 182-225.
- Palomo, Federico. «António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno». Em: *Historica* XXXIX.1, 2015, 7-40.

- Palomo, Federico. «Procurators, religious orders and cultural circulation in the Early Modern Portuguese Empire: printed works, images (and relics) from Japan in António Cardim's journey to Rome (1644–1646)». Em: *e-Journal of Portuguese History*, vol. 14, n.º 2, December 2016, 1-32.
- Pina, Isabel Murta. «Escrever sobre a China no século XVII. Álvaro Semedo e a obra *Imperio de la China*». Em: Morais, Carlos *et al.* (eds.), *Diálogos Interculturais Portugal-China*, vol. I. Aveiro: Universidade de Aveiro-Instituto Confúcio, 99-119.
- Pina, Isabel Murta. «Manuel Dias Sénior (1559-1639)». Em: *Res Sinicae, Enciclopédia de Autores*. Espírito Santo, Arnaldo do / Gomes, Cristina Costa / Pina, Isabel Murta (coord.). URL: <https://www.ressinicae.letras.ulisboa.pt/manuel-dias-senior-1559-1639> [Última revisão: 15.01.2021].
- Pina, Isabel Murta. «Manuel Dias Sénior/Li Manuo 李瑪諾». Em: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 15, 2007, 79-94.
- Romano, Antonella. *Impression de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVIe–XVIIe siècle)*. Paris: Fayard, 2016.
- Standaert, Nicolas (ed.). *Handbook of Christianity in China*, vol. I. Leiden: Brill, 2001.
- Teixeira, André Pinto de Sousa Dias. *Baçaim e o seu território: política e economia (1534–1665)*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- Ucerler, M. Antoni J. «The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period». Em: Hsia, Ronnie Po-chia (ed.). *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden / Boston: Brill, 2018, 303-343.
- Vermote, Fred. «Finances of the Missions». Em: Hsia, Ronnie Po-chia (ed.). *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden / Boston: Brill, 2018, 367-400

Vermote, Fred. «Financing Jesuit Missions». Em: Zupanov, Ines G. (ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*. New York: Oxford University Press, 2019, 128-152.

Vu Thanh, Hélène / Zupanov, Ines G. (eds.). *Trade and Finance in Global Missions (16th–18th Centuries)*. Leiden / Boston: Brill, 2020.

Wicki, Joseph. Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758». Em: *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, 7, 1967, 252-450.

O *corpus* epistolar de António de Gouveia

Cristina Costa Gomes & João Teles e Cunha
Lisboa

Entre los papeles del *Padre* Gouea halle vnas Cartas ya abiertas, que por cureosidad lei, y me pareçio, visto ser tan risientes, que no abria podido responder a ellas por auerlo impedido su muerte, y consiguiente que a mi me corria obligaçion de responder [...].

Padre Simão Rodrigues (1677)¹

Com estas palavras o Padre Simão Rodrigues contava ao Provincial dos Jesuítas das Filipinas, o Padre Javier Riquelme, o estado em que encontrara o cubículo de António de Gouveia na Residência de Fuzhou após a sua morte. A citação mostra uma das dimensões da vida do Padre António de Gouveia que de seguida vamos explorar – a do seu *corpus* epistolar –, a par da sua faceta de escritor de obras de grande fôlego, como foram a *Asia Extrema* (1644) e a *Monarchia da China* (1654), as quais permaneceriam manuscritas du-

Cristina Costa Gomes é investigadora do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Co-Investigadora Responsável do projecto *Res Sinicae*; João Teles e Cunha é investigador do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Investigador Contratado do projecto *Res Sinicae*. Este artigo encontra-se enquadrado no âmbito do projecto de investigação da Fundação para a Ciência e a Tecnologia intitulado «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Carta do Padre Simão Rodrigues para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Javier Riquelme, Focheu [Fuzhou] 28/10/1677. Real Academia de la Historia (Madrid), legajo 21, n.º 30, fl. 1 (foliação nossa).

rante vários séculos.² Os «papeles» eram os vestígios materiais de uma longa vida, cujas etapas mais marcantes foram passadas na China, em Macau a partir de 1630 e na parte continental desde 1634 (cf. Gomes 2018: 17-32).

Gouveia, nascido em Portugal em 1592, segundo uns autores, ou em 1594, de acordo com outros, entrou para o colégio da Companhia de Jesus de Coimbra numa data que ainda hoje não reúne consenso, entre 1608 e 1609, com uma possível readmissão ocorrida em 1611, por motivos de saúde ou familiares. Permaneceu em Portugal até 1623, ano em que partiu para a Ásia, aportando a Goa apenas em 1624. Ficou na Índia, onde provavelmente fez estudos de Teologia e ensinou humanidades durante quatro anos,³ antes de partir para Macau, onde, segundo o seu próprio testemunho, viveu entre 1630 e 1633 (cf. Gouveia 2001: 210-219, 327-328). A sua entrada na China continental deu-se em 1634, correndo várias províncias até se radicar no Fujian, em 1643,⁴ e finalmente em Fuzhou, onde se fixou de forma definitiva até falecer em 1677, exceptuando o período compreendido entre 1666 e 1671, quando esteve «exilado» em Cantão [Guangzhou]. Foi durante o «Exílio de Cantão» que desempenhou o cargo de Superior desta Residência, a qual albergava dezanove jesuítas, um franciscano e três dominicanos (entre os quais se encontrava o frade espanhol fr. Domingo Fernández de Navarrete).

Foi ainda nestes cerca de seis anos de Cantão que Gouveia figurou, temporariamente, nos catálogos da Província do Japão, entre 1666 e *ca.* 1669.⁵

² *A Asia Extrema* foi publicada por Horácio P. Araújo em 1995 (vol. I), 2001 (vol. II), 2005 (vol. III) e 2018 (vol. IV), pela Fundação Oriente. *A Monarchia da China* vai ser publicada no âmbito do projecto *Res Sinicae* por Cristina Costa Gomes.

³ «Pater Antonio de Gouea Portughese [...]. Studiò nella Compagnia la filosofie per anni 4. La Teologia per anni 4. Insegnò grammatica anni 4.», Catalogo fatto nell'anno 1636. della Cina. Archivum Romanum Societatis Iesu (doravante ARSI), *Japonica Sinica* (doravante *Jap. Sin.*), 106, fl. 50-50v (§25).

⁴ «Vinte anos ha, que estou no interior da China, e tenho corrido della seis prouincias; e ainda que entrei tarde [referindo-se ao atraso verificado na sua admissão], contudo alcancei por merce de Deos, e continuo estudo ler pelas cronicas sínicas, como pelas portuguesas [...]», António de Gouveia, *Monarchia da China*, Archivo de España de la Compañia de Jesús (AESI-A), Archivum Provinciae Toletanae Societatis Iesu, M. 96 (227), fl. i (transcrição nossa).

⁵ Cf. Catálogo dos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus da Companhia do Japão em 1666. ARSI, *Jap. Sin.*, 25, fls. 183-183v, 184. Catálogo dos sujeitos da Província do Japão e lugares onde estão de 1667 feito pelo Visitador Padre Luís da Gama em 1667, Macau 30/9/1667. ARSI, *Jap. Sin.*, 25, fls. 190-191. Catálogo dos sujeitos da Província do Japão e lugares onde estão de 1667 feito pelo Visitador Padre Luís da Gama em 1668, Macau 10/12/1668. ARSI, *Jap. Sin.*, 25, fls. 192-193. Catálogo dos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus da vice-província da China em 1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 134, fl. 355. Catálogo dos Padres e Irmãos da Província do Japão e da

Findo o período de Cantão, regressou à sua Residência de Fuzhou, onde teve o jesuíta francês Germain Macret (1620–1676) por companheiro até à morte deste a 4 de Setembro de 1676. Enfraquecido pelos anos e as tribulações da vida, Gouveia pediu um novo companheiro para o ajudar na Residência, mas este não chegou a tempo, pois caindo doente após as missas de Natal em 1676, o jesuíta só teve tempo de pedir a assistência ao padre mais vizinho, o bispo dominicano chinês D. fr. Gregorio Lopez [Luo Wenzao] (1615–1691) que, co-adjuvado pelo dominicano espanhol fr. Francisco Varo, esteve à sua cabeceira até à sua morte ocorrida a 22 de Fevereiro de 1677.⁶

Mais de metade da vida de António de Gouveia, cerca de quarenta e sete anos (1630–1677), transcorreu na China; uma vivência longa e continua que lhe permitiu adquirir conhecimentos e competências linguísticas e culturais que encontramos reflectidas na sua produção textual balizada entre 1636 e 1675, de acordo com os dados actualmente disponíveis. Deste universo de textos podemos distinguir três tipologias:

- 1) obras de autoria própria e em colaboração;⁷
- 2) cartas anuais (1636–1675);⁸
- 3) correspondência activa.

Vice-Província da China em 1673, s/l s/d [1673]. ARSI, *Jap. Sin.*, 25, fls. 204-204v.

⁶ Cf. Carta do Padre Simão Rodrigues para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Javier Riquelme, Fochu [Fuzhou] 28/10/1677. Real Academia de la Historia (Madrid), legajo 21, n.º 30, fl. 1 (foliação nossa).

⁷ Aqui, em autoria própria, temos as já referidas *Asia Extrema e Monarchia da China*, bem como o pequeno Catecismo *Tianzhu shengjiao mengyin yaolan* 天主聖教蒙引要覽, composto por Gouveia em Fuzhou e aí editado, com o prefácio, datado de 1655, do governador manchu do Fujian, Tong Guoqi 佟國器 (g. 1653–1660), mecenas e apoiante dos missionários. Quanto a obras em que participou, conta-se *Progressus et incrementum Fidei ac Christianæ Religiones apud Sinas. Seu prosecutio Annalium Sinensium Societatis Jesu Reu. Patris Nicolai Trigautis. A morte R. P. Matthai Riccij ad nostra usque tempora concinnata maxime ex commentarijs R. P. Antonij Gouea eiusdem Societatis Jesu* (ARSJ, *Jap. Sin.*, 107, fls. 3-277), à qual Gouveia juntou os seus comentários, conforme refere o título, ao texto deixado inacabado pela morte do Padre Trigaut em 1628. Numa outra obra, a *Innocentia Victrix*, Gouveia participou na sua edição enquanto Vice-Província e Superior da Residência de Cantão, atribuindo-se a sua composição ao Padre François de Rougemont (cf. Standaert 2001: 185; Golvers 1996: 157-188).

⁸ As partes das cartas anuais da China de 1636 a 1649 da autoria de António de Gouveia encontram-se transcritas e editadas com uma introdução (cf. Araújo 1998). As cartas posteriores, onde Gouveia participou como autor da relação referente ao Fujian e à sua residência de Fuzhou, de 1652, 1657, 1660, 1661, 1662 e 1675, ainda estão por editar, mas não serão objecto de edição pelo projecto *Res Sinicae*, nem serão analisadas no âmbito deste texto.

No âmbito deste estudo iremos apenas analisar a última tipologia, porque as cartas anuais já foram objecto de publicação parcial e de análise por parte de Horácio P. Araújo. Além das cartas de sua autoria, também recorreremos às missivas que lhe foram dirigidas. No conjunto da correspondência activa e passiva poderemos ainda estabelecer uma distinção temática entre escritos oficiais, relacionados com os seus cargos de Superior e de Vice-Provincial na Companhia de Jesus, e outros, em menor número, onde reconhecemos traços de cunho mais pessoal.

O *corpus* epistolar que se conseguiu apurar até ao momento evidencia uma ligação à natureza oficial dos escritos e à forma como estes foram preservados. A maior parte dos documentos identificados encontra-se em repositórios de uma centralidade indiscutível, caso do arquivo romano da Companhia de Jesus (ARSI), mas também em outros com uma importância regional para os locais onde decorreu a vida de António de Gouveia na China: Macau e Pequim (através dos manuscritos transcritos no colégio macaense dos Jesuítas a meados do século XVIII e hoje preservados na Biblioteca da Ajuda em Lisboa), e também Manila, nas Filipinas (cujos fundos documentais se encontram actualmente em Espanha, na Real Academia de la Historia, em Madrid, e no Archivo de España de la Compañía de Jesus, em Alcalá de Henares).

O próprio *corpus* epistolar que se conseguiu identificar aponta para a existência de missivas cujo paradeiro actualmente se desconhece. Em 1646, por exemplo, numa relação composta com materiais referentes ao Padre Francesco Sambiasi (1582–1649), aparecem pelo menos menções a duas missivas cujo rasto não se encontrou em qualquer arquivo e biblioteca. Uma delas era dirigida ao Padre João Cabral, Vice-Reitor do Colégio de Macau, e outra ao próprio Sambiasi.⁹ Mas daquela que seria uma das séries mais longas temporalmente na correspondência de Gouveia, a trocada com a Província Jesuíta das Filipinas em Manila, apenas conhecemos duas missivas para as datas terminais: 1647 e 1676 respectivamente. A carta

⁹ «O Padre Antonio de Gouuea, que dantes não approuaua, que o Padre Francisco Sambiasi vestisse A cabaya, ou champao, que traz por insignias Reais huns dragões, na carta, que escreueo o Mayo passado ao Padre João Cabral que era Vice Principal deste Collegio diz assy: Se os dragões do Padre Sambiasi hão-de sayr com tão boas partes, digo que traga não so dragões, mas Aguias, e Aue fenis. Em outra que Escreue ao Padre Sambiasi, diz assy. Em todo cazo he bem, que sayão os dragões pera gloria de Deos, e da Missão [ass.] Antonio de Gouuea» («Relação das coisas que aconteceram ao Padre Francesco Sambiasi na China e em Macau», s/l s/d [1646]. ARSI, *Jap. Sin.*, 123, fl. 143v).

mais antiga, datada de 17 de Fevereiro de 1647, faz inclusivamente menção a cartas enviadas por Gouveia para Manila desde 1643, quando chegou a Fuzhou, das quais nunca obteve resposta e que possivelmente não sobreviveram.¹⁰ Aliás, esta não é a carta original, mas sim uma transcrição feita em Manila da qual há duas cópias.¹¹ A prova da sua continuidade temporal é-nos fornecida pelo testemunho do Padre Simão Rodrigues, em 1677, que encontrou entre os papéis de Gouveia uma carta do Provincial jesuíta das Filipinas, o Padre Riquelme, datada provavelmente de 1676 e ainda por responder.¹² Um derradeiro testemunho para esta correspondência em falta. Sabemos, pela resposta do destinatário, que o Padre Gouveia escreveu uma carta de Cantão para o governador da diocese de Macau, fr. Miguel dos Anjos, a 6 de Janeiro de 1670, mas não encontramos o original nem uma cópia desta.¹³

A eventual inexistência destas e de outras missivas também está, em parte, relacionada com os arquivos, nomeadamente o do próprio Gouveia. Não nos podemos esquecer que as convulsões políticas ocorridas na China, a exemplo das registadas durante a mudança dinástica, podem ter contribuído para dispersar ou destruir os cartórios/arquivos das Residências provinciais. Disto possuímos uma prova indirecta em 1669, quando os Padres Gabriel de Magalhães, Lodovico Buglio e Ferdinand Verbiest receberam

¹⁰ «Reuerendo Padre prouinzial quatro Años a que estoy en esta metropoli de Foquien, y no se a pasado ninguno que no aya escrito a *Vuestra Reuerencia* comunican[do]le las nuevas desta mission y Reyno, porque se quanto las desean y estim[an] *Vuestra Reuerencia* y todos los Padres y Hermanos desa Santa Prouinzia Pero nun[ca] e tenido respuesta» (Cópia de uma carta para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Rafael Pereira, Fochufe [Fuzhou] 17/2/1647. Archivo Provincial de Toledo de la Compañia de Jesus (Alcalá de Henares, Espanha), fl. 1, foliação nossa).

¹¹ Para além da guardada em Alcalá de Henares (veja-se nota supra), há outra transcrição desta carta preservada na Universidade do Minesota, James Ford Bell Library, fje, «Jesuit correspondence collection, Manchu China», s/ff.

¹² «Entre los papeles del Padre Gouea halle vnas Cartas ya abiertas, que por cureosidad lei, y me pareçio, visto ser tan risientes, que no abria podido responder a ellas por auerlo impedido su muerte, y consiguiante que a mi me corria obligaçion de responder en primer lugar a *Vuestra Reuerencia* como primera fuente de donde mano tan grandiosa Limosna, el 2. lugar al Padre Reitor Padre Procurador Padre Mesina y tambien al *Reuerendo Padre* Prior de Santo Domingo, pues assi me consta ser la voluntad del Gouea, [...]» (Carta do Padre Simão Rodrigues para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Javier Riquelme, Fochu [Fuzhou] 28/10/1677. Real Academia de la Historia (Madrid), legajo 21, n.º 30, fl. 1, foliação nossa).

¹³ «A Carta que *Vossa Reverenda Paternidade* foy servido escrever-me em 6 de Janeiro, me foy entregue aos 12 do mesmo» (Cópia de carta de fr. Miguel dos Anjos, governador da diocese de Macau, para o Padre António de Gouveia, Vice-Provincial da China; Macau, 18/1/1670. Biblioteca da Ajuda, doravante BA, 49-IV-62, fl. 417).

uma prenda das mãos do «Quarto Régulo» composta por quadros com imagens cristãs, que lhe tinham sido oferecidos pelo governador de Fujian, suspeitando os três jesuítas que teriam sido furtados das igrejas locais.¹⁴

Não nos podemos esquecer como as condições de transporte destas missivas podem ter influenciado o seu desaparecimento. A correspondência trocada com outros continentes, especialmente a Europa, desaparecia frequentemente vítima de naufrágios ocorridos quer entre Macau e Goa,¹⁵ quer entre a Índia e Portugal. À medida que o número de naufrágios aumentou no século XVII, tornou-se habitual escrever mais de uma via e tentar canais de comunicação alternativos para que a carta chegasse ao seu destino. Assim, uma carta de Gouveia para o Geral da Companhia, o Padre Giovanni Paolo Oliva (1600–1681), em 1670, teve três vias, duas das quais seguiram por Goa e uma por Manila.¹⁶ Mas as dificuldades registadas no caminho também ocorreram na China. Mais uma vez os distúrbios políticos foram determinantes nestas adversidades de comunicação, bem como na confiança depositada no correio que as transportava. Conhecem-se estas provações pela correspondência trocada entre Pequim e Cantão entre 1666 e 1671. O Padre Gabriel de Magalhães queixou-se por diversas vezes, como em 1667, da quebra de comunicação entre Pequim e Cantão desde 1666 e da falta de um mensageiro credível.¹⁷

¹⁴ «O quarto Regulo nos mandou chamar o dia de Sam Silvestre nos deo huma lamina de noso Senhor de S. Lucas aos pez da Senhora, de outra banda nossos Sanctos Padres Jgnatio, e Francisco Xavier pintura muito fina, excellente, e primorosa, fasquias de pao preto muito bem feitas, obra Europea, e por fora outra fasquia de cultura (?) (não sey o nomem deste pao em portuguez) obra china mas muito perfeita: (...): Esta Santa imagem mandou cim nan vao, que esta na provincia de Fokim ao quarto Regulo: Deos sabe se o furto da Igreja o Padre Antonio de Gouvea pode resolver a duvida» (Carta dos Padres Gabriel de Magalhães, Ferdinand Verbiest e Lodovico Buglio, Pequim 18/1/1669. BA 49-IV-62, fl. 532, sublinhado nosso).

¹⁵ Recordar que os holandeses da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais (Vereenigde Oostindische Compagnie, VOC) bloquearam a navegação portuguesa pelo Estreito de Malaca, a partir da década de 1620, e ainda a dificultaram mais com a conquista de Malaca em 1641, e atacaram todas as embarcações até 1663.

¹⁶ «Depois de ter despachadas as Vias pera Vossa Paternidade duas pola India, e huma por Manilla, se offereceram alguns pontos que deuo propor a Vossa Paternidade» (Carta autógrafa para o Geral da Companhia de Jesus Giovanni Giovanni Paolo Oliva (?), Cantão [Guangzhou] 6/3/1670. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 297).

¹⁷ «De 12 de Outubro passado de 1666, (dia, em que partirão desta Corte Leão, E Donato) té o prezente Abril de 1667 não tiuemos occasião de escrever a Vossas Reuerencias, como dezejamos; porque ainda que em Feuereiro passado fomos auizados de hum christão, que pera essa Metro-pole partia hum seu conhecido, Criado do Regulo, que nella assiste; foy com tanta pressa, que não pode os Padres Luis Bulho E Fernando Verbiest escreuer tanto, quanto auia, E dezejauão escreuer; (...). Agora, que estou ja valente E bem disposto, graças a Diuina Magestade, E por

Para além destas explicações exógenas, cabe referir também dois factores endógenos ligados com a materialidade dos próprios documentos e os locais onde foram guardados. Em primeiro lugar, temos a fragilidade do suporte, em particular quando usavam papel de arroz, um material mais abundante e barato que o papel europeu na Ásia Oriental, que em conjunto com o clima húmido local dificultava a sua conservação. Em segundo lugar, a história dos próprios arquivos, especialmente os ligados à Companhia de Jesus, mas não só, levou à dispersão e à destruição de documentação após 1758.

1. Radiografia de um corpus epistolar em aberto: definição, cronologia e intervenientes.

Face a todas as condicionantes mencionadas, o *corpus* epistolar de António de Gouveia é ainda um campo de trabalho em aberto. Apesar do levantamento e da inventariação sistemática levada a cabo nos diferentes arquivos e bibliotecas portuguesas, europeias e norte-americanas, a evidência da própria documentação mostra que pode haver mais cartas de António de Gouveia ou a ele dirigidas que ainda não foram localizadas.

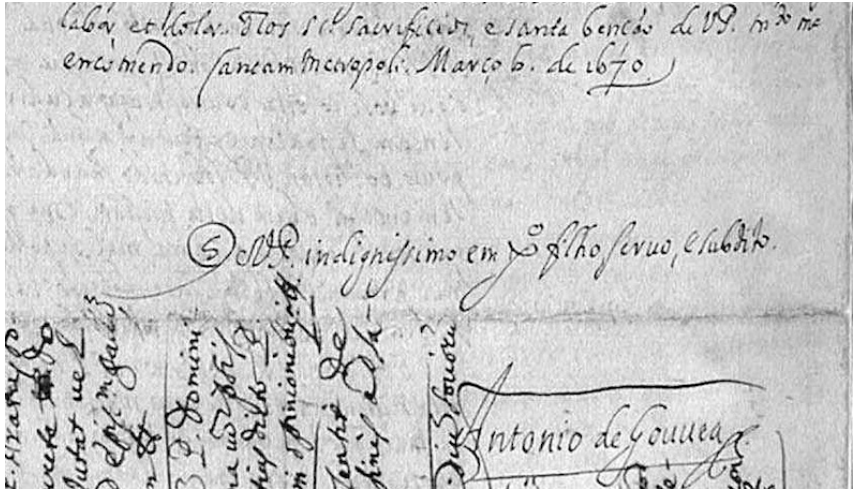


Imagem 1. Assinatura autógrafa do Padre António de Gouveia, S.J., numa carta endereçada ao Geral da Companhia de Jesus, Giovanni Paolo Oliva, e datada de 6 de Março de 1670 (ARSI, Jap.Sin. 162, fl. 298v.)

ter o Portador seguro, quero escrever a Vossas Reuerencias [...]» (Borrão autógrafo da carta do Padre Gabriel de Magalhães, s/l [Pequim] Abril de 1667. ARSI, Jap. Sin., 162, fl. 169).

Tratando-se de manuscritos, a falta de uma inventariação e catalogação exaustiva e individualizada de arquivos e bibliotecas dificulta muito a tarefa dos investigadores.

Tendo em conta estes constrangimentos materiais e arquivísticos, constituímos até ao momento um universo documental composto por vinte e duas cartas, algumas das quais com mais de uma via (transcritas na sua totalidade) e com uma dimensão variável (algumas das quais extensas, com quarenta fólios), que dividimos pelas seguintes categorias:

- 1) correspondência activa – quatro cartas escritas por António de Gouveia;
- 2) correspondência passiva – dezoito cartas dirigidas ao Padre Gouveia.

Esta documentação está integralmente transcrita e ficará disponível para o público em geral no núcleo dedicado a António de Gouveia na plataforma digital do projecto *Res Sinicae*. Avançamos, desde já, que outros manuscritos de natureza biográfica do Padre Gouveia também serão publicados nesta plataforma, mas não vão ser analisados no âmbito deste estudo, embora sejam referenciados quando contêm indicações para uma melhor compreensão da sua correspondência.

Na epistolografia de António de Gouveia fizemos uma opção clara de não incluir, transcrever e editar as cartas ânuas, os textos ditos de autoria activa, por estas já terem sido parcialmente publicadas por Horácio P. Araújo, como já referimos. Situação que contribui para o número actualmente reduzido de cartas de António de Gouveia. Por outro lado, como já aludimos anteriormente, o projecto privilegiou trabalhar os materiais inéditos e por publicar, nomeadamente a sua última obra de grande dimensão – a *Monarchia da China*.

O *corpus* epistolar seleccionado foi redigido num arco cronológico compreendido entre 1647 e 1671, ou seja, durante vinte e quatro anos, com tempos de permeio sem termos encontrado qualquer documento datado destes anos em falta. Nestes quase trinta anos de testemunhos escritos destacamos dois períodos com um maior número de cartas: o da década de 1640, coincidindo com a transição dinástica, e o do «Exílio de Cantão» (1666–1671). Deste modo, encontrámos uma carta activa datada de 1642 e duas para a sua residência em Cantão (uma de 1669 e outra de 1670). Já no campo da correspondência passiva, dezassete num total das dezoito cartas

encontradas foram escritas entre 1667 e 1671, com maior incidência para a época compreendida entre 1669 e 1671 (com catorze missivas). Uma análise mais fina para este último período revela ainda que sete foram redigidas em 1669, cinco em 1670 e duas em 1671.

Correspondência activa de António de Gouveia (1647–1670)

Dia/Mês/Ano	Local de Gouveia	Destinatário	Local do destinatário
1647	Fuzhou	Rafael Pereira	Manila
1653	Fuzhou	Francisco Colín	San Pedro Makati (?)
1669	Cantão	fr. Domingo Fernández de Navarrete	Cantão
1670	Cantão	Giovanni Paolo Oliva	Roma

Correspondência passiva de António de Gouveia (1643–1671)

Dia/Mês/Ano	Local	Remetente	Local onde está Gouveia
1643	Macau	Baldassare Cittadella	Fuzhou
1667	Pequim	Gabriel de Magalhães *	Cantão
1667	Pequim	Gabriel de Magalhães *	Cantão
1668	Pequim	Gabriel de Magalhães *	Cantão
18/1/1669	Pequim	Gabriel de Magalhães, Lodovico Buglio, Ferdinand Verbiest *	Cantão

18/1/1669	Pequim	Gabriel de Magalhães, Lodovico Buglio, Ferdinand Verbiest *	Cantão
16/4/1669	Pequim	Gabriel de Magalhães *	Cantão
17/6/1669	Pequim	Lodovico Buglio *	Cantão
29/9/1669 1/10/1669	Cantão	fr. Domingo Fernández de Navarrete	Cantão
4/10/1669	Cantão	fr. Domingo Maria de S. Pedro	Cantão
31/10/1669	Pequim	Gabriel de Magalhães, Lodovico Buglio *	Cantão
18/1/1670	Macau	fr. Miguel dos Anjos	Cantão
24/1/1670	Pequim	Lodovico Buglio	Cantão
18/1/1670	Pequim	Gabriel de Magalhães *	Cantão
19/4/1670	Pequim	Gabriel de Magalhães	Cantão
1/1/1670	Pequim	Ferdinand Verbiest	Cantão
13/6/1671	Pequim	Gabriel de Magalhães *	Cantão
11/10/1671	Pequim	Gabriel de Magalhães *	Cantão

Legenda: * - Esta correspondência não está endereçada exclusivamente a António de Gouveia

Tais números, contudo, podem gerar interpretações erróneas, já que Gouveia enquanto autor esteve activo durante um período temporal mais alargado de forma comprovada, ou seja, entre 1636 e 1675. Para isto entra em linha de conta o que António de Gouveia escreveu além desta correspondência, nomeadamente as cartas ânuas e as suas outras obras. Além do mais, como já se disse, muitas missivas podem-se ter perdido e outras estão ainda por encontrar em arquivos e bibliotecas. Mesmo assim, englobando todo o tipo de escritos, continuam a existir hiatos temporais de documentação da autoria de Gouveia.

Quem são os interlocutores de António de Gouveia neste *corpus* epistolar? E que teia de relações se descobre nesta correspondência, especialmente nas raríssimas situações em que há cruzamento de cartas?

O universo até agora identificado dos interlocutores de Gouveia é todo religioso, sem excepção. Na sua esmagadora maioria são confrades jesuítas, tanto da China como das Filipinas; e dentro deste grupo, boa parte ocupa uma posição oficial, caso do Geral da Companhia (Giovanni Paolo Oliva), dos Provinciais das Filipinas (Rafael Pereira, Francisco Colín e Javier Riquelme) e do Reitor do Seminário de Macau (Baldassare Cittadella). Exceptuam-se três interlocutores pertencentes a outras ordens religiosas, caso dos dominicanos fr. Domingo Fernández Navarrete e fr. Domingo Maria de S. Pedro, em 1669, e do agostinho fr. Miguel dos Anjos, em 1670, embora este último também ocupasse um cargo oficial, o de governador da diocese de Macau.

Cabe ainda indicar que entre os seus interlocutores habituais, pelo menos para o período compreendido entre 1667 e 1671, se encontram os três padres jesuítas de Pequim, Lodovico Buglio, Ferdinand Verbiest e, sobretudo, Gabriel de Magalhães, que é o autor de onze epístolas. Esta informação, todavia, deve ser completada com duas achegas. Em primeiro lugar, Gouveia é o co-destinatário de dez cartas, sendo o receptor exclusivo de apenas sete missivas. A explicação desta dualidade prende-se com o facto de o trio de jesuítas de Pequim também querer que a comunidade dos sacerdotes do Padroado e da *Propaganda* «exilada» em Cantão estivesse a par dos acontecimentos na capital; reservando para os olhos de Gouveia as missivas de carácter mais oficial.

Em segundo lugar, conhecemos apenas as cartas dirigidas a Cantão, embora a correspondência escrita de Pequim mencione frequentemente as que foram redigidas daquela metrópole do sul da China. Assim, em Abril

de 1667, o Padre Magalhães refere explicitamente como: «De Outubro para cá, recebemos cartas do *Padre* Visitador [Luís da Gama], do *Padre Vice Prouincial* [António de Gouveia], E de algumas de *Vossas Reuerencias* em 25 de Nouembro de 1666».¹⁸ Novamente, dois anos mais tarde, em 1669, o Padre Buglio, escrevia «Estamos com grandissimo dezejo de ter Cartas de *Vossa Paternidade* as vltimas, que tivemos chegarão ca aos quatorze de Janeiro, [...]».¹⁹ Tais assimetrias na comunicação prendiam-se com as habituais dificuldades relacionadas com os correios, que parecem ter-se agravado nos anos charneira de 1669 a 1671, mesmo quando se encontravam mensageiros de confiança. O testemunho do Padre Lodovico Buglio é, a este nível, novamente esclarecedor, pois, a 24 de Janeiro de 1670, informava António de Gouveia que «Estavamos esperando com muyta ancia as novas de *Vossa Reverencia* [António de Gouveia], por ser passado muito tempo que nam tinhamos cartas, quando aos 19 de Janeyro chegarão as de *Vossa Paternidade*, e de outros *Padres*, [...]».²⁰

Assinale-se, novamente, a existência de correspondência trocada por Gouveia com toda uma série de interlocutores na China (Macau, Cantão e Pequim, pelo menos), nas Filipinas (Manila e julgamos que também com San Pedro Makati) (cf. Descalzo Yueste 2015: 407-409) e na Europa (Roma), da qual restam poucos vestígios materiais, embora seja corroborada pelo teor das cartas que lhe são dirigidas. Só temos duas epístolas que comprovam o cruzamento efectivo de correspondência, a estabelecida entre Gouveia e fr. Domingo Fernández de Navarrete, em 1669, curiosamente quando os dois se encontravam sob o mesmo tecto em Cantão.²¹ Tal troca de cartas, que daria origem a toda uma série de cópias manuscritas e impressas pos-

¹⁸ Borrão autógrafo da carta do Padre Gabriel de Magalhães, s/l [Pequim] Abril de 1667. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 169.

¹⁹ Carta do Padre Lodovico Buglio, Pequim, 17/6/1669. BA 49-IV-62, fl. 545v.

²⁰ Esta carta de Buglio menciona explicitamente as dificuldades sentidas com os correios nesses anos, porque uma das vias enviadas por Gouveia ainda não chegara a Pequim: «por via de hum christão [...] - ya baptizado do *Padre* Rogemonte: Festejamos muito as novas de entender, que todos os *Padres* estavam com saude, e do novo governo de *Vossa Paternidade*, o qual ainda que tardou muito, com tudo foy necessario, neste tempo em que se requiere hum *Padre* de muyta experiencia, e virtude, como *Vossa Paternidade*, para poder dar talho a tantos negocios, que neste tempo insurgirão. Nesta carta *Vossa Paternidade* faz menção das que mandou por via de Lieu da Caza da gnase cum (?), o qual ainda não chegou, e assim nam podemos responder». Carta do Padre Lodovico Buglio, Pequim, 24/1/1670. BA 49-IV-62; fl. 689v.

²¹ Carta de fr. Domingo Fernández de Navarrete O.P., s/l [Guangzhou?] 29/9/1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 162; fl. 293. Carta para fr. Domingo Fernández de Navarrete O.P., Cantão [Guangzhou] 3/10/1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fls. 293v-294.

teriores, como teremos ocasião de referir, justificava-se em função dos debates teológicos havidos então em Cantão, entre os Jesuítas e os padres da *Propaganda Fide*, e de deixar por escrito as posições discutidas e adoptadas. Aliás, há uma carta complementar desta epistolografia escrita entre Navarrete e Gouveia, a de fr. Domingo Maria de S. Pedro, a certificar o testemunho do seu confrade e a louvar a decisão tomada para acalmar o conflito existente entre as duas ordens religiosas na China.²²

Há, no nosso entender, outro cruzamento de missivas tão interessante quanto este de Cantão, o efectuado por Gouveia com toda uma série de interlocutores nas Filipinas entre 1643 e 1676. Julgamos, de acordo com o estado actual da nossa pesquisa, que a correspondência estabelecida por Gouveia com a Província Jesuíta das Filipinas teve sempre um carácter oficial, por motivos que explicaremos mais adiante. Mas, no decurso desta troca de cartas algo se deve ter passado pelo menos com um dos destinatários, o Padre Francisco Colín. Chegaram até nós duas missivas escritas por Gouveia a Colín em 1653, nas quais o jesuíta português descreve a situação na China decorrente da transição dinástica,²³ onde talvez se possa vislumbrar um cruzamento epistolar entre dois homens de letras fora de uma esfera estritamente oficial, os quais estão, por esses anos, a redigir obras com pontos em comum. Falamos da *Monarchia da China* (1654) de António de Gouveia e do *Labor Evangelica* de Francisco Colín, obra a ser redigida por esses anos e publicada postumamente em 1663 (Colín 1663).²⁴ Teremos oportunidade de explorar outras dimensões da correspondência trocada entre Gouveia e os seus confrades nas Filipinas, mas por agora cabe assinalar um dado interessante relacionado com o Provincial com o qual enceta um diálogo em 1647, Rafael Pereira, autor de uma obra intitulada *Relación de los sucessos de las Islas Filipinas en los años de 1640 y 1641*.

²² Carta de fr. Domingo Maria de São Pedro O.P., Kuam chéu [Guangzhou] 4/10/1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 162; fl. 294.

²³ Cópia de duas cartas para o Padre Francisco Colín, Focheu [Fuzhou] 24/2/1653, Focheu [Fuzhou] 9/9/1653. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fls. 1v-2. As duas cartas encontram-se coligidas e transcritas como um único documento, mas não foram completamente copiadas à época, pelo que não conhecemos todo o seu teor.

²⁴ Por volta destes anos, Colín também se dedicava à redacção de outra obra com pontos de contacto com os interesses de Gouveia, nomeadamente, a questão da idade do mundo (Colín 1666).

2. Radiografia de um *corpus* epistolar: eixos temáticos e sua problemática

Perante um universo epistolar activo reduzido a apenas quatro cartas apuradas até agora, não entrando em linha de conta com as ânuas, há limitações naturais quanto à percepção de um estilo pessoal de escrita, não nos permitindo vislumbrar um Gouveia mais intimista. Ao contrário da correspondência de outros jesuítas, nas quais é possível descobrir, ainda que de forma muito limitada, pequenos dados biográficos, a exemplo do seu contemporâneo Gabriel de Magalhães ou ainda de Tomás Pereira,²⁵ na geração seguinte, a escrita de Gouveia aparece objectiva e oficial nas linhas que chegaram até nós. Quem conhece a demais obra de Gouveia, nomeadamente a *Asia Extrema* e a *Monarchia da China*, pode estranhar tal, mas o seu estilo epistolar deve decorrer do carácter e da sua natureza oficial. Isto não é de admirar, porque estamos numa época em que a escrita está altamente codificada, bem como as formas de tratamento, pelo que os seus praticantes seguem modelos conhecidos e usuais.²⁶

Convém assinalar, por outro lado, como nas poucas missivas que temos dele se nota a influência da estrutura narrativa das cartas ânuas, em particular as enviadas para as Filipinas. Este cânone jesuíta foi construído a partir de meados do século XVI, quando as primeiras cartas foram escritas na Ásia e começaram a circular pelas casas da Companhia, onde eram lidas para estimular noviços e padres a emularem os feitos dos missionários no terreno. A sua publicação, a partir de 1549 (cf. García 1993), reforçou o seu pendor canónico e também propagandeou os feitos missionários jesuítas numa Europa marcada por um enfrentamento entre o catolicismo e o protestantismo, quando as novas conversões obtidas a uma escala global

²⁵ No universo das 151 cartas publicadas de Tomás Pereira (cf. Pereira 2011), existem apenas algumas referências biográficas, caso da sua oficina em Pequim (Carta ao Assistente de Portugal Francisco de Almada, Pequim 1/8/1683, p. 102); mãos de artífice (Carta ao Assistente de Portugal Francisco de Almada, Pequim 26/6/1685, p. 106); morte da mãe (Carta ao Assistente de Portugal António do Rego, Pequim 29/10/1687, p. 111); olhos e visão (Carta ao Visitador Francesco Saverio Filippucci, Pequim 13/1/1689, p. 233); e falecimento do pai (Carta ao Padre Geral Tirso Gonzalez, Pequim 16/8/1695, p. 693). A respeito do estilo de escrita de Pereira, veja-se Gomes 2013: 9-21.

²⁶ A este respeito, veja-se a obra clássica de Rocha 2013. Apesar de tratar do caso português, a análise de Crabbé Rocha é válida para os espaços imperiais portugueses e mesmo para os jesuítas, apesar destes poderem ser influenciados por outros modelos de escrita e de epistolografia, nomeadamente, espanhóis e italianos.

compensavam a perda de fiéis no continente europeu. Esta noção de universalidade, entendida tanto na sua missão, como na geografia onde se realizava, atingiu-se plenamente no início do século XVII (1600–1609), com a publicação pelo Padre Fernão Guerreiro de relações anuais que compilavam e sumariavam as cartas ânuas vindas da África, América e Ásia (cf. Guerreiro 1930, Guerreiro 1931; Guerreiro 1942), coincidindo com a o período da Monarquia Hispânica (1580–1640), e das aspirações imperiais globais dos Habsburgo espanhóis (cf. Elliott 1990: 27-49; Bouza Álvarez 2000: 63-108; Parker 2002: 19-38).

A publicação das cartas ânuas facilitou, deste modo, a vida a quem queria seguir o modelo e também a quem participava na sua própria redacção, como foi o caso comprovado de Gouveia entre 1636 e 1675. Donde não ser estranho que na missiva endereçada ao seu confrade Francisco Colín, em 1653, Gouveia tenha utilizado o modelo narrando os acontecimentos políticos ocorridos na China, tecendo comentários sobre o que esperava agora dos novos senhores, os manchus, face aos Ming, e dando o exemplo da conversão da mulher do governador local e dos seus criados como um sinal de melhores tempos que se avizinhariam.²⁷

²⁷ «Las nuevas de la Christiandad en este Reyno son buenas, porque estamos agora los sacerdotes y Ministros del Evangelio mas dessahogados y libres para la comunicacion de sus naturales, Predicacion del Evangelio y administracion de los sacramentos que antes quando Governauan los Chinos. Somos conozidos y respectados de los Mandarines grandes Tartaros. Nadie nos molesta ni pregunta en que ley viuimos. En algunas partes crece el numero de los Christianales por la aplicacion de los naturales que huelgan de saber y entender los Misterios de la Ley de Dios: Y entendidos les reciben. En otras no crece tanto porque sus naturales no se inclinan ni tratan cada vno mas de a su Aumento y comodidad temporal, como son estos Fo Kien estas, y otros. Y a la verdade la conuersion en estas partes es como las Mareas, digamos lo assi **Fluxus et refluxus** [Fluxo e refluxo], crecientes y menguantes, como vimos en la India, Etiopia, Japon y casi todo el Mundo. Va Dios coxiendo las Rosas que le huelen bien y dexando las espinas, hasta inchir el numero de sus Predestinados. Aqui en esta mi Christiandad uvo el Año passado algunas cosas de edificacion y Gloria de nuestro señor. El dia del Patron de España entre en el Yamuén que quiere dezir el Palacio del Púchím su que es el Presidente de la Real Hazienda. Bautize a veynte criadas de su muger Doña Agueda bonissima Christiana. Y este es el Principal estoruo para la conuersion de los Tartaros. De las mugeres abra mayor cosecha quando sepamos y les platiquemos en su lengua materna. Hizome el Mandarin muchos faoures, en bien de esta Christiandad y de la Iglesia que estoy haziendo. Diome algunas limosnas y ornamentos con mas liberalidad de la que solian los Chinos. Oyo Missa con el respecto y Reuerençia de vn Antiquo Christiano: y como tal reza dos vezes al dia delante de vna santa Imagen que le dexe colocada en su oratorio: Y en la misma conformidad proçede toda su família que es de ochenta personas» (Carta para o Padre Francisco Colín, Focheu [Fuzhou] 24/2/1653. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 1v., tradução de latim para português de Arnaldo do Espírito Santo).

As missivas revelam ainda uma outra dimensão de Gouveia, a do linguista, ou seja, a de conhecedor e falante de outras línguas, com a devida precaução imposta pelo reduzido universo da correspondência, que vem a corroborar o que já se sabia pelo estudo das suas outras obras. A sua correspondência activa faz uso do português, do castelhano e do latim, mas não encontramos vestígios de chinês, nem tão pouco de outras línguas europeias como o italiano. A utilização de castelhano não é de estranhar, dadas as características culturais da época em que vivia,²⁸ mas convém acrescentar que Gouveia apenas o utilizou na dimensão da sua correspondência com as Filipinas (1643–1676), coincidindo com os anos em que os laços políticos entre Portugal e a Espanha se tinham quebrado a partir de 1640. Daí ter optado pelo português na carta endereçada a fr. Domingo Fernández de Navarrete em 1669. E o português foi também a língua escolhida para escrever ao seu Geral, o Padre Giovanni Paolo Oliva, em 1670. A ausência do chinês, presente nas outras obras suas, explica-se porque nenhum dos seus interlocutores conhecidos era chinês, nem a matéria tratada nas cartas o justificava.

2.1. As dimensões da correspondência com Manila

A correspondência conhecida reflecte a conjuntura da época em que foi escrita e os seus correspondentes, revelando desta maneira a rede de relações e de contactos de António de Gouveia, bem como a natureza da informação que circulava. Tal como os destinatários das missivas se circunscrevem à Ásia Oriental, tirando o Padre Geral Oliva que está em Roma, os temas versam sobre assuntos referentes à situação na China da qual é testemunha, na carta de 1647, onde menciona explicitamente «como vi de aqui [Fuzhou] con mis ojos»;²⁹ mas também como interveniente em algum caso. Daí existirem dois tópicos dominantes: o da situação na China decorrente da transição dinástica durante as décadas de 1640 e 1650; e o do contexto político e religioso no quadro do «exílio» dos religiosos católicos em Cantão entre 1666 e 1671.

²⁸ Não só dada a influência do castelhano na cultura portuguesa moderna, mas também nas estruturas da Companhia de Jesus, existindo uma certa insistência durante o século XVI e início do século XVII para a sua utilização por parte de jesuítas a laborar no Padroado Português do Oriente, onde algumas das personagens-chave eram castelhano-falantes (caso de Francisco Xavier e do seu sobrinho-neto Jerónimo Xavier); (cf. Wicki 1980: 86-95).

²⁹ Carta para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Rafael Pereira, Fochufe [Fuzhou] 17/2/1647. Archivo Provincial de Toledo de la Compañía de Jesus (Toledo, Espanha), fl. 1 (foliação nossa).

O assunto que vai marcar a primeira parte desta correspondência é o fim da dinastia Ming e a implantação da Qing. É o Padre Baldassare Cittadella quem vai iniciar a troca de informação referente a este acontecimento numa carta de 1645, escrevendo:

Sei *que* não faltarão muitos historiadores, *que* relataram a Vossa Reuerencia as muitas nouidades, que aconteceram neste anno assim dentro como fora de Casa, [...] e iuntamente dar-lhe os parabens de seus gloriosos e apostolicos traualhos em meio de tantas reuoltas, e perturbaçam de toda a China. (Padre Baldassare Cittadella 1645)³⁰

Não deixa de ser curioso o facto de o Padre Cittadella mencionar explicitamente a palavra «historiadores», justamente quando Gouveia tinha acabado de redigir a *Asia Extrema* e se preparava muito provavelmente para escrever a sua história da China. Gouveia, nas suas cartas, relata o cortejo de horrores, as ilações morais relativas à queda de um império e a soberba chinesa responsável pelo fim dos Ming, face à esperança que nutre com o advento dos manchus e da possibilidade de espalhar o cristianismo sem impedimentos. Logo na carta de 1647 para o Padre Pereira em Manila, Gouveia refere os efeitos da conquista manchu na China:

La China fuera de dos o tres prouinzas mas remotas y de menos trafago se a sugetado al Tartaro Oriental con grande facilidad [...] y si alguna[s] ciudades resistieron fue para su mayor ruina y destruccion = Porque en la ciudad S[i]mquiam [Xinjiang] de la prouinzia de oramquim [Ürüqin] por aver resistido una tarde mataron setenta mil (?) de toda suerte de gentes no perdonando a eda[d] ni sexo solo cautiuaron para sus inmundicias tres mil donzellas de las mas nobles [...]. (Padre António de Gouveia 1647)³¹

Seis anos mais tarde, em 1653, a situação estava longe de se encontrar pacificada, porque na missiva para o Padre Colín, Gouveia voltava a contar os efeitos desastrosos da presença manchu na China com revoltas, mortes e fome:

³⁰ Carta do Padre Baldassare Cittadella, Macau 14/9/1645. BA 49-V-13, fls. 261.

³¹ As «donzelas» acabaram por satisfazer o exército; cf. Carta para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Rafael Pereira, Fochufe [Fuzhou] 17/2/1647. Archivo Provincial de Toledo de la Compañia de Jesus (Toledo, Espanha), fl. 1 (foliação nossa). Julgamos que a leitura de «S[i]mquiam» [Xinjiang] e de «oramquim» [Ürümqin] é um erro do copista nas Filipinas porque nessa altura (1647) os Qing ainda não controlavam esta região.

Mucho tiene que hazer todavia El Tartaro en la conquista de este Reyno, y no sera poco conseruarse en el porque allende de no ser avn señor (por mas exerçitos que embia) de las Prouinçias de Yún nâ [Yunnan], Gueí cheù [Guizhou], Súchoen [Sichuan] Y Quán si [Guangxi]; en las demas conquistadas son muchos los que cada dia se rebelan, y no ay ya tessoros que balen para andar en cada Prouinçia Çinquenta Mil hombres con cinco o seys Mil Cauillos [...]. Hâm chéu [Hangzhou] mucha hambre. Fokien [Fujian] muchas rebueltas. Huquam [Huguang], que es grande Prouinçia toda de rebelados. (Padre António de Gouveia 1653)³²

O juízo que Gouveia faz dos «Tártaros», termo com conotações clássicas usado para designar os manchus por virem da «Tártaria», é positivo no seu todo; pois mesmo quando são cometidas acções terríveis, como no caso de «Simquian» «verdad sea que por este exceso el Rey Tartaro [Shunzi, r. 1643–1661] que rezide en Pequín corto la cabeza al general y hizo bajar un grado al infante su tio que era generalissimo». ³³ Esta equidade e sentido de justiça tornaram os manchus mais aceitáveis aos seus olhos que os chineses por respeitarem os missionários:

Pero [...] comprouse toda con presteza, por lo qual todos los missioneros estan com[o] antes en sus puestos y iglesias por grande beneficio del rector y muy ac[re]ditados con los nuebos conquistadores que no son tan especulatiuos [como] los naturales [i.e., os chineses], ni tan soberbios. (Padre António de Gouveia 1647)³⁴

O tema volta a ser glosado na carta para o Padre Colín, em 1653, insistindo Gouveia na dicotomia de tratamento recebido pelos jesuítas entre os Ming e agora com os Qing.³⁵ A esperança de aumentar o número de conversões,

³² Carta para o Padre Francisco Colín, Fochou [Fuzhou] 9/9/1653. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 2.

³³ Carta para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Rafael Pereira, Fochufe [Fuzhou] 17/2/1647. Archivo Provincial de Toledo de la Compañia de Jesus (Toledo, Espanha), fl. 1 (foliação nossa), sublinhado do manuscrito.

³⁴ Carta para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Rafael Pereira, Fochufe [Fuzhou] 17/2/1647. Archivo Provincial de Toledo de la Compañia de Jesus (Toledo, Espanha), fl. 1v (foliação nossa).

³⁵ «Las nuevas de la Christiandad en este Reyno son buenas, porque estamos agora los sacerdotes y Ministros del Evangelio mas dessahogados y libres para la comunicacion de sus naturales, Predicacion del Evangelio y administracion de los sacramientos que antes quando Governauan los Chinos. Somos conozidos y respectados de los Mandarines grandes Tartaros. Nadie nos molesta ni pregunta en que ley viuiamos.» Carta para o Padre Francisco Colín, Fo-

nomeadamente a de atrair a elite manchu, é um nexo recorrente das suas cartas, nomeadamente com a sua experiência pessoal em Fuzhou e o seu ascendente com a mulher do governador local, cristã, esperando Gouveia que o marido lhe siga o exemplo.³⁶ Estamos perante um *topos* recorrente das narrativas jesuítas, o do número de conversões e também o da influência e ascendente dos padres da Companhia entre as elites, que deve ser tratado com cuidado e relativizada a sua dimensão, se não se conseguir comprovar por fontes alternativas. No caso de Fuzhou, contudo, convém acrescentar um dado interessante que corrobora parcialmente as afirmações de Gouveia, o da protecção dada à missão católica local pelo governador manchu do Fujian, Tong Guoqi [佟國器] (g. 1653–1660). Tong Guoqi foi um mecenas e apoiante dos missionários que editou e prefaciou o pequeno catecismo *Tianzhu shengjiao mengyin yaolan* [天主聖教蒙引要覽], composto por Gouveia em 1655 (cf. Standaert 2001: 445, 611).³⁷

A correspondência com Manila possui, ainda, duas dimensões relevantes. A primeira liga-se com o facto de ter decorrido após 1640, ou seja, quando se tinham quebrado os laços políticos entre Portugal e a Espanha, dando lugar a um conflito apenas terminado em 1668, pelo que boa parte desta troca epistolar (1647–1666) realizou-se quando não havia ligação oficial entre as duas partes. Como entender então esta comunicação?

O conflito político espanhol-português não cortou imediatamente as ligações existentes entre os portugueses na China, com destaque para Macau, e os espanhóis nas Filipinas, mais que não fosse por laços económicos. Por outro lado, a região onde estava Gouveia, o Fujian, tinha estreitas relações comerciais com as Filipinas, tendo o jesuíta português aproveitado a ida de comerciantes chineses para enviar cartas para os seus confrades em

cheu [Fuzhou] 24/2/1653. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fls. 1v.

³⁶ «Aquí en esta mi *Christiandad* uvo el Año passado algunas cosas de edificacion y Gloria de nuestro *señor*. El día del Patron de *España* entre en el Yamuên que quiere dezir el Palacio del Púchím su *que* es el Presidente de la *Real Hazienda*. Bautize a veynte criadas de su muger Doña Agueda bonissima *Christiana*. Y este es el Principal estoruo para la conuersion de los Tartaros. De las mugeres abra mayor cosecha quando sepamos y les platiquemos en su lengua materna. Hizome el Mandarin muchos fauores, en bien de esta *Christiandad* y de la Jglesia que estoy haziendo. Diome algunas limosnas y ornamentos con mas liberalidad de la que solian los Chinos. Oyo Missa con el respecto y Reuerençia de vn Antigo *Christiano*: y como tal reza dos vezes al día delante de vna *santa* Jmagen que le dexe colocada en su oratorio: Y en la misma conformidad proçede toda su familia que es de ochenta personas.» Carta para o Padre Francisco Colín, Focheu [Fuzhou] 24/2/1653. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fls. 1v.

³⁷ Tong acabou por ser baptizado em Nanquim em 1674.

Manila a partir de 1643, tendo tido sucesso apenas em 1647 com um cristão chinês chamado «Juan», que servira anteriormente de correio a franciscanos e dominicanos espanhóis.³⁸

Aliás, pelo teor da correspondência, o eventual envio de dinheiro por via das Filipinas para a Residência de Fuzhou parece um dado assente, porque em 1677 o Padre Simão Rodrigues reconhecia agradecido que «[q]uando llegue aqui, aun hallè la mayor parte de los duçientos pesos de que *Vuestra Reuerencia* [Javier Riquelme] nos hizo Limosna, [...]»³⁹ Podemos suspeitar que António de Gouveia tenha jogado numa certa ambiguidade para obter dinheiro, sempre em falta nas missões da China, pois Filipe IV (r. 1621–1665) de Espanha continuava a declarar-se Rei de Portugal e a ter, enquanto tal, pretensões ao Padroado português. Do último temos provas, pois Filipe IV pouco tempo antes de morrer, em 1665, instruiu o Governador das Filipinas, don Diego Salcedo (1663–1668), de socorrer os «ministros evangelicos» que estavam na China, incluindo os jesuítas, apesar de querer impedir franceses e portugueses de aí ganharem ascendente e de sucederem ao Padre Johann Adam Schall von Bell, visto como seu aliado por ser «súbdito» do Imperador Leopoldo I (r. 1658–1705, Sacro Império Romano-Germânico), seu sobrinho e genro (cf. Santa Cruz 1693: 484-485; Bayle 1936: 228-229).⁴⁰ A manutenção de laços com as Filipinas justificava-se, ainda, por servir de via de comunicação alternativa com a Europa, que o próprio Gouveia se viu obrigado a usar em 1670, quando enviou uma carta para o Geral da Companhia de Jesus por meio de Manila.

Mas a segunda dimensão desta correspondência afigura-se-nos mais importante que a primeira. Trata-se da utilização das missivas de Gouveia, a par de outras de jesuítas que também chegam da China, para os seus confrades das Filipinas criarem uma espécie de cartas ânuas para consumo local, mas eventualmente também para o das suas casas na América, especialmente na Nova Espanha. Gouveia, de resto, deseja uma certa reci-

³⁸ «*christiano* por nombre Juan andubo muchos anos en estos viages en seruicio de los Padres dominicos y franciscos». Carta para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Rafael Pereira, Fochufe [Fuzhou] 17/2/1647. Archivo Provincial de Toledo de la Compañia de Jesus (Toledo, Espanha), fl. 1 (nossa foliação).

³⁹ Carta do Padre Simão Rodrigues para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Javier Riquelme, Fochu [Fuzhou] 28/10/1677. Real Academia de la Historia (Madrid), legajo 21, n.º 30, fl. 1v (foliação nossa).

⁴⁰ O rei de Espanha, Filipe IV (r. 1621–1666), considerava os franceses como inimigos e os portugueses como rebeldes por se encontrar em guerra com os dois países.

procidade na troca de novas, porque declara logo na carta de 1647 que «no nos priue *Vuestra Reuerencia* [Rafael Pereira] del consuelo y [a]legria que nos causaran las nuevas de toda esa Santa prouinzia [Filipinas] y todas que vinieren de Nueva España con toda curiosidad y claridad como es[pero] de *Vuestra Reuerencia*; [...]».⁴¹ Não podemos descartar que parte desta informação pudesse ser destinada a Roma, dada a dificuldade de as cartas seguirem pela rota marítima portuguesa, de resto confirmada pela existência da carta de António de Gouveia de 1647 no arquivo romano da Companhia. Mas há uma cópia dessa carta transcrita num manuscrito, conjuntamente com outros três documentos datados de 1647, que parece destinada a um consumo local. Dois desses documentos são missivas de jesuítas também residentes no Fujian, em Quanzhou, os padres italianos Giulio Aleni (1582–1649) e Pietro Canaveri (1596–1675), e o terceiro é uma epístola de um dos imperadores Ming do Sul (talvez Longwu, r. 1645–1646) ao Padre Sambiasi.⁴² Aqui o nexó parece ser antes a compilação de informação para se fazer uma espécie de cartas ânuas. É bem conhecido o interesse que os meios religiosos da América espanhola tinham pelas actividades dos missionários na Ásia Oriental, e a existência de manuscritos e obras impressas a atestarem essa atenção, e do papel desempenhado pelas Filipinas na obtenção deste conhecimento. Esta é uma linha de investigação que deve ser seguida, em particular verificar se alguma informação proveniente de António de Gouveia foi usada por Juan de Palafox y Mendoza na sua *Historia de la conquista de la China por el Tartaro*.

Nesse sentido, aponta o facto de as cartas não serem originais, mas sim cópias feitas localmente, para poderem circular entre os jesuítas e as transcrições existentes agruparem outra correspondência proveniente da China. A reforçar a ideia de movimento de informação entre a China e Manila está também o uso feito nas Filipinas das cartas dos missionários jesuítas, nomeadamente as de António de Gouveia, por parte de autores religiosos locais. Já mencionámos o caso do jesuíta Francisco Colín, com quem Gouveia trocou correspondência e possuía afinidades intelectuais, mas o universo de

⁴¹ Carta para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Rafael Pereira, Fochufe [Fuzhou] 17/2/1647. Archivo Provincial de Toledo de la Compañía de Jesus (Toledo, Espanha), fl. 1 (nossa foliação).

⁴² Nuevas de los Reinos de China del año de 1647. University of Minnesota, James Ford Bell Library, fje, «Jesuit correspondance collection, Manchu China», s/fl. Agradecemos às autoridades da Biblioteca em apreço o envio gracioso das imagens deste documento para o seu estudo.

utilizadores destas novas inclui também autores posteriores, como o dominicano espanhol fr. Baltasar de Santa Cruz (1627–1699), o autor do segundo tomo da conhecida crónica *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas* (1693). Nela, Gouveia aparece num episódio edificante de uma chinesa conversa à qual deu os últimos sacramentos em Fuzhou onde residia (cf. Santa Cruz 1693: 395).

2.2. O «Exílio da Babilónia» – Cantão 1666–1671

O outro conjunto forte gira em torno da estadia forçada dos sacerdotes católicos em Cantão, entre 1666 e 1671, para o qual possuímos as duas únicas cartas autógrafas de Gouveia conhecidas até agora. Por outro lado, o grosso da correspondência passiva também se concentra neste período, com relevo para os anos de 1669 e 1670. Curiosamente, se estamos relativamente bem informados quanto ao fim do «Exílio de Cantão», ainda que não a respeito do seu desenlace, a nossa epistolografia activa e passiva é muda quanto ao seu início e às razões que o originaram. As missivas agrupam-se em dois núcleos geográficos distintos, o de Cantão e o de Pequim, sendo a única intersecção verificada a que diz respeito a assuntos tratados naquela metrópole do sul da China, tendo como pano de fundo as juntas teológicas aí celebradas entre jesuítas e os padres da *Propaganda*. Mais do que o debate de pontos de vista teológicos, as cartas mostram o embate de duas personalidades – António de Gouveia e o dominicano espanhol fr. Domingos Fernández de Navarrete –, o qual acabaria com a fuga deste último para Macau em Dezembro de 1669.

São conhecidas as causas que levaram os padres católicos ao confinamento em Cantão entre 1666 e 1671 (cf. Pih 1979: 163-188), tendo o Padre Magalhães escrito um relatório sobre o ocorrido⁴³ e feito referências passageiras nas suas cartas posteriores endereçadas aos sacerdotes aí residentes. Os padres de Cantão e os de Pequim não tinham, de acordo com o testemunho escrito desses anos, ilusões quanto à situação em que se encontravam. Gabriel de Magalhães, que foi o correspondente mais activo e volumoso de Gouveia neste período, descrevia-a ironicamente nestes termos: «Estamos pois nesta Corte, nestas douradas Correntes, neste espaçoso Carcere, nesta honrada prizão, todos 3. com boa saude, [...]».⁴⁴

⁴³ *Relação em que se conta o succedido na Corte de Pekim, depois que os Padres della partirão*. BA 49-V-15, fs. 305-319.

⁴⁴ Borrão autógrafo da carta do Padre Gabriel de Magalhães, s/1 [Pequim] Abril de 1667. ARSI,

Nem todos os missionários europeus a evangelizar na China foram morar forçosamente para Cantão logo em 1666, porque pelo menos um, o dominicano espanhol fr. Francisco Varo, escondeu-se no Fujian e só foi apanhado em 1669,⁴⁵ numa altura problemática para os jesuítas de Pequim quando procuravam resolver a situação dos seus confrades.⁴⁶ O interesse pela figura de Varo para nós reside no facto de ter assistido aos últimos momentos de António de Gouveia em 1677, acompanhando o seu superior D. fr. Gregorio Lopez até Fuzhou.⁴⁷

Aliás, houve vários episódios que colocaram os padres de Cantão, e também os de Pequim, em perigo durante este tempo, sobretudo quando algum acontecimento político e social de desafio ao poder imperial manchu era associado ao cristianismo. Um dos casos ocorreu logo no início do «Exílio» (1666–1667), quando uma rebelião eclodiu na província de Shanxi por obra da seita budista milenarista «Pe Liam Kiao» [Bailian Jiao, 白蓮教, Lótus Branco], em resposta a uma tributação excessiva. Os cabecilhas foram apanhados e quiseram ser agraciados pelo Mandarim que os julgou dizendo que eram cristãos, por saberem que o próprio Mandarim era favorável ao cristianismo. Como conta Magalhães, a fonte da informação, nenhum dos chefes rebeldes sabia o mínimo de doutrina cristã, nem conhecia qualquer oração, quanto mais fazer o sinal da cruz, pelo que o Mandarim que os julgou rapidamente afastou o perigo de associação entre o cristianismo e os sublevados. O Padre Magalhães aproveitou a ocasião para moralizar, como é habitual neste tipo de narrativa jesuíta, justificando a sentença capital dada

Jap. Sin., 162, fl. 169.

⁴⁵ Carta do Padre Lodovico Buglio, Pequim, 24/1/1670. BA 49-IV-62; fls. 691-692.

⁴⁶ «[...] quando da Provincia de Fokien, chega outro memorial que continha o processo da prizão do muito Reverendo Padre fr. Francisco Varo Religioso da sagrada ordem do Patriarcha Sam Domingos, que no tempo da perseguição ficou escondido naquella Provincia, o que nos causou novos medos, novas cautelas, e novas affliçoens». Carta do Padre Gabriel de Magalhães para os Padres Visitador e Provinciais de Japão e da China [António de Gouveia], Pequim 13/6/1671. BA 49-IV-62, fl. 443.

⁴⁷ «[...] en esta Jglesia dos Religiosos de Santo Domingo, es a sauer el *Reuerendo Padre* Francisco Varo, y el *Reuerendo Padre* Gregorio Lopez, ambos vicarios, aquel Vicario Prouincial de los Religiosos de Santo Domingo que está acà, y este destinado Vicario Apostolico de 6 Prouincias las principales de la China, y obispo Basilisano; a entrambos es muy de agradecer el cuidado de [ve]nir , y acudir a esta Jglesia, dejando las suyas proprias, prinçipalmente al *Reuerendo Padre* fray Gregorio, y fue el que asistio a la muerte del *Padre* Antonio de Gouea, [...]». Carta do Padre Simão Rodrigues para o Provincial da Companhia de Jesus nas Filipinas, Padre Javier Riquelme, Focheu [Fuzhou] 28/10/1677. Real Academia de la Historia (Madrid), legajo 21, n.º 30, fl. 1 (foliação nossa).

aos chefes da rebelião e a servidão perpétua a que as suas mulheres e filhos foram condenados, atribuindo ao Mandarim as palavras «[...]», dizendo, *que* merecião outra morte mais rigorosa outros tormentos por leuantarem, fingindo-sse Christãos, tão grande falso, E calumnia a Santa Ley». ⁴⁸

Se a situação dos três jesuítas em Pequim foi periclitante até 1669, a dos padres em Cantão durou mais tempo e, de acordo com a informação fornecida pelo *corpus* documental apurado, estes últimos apenas souberam o que se passava por intermédio das cartas enviadas da Corte. Em Abril de 1667, o Padre Magalhães avisava os seus confrades de Cantão que o «çum tó» [zongdu 總都] regional pedira ao Supremo Tribunal dos Ritos [libu 吏部] para pagar a despesa da sua alimentação em vez de ser ele, mas o memorial fora indeferido e remetido ao Supremo Tribunal das Rendas [hubu 戶部]. ⁴⁹ Ainda segundo Magalhães, o mais prolífero correspondente para este período, o episódio desencadeado pelo «vice-rei» de Cantão em 1667 não foi um acto isolado, como se veio a descobrir em 1671. Nesse ano, Magalhães revelava aos seus confrades de Cantão a extensão das queixas apresentadas contra eles e contra os portugueses de Macau num relatório dado por «dous tartaros grandes, que por ordem do Rey [*i.e.*, Kangxi] forão vizitar os mares das provincias de Cantão [Guangdong], e Fokien [Fujian]». O perigo de associação dos padres e dos portugueses de Macau com rebeldes regressava, com o que isso representava em termos de possível resposta das autoridades Qing, porque Magalhães colocava os oficiais manchus a acusar:

os Padres *que* naquella metropoli estavam reteudos compravão com grandes moedas de ouro, e prata muito arros, e outros mantimentos *que* mandavão para fora das provincias por mar para Macao, e no modo de dizer claramente davão a entender, que os Padres mandavão mantimento a Macao, e *que* Macao os mandava aos Rebeldes, e Ladroens do mar, *que* vem a ser ao filho do Maroso, e aos seos [...]. (Padre Gabriel de Magalhães, 1671) ⁵⁰

⁴⁸ Borrão autógrafo da carta do Padre Gabriel de Magalhães, s/1 [Pequim] Abril de 1667. ARSI, Jap. Sin., 162, fl. 169v.

⁴⁹ Borrão autógrafo da carta do Padre Gabriel de Magalhães, s/1 [Pequim] Abril de 1667. ARSI, Jap. Sin., 162, fl. 169v.

⁵⁰ Carta do Padre Gabriel de Magalhães para os Padres Visitador e Provinciais de Japão e da China [António de Gouveia], Pequim, 13/6/1671, Biblioteca da Ajuda, 49-IV-62, fls. 443-443v.

Na sua longa carta-relatório de 1671, Gabriel de Magalhães fazia ainda menção a um memorial secreto entregue pelo «Cheu cum to generalissimo da provincia de Quantum [Guangdong] e Quam si [Jiangxi]», no qual pedia a expulsão pura e simples de todos os europeus da China, principalmente os portugueses de Macau, devendo o Imperador aproveitar o regresso do embaixador Manuel de Saldanha de Pequim para seguirem todos de volta para Portugal na sua companhia.⁵¹ Aliás, Buglio, Magalhães e Verbiest, já tinham informado os seus confrades de Cantão, em 1669, da parcialidade do «vice-rei» local contra os portugueses de Macau e do seu desejo de os substituir por holandeses, o que descobriram quando foram chamados ao Supremo Tribunal dos Ritos em Setembro de 1668 para traduzir uma carta em neerlandês, escrita pelo governador Joan Maetsuycker (g. 1653–1678), vinda de Jacarta com presentes.⁵² Kangxi 康熙 (r. 1662–1722) afastou a pretensão do seu representante em Cantão, mas os três jesuítas de Pequim acharam aconselhável que, dada a situação local, em «[s]egundo que os Padres, que estão em Cantão tenham muito resguardo no falar contra nossos inimigos».⁵³

Mas de Pequim começaram a chegar outras novas a partir de 1669, ligadas à matemática, à mecânica e à astronomia, que prometiam alterar a situação dos padres e do catolicismo na China. Estamos, novamente, inteiramente dependentes dos escritos dos jesuítas aí residentes: Lodovico Buglio, Gabriel de Magalhães e Ferdinand Verbiest. A viragem, segundo as longas relações enviadas para Cantão a fim de animar o espírito dos padres

⁵¹ Carta do Padre Gabriel de Magalhães para os Padres Visitador e Provinciais de Japão e da China [António de Gouveia], Pequim, 13/6/1671, Biblioteca da Ajuda, 49-IV-62, fl. 443.

⁵² «Na primeira via tambem escrevemos a *Vossa Reverencia* como aos desanove de Setembro do anno passado fomos chamados ao Lypu por ordem do Rey para tresladar huma carta dos olandezes, que mandavão ao Tutão de Cantão com hum prezente, e o rol das mercadorias, que trasião. A carta era do Axay Julhi governador de Jacatara em Lingoa Olandeza, que o Padre Verbiest tresladamos a Carta fideliter [fielmente] depois soubemos *por via de hum* mandarim do Lypu nosso amigo, *que* o Rey estranhou muito ao Sum ti, e mandarins de Cantão, *que* admittissem os olandezes em Cantão, não obstante a ordem do Rey do anno passado que ordenavão não viessem a fazer mercancia *por* isso mandou o Rey, *que* logo os mandassem, e que não viessem mais a fazer mercadorias, esta he boa nova *para* Macao.» Carta dos Padres Lodovico Buglio, Gabriel de Magalhães e Ferdinand Verbiest, Pequim 18/1/1669. BA 49-IV-62, fl. 411v, tradução de latim para português de Arnaldo do Espírito Santo. Carta dos Padres Gabriel de Magalhães, Ferdinand Verbiest e Lodovico Buglio, Pequim 18/1/1669. BA 49-IV-62, fls. 532v-533.

⁵³ Carta dos Padres Gabriel de Magalhães, Ferdinand Verbiest e Lodovico Buglio, Pequim 18/1/1669. BA 49-IV-62, fl. 532v.

aí residentes, começou quando o Imperador Kangxi tomou as rédeas do governo e terminou com a regência. O episódio é bem conhecido, sobretudo o da acareação entre os jesuítas e Yang Guangxian e o muçulmano Wu Mingxuan, a 26 de Dezembro de 1668, momento a partir do qual a posição dos padres da Companhia na corte imperial mudou, ganhando cada vez mais ascendente sobre o Imperador.⁵⁴

A consolidação da posição de Verbiest enquanto matemático e astrónomo abriu a porta a todo o tipo de esperanças, sobretudo quando Kangxi o quis nomear em 1669 «[...] Kien fo; porque como no tempo, que se imprimia não estivesse ainda o Padre escuso pello Rey de fazer mandarim [...]; porque o Padre como ja escrevemos esta livre pello Rey de ser mandarim, acção, em que o Padre edificou toda esta Corte». ⁵⁵ Gouveia, como os demais jesuítas em Cantão, parece não ter gostado muito da decisão de Verbiest, considerada apressada, porquanto na resposta que lhe endereçou o Padre Buglio em 1670, o italiano estranhou a atitude dos seus confrades e louvou a acção do flamengo.⁵⁶

O ritmo das novas de Pequim aumentou significativamente por volta de 1669–1670, com a inclusão de notícias referentes às longas audiências com Kangxi, o tratamento e as prendas recebidas do imperador, e a oferta de quadros, mapas, livros e instrumentos científicos por parte dos jesuítas. O recente ascendente de Buglio, Magalhães e Verbiest passou a envolver os padres de Cantão de duas maneiras. Uma, ligava-se com as prendas oferecidas ao Imperador e à família imperial, e aos cortesãos e burocratas

⁵⁴ Carta dos Padres Luigi Buglio, Gabriel de Magalhães e Ferdinand Verbiest, Pequim 18/1/1669. BA 49-IV-62, fls. 409-409v.

⁵⁵ Carta do Padre Gabriel de Magalhães e do Padre Lodovico Buglio, Pequim 31/10/1669. BA 49-IV-62, fl. 404.

⁵⁶ «Por huma carta que veyo, soubemos *que* os *Padres* nam tomarão a bem, *que* o Padre com tanta efficacia escuzasse do mandarinado. Com boa licença dos *Padres*, nam nos tomamos bem *que* os *Padres* reparassem em ter alcançado huma couza, *que* resulta em grande testemunho da nossa Sancta Ley, honra ainda humana nossa, livre de muitos sabios, que tem comsigo o mandarinado. Digo testemunha da Sancta Ley, *porque* com isto se prova nesse tempo principalmente, que a nossa vinda a China nam tem outro intento, *que* dilatar a Sancta Ley, nam pretendendo nenhuma honra, e riqueza humana. Digo honra humana, *porque* o Padre Fe[r] dinando agora he muyto estimado de toda esta Corte, que se tivesse tomado o *Padre* o mandarinado, que em fim he de Kien Tien hien, A cabeça de Kien Tien tem cada anno nam mais, que oitenta taeis, e doze picos de arros; o *Padre* tem cada anno cem taeis, e vinte e cinco picos de arros, fica o *Padre* livre de mas envejas. O Padre a sua vontade vay ao Ta nuien, e ao cham, sem ter a obrigação *que* traz consigo o mandarinado, fica o *Padre* livre de muitas cousas, *que* se não podem exercitar sem grande escrupulo de consciencia, como o Padre muito bem sabe.» Carta do Padre Lodovico Buglio, Pequim, 24/1/1670. BA 49-IV-62; fl. 691.

imperiais, pois a velocidade com que saíam da Residência exauria irremediavelmente as novidades europeias existentes em Pequim. A partir de 1669 as missivas da capital insistem repetidamente com os confrades de Cantão para «[e]stamos apertadíssimos; porque o Rey quer nossos brincos, e não sabemos donde puxar, e devemos muito ao Rey, o[s] brincos sejam quaes quizerem.»⁵⁷ Para além de terem de procurar prendas em Macau, onde em breve rivalizariam com a demanda por bens similares protagonizada pela embaixada de Manuel de Saldanha, os Padres de Cantão também começaram a buscar matemáticos entre as suas fileiras a pedido de Pequim. Mas não só matemáticos. Em 1669, Magalhães, requeria explicitamente em primeiro lugar:

Pedimos a Vossas Reverencias, os postos seguintes. Primeiro, que em todo cazo se vão preparando hum, ou dous *Padres* para *Mathematica* porque o *Padre* Fernando Verbiest est vnico [é único], e homem sugeito as Leys Libetina (?), e dous, ou hum para lima, e martelo. Nem se despreze Vossas Reverencias de missionarios, e de serem serralheiros, quando o esposo da Rainha do Ceo, e terra, da mayor Senhora do mundo da Virgem Maym de Deos foy macanico, e carpinteiro saibão, que estimo mais huma lima, e hum serra que as mitras e coroas dos Pontifices, e Emperadores, grande he a minha honra, he minha gloria, pois sou serralheiro de Deos, e official de Christo. (*Padres* Gabriel de Magalhães, Ferdinand Verbiest e Lodovico Buglio, 1669)⁵⁸

Gouveia parece não comungar das preocupações de Magalhães em arranjar um jesuíta versado em mecânica. Porém, na sua carta para o Padre Geral Oliva em 1670 dá continuidade ao pedido de Pequim ao requerer o envio de dois matemáticos, já que a matemática era a razão de ser e da sobrevivência da missão na China, aduzindo «e crea *Vossa Paternidade* que á sua *mathematica* [de Verbiest] se deue o ficarmos na China».⁵⁹

⁵⁷ Carta do Padre Lodovico Buglio, Pequim, 17/6/1669. BA 49-IV-62, fl. 548v.

⁵⁸ Carta dos Padres Gabriel de Magalhães, Ferdinand Verbiest e Lodovico Buglio, Pequim 18/1/1669. BA 49-IV-62, fls. 532-532v. Tradução de latim para português de Arnaldo do Espírito Santo.

⁵⁹ «O 4.º ponto he pedirmos a *Vossa Paternidade* muito affectuosamente, nos mande pera esta missam hum par de bons mathematicos, que importa muito, que não temos ca mais que o *Padre* Ferdinando Verbiest, que he insigne exemplo o deo nesta perseguição pera remedio da missam, [...]» (Carta autógrafa para o Geral da Companhia de Jesus Giovanni Giovanni Paolo Oliva, Cantão [Guangzhou] 6/3/1670. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 298).

Não deixa de ser curioso que a correspondência encontrada para esta época seja mais rica em informação sobre os acontecimentos em Pequim e menos abundante a respeito do que se passava em Cantão. Pouco sabemos dos assuntos tratados nas juntas teológicas aí reunidas pelas cartas, exceptuando-se nas que Gouveia trocou com Navarrete em 1669 e na que enviou ao Geral Oliva em 1670. Aliás, foi nesta última que Gouveia sumariou alguns dos temas abordados, nos quais participou, mais que não fosse pela sua dupla condição de Superior da Residência de Cantão e de Vice-Provincial da China, mas também a concedida pela sua experiência de trinta e três anos na China. Curiosamente, esta missiva trata muito mais do seu embate com Navarrete do que dos temas abordados nas juntas. Destes, o que teve maior destaque foi o do recrutamento e da ordenação de chineses, matéria também abordada na epistolografia com Pequim. O pragmatismo da posição de Magalhães a este respeito, em 1668,⁶⁰ possivelmente ditado pela conjuntura desfavorável aos sacerdotes europeus, contrastava com a recomendação dada por Gouveia ao Padre Oliva em 1670, aconselhando:

o 3.º ponto he sobre auer sacerdotes naturais, [...], mas a mayor parte da *Vice Prouincia* não aproua o modo, e pressa com *que* querem Chinas neophitos, porque ou sam casados, ou ueuuos, ou mancebos, tudo pouco firme, e seguro; o *que* podia ser a preposito, era fazer-se seminario de meninos chinas, *que* uão aprendendo, e bebendo de raiz a doutrina, e estillo europeu, entam sera de fructo, e effeito faze-los sacerdotes [...]. (Padre António de Gouveia, 1670)⁶¹

A esperança de regressarem às suas igrejas, que já se perspectivava em Março de 1670, pode ter ditado o aviso de Gouveia, o qual continha um remoque contra os seus confrades franceses, acusando-os de quererem apressar o processo dando já início à tradução do Breviário, Missal e Ritual para chinês. A estocada final contra os jesuítas franceses era dada contra o Padre Jacques Le Faure (1613–1675), classificado por Gouveia de ser «o que bole com estas, e outras traças», especialmente na ordenação de sacerdotes chineses.⁶²

⁶⁰ Carta do Padre Gabriel de Magalhães, s/l [Pequim] 15/8/1668. BA 49-IV-62, fls. 149v-153v.

⁶¹ Carta para o Geral da Companhia de Jesus Giovanni Giovanni Paolo Oliva, Cantão [Guangzhou] 6/3/1670. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 298. Sobre o recrutamento e ordenação de clero chinês veja-se Isabel Murta Pina, *Jesuítas chineses e mestiços da missão da China (1589–1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau I. P., 2011.

⁶² Carta para o Geral da Companhia de Jesus Giovanni Giovanni Paolo Oliva, Cantão [Guan-

Mas o ponto fulcral da carta para o Geral da Companhia era, indiscutivelmente, Navarrete, em boa parte devido à sua fuga para Macau em Dezembro de 1669. A ligação de Gouveia com o dominicano espanhol começara em 1666, quando ficaram todos na mesma casa em Cantão, e continuaria muito depois da ida de Navarrete para a Europa. O conflito entre os dois teve como pano de fundo alguns dos ritos ditos sínicos, tendo em vista uma declaração de princípio comum às duas partes em resultado de uma dessas juntas teológicas. O assunto, que não iremos desenvolver, tem dois aspectos que interessa destacar aqui. Em primeiro lugar, o facto de fr. Domingo Fernández de Navarrete ter «descoberto» um precedente histórico para escurar a sua posição, «seguiremos ad pedam literae [ao pé da letra] lo, que dizpuso, y ordeno la Junta de Ham chéu [Hangzhou] de *Vuestras Paternidades* por el Abril de 1642. sin discrepar un punto».⁶³

Ora Gouveia não encontrou qualquer vestígio documental desta putativa junta teológica, por mais que se consultassem os arquivos e bibliotecas de Macau colocados à disposição dos debates teológicos de Cantão. Por outro lado, António de Gouveia tinha junto de si, na mesma casa, o Padre Giovanni Francesco Ferrari (1609/10–1671), o qual estivera na Residência de Ham Chéu [Hangzhou] nessa data e que não corroborou a afirmação de Navarrete.⁶⁴ O segundo aspecto a mencionar tratado com Navarrete é o problema da idade do mundo,⁶⁵ um tema caro a Gouveia e com ressonância na sua outra produção escrita, nomeadamente na *Monarchia da China*,⁶⁶ e que também,

gzhou] 6/3/1670. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 298.

⁶³ Carta de fr. Domingo Fernandez de Navarrete O.P., s/l [Guangzhou?] 29/9/1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 293. Tradução de latim para português de Arnaldo do Espírito Santo.

⁶⁴ Carta para fr. Domingo Fernández de Navarrete O.P., Cantão [Guangzhou] 3/10/1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 293v. Em ligação com a disputa tida com fr. Domingo Fernández de Navarrete, o Padre Ferrari escreveu «Compendiaria responsio ad dubitationes a r. p. Fr. Dominico Navarrete propositas seu Brevis synopsis de cultu Sinico Confuci ac mortuorum», guardado na British Library, *Add. Mss.* 16933.

⁶⁵ «ainda que o que aponta da conformidade entre nós nos annos da criação do mundo tem muita razão: e assi hà tempos, que seguimos o computo do Martirologio na Vespera do nascimento de *Christo Nosso Senhor* [...]». Carta para fr. Domingo Fernández de Navarrete O.P., Cantão [Guangzhou] 3/10/1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 293v. A declaração de Navarrete encontra-se em «Cópia de uma consulta feita entre os Padres Jesuítas em Ché Kian em Abril de 1642, trasladada por fr. Domingo Fernandez de Navarrete O.P.», Quám Tãm [Guangzhou], 1/10/1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 162; fl. 293v.

⁶⁶ «Não haja quem duide nos annos, que damos nesta Monarchia; porque se pella Vulgata Latina sam mais, pella uersam dos 70. Interpretes seguida do Martyrlogio Romano, e de todos os Gregos, sam menos, ficando todos quatro mil, quinhentos e sincoenta e quatro, que damos á China do diluio pera ca, 150 de mais, em que pode auer alguã uariedade, sem peruiizo da

como já foi referido anteriormente, o ligava ao seu confrade espanhol Francisco Colín.

O acordo de princípio alcançado entre Gouveia e Navarrete em Setembro e Outubro de 1669 veio a revelar-se efémero, mesmo se o companheiro do dominicano, fr. Domingo Maria de S. Pedro, lhe tivesse dado o seu apoio.⁶⁷ A sua fuga para Macau, onde deixou a cidade em alvoroço,⁶⁸ não augurava nada de bom. Gouveia não sabia para onde se dirigia, suspeitando que podia ir tanto ter com os bispos franceses na Tailândia,⁶⁹ ou ir a caminho da Europa. Daí ter posto de aviso o Padre Geral em 1670 que podia «ir a Roma por seu agente, entam dará la a Vossa Paternidade bem de trabalho, porque leua seus papeis, e sua presumpção, e grande labia». Por isso, o padre António de Gouveia enviou para Roma, em 1670, os documentos comprometendo Navarrete na declaração de princípio alcançada no ano anterior, acompanhados da carta de fr. Domingo Maria de S. Pedro, e indicando que «la uam tambem nossos Tratados, que o confundem, e desfazem todos seus fantasticos arrezoados [...]».⁷⁰

António de Gouveia acertou quando previu o trabalho que Navarrete daria à Companhia de Jesus, mas já não estava vivo quando os efeitos do livro escrito pelo dominicano chegaram à China. Com efeito, a publicação dos *Tratados Historicos* em 1676 (Fernández de Navarrete 1676), desencadeou uma longa e viva polémica à qual o nome de Gouveia continuaria associado longos anos após a sua morte. A sua ligação derivou do acordo assinado em Cantão em 1669 e da correspondência trocada entre os dois, aparecendo tudo transcrito pela primeira vez num documento de 1680 feito em Macau e reconhecido pelo notário local Paulo Campos. Desmentir Navarrete, aproveitando o compromisso assinado com Gouveia em 1669, tornou-se premente com o agudizar da Questão dos Ritos, pelo que por volta de 1704 os jesuítas de Pequim decidiram imprimir localmente todo o conjunto do-

fee, que so admite oito pessoas com uida no diluuio.» *Monarchia da China*, fl. i-iv.

⁶⁷ Carta de fr. Domingo Maria de São Pedro O.P., Kuam chéu [Guangzhou ?] 4/10/1669. ARSI, *Jap. Sin.*, 162; fl. 294.

⁶⁸ Carta de fr. Miguel dos Anjos, governador da diocese de Macau, para o Padre António de Gouveia, Vice-Provincial da China; Macau, 18.01.1670. BA 49-IV-62, fls. 417-418v.

⁶⁹ Tratava-se de Pierre Lambert de La Motte, Bispo de Berite, pois o outro bispo francês, François Pallu, encontrava-se na Europa ou estava ainda a caminho da Tailândia nesta data.

⁷⁰ Carta autógrafa para o Geral da Companhia de Jesus Giovanni Giovanni Paolo Oliva (?), Cantão [Guangzhou] 6/3/1670. ARSI, *Jap. Sin.*, 162, fl. 297v.

cumental reunido mais de vinte anos antes.⁷¹ A meados do século XVIII, quando os Ritos Sínicos eram já uma coisa do passado, todo o processo voltou a ser copiado em Macau,⁷² fazendo ecoar as palavras escritas por Gouveia mais de cinquenta anos após a sua morte.

Considerações finais: linhas em aberto

Este breve digresso pela correspondência activa e passiva de Gouveia evidencia a importância do conjunto, mau grado ser um mundo em aberto pelas novas perspectivas sobre o homem e a sua época, e pela possibilidade de se encontrarem outras missivas que possam elucidar aspectos da sua vida e escritos. Há dois grandes pilares na epistolografia estudada. Um, o mais volumoso, ligado a Cantão, à conjuntura dos anos de 1666 a 1671. Mas tal é uma dimensão esperada por António de Gouveia ter desempenhado posições oficiais enquanto Superior da Residência e Vice-Provincial, pelo que o seu envolvimento nos assuntos e nas cartas trocadas estava implícito logo à partida. Há, contudo, um aspecto a salientar, o do longo desenvolvimento cronológico derivado do seu relacionamento com fr. Domingo Fernández de Navarrete, pois passado meio século os documentos cruzados com o dominicano espanhol continuavam a ser usados e publicados. Tal não implicava uma animosidade pessoal, nem institucional com os dominicanos, pois os companheiros de Navarrete apoiaram Gouveia na querela de 1669 e foram dois frades desta ordem, D. fr. Gregorio Lopez e fr. Francisco Varo que o assistiram nos seus últimos momentos.

O segundo pilar, pequeno em número, é talvez o mais inesperado e o que aponta para novas pistas e ligações desconhecidas. Referimo-nos às missivas para Manila, as quais indicam um novo e interessante grupo de interlocutores. Para além de mostrar a continuidade no relacionamento entre jesuítas de dois Padroados em conflito, a partir de 1640, descobrem-se elos com outros autores com os quais Gouveia partilha interesses culturais e que animam um circuito de informação entre a China e as Filipinas, o qual também pode incluir a Nova Espanha. Estas ligações insuspeitadas até

⁷¹ Cf. *Exemplar Epistolæ R. P. Fr. Dominici Nauarrete Sacri Ordinis Prædicatorum datæ Cantone 29 Septembris anni 1669. Ad R. P. Antonium de Govuea Societatis JESU V. Provincialem V. Provincæ Sinensis. Juxta originale, quod asseuatur Pekini in Collegio eiusdem Societatis*. Este folheto xilográfico pertenceu à biblioteca de Charles R. Boxer e actualmente está à guarda da Lilly Library, da Universidade de Indiana em Bloomington.

⁷² Vejam-se os documentos reunidos em BA 49-IV-62, fls. 412-417.

agora, devem ser exploradas porque esclarecem os escritos do próprio Gouveia, nomeadamente a *Monarchia da China*, mas também os de Francisco Colín, pelo menos.

Apesar de a correspondência poder vir a ser alargada com a eventual descoberta de novos documentos, o seu actual universo já é suficientemente rico e revelador para as linhas de força que acabámos de apresentar e de outras, muitas, que ficaram por dizer.

Referências

Araújo, Horácio P. *Cartas Anuas da China (1636, 1643 a 1649)*. Lisboa: Instituto Português do Oriente / Biblioteca Nacional, 1998.

Bayle, Constantino. S.J. *Expansión misional de España*. Barcelona: Editorial Labor, 1936.

Bouza Álvarez, Fernando. *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580–1668)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

Colín, Francisco. *Labor Evangelica, ministerios apostolicos de los obreros de la Compañia de Jesus, fundación, y progressos de su Provincia en las Islas Filipinas*. Madrid: Oficina de Joseph Fernández de Buendia, 1663.

Colín, Francisco. *India sacra, hoc est, Suppetiae sacrae, ex utraque India in Europam, pro interpretatione facili, ac genuina. Quorumdam locorum ex Veteri Testamento qui ad huc europaeos morantur interpretes opus posthumum authore R. P. Francisco Colin é Societate Jesu theologo, cattalano Rivipullensi, olim in Philippinis insulis provinciali, et apud sacros judices fidei censore*. Madrid: Oficina de Joseph Fernández de Buendia, 1666.

Descalzo Yueste, Eduardo. *La Compañia de Jesus en Filipinas (1581–1768): Realidad y representación*. Dissertação de doutoramento apresentada na Universidad Autónoma de Barcelona em 2015.

Elliott, John H. *España y su mundo 1500–1700*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

Fernández de Navarrete, fr. Domingo. *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, y Religiosos de la Monarchia de China. Descripcion breue de aquel Imperio, y exemplos raros de Emperadores, y Magistrados del. Con narracion difusa de varios sucessos, y cosas singulares de otros Reynos, y diferentes nauegaciones...* / Por el P. Maestro Fr. Domingo Fernandez Navarrete. Cathedratico de Prima del Colegio, y Uniuersidad de S. Thomas de Manila, Missionario Apostolico de la gran China, Prelado de los de su Mission; y Procurador General en la Corte de Madrid de la Prouincia del Santo Rosario de Filipinas, Orden de Predicadores. Madrid: en la Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon, 1676.

García, José Manuel (Ed.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil 1549*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

Golvers, Noël. «The 17th-Century Jesuit Mission in China and its ‘Antwerp connections’. I. The Moretus Family (1660–1700)». Em: De Schepper, Marcus / De Nave, Francine (eds.). *Ex Officina Plantiniana Moretorum. Studies over het drukkersglecht moretus. Special issue of de Gulden Passer*, n.º 74. Antuérpia: Vereeniging der Antwerpsche Bibliophielen, 1996, 157-188.

Gomes, Cristina Costa. «Novas da Corte de Pequim. Ao «correr da pena» de Tomás Pereira (1646–1708)». Em: *Colóquio/Letras*, n.º 184, Setembro-Dezembro 2013, 9-21.

Gomes, Cristina Costa. «Writing on Chinese History: António de Gouveia and the *Monarchia da China* (1654)». Em: *Orientis Aura. Macau Perspectives in Religious Studies*, n.º 3, 2018, 17-32.

Gouveia, António de. *Asia Extrema*, vol. II. Araújo, Horácio de (ed.). Lisboa: Fundação Oriente, 2001.

Guerreiro, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Amboino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete. Lahor, Diu, Etiópia a Alta ou Prestes João, Monomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde*

e Brasil nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes: Tirada das cartas que os missionários de lá escreveram, vol. I 1600–1603. Viegas, Artur (ed. e pref.). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

Guerreiro, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Amboino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete. Lahor, Diu, Etiópia a Alta ou Prestes João, Monomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes: Tirada das cartas que os missionários de lá escreveram*, vol. II, 1604–1606. Viegas, Artur (ed. e pref.). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931.

Guerreiro, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Amboino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete. Lahor, Diu, Etiópia a Alta ou Prestes João, Monomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes: Tirada das cartas que os missionários de lá escreveram*, vol. III, 1607–1609. Viegas, Artur (ed. e pref.). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1942.

Parker, Geoffrey. *Empire, War and Faith in Early Modern Europe*. Londres: Allen Lane / The Penguin Press, 2002.

Pereira, Tomás. *Tomás Pereira Obras*, vol. I. Barreto, Luís Filipe (coord.), Espírito Santo, Arnaldo do (tradução do latim para português); Gomes, Ana Cristina da Costa; Pina, Isabel Murta; Correia, Pedro Lage (leitura, transcrição e notas). Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau I.P., 2011.

Pih, Irene. *Le père Gabriel de Magalhães, un jésuite portugais en Chine au XVII^e siècle*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1979.

- Pina, Isabel Murta. *Jesuítas chineses e mestiços da missão da China (1589–1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau I. P., 2011.
- Rocha, Andréa Crabbé. *A epistolografia em Portugal*, 3.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- Santa Cruz, fr. Baltasar de. *Tomo segundo de la Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Iapon, y China del Sagrado Orden de Predicadores*. Zaragoza: Oficina de Pascual Bueno, 1693.
- Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China*, vol. I, 635–1800. Leiden / Boston / Köln: Brill, 2001.
- Wicki, Joseph. «La lengua castellana en la India portuguesa del Siglo XVI». Em: Torre Villar, Ernesto de la (ed.). *La expansión hispanoamericana en Asia siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, 86–95.

Duas breves trocas de correspondência entre Tomás Pereira e os Matemáticos do rei francês nos anos 1691 e 1693

Bernardo Mota
Lisboa

Introdução

É bem conhecida a disputa que dividiu os portugueses e os franceses da Missão Jesuíta da China no final do século XVII e que resultou na fundação de uma missão francesa autónoma em 1700.¹ A disputa remonta a 1685, quando os cinco jesuítas franceses Jean de Fontaney (1643–1710), Joachim Bouvet (1656–1730), Jean-François Gerbillon (1654–1707), Louis Le Comte (1655–1728) e Claude de Visdelou (1656–1737) foram enviados em missão diplomática, científica e religiosa para a China pelo Rei Luís XIV, que deixou bem claro em Roma, por canais diplomáticos e pelo seu confessor, François de La Chaize (1624–1709), que enviava esta embaixada em representação da glória de França e que os seus membros lhe deviam obediência apenas a ele (cf. Hsia 2010: 354). A iniciativa, portanto, fazia parte de uma estratégia de reposicionamento da França de Luís XIV em relação à Santa Sé, no contexto mais geral da reorganização do poder entre as Coroas e as instituições religiosas europeias que se seguiu aos tratados da paz de Vestefália (cf. Correia 2010: 212-215).

Professor Associado com Agregação do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Investigador Integrado do Centro de Estudos Clássicos da mesma Instituição. Este artigo encontra-se enquadrado no projecto «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI - XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT /31941/2017).

¹ Dois estudos merecem referência para o seguimento: Hsia 2010, porque compila os pontos mais importantes em artigo de síntese; Brockey 2007: 158 e ss., porque inclui o episódio numa narrativa de referência sobre a missão da China (1579–1724). Ambos baseiam as suas análises, sobretudo, em fontes da Biblioteca da Ajuda (BA) de Lisboa.

Na Europa, o Pontificado de Inocêncio XI (1611–1689; Pontificado: 1676–1689) tentou conter as pretensões de autonomia francesas e a Coroa portuguesa reagiu negativamente a uma iniciativa que punha em causa o seu domínio na Ásia (e, por extensão, podia afectar o seu prestígio e os seus interesses noutros locais do mundo), usando os canais diplomáticos disponíveis para transmitir protestos formais desde 1685. Na China, a atitude dos portugueses do Padroado foi sempre de profunda desconfiança em qualquer contacto com os membros da embaixada francesa e com os seus promotores. Os Padres Matemáticos do Rei, como ficaram conhecidos, aportaram ao Reino de Sião a 22 de Setembro de 1685 e, depois de muitas tribulações, alcançaram, finalmente, Pequim, a 7 de Fevereiro de 1688. Logo após a chegada dos franceses, em carta escrita em Pequim, Tomás Pereira, então decano da missão, assinalava a Simão Martins (1619–1688), Visitador na China desde o ano anterior, as suspeitas que recaíam sobre o grupo, e expressava as muitas reservas que sentia em relação ao Superior, Jean de Fontaney, que resultavam não apenas da sua sobrançeria, pois defendia que os membros do grupo deviam ser considerados como pessoas públicas e «enviados do Rei Cristianíssimo», mas sobretudo do seu declarado desconhecimento do muito relevante preceito de obediência imposto pelo próprio Visitador Simão Martins e que lhes devia ter sido comunicado pelo Vice-Provincial Prospero Intorcetta (1625–1696).² No entender de Pereira, expresso mais no final da carta, havia que ter cautela em relação a Fontaney e precaver os interesses no Padroado na China. Simão Martins morreu a 2 de Janeiro de 1688 em Cantão, pelo que não terá chegado a ler a carta de Tomás Pereira. Mas Alessandro Filippucci (1632–1692), o Visitador dos anos seguintes, de 1688–1691, reiterou o preceito de obediência logo de seguida e deu instruções a Pereira para que lembrasse aos jesuítas de Pequim que havia apenas uma autoridade superior em Roma (o Geral da Companhia) e um seu deputado na China

² Pereira 2011: vol. I, 140: *Patres interrogavi; utrum ne Pater Vice Provincialis Intorcetta illis declaraverit obedientiam a Reverentia Vestra impositam. Respondit Superior, nihil de obedientiae praecepto se scire, nec unquam audivisse* («Perguntei aos Padres se o Padre Intorcetta, Vice-Provincial, os informou da obediência imposta por Vossa Reverência. O Superior respondeu nada saber sobre o preceito de obediência nem alguma vez ter ouvido falar dele»). Tendo em consideração a resposta de Fontaney, Pereira assumiu que Prospero Intorcetta (favorável à hierarquia francesa, como anotado em Correia 2010: 216) não teria comunicado o preceito de obediência aos franceses por ter julgado o preceito sem efeito após a chamada dos franceses à Corte, mas que teria sido importante tê-lo feito («Sem duvida o Padre Vice Provincial julgou que sendo elles ja chamados a Corte, cessava o fim do preceito. Com tudo, seria conveniente lho tivesse declarado para nam chegarem aqui com tantos fumos», Pereira 2011: vol. I, 140).

(o Vice-Provincial), que deviam submeter todas as suas cartas aos Superiores sem estarem seladas, e que não deviam falar directa ou indirectamente com o Imperador da China sobre os Reis dos seus países.³

Os temas da obediência, do poder formal e real, da hierarquia, da relação entre as instituições religiosas, os Reis e os Estados pervadem a disputa entre os portugueses e os franceses da Missão Jesuíta da China e despontam em inúmeros documentos, sendo centrais nas cartas traduzidas nos anexos. As acções e os argumentos de ambas as partes para marcar posição em relação aos temas referidos em dois momentos relevantes da disputa pelo domínio da Missão da China no final do século XVII são discutidos de seguida.

A troca de correspondência de 1691

Logo após a chegada da embaixada francesa a Pequim, em Março de 1688, três membros da embaixada francesa partiram para o interior da China: Jean de Fontaney, para Nanquim; Claude de Visdelou, para a província de Shanxi; Le Comte, para a província de Shensi. Apenas Joachim Bouvet e Jean Gerbillon permaneceram em Pequim, onde iniciaram funções como tutores do Imperador Kangxi a 21 de Março de 1688.⁴ Em 1691 encontravam-se com o

³ A carta de Filippucci foi escrita a 30 de Março de 1688 em Cantão e o conteúdo está brevemente descrito em Hsia 2010: 354-355. Em geral, os Visitadores (Simão Martins, Francesco Saverio Filippucci e Francisco Nogueira) alinhavam com o Padroado português e faziam uma frente unida com Tomás Pereira (cf. Correia 2010: 216).

⁴ Várias cartas sugerem que a estratégia do Padroado para conter a influência dos Padres Matemáticos na China passou por promover o seu afastamento da Corte (cf. por exemplo, carta de Pereira para o Geral da Companhia, Tirso González de Santalla (1624–1705) de 30 de Julho de 1691: «Pouco depois o mesmo Padre Visitador Simão Martins me encomendou fizesse todo o possível pera que nenhum ficasse nesta Corte», Barreto 2011: vol. I, 446-447). Também em Landry-Deron 2001: 445, se afirma que Fontaney atribuiu o seu afastamento de Pequim aos Superiores portugueses, apesar de, no trecho em que se apoia a asserção, se dizer algo semelhante, mas o dito ser atribuído ao Padre Tachard; além disso, Pereira parece ter desempenhado um papel relevante na retenção inicial de Bouvet e Gerbillon em Pequim (cf. na mesma carta, no mesmo sítio: «Porem chegando a esta Corte os Padres Francezes [...] julguei que conuinha deixar, *pro interim* [por agora] dous Padres que me parecerão indifferentes, e menos intereçados nos intentos do Christianissimo, que forão o Padre Francisco Gerbillon, e Joakim Bouet; pera depois com mais suauidade os tirar tão bem daqui pera as Christandades mais desemparadas»). Tudo somado, é difícil precisar o papel exacto desempenhado por Kangxi, Pereira e outros jesuítas na divisão inicial do grupo (Prospero Intorcetta, por exemplo, julgava útil enviá-los para outras regiões da China onde poderiam ser mais úteis; cf. Brockey 2007: 159). Bouvet e Gerbillon sucederam, na função de tutores do Imperador, a Ferdinand Verbiest, que morrera a 28 de Janeiro de 1688 (cf. Landry-Deron 2001: 446).

Imperador regularmente cerca de duas vezes por semana no âmbito dessas funções, assim tendo obtido acesso privilegiado ao centro de poder da China.⁵

Foi nesse momento, com o grupo ainda dividido, que Tomás Pereira enviou a Joachim Bouvet e Jean Gerbillon o preceito de obediência incluído no Anexo I e que motivou uma curta mas acesa troca de correspondência. O preceito, datado de Pequim, 20 de Novembro de 1691, incluía três interditos enunciados secamente e sem elaboração em virtude de Santa Obediência. O primeiro, com efeitos retroactivos, impedia que os Padres Jean-François Gerbillon e Joachim Bouvet tratassem de qualquer assunto com o Imperador, por si ou por interposta pessoa, sem que Tomás Pereira tivesse sido consultado previamente. O segundo obrigava a que quaisquer cartas a enviar ou a receber por eles passassem pelos olhos de um revisor e designava o Padre Alessandro Ciceri (1639–1703) para essa função com base em regras praticadas dentro da Companhia. O terceiro proibia Bouvet e Gerbillon de mencionarem a pessoas externas à Companhia os preceitos acabados de explicar. A observação estrita das duas primeiras ordenações permitiria que Pereira adquirisse um conhecimento mais completo de informação sensível que lhe poderia estar a escapar; a da última faria que os franceses não se pudessem articular com terceiros, mais especificamente com o Imperador Kangxi, para obviar às dificuldades levantadas pelo preceito; as três estavam em linha com as instruções dadas por Filippucci em 1688 e referidas acima.

Em resposta, os dois jesuítas franceses procuraram eximir-se à obediência exigida, num discurso em que se destacam os seguintes três pontos. Em primeiro lugar, negavam que os preceitos e ordenações de Pereira se lhes aplicassem, uma vez que os seus Superiores, em quem confiavam, lhes tinham transmitido que o Rei de França desejava que obedecessem a um Superior francês (no caso, Jean de Fontaney), vivessem independentes dos Superiores portugueses e cumprissem as (neste passo não explicitadas) «incumbências e comissões» que lhes haviam sido atribuídas; além disso, uma vez que os Superiores portugueses impediam que levassem a cabo a sua missão, pediam para passar a obedecer a Fontaney. Desta forma, deixavam claro que a obediência ao Rei Luís XIV prevalecia sobre, ou pelo menos restringia fortemente, a obediência à hierarquia instituída na missão da China. Em segundo lugar, assinalavam que as únicas regras aplicáveis ao seu caso eram as que estavam obrigados a cumprir os jesuítas enviados pelos seus

⁵ Gerbillon ganhara prestígio, além disso, ao integrar, com Tomás Pereira, a embaixada que participou nas negociações sino-russas de 1689 que culminaram com o Tratado de Nerchinsk.

próprios Superiores para outra Província em serviço, e que mesmo essas apenas tinham força enquanto eles os dois morassem em casas dirigidas por Padres portugueses. Assim, esclareciam as condições em que poderiam vir a alcançar uma autonomia total em relação aos Superiores portugueses: para tal bastaria apenas que passassem a habitar uma casa separada. Em terceiro lugar, explicitavam que a sua declaração continha apenas razões gerais, e que as particulares seriam reveladas a quem de direito. Esta provocação, por sua vez, deixava patente que continuariam a trocar correspondência sem partilha de conteúdo, contra o prescrito por Pereira.

Na sequência desta resposta inflexível, que deixava entrever uma estratégia solidamente alicerçada na exploração de normas internas da Companhia e preparada conscientemente e de antemão no contexto mais largo da redefinição das relações entre a França de Luís XIV e a Santa Sé, Tomás Pereira pediu esclarecimentos, na forma de quesitos, a que os padres franceses responderam sucessivamente, numa troca de bilhetes curtos que se prolongou até 23 de Novembro de 1691.

Os dois primeiros quesitos recuperavam a determinação que o Superior Geral da Companhia em exercício, o Padre Tirso González (1624–1705, Superior Geral de 1686 a 1705) confirmara em carta de 2 de Outubro de 1688 dirigida ao Padre Antoine Thomas, e que o Superior Geral anterior, Padre Charles de Noyelle (1615–1686, Superior Geral de 1682 a 1686) tinha primeiro estabelecido em carta de 12 de Janeiro de 1686: que os jesuítas da Província do Japão e da China se deveriam sujeitar ao Visitador dessa Província. Para confirmar a força desta determinação, Pereira lembrava que Luís XIV tinha proibido os jesuítas franceses de comunicarem com o Geral da Companhia e que, portanto, não era possível que tivessem surgido novas determinações diferentes das apontadas por Noyelle e González.⁶ Pereira pedia, nestes dois primeiros quesitos, que Gerbillon e Bouvet esclarecessem o fundamento das suas pretensões o que os obrigaria a explicitar mais do que as razões gerais invocadas anteriormente e a deixar registo de que seguiam ordens contrárias às indicações dos mais altos representantes jesuítas, que conferiam força, além disso, às normas dos Visitadores Simão Martins e Alessandro Filippucci estabelecidas anteriormente e referidas acima.

Os franceses não se deixaram enredar na armadilha e não responderam directamente à pergunta. Antes deixaram claro saberem que Pereira agia

⁶ A proibição de Luís XIV é um facto bem conhecido; ver, p.e., Correia 2010: 214 e n. 31. Deixamos de lado, por enquanto, a análise destas referências epistolares, por esforço de concisão.

com base em informação que conhecia mas não revelava, uma vez que estava na posse de cartas enviadas pelos Superiores franceses mas interceptadas antes de chegarem a Fontaney, e que, portanto, já conhecia a resposta à sua pergunta. Não especificavam uma acusação, mas confirmavam a sua suspeita com uma carta dirigida a Fontaney em final de Abril desse ano de 1691, onde se afirmava que teriam sido interceptadas duas cartas, incluindo uma de François de La Chaize, nas quais se indicava (*in quibus significabatur*) que os franceses eram independentes dos portugueses.⁷ Nesta resposta aos dois primeiros quesitos de Pereira, Bouvet e Gerbillon acrescentavam que agiam em conformidade com os procedimentos internos da Companhia, nomeadamente, com a 48.^a das *Regras Comuns*; finalmente, e mais importante, deixavam transparecer os objectivos últimos da embaixada e mostravam confiança em que estes seriam alcançados, uma vez que, apesar das dificuldades, a fundação de uma Missão francesa parecia, nesse momento, inevitável e os cinco padres matemáticos eram aconselhados a agir confiando que fariam parte dela.

Os dois quesitos seguintes debruçavam-se sobre a tecnicidade que a resposta de Bouvet e Gerbillon permitia explorar, uma vez que admitiam haver regras que, de facto, se lhes aplicavam. Pereira chamou à discussão a 48.^a das *Regras Comuns*, pela qual os viajantes jesuítas ficavam obrigados ao alojamento em estabelecimentos da Companhia existentes e à submissão ao governante local.⁸ Sobre esta regra, perguntou se deveria ser inteiramente ou parcialmente observada; se parcialmente, que tipo de obediência implicava; e, finalmente, o que entendiam os franceses por Superiores portugueses.

A resposta apontava as inúmeras restrições que os franceses aplicavam à interpretação dessa regra 48.^a das *Regras Comuns*: a obediência, circunscreviam-na ao exercício das funções de missionários e religiosos; a submissão de cartas a revisão, limitavam-na às trocadas com os subordinados dos Su-

⁷ Esta história, de contornos rocambolescos, merece um escutínio mais largo, mas que deixamos para outro momento.

⁸ A regra afirma: 48. *Cum quis iter faciens transit per locum, ubi Domus aut Collegium Societatis sit, ad aliud hospitium ne divertat, ejusque, qui illic praeest, obedientiae subdit in omnibus sicut & reliqui, qui in eadem Domo, vel Collegio commorantur. Quod si quis etiam ad negotia tractanda venerit, ea non nisi ex ejusdem consilio, ac directione tractabit.* («48. Quando algum [jesuíta], ao fazer uma viagem, passa por um lugar onde existe uma Casa ou um Colégio da Companhia, não deve instalar-se noutra residência, e em tudo fica submetido à obediência daquele que ali governa, tal como os demais que moram em tal Casa ou Colégio. E, caso alguém chegue também para tratar de incumbências, não as tratará senão por conselho e direcção daquele», *Regulae* 1668: 37-38).

periores portugueses; sobre a obrigação de consultarem os Superiores portugueses ao tratarem de assuntos do seu Rei, consideram-se isentos dela, uma vez que esses Superiores, indo além do que a regra permitia, impediam as actividades dos franceses nesse domínio. Quanto à questão sobre quem consideravam Superiores portugueses, respondiam que o eram todos os Superiores de nação portuguesa ou feitos Superiores Subordinados por estes, mas não os Superiores de outras nações criados pelo Preósito Geral, na medida em que não houvesse uma declaração diferente por parte dos Superiores franceses.⁹

O quinto quesito pedia uma clarificação sobre os recursos (*instrumentum*) à disposição de Fontaney para o exercício do seu Superiorato. A resposta, mais uma vez, remetia para outra carta endereçada a Fontaney, desta vez escrita por J. Pallu e datada de quando o Padre Guy Tachard (1651–1712) saíra de França.¹⁰ Dela constavam três factos: 1) além do grupo dos cinco padres matemáticos havia mais dois de jesuítas franceses; cada um tinha um Superior e o conjunto dos três tinha Tachard como Superior Geral a quem deviam obediência; 2) o Rei Luís XIV desejava que todos os franceses obedecessem a um Superior francês; 3) quando os franceses estivessem com jesuítas portugueses, deveriam obedecer ao Superior ou Provincial local segundo as regras jesuítas; Bouvet e Gerbillon consideravam que esta obediência tinha as limitações antes apontadas a propósito da Regra 48.^a das *Regras Comuns*.

⁹ Alguns responsáveis jesuítas não portugueses estavam totalmente alinhados com a posição portuguesa; outros, parcialmente alinhados; outros, não alinhados de todo. Por exemplo, como referido mais acima, o preceito de obediência de Pereira repetia instruções dadas por Filippucci; além disso, os próprios franceses recorriam a responsáveis não franceses, como D. Bernardino della Chiesa (1644–1721), nomeado Bispo da Argólida em 1680 e enviado para a China no mesmo ano para coadjuvar o vigário apostólico de Fujian, Padre François Pallu (ver, por exemplo, a carta dele a Bouvet e Gerbillon de 3 de Abril de 1691, em Wyngaert e Mensaert 1954: 50-51: «Tocante a la licencia que VV. PP. con tanta eficacia me piden para poder salir de esta corte, estimo mucho lo que VV. PP. hazen en este particular y el su bueno deseo. Pero mi obligacion en las presentes circunstancias pide que no solo no los concedo tal licentia –la qual pudiera ser con daño común de la misión–, sino que también los suplique y con toda mi autoridad los mande de no tratar *directe vel indirecte, per se vel per alios* cosa tan prejudicial a la misma misión; y esto hasta yo mandarles o ordenarles otra cosa en contrario»).

¹⁰ J. Pallu era irmão do Bispo Heliopolitano François Pallu e, na altura, desempenhava a função de Provincial da Companhia em Paris. O padre Tachard integrara inicialmente o grupo dos cinco, mas tinha-se separado dos companheiros em Sião para voltar à Europa. Integrou, depois, a segunda embaixada ao Reino de Sião, que partiu de França em Março de 1687. Deve datar desse momento a carta que Bouvet e Gerbillon citam, e que parece ser a mesma carta que Fontaney também cita na resposta a Pereira do dia 24 de Junho de 1693 (ver Anexo II) onde a dá como escrita no início de 1687.

Finalmente, aquilo que aparecia como um sexto e último quesito já não o era verdadeiramente; Pereira apenas pretendia fechar a discussão deixando claro que a constituição de Fontaney como Superior dos franceses por parte do Provincial da França não tinha valor porque escrita e comunicada em momento anterior ao da ordenação de Tirso González referida no quesito primeiro, que a invalidava. Pereira, contudo, não conseguiu ter a última palavra. Foram os dois franceses a pôr um ponto final na troca de bilhetes, reafirmando, secamente, que a determinação de J. Pallu não era nula, que o Padre Jean de Fontaney permanecia como Superior, e que cabia ao próprio Provincial da França apresentar a justificação devida ao Prepósito Geral. Bouvet e Gerbillon não se pouparam a uma última demonstração de independência ao recusar assinar o documento preparado pelo Padre Antoine Thomas, que tinha sido acometido à tarefa por Tomás Pereira e que tinha tido o cuidado de anotar as perguntas e as respostas, de acrescentar o que os franceses tinham tido por bem acrescentar, e de obter a aprovação de todos. De acordo com a nota final do documento, recusaram a subscrição quando, já preparados a fazer, verificaram que o Padre Vice-Visitador, ou seja, Pereira, não relaxaria nenhum preceito de obediência, incluindo o mais importante de todos – o que os impedia de discutirem qualquer assunto com o Imperador directa ou indirectamente sem consultar o Superior.

O documento mostra que os intervenientes se sentiam proibidos de enveredar por qualquer cedência negocial, o que só poderia conduzir a um agravamento da situação, como acabou por se verificar. Mais importante, no entanto, do que registar as circunstâncias que determinariam o curso dos acontecimentos e norteariam a actuação dos agentes implicados é o facto de o documento desvendar a natureza das fontes e aclarar os cuidados a ter na sua interpretação. As cartas analisadas, com efeito, não são documentos externos ou isentos; pelo contrário, apresentam narrativas pessoais, construídas a partir de informação incompleta e baseadas numa constante reavaliação dos acontecimentos. Além disso, são caracterizadas pela volatilidade, uma vez que estão sujeitas a limitações na transmissão (por exemplo, as distâncias a cobrir ou o tempo de transporte faziam que se pudessem perder, interceptar, ou até ler num momento que os seus conteúdos já teriam sido ultrapassados pelos acontecimentos) e estabelecem, simultaneamente, canais de comunicação verticais, horizontais, paralelos e cruzados. A falta de precisão aumenta quando os documentos remetem, sucessivamente, para outros documentos do mesmo tipo, em vez de para documentos normativos,

estáveis e com outra força de lei, o que decorre de não os haver, então, adaptados à força das circunstâncias.

A troca de correspondência de 1693

Dois anos depois, a situação atingiu um pico, do qual dá conta a troca de correspondência entre o Padre Tomás Pereira e os Padres Jean de Fontaney e Claude de Visdelou datada de Pequim, 24 a 28 de Junho de 1693, editada e traduzida no Anexo II.

Dois acontecimentos marcaram o período que decorreu entre a troca de correspondência de 1691, descrita acima, e esta, de 1693. O primeiro, ocorrido em Março de 1692, foi a proclamação do Édito de Tolerância, que mostrava que os jesuítas da China conseguiam obter importantes sucessos diplomáticos quando trabalhando de forma coordenada. O segundo, contudo, ocorrido em Novembro de 1692, assinalou o momento a partir do qual os jesuítas deitaram a perder a oportunidade para uma acção conjunta futura. Kangxi ficou com febre e a sua situação de saúde deteriorou-se. Temendo o pior, o Imperador convocou Gerbillon e Bouvet, e ordenou que Fontaney fosse chamado de Nanquim. A versão contada por Fontaney diz que os franceses curaram Kangxi com quinino, remédio que então seria desconhecido em Pequim, e que, grato por lhe terem salvo a vida, o Imperador os teria recompensado com a maior e mais confortável casa da primeira cintura exterior do palácio.¹¹ Vale a pena, no entanto, realçar, a este respeito, que, a partir do episódio do salvamento de Kangxi com recurso ao quinino, os jesuítas franceses criaram uma narrativa que justificava os ganhos que tinham obtido na China, mas sabemos que as suas acções concretizavam uma estratégia definida muito tempo antes, basta recordar o desejo de se verem independentes dos portugueses e evitarem as restrições impostas pela regra comum 48.^a assinalado expressamente na troca de bilhetes de 1691 analisada acima.¹²

¹¹ As palavras de Fontaney são estas: «Le 4e Juillet de l'année 1693. l'Empereur nous fit venir au Palais, & nous fit dire par un des Gentilhommes de sa Chambre ces paroles: *L'Empereur vous fait don d'une maison à vous quatre dans le Hoang-Tching, c'est à dire, dans la première enceinte de fin Palais.* Après avoir entendu ces paroles à genoux, selon le ceremonial de la Chine, nous nous levâmes, & cet Officier nous conduisit dans l'appartement de l'Empereur, pour y faire notre remerciement, sans que le Prince fust present. Plusieurs Mandarins qui se trouverent là par hazard, assisterent à cette ceremonie aussi-bien que le Pere Pereyra, & un autre Pere de notre Compagnie, lesquels étoient venus au Palais pour quelques autres affaires», carta a de la Chaize de 15 de Fevereiro de 1703; *Lettres Édifiantes* 1707: 232.

¹² A forma como interpretamos os textos corroboram o que já tinha afirmado Puente-Balleste-

Além disso, conhecemos outras narrativas de época que permitem ajustar a perspectiva francesa e corrigir o seu teor propagandístico.¹³

Os documentos do Anexo II mostram o que sucedeu logo após estes acontecimentos.¹⁴ A decisão de os franceses habitarem uma casa separada fez Tomás Pereira exigir explicações. A 24 de Junho de 1693 escreveu a Jean de Fontaney e a Claude de Visdelou (o qual tinha chegado a Pequim nesse mesmo dia), pedindo que explicassem para quê e por mando ou permissão de quem se tinham recolhido a uma casa privada. Fontaney respondeu no próprio dia e afirmou que não reconhecia autoridade nos Superiores lusitanos para darem ordens a si ou aos seus companheiros, mas que acedia ao pedido, que considerava justo e de acordo com a razão. A sua resposta, no entanto, mais não faz do que repetir os argumentos antes apresentados por Bouvet e Gerbillon e descritos acima: ela limita-se a citar mais uma vez a carta do Provincial da França J. Pallu, a reafirmar que o Padre Guy Tachard lhe teria confirmado as palavras de Pallu e instado a instalar-se em domicílio separado, em carta de 17 de Junho de 1692, e que qualquer queixa devia ser endereçada, não a si, mas àqueles seus superiores. A resposta de Visdelou, dada em separado, não adiciona argumento algum, mas remete apenas para o esclarecimento de Fontaney.

A isto responde Pereira a 26 de Junho limitando-se a constatar o óbvio – que os franceses não tinham apresentado qualquer fundamento válido para se furtarem às regras da Companhia ou à obediência para com os Superiores locais, pelo que lhes ordenava que se recolhessem a uma das duas resi-

ros: «We may assume that this [i.e., as flutuações de poder entre portugueses e franceses] was the reason why the French Jesuits repeatedly described this episode in their correspondence, trying to present a relationship of cause and effect between the cure of the emperor's tertian fevers and the benefits gained by the French Jesuits, but which sounded more like a justification attempting to mask the real strategy that lay behind it» (Puente-Ballesteros 2013: 198).

¹³ Isidoro Lucci S.J. (1661–1719), jesuíta com treino médico chegado a Pequim a 12 de Julho de 1692, diz que foi ele quem sugeriu o uso de quinino para curar Kangxi, mas que, por não ter a substância à mão, acabou por ser Fontaney quem, posteriormente, o administrou sob proposta sua. Ver, a este respeito, Puente-Ballesteros 2013 (especialmente, 192-195, 197-198 e 199, onde afirma: «Against the exalted and glorified vision offered by Fontaney of the action taken by the French Jesuits, Lucci did not hesitate to qualify their behavior in the course of this and other episodes as a reckless last-minute intervention in which French Jesuits played at being physicians, treating the emperor as a 'guinea pig' for all kinds of remedies, an action that could have put the mission at risk and might have proved fatal to it»).

¹⁴ Os pontos fundamentais do conteúdo destes documentos foram descritos resumidamente em Hsia 2010 (baseado, fundamentalmente, na versão dos documentos pertencentes à Biblioteca da Ajuda, JA 49-V-22, ff. 304v-309, e não nos incluídos em ARSI).

dências do Padroado em Pequim,¹⁵ sob pena de incorrerem em sentença de excomunhão, dada *ipso facto*. Fontaney ainda ensaiou uma resposta, mas o seu texto, longo, mostra mais emoção que argumento. Os factos apontados são repetidos, a insistência na não obediência é reiterada, a carta termina com um insulto que Pereira cita no texto com que fecha a discussão e no qual realça que os Padres estão excomungados *ipso facto*. Que a solução de Pereira era muito grave, mostra-o a resposta de Visdelou, que, desta feita, se alonga, realçando que se encontrava numa posição difícil, já que sentia dever obediência a Superiores que lhe ordenavam coisas diferentes. Ainda assim, não deixou de se manter do lado de Fontaney.

A excomunhão dos Padres franceses teve um impacte enorme e deixou ecos em muitos documentos de época. Francesco de Leonissa, Provigário do Vigário Apostólico de Nanquim, Gregorio Lopez, interveio no sentido de que a excomunhão fosse levantada; semelhante gesto foi realizado, igualmente, por Bernardino della Chiesa.¹⁶

Os documentos apresentados nos anexos mostram que nenhum interveniente apresenta o caso de forma completa ou isenta. A disputa é mantida em contexto institucional e diplomático e os registos sobreviventes pertencem a participantes nos acontecimentos que defendiam os interesses da sua própria facção. A natureza epistolar das fontes, além disso, presta-se à subjectividade, à descrição fragmentada dos acontecimentos e à reinterpretação dos factos num contexto ainda em construção, fluido e instável; ou seja, sobre um mesmo episódio, os intervenientes apresentam, muitas vezes, narrativas diferentes que é preciso interpretar conjuntamente. Finalmente, a ausência de um corpo documental fechado ou com limites bem definidos é evidente: os textos remetem sucessivamente para outros textos que permanecem por localizar e analisar (sendo que alguns podem mesmo estar perdidos).

Disponibilizar mais fontes, e de proveniências diversas, é, portanto, importante para conhecer mais exactamente um episódio que resultou numa importante alteração organizacional na missão da China e assinalou um relevante processo de redistribuição de poder nas instituições europeias.

¹⁵ Eram duas: o Xitang, ou Igreja Ocidental, e o Dongtang, ou Igreja Oriental, onde os franceses se tinham instalado inicialmente.

¹⁶ Sobre a intervenção de Francesco de Leonissa, ver, p.e., Espírito Santo 2011: 24. Pereira dirigiu-lhe resposta em latim numa carta com mais de 30 páginas (cf. Pereira 2011: vol. I, 604-667). Sobre a intervenção de Bernardino della Chiesa, ver, p.e., Wýngaert e Mensaert 1954: 84.

ANEXO I

Preceito de obediência de Tomás Pereira a Joachim Bouvet e Jean Gerbillon, com resposta e esclarecimentos a questões adicionais, Pequim, 20 a 23 de Novembro de 1691 (ARSI, Jap. Sin. 165, ff. 127-128v)¹⁷

Ob grauissimas rationes *Nostro Reuerendo Patri*, et Superioribus etiam immediatis communicandas, praecipio in uirtute *Sanctae Obedientiae Patri Joanni Gerbillon*, et *Patri Joakimo Bouet*, ne per se cum Imperatore agant de aliquo negotio, uel cum aliquo, qui uel immediate, uel mediate possit illud ad Imperatorem perferre, nisi me prius consulto: et siquid tale antea egerint, obligo (non tamen sub eodem precepto) ut eo modo, qui fieri prudenter potest, efficiant, ne ad Imperatorem perferatur, uel saltem mihi significant, quid fuerit actum. Et quia mihi innotuit plures epistolas clandestinas mitti, non solum contra *Regulam Societatis*; sed insuper non sine scandalo *Secularium*, quorum opera ad id adhibetur, item praecipio (non tamen sub eodem precepto *Obedientiae*), secundum *Regulam Societatis*, ne epistolae mittantur, aut recipiantur, nisi prius Reuisori *Litterarum traditae*, et ab eo obsignatae, exceptis excipiendis, juxta *Societatis Institutum*. Reuisorem autem constituo *Patrem Alexandrum Ciceri*, et in ejus absentia *Patrem Antonium Thomam*. Praecipio insuper sub eodem precepto *Obedientiae*, ne quid loquantur, aut scribant externis de his praeceptis, uel de re aliqua ad illa pertinente. Thomas Pereira.¹⁸

¹⁷ O documento em que se baseia a edição foi escrito originalmente por Antoine Thomas, como se lê no final do anexo; dele sobrevivem várias cópias (ARSI, Jap. Sin. 165, fls. 123-124v, 125-126v e 131-132v).

¹⁸ «Por gravíssimas razões a comunicar ao Nosso Reverendo Padre e também aos Superiores imediatos, ordeno, em virtude de Santa Obediência, ao Padre Jean-François Gerbillon e ao Padre Joachim Bouvet, que não tratem, por si, de nenhum assunto com o Imperador ou com alguém que o possa levar ao Imperador directa ou indirectamente, sem que eu tenha sido previamente consultado; e se tiverem feito algo semelhante anteriormente, obrigo (não, contudo, sob o mesmo preceito) a que, na medida em que for possível proceder com discrição, façam que não seja levado ao Imperador, ou que, pelo menos, me revelem o que foi feito. E, porque chegou ao meu conhecimento que bastantes cartas são enviadas clandestinamente, não só contra a Regra da Companhia, mas, ainda por cima, não sem escândalo dos seculares, a quem se recorre para fazer isso, ordeno, do mesmo modo (não, contudo, sob o mesmo preceito de Obediência), segundo a Regra da Companhia, que não se enviem nem se recebam cartas sem que antes tenham sido confiadas ao Revisor das Cartas e seladas por ele, excepto as permitidas, de acordo com o instituto da Companhia. Constituo, além disso, como Revisor, o Padre Alessandro Ciceri, e, na sua ausência, o Padre Antoine Thomas. Ordeno ainda, sob o mesmo preceito de Obediência, que nada digam ou escrevam a pessoas externas sobre estes preceitos ou sobre alguma coisa a

Responsio.

Cum nobis significatum sit a nostris legitimis Superioribus Gallis, Regis nostri uoluntatem esse, ut in his partibus Superiori Gallo pareamus, et independentes a Superioribus Lusitanis uiuamus plurimis, diuturnis, ac grauissimis Lusitanorum vexationibus compulsi, atque in primis multis ordinationibus, ac praeceptis etiam in uirtute *Sanctae* Obedientiae, maxime uero iis, quae recens a *Reuerendo Patre* Francisco Nogueira hujus *Vice* Prouinciae Visitatore, et a *Reuerendo Patre* Thoma Pereyra ab illo Patre ejusdem *Vice* Prouinciae ProVisitatore constituto edita sunt, quibus Regis mandata, et comissa exequendi uia nobis praeccluditur, cogimur declarare, nos deinceps, juxta praedictam Regis nostri, et nostrorum legitimorum Superiorum Gallo-rum uoluntatem, de qua nobis constat, uelle deinceps parere *Patri* Joanni de Fontaney, nobis in Superiorem ab iisdem Superioribus Gallis hic constituto; et uiuere independentem a Superioribus Lusitanis; ac proinde non posse subjacere praedictis praeceptis, ac ordinationibus; neque aliam Superioribus praestare debere obedientiam, nisi eam, quae secundum Societatis nostrae Institutum, et praxim exigi solet ab iis, qui e sua in aliam Prouinciã quamcumque propter negotia a suis Superioribus mittuntur, idque quamdiu morabimur in domibus, quibus praeerint aliqui *Patres* Lusitani. Hujus autem nostrae declarationis causas, ac rationes, quas hic generatim tantum indicamus, sigillatim, et distinctius, iis, ad quos pertinet, aperiemus. Datum Pekini die 20.^a Novembris, anni 1691. Joannes Franciscus Gerbillon. Joakimus Bouet *Societatis* Jesu.¹⁹

eles atinente. Tomás Pereira».

¹⁹ «Resposta. Tendo sido explicado a nós pelos nossos legitimis Superiores franceses ser a vontade do nosso Rei que, nestas partes, obedecemos a um Superior francês e vivamos independentes dos Superiores portugueses, compelidos pelas numerosas, diuturnas, e gravíssimas vexações dos portugueses, e, acima de tudo, pelas muitas ordenações e preceitos, incluindo em virtude de Santa Obediência, mas maximamente por aqueles que foram promulgados recentemente pelo Reverendo Padre Francisco Nogueira, Visitador desta Vice-Província, e pelo Reverendo Padre Tomás Pereira, constituído Pró-Visitador da mesma Vice-Província por aquele mesmo Padre, pelos quais a via para cumprir as incumbências e comissões do nosso Rei nos é impedida, somos forçados a declarar que nós, imediatamente, de acordo com a vontade predita do nosso Rei e dos nossos legitimis Superiores franceses, sobre a qual não temos dúvidas, queremos passar a obedecer ao Padre Jean de Fontaney, aqui constituído como nosso Superior pelos mesmos Superiores franceses, e a viver independentemente dos Superiores portugueses, e que, por isso, não podemos estar submetidos aos preditos preceitos e ordenações, nem devemos prestar outra obediência aos Superiores [portugueses], senão a que, segundo o instituto e a prática da nossa Companhia, costuma ser exigida daqueles que são enviados, pelos seus Superiores, da sua para outra Província em serviço, e isto enquanto morarmos em casas que alguns Padres portugueses dirijam. Quanto às causas e razões desta nossa declaração, que aqui

Quaesitum primum.

Reuerendus Pater Carolus de Noyelles Praepositus Generalis in epistola data die 12.^a Ianuarii 1686 ad Patrem Visitatorem Japoniae, et Chinae scribit in haec uerba: Sciat nos omnino uelle, ut quotquot in iis missionibus, et regionibus, ad Prouinciam Japonensem, Sinensemque spectantibus, comorantur, ex quacumque Prouincia illi existiissent, Visitatori praedictarum Prouinciarum, quemadmodum caeteri subesse solent, subjaceant, et subordinentur: nec aliud in contrarium Reuerentia Vestra permittat.

Item Reuerendus Pater Thirsus Gonçales, nunc Praepositus Generalis Societatis Jesu, in epistola ad Patrem Antonium Thomam data 2.^a Octobris 1688 sic habet: de quibus ipsis (agit de 5 Patribus, de quibus quaesitum procedit) si cui forte dubitatio de hoc esset, jam pridem declarauim mentem meam; atque etiam Reuerentiae Vestrae et per ipsam caeteris declaram, oportere illos, ad quascumque regiones, missionesque deferri contigerit, obnoxios, subditosque, esse illis de Societate Superioribus, qui ibidem reliquos nostris, cum potestate praesunt, utcumque proprium sibi in suis itineribus Superiorem habuerint.

Quaeritur nunc quo jure freti Pater Joannes Gerbillon, et Pater Joakimus Bouet in Collegio hoc Pekinensi degentes uiuere se uelle profitentur independentes a Superioribus Lusitanis, etiam a Reuerendo Patre Nostro Generali constitutis in illis locis, si quod habent authenticum fundamentum proferant.²⁰

indicamos apenas em geral, particular e mais pormenorizadamente as revelaremos àqueles a quem pertence. Datado em Pequim, no dia 20 de Novembro do ano de 1691. Jean-François Gerbillon, Joachim Bouvet, da Companhia de Jesus».

²⁰ «Questão primeira. O Reverendo Padre Charles de Noyelle, Prepósito Geral, em carta dirigida ao Padre Visitador do Japão e da China datada do dia 12 de Janeiro de 1686, escreve, em relação a estes termos: “Saiba que nós queremos, no mais alto grau, que quantos estão nas Missões e regiões respeitantes à Província do Japão e da China, seja qual for a Província de onde tenham saído, estejam sujeitos e subordinados ao Visitador das preditas Províncias, tal como os demais costumam estar sujeitos, e não permita Vossa Reverência algo em contrário”. Do mesmo modo, o Reverendo Padre Tirso González, agora Prepósito Geral da Companhia de Jesus, em carta dirigida ao Padre Antoine Thomas datada de 2 de Outubro de 1688, assim diz: “em relação a eles” [fala dos cinco Padres de que trata a questão], “se para alguém houvesse, por acaso, dúvidas sobre isto, já antes expus o meu parecer, mesmo a Vossa Reverência, e, por Ela, declaram aos restantes ser necessário que aqueles a quem tiver cabido em sorte serem enviados seja para que regiões e missões for sejam sujeitos e súbditos dos Superiores da Companhia que, nesse mesmo lugar, com o seu poder, dirigem os restantes dos nossos, seja qual for o Superior próprio que tenham tido para si nas suas deslocações”. Questiona-se agora em que direito se apoiaram o Padre Jean-François Gerbillon e Joachim Bouvet para, enquanto moram neste Colégio de Pequim, declaram que desejam viver independentes dos Superiores portugueses, igualmente

Responsio.

Pater Labreuil in epistola data ad *Patrem* Fontaney Siami, in fine Aprilis 1691 sic habet: Probe scio interceptas fuisse aliquas nostras litteras, et aliquas Patris La Chaise Macai, in quibus uobis significabatur, quod essetis independentes a Lusitanis.

Idem in eadem epistola ait: Videte quomodo uos gerere debeatis cum Patribus Lusitanis, usque nunc addicti, uel non addicti. Si fundamus unam *Missionem Gallicam*, quod apparet futurum est intentio *Superiorum*, ut sitis uos quinque membra ejus et *caetera*. Exhibita fuit epistola ejusdem Patris Labreuille ad dictum *Patrem* Fontaney originalis. Producantur ergo illae literae interceptae, et constabit de ea independentia.²¹

Quaesitum secundum.

Epistola Patris Thirsi Gonzalez Praepositi Generalis supra citata data est 2.^a Octobris 1688, quo mense, et anno prohibitum est omne commercium subditorum suorum cum Generali Societatis a Rege Galliae. Igitur, si aliquae litterae forte non peruenierunt; non continent aliam determinationem Reuerendi Patris Nostri, neque contraria, si facta sit determinatio Patris Prouincialis Franciae elidere potest determinationem Praepositi Generalis.²²

Responsio.

Cum epistolae supradictae, interceptae Macai, ad nos non peruenierint, super hoc puncto nihil determinate potest exhiberi, nisi extractum ex epistola Patris Jacobi Palu Prouincialis Franciae ad *Patrem* Joannem Fontaney; quod infra proferetur. Et uero compulsi uexationibus *Superiorum* Lusitanorum,

constituídos pelo Reverendo Padre Nosso Geral naqueles lugares; se têm algum fundamento autêntico, que o apresentem».

²¹ «Resposta. O Padre Labreuil, na carta para o Padre Fontaney datada em Sião no fim de Abril de 1691, diz assim: “Sei bem que foi interceptada uma carta nossa e uma do Padre La Chaise em Macau, nas quais vos era indicado que éreis independentes dos portugueses”. O mesmo, na mesma epístola, diz: “Atentai em como deveis agir com os Padres portugueses, [tenhais sido,] até agora, submissos ou não. Se fundamos uma Missão francesa, o que parece que há-de acontecer, é intenção dos Superiores que vós os cinco sejais membros dela, etc.” A carta original do Padre Labreuil para o dito Padre Fontaney foi apresentada: “Mostrem-se, portanto, aquelas cartas interceptadas e, sobre a dita independência, tudo ficará claro».

²² «Questão segunda. A supra-citada epístola do Padre Tirso González, Prepósito Geral, é datada de dois de Outubro de 1688, mês e ano em que foi proibido pelo rei de França todo o comércio dos seus súbditos com o Geral da Companhia. Portanto, se não chegou nenhuma carta, não há outra determinação do Nosso Reverendo Padre, e uma determinação contrária do Padre Prouincial da França, a ter sido feita, não pode elidir uma determinação do Prepósito Geral».

non idcirco omnem illis Obedientiam detractamus in ipsorum domibus existentes, sed ut patet ex declaratione nostra uolumus eis subesse, secundum Regulam Communium 48.^{am}; nec putamus plus a nobis requiri per Ordinationes Generalium.²³

Quaesitum 3.^{um}

Regula communium 48.^a an integre seruanda erga Superiores Lusitanos; et quae illis Obedientia praestanda?²⁴

Responsio.

Dum in eorum domibus versabimur, eis obediemus, in iis quae spectant ad functiones Missionarii, et exercitia Religiosa. Litterae ad subditos eorum, et subditorum ad nos, eorum reuisioni subjacebunt, non aliae; nec eis subja-
cebimus in iis rebus, quae spectant ad commissa nobis a Rege nostro, aut a Superioribus nostris in Gallia existentibus, licet uero dicat Regula 48.^a, quod si quis etiam ad negotia tractanda uenerit, ea non nisi ex ejusdem (nempe Superioris loci) consilio ac directione tractabit; quandoquidem Superiores Lusitani negotia nobis commissa impedire satagunt, ea obligatione nos eximi censemus, accedente nostrorum Superiorum, in Gallia significatione, extante, ut credimus in litteris interceptis, independentiae a Superioribus Lusitanis.²⁵

²³ «Resposta. Uma vez que as epístolas supra-mencionadas, interceptadas em Macau, não chegaram a nós, sobre este ponto nada de preciso pode ser indicado, senão o extracto da epístola do Padre J. Pallu, Provincial da França para o Padre Jean de Fontaney, que se citará em baixo. E mesmo insultados pelas vexações dos Superiores portugueses, nem por isso rejeitamos toda a obediência a eles enquanto estamos nas casas deles, mas, como fica patente da nossa declaração, queremos sujeitar-nos a eles segundo a Regra 48.^a das [*Regras*] *Comuns*, e consideramos que, pelas Ordenações dos Gerais, nada mais é requerido de nós».

²⁴ «Questão terceira. A Regra 48.^a das *Comuns* deve ser inteiramente observada para com os Superiores portugueses? E que obediência lhes deve ser prestada?»

²⁵ «Resposta. Enquanto vivermos nas casas deles, obedecer-lhes-emos nas coisas que dizem respeito às funções do Missionário e aos exercícios religiosos. As cartas dirigidas aos súbditos deles e as dos súbditos dirigidas a nós serão sujeitas à revisão deles, não as outras, e não ficaremos sujeitos naquelas coisas atinentes às incumbências confiadas a nós pelo nosso Rei ou pelos nossos Superiores que estão em França; embora, porém, a Regra 48.^a diga que “se alguém também vier para tratar de afazeres, deles não tratará sem o conselho e direcção daquele” (isto é, do Superior local), visto que os Superiores portugueses se ocupam de impedir as incumbências confiadas a nós, consideramo-nos isentos dessa obrigação, ao que se junta a explicação dada pelos nossos Superiores em França (patente, como cremos, nas cartas interceptadas) sobre a independência em relação aos Superiores portugueses».

Quaesitum quartum.

Qui comprehenduntur per Superiores Lusitanos?²⁶

Responsio.

Intelligimus omnes Superiores horum locorum natione Lusitanos, aut ab eisdem factos Superiores Subordinatos, non autem Superiores horum locorum creatos a Praeposito Generali cujusuis alterius nationis, quoad alia Declaratio a Superioribus nostris non accesserit.²⁷

Quaesitum Quintum.

Proferatur Instrumentum Superioratus Patris Joannis Fontaney.²⁸

Responsio.

Epistola Patris Jacobi Palu Prouincialis Prouinciaie Franciaie, data quando Pater Tachard cum 14 Patribus discessit e Gallia, ad Patrem Fontaney, cujus extractum exhibemus exaratum Patris Fontaney propria manu; cujus idem seruat originale, quando libet exhibendum: sic habet. Rex uobis subsidio mittit duas colonias, singulas compositas 7 Jesuitis, uno Superiore, et 6 Sacerdotibus. Vestra facit tertiam, compositam ex te Superiore, et 4 Sacerdotibus. Pater Tachard est Superior Generalis trium Coloniarum cui omnes debent obedire, et aliae, quas Rege mandante poterimus mittere. Rex desiderat, ut omnes Galli obediant Superiori Gallo. Et cum eritis cum aliis nostris Patribus Lusitanis, aut aliis, ibi manebitis, sicut Patres Angli, Flandri, Itali, et alii, qui habitant in domo professa Parisiis, obediendo Superiori, aut Prouinciali loci, secundum Regulas nostras. Sed vester Superior Generalis potest uos reuocare aut alio mittere etc. Quod autem dicat obediendo Superiori, aut Prouinciali loci, secundum Regulas nostras, propter rationes, quas supra attulimus, intelligimus secundum limitationem supra allatam Regulae Communium 48.^{ae 29}

²⁶ «Questão quarta. Quem se entende por Superiores portugueses?».

²⁷ «Resposta. Entendemos [assim] todos os Superiores destes lugares de nação portuguesa, ou feitos Superiores Subordinados por eles, mas não os Superiores destes lugares de qualquer outra nação criados pelo Prepósito Geral, na medida em que não houver uma declaração diferente da parte dos nossos Superiores».

²⁸ «Questão quinta. Exponha-se o instrumento do Superiorato do Padre Jean de Fontaney».

²⁹ «Resposta. A carta do Padre J. Pallu, Provincial da Província da França, datada de quando o Padre Tachard saiu de França com 14 Padres, dirigida ao Padre Fontaney, cujo extracto mostramos exarado pela própria mão do Padre Fontaney e cujo original guarda ele mesmo para mostrar quando quiser, diz assim: “O Rei envia-vos, em auxílio, duas colónias, cada qual composta de 7 Jesuítas, um Superior e 6 Sacerdotes. A vossa faz uma terceira, composta de ti, Superior, e

Quaesitum sextum.

Haec determinatio Prouincialis Franciae, eliditur per ordinationem Reuerendi Patris Nostri Thirsi Gonçalves supra relatam, huic determinationi posteriorem; nam ait; utcumque proprium sibi in suis itineribus Superiorem habuerint; quibus uerbis excludit alium Superiorem praeterquam horum locorum.³⁰

Responsio.

Censemus non elidi; seu non pugnare contra, neque alium Superiorem excludi, qualis est Pater Joannes Fontaney a Prouinciali Franciae denuo post itinera constitutus. Cum autem hanc dispositionem miserit Pater Prouincialis Franciae Superior noster, ad eum pertinebit rationem Praeposito Generali reddere. Pekini 23.^a Novembris 1691.³¹

Ego infra scriptus testor, cum ex commissione Patris Thomae Pereira Vice Visitoris proposuissem haec sex quaesita Patribus Joanni Gerbillon, et Joakimo Bouet, eos respondisse juxta hanc formulam quaesitorum adjec-tam, atque totum hoc scriptum eis relegisse; et quae judicarunt, suis respon-sionibus me addidisse, eosque totum approbasse. Verum jam parati ad subscribendum, quia Pater Vice Visitor omnia Obedientiae praecepta non relaxabat, sed unum relinquebat, de non tractando negotio cum Imperatore immediate, uel mediate, inconsulto Superiore, responderunt, non subscrip-tos, eo quod plus quam par erat Obedientiae in suis responsis offerrent erga Superiores Lusitanos. Data 23.^a Nouembris anno 1691. Anthonius Thomas.³²

de 4 Sacerdotes. O Padre Tachard é o Superior Geral das três Colónias e é a ele que todas devem obedecer, e as outras que pudermos enviar a mando do Rei. O Rei deseja que todos os franceses obedeçam a um Superior francês. E, quando estiverdes com os outros nossos Padres portugueses, ou com outros, aí estareis, como os Padres Ingleses, da Flandres, Italianos, e os outros que habitam na Casa Professa de Paris, obedecendo ao Superior ou Provincial local, segundo as nossas regras. Mas o vosso Superior Geral pode voltar a chamar-vos ou enviar-vos para outro lugar, etc. E o que quer dizer: ‘obedecendo ao Superior ou Provincial local, segundo as nossas regras’, por causa das razões que apresentámos em cima, entendemos ser: ‘segundo a limitação supra-referida da Regra 48.^a das [Regras] Comuns’».

³⁰ «Questão sexta. Esta determinação do Provincial da França é anulada pela ordenação do Reverendo Padre Nosso Tirso González supra-referida e posterior a esta determinação, pois afirma: “seja qual for o Superior próprio que tiverem para si nas suas deslocações”; com estas palavras exclui outro Superior além dos destes lugares».

³¹ «Resposta. Pensamos que não anula, que não se opõe, e que não é excluído outro Superior, como o Padre Jean de Fontaney, constituído [nessa função] novamente pelo Provincial da França depois das viagens. Uma vez, porém, que foi o Padre Provincial da França, nosso Superior, que enviou esta disposição, a ele pertencerá apresentar a justificação ao Prepósito Geral. Pequim, 23 de Novembro de 1691».

³² «Eu, infra-escrito, atesto que, como tivesse apresentado estas seis questões aos Padres Jean-

ANEXO II

Epístolas do Padre Tomás Pereira, Vice-Provincial da China, para os Padres Jean de Fontaney e Claude de Visdelou, com as respostas remetidas por estes mesmos Padres, Pequim, 24 a 28 de Junho de 1693 (ARSI, Jap. Sin. 132, ff. 190-191v).³³

1. Tomás Pereira a Jean de Fontaney e a Claude de Visdelou

Patri Joanni de Fontane, et Claudio Visdelu.

Cum *Reuerentiae Vestrae* Pekinum aduenientes die 21 huius mensis Junii noluerint ad alterutram domum Societatis diuertere, sed ad aliquam priuatam domum se receperint, et in eadem nunc habitent: Ego Thomas Pereira Vice Prouincialis Sinensis preuia super hoc negotio consultatione praecipio in uirtute Sanctae Obedientiae Reuerentiis Vestris, ut intra unum diem exhibeant, quo, et cujus personae jussu, aut facultate, id quod est contra leges Societatis egerint. Hodie 24 Junii 1693. Thomas Pereira.³⁴

2. Resposta de Jean de Fontaney a Tomás Pereira

Ego in Superioribus Lusitanis harum Prouinciarum nullam sufficientem auctoritatem agnosco, ut mihi, meisque sociis praecipere possint in uirtute *Sanctae* Obedientiae propter rationes allatas in litteris, quas ad *Reuerentiam Vestram* mense Decembri anni 1691, et mense Augusto 1692 scripsi, nihilominus, quia rem justam postulat *Reuerentia Vestra* idque etiam rationi

-François Gerbillon e Joachim Bouvet por comissão do Padre Tomás Pereira, Vice-Visitador, eles responderam desta forma, adicionada, de questões, e que eu reli todo este escrito a eles, e que eu acrescentei às suas respostas o que lhes pareceu, e que eles aprovaram o todo. Porém, já preparados para o subscrever, porque o Padre Vice-Visitador não relaxava nenhum preceito de obediência, mas deixava um (sobre não tratar de qualquer assunto com o Imperador directa ou indirectamente sem consultar o Superior), responderam que não subscreveriam, porque tinham oferecido, nas suas respostas, mais obediência para com os Superiores portugueses do que era justo. Datada de 23 de Novembro do ano de 1691. Antoine Thomas».

³³ Em nota de rodapé, indicam-se as variantes mais relevantes de BA, JA 49-V-22, ff. 304-310, uma cópia posterior dos mesmos documentos.

³⁴ «Aos Padres Jean de Fontaney e Claude de Visdelou. Como Vossas Reverências, ao chegar a Pequim no dia 21 deste mês de Junho, não se quiseram alojar em nenhuma das duas casas da Companhia, mas se recolheram a uma casa privada, e nela agora habitem, eu, Tomás Pereira, Vice-Provincial da China, com prévia deliberação sobre este assunto, ordeno, em virtude de Santa Obediência, a Vossas Reverências, que, dentro de um dia, mostrem para quê, e por mando ou permissão de quem, fizeram isso, que é contra as leis da Companhia. Hoje, 24 de Junho de 1693. Tomás Pereira».

consentaneum est, ut, ei, quibus de causis in priuato domicilio maneam, exponam: id facio libenter, et jam fecissem si per horum dierum occupationes, et itus continuos in aulam licuisset.

Ex litteris *Reuerendi Patris* Jacobi Pallu Prouincialis Franciae ad me datis initio anni 1687: Petis a me auxilium: quod petis curauimus. Rex mittit ad regnum Siamense duas colonias, unaquaque septem constat Patribus, uno scilicet Superiore, et sex ipsi subditis. Vestra colonia tertia est, et constat quatuor Patribus, quibus es ipse Superior. Trium coloniarum Superior est *Pater* Tachard, cui parere debent omnes, quas³⁵ mittimus et quas deinceps mittere poterimus. Rex cupit Patres Gallos Gallo Superiori obedire et cum eritis apud Patres Lusitanos, aut alios, vos ibi uult esse, ut sunt in domo Professa Parisiensi Patres ex Angliae Italiae, aut Belgi provinciis, Prouinciali scilicet, aut Superiori locali iuxta regulas Societatis ita obedientes, ut hinc uos reuocare alio mittere, et alia hujusmodi possit Superior vester Generalis sicut in suis possunt missionibus Graeciae, Martinicae, et novae Franciae Generales Superiores.³⁶ Hactenus *Pater* Pallu.

Praeterea consultus a me super his litteris *Pater* Guido Tachard, qui Roma redibat, et cum Reverendo Patre Nostro Generali Praeposito Thyrso Gonzales sermonem habuerat per litteras ad me datas ex ora Corumandel die 17.^a Junii 1692 respondet his uerbis. Dicere tibi aliud non possum, quam quod tibi scripsit ipse *Reuerendus Pater* Prouincialis. Nonne ipse legitimus est suae voluntatis interpret, an aliquis ex uobis eius in vos ubicumque sitis auctoritatem reuocare in dubium posset?³⁷

³⁵ O texto apresenta a forma masculina do pronome relativo *quos*, mas a versão em língua francesa (BA, JA 49-V-22) e o texto reproduzido em ARSI, *Jap. Sin.* 165, fol. 128, confirma que o referente do pronome é «colónias» e que a forma deve ser corrigida para *quas*.

³⁶ BA, JA 49-V-22 apresenta a secção *Petis a me auxilium ... Generales Superiores* em francês: «Vous me demande [sic] de secours le Roy vous en donne envoyant a Siam Deux Colonies composées chacune de sept Jesuites un Superieur, six Peres. La vostre fait la 3.^e composée de vous Superieur, et de 4 Peres. Le *Pere* Tachard est le Superieur General de ces troys Colonies, auquel elles doivent toutes obeir, et les autres, que par l'ordre de Roy nous pourons y envoyer. Le Roy desire tous les François obeissent a un Superieur François: et lors, que vous serez avec nos autres *Peres* Portugais, ou autres, vous y demeuriez, comme nos *Peres* Anglois, flamands, Italiens, ou autres demeurent a la Maison Professe de Paris obeissant au Superieur, ou *Prouincial* du lieu suivant nos regles: mais que vostre Superieur General peut vos rappeler vous envoyer ailleurs etc. comme fait le Superieur General de la Grece de la Martinique, ou du Canada».

³⁷ BA, JA 49-V-22 apresenta a secção *Dicere ... posset?* em francês: «Je ne peux pas vous dire autre chose, que ce que le *Reuerende Pere* Prouincial vous a escrit luy mesme. Aues vous besoin d'autres interpretes de ses volontés? Y auroit il parmi vos Compagnons quelqu'un, qui pust reuocquer en doute ses pouvoirs sur vous, qual que par que vous soyes?».

Idem *Pater* Tachard inculcat postea, et se nobis, et me meis sociis Superiorem esse constitutum non solum a *Reuerendo* Patre Jacobo Pallu, qui Prouincialis erat tempore *Reuerendi* Patris Nostri Caroli de Nojlle, sed etiam a *Reuerendo* Patre Jacobo Le Picard, quem *Reuerendus Pater* Noster Thyrsus Gonzales ibi subrogauit in administrationem Provinciae.³⁸

Deinde idem *Pater* Tachard ad me scribens, et agens de priuatis domiciliis non solum expressis uerbis hortatur ad ea constituenda, sed etiam culpae dat, quod nondum constituerim.³⁹ Cogitate, inquit, de domicilio seorsum⁴⁰ uobis praesertim Pekini constituendo, recedere uos oportebat a Lusitanis Patribus post duos, aut tres persecutionis annos, atque utinam ita fecissetis.⁴¹ His de causis (ut omittam alias, quae *Reuerentiam Vestram* non latent) et Cantone secessi e domibus Patrum Lusitanorum, et Pekini, quo nos Imperator uocauit secedo. Si *Reuerentia Vestra* eximere nos potest ab obedientia quam Patri Tachard, et nostris Prouincialibus debemus libenter audiam ejus rationes. Sin minus non mecum sed cum illis *Reuerentia Vestra* queratur, aut potius secum, suisque sociis, quorum agendi nobiscum ratio nostros Superiores mouit, ut ista nobis praescriberent. Pékini die 24 Junii anno 1693. *Joannes* de Fontaney.⁴²

³⁸ BA JA 49-V-22 acrescenta, em latim, *Haec sunt eius uerba* («Estas são as palavras dele») e apresenta, em francês, a secção seguinte: «Je vous ay deia fait scavoir que le *Reuerende Pere* Prouincial de Paris m'auoit fait le *Superieur General* de tous les missionaires françois, qui estoient aux Index, et a la Chine, ou qui deuoit, y uenir[r] par ordre du Roy, avec pouuoir de les rappeler, et de les envoyer mesme in France quand ie le iugerois necessaire. C'estoit alors le *Reuerende Pere* Pallu, le *Reuerende Pere* le Picart m'a confirmè avec tous les pouuoirs, que j'auois reueus de son Predecesseur. Par la lettre du *Reuerende Pere* Le Picart, et vous declare aussi *Superieur* des *Peres* de la Chine».

³⁹ ARSI, *Jap. Sin.* 132: *constituerint*; BA, JA 49-V-22: *constituerim*.

⁴⁰ Corrigido a partir de *seorsim*.

⁴¹ BA, AJ 49-V-22 apresenta a secção *Cogitate ... fecissetis* em francês: «Songer a vous etablir sur-tout a Pekim. Il eust estè a souhaiter (?), q'apres Deux, ou trois ans de Persecution vous vous fassiez [?] rêtirez. Il falloit obeir aux ordres du Roy».

⁴² «Eu não reconheço, nos Superiores lusitanos destas Províncias, nenhuma autoridade suficiente, para poderem dar ordens a mim e aos meus companheiros, em virtude de Santa Obediência, pelas razões apontadas nas cartas que escrevi a Vossa Reverência no mês de Dezembro do ano de 1691 e no mês de Agosto de 1692; porque, contudo, Vossa Reverência faz um pedido justo, e isto também está de acordo com a razão – que eu Lhe aponte as razões por que estou num domicílio privado – faço-o de boa vontade, e já o teria feito, se tal me tivesse sido permitido entre as ocupações destes dias e as idas constantes ao Palácio. Da carta do Reverendo Padre J. Pallu, Prouincial da França, para mim datada do início do ano 1687: “Pedes auxílio de mim; cuidámos do que pedes. O Rei envia para o Reino de Sião duas colónias, cada uma consta de sete Padres, a saber: de um Superior e de seis subordinados a ele. A Vossa colónia é uma terceira, e consta de quatro Padres, dos quais tu és o Superior. Das três colónias, o Superior é o Padre

3. Resposta de Claude de Visdelou a Tomás Pereira

Reverende Pater Pereyra Vice Provincialis. Rogat Reverentia Vestra litteris datis 24 Junii, cujus jussu, ac Consilio Pekinum adveniens in alienam Domum diverterim? Respondeo. Id me jussu ac consilio Reverendi Patris Joannis Fontaney Superioris mei fecisse. Rationem ipse reddet iis, ad quos pertinebit. Porro ejus Superioritatem tuta Conscientia declinare nunc quidem post repetitas litteras Superiorum Generalium meae Provinciae, quibus Superior meus constituitur, declaratur, confirmaturque? Pekini die 24 Junii anni 1693. Reverentiae Vestrae Addictissimus in Christo Seruus Claudius Visdelou Societatis Jesu.⁴³

Tachard, a quem devem obedecer todas as que enviamos e pudermos enviar de seguida. O Rei deseja que os Padres franceses obedçam a um Superior francês, e, quando estiverdes com Padres lusitanos ou outros, quer que vós aí sejais como são, na casa professa de Paris, os Padres de Inglaterra, de Itália, ou das províncias Belgas, quer dizer, obedecendo ao Provincial ou ao Superior local de acordo com as regras da Companhia, de tal maneira que o vosso Superior Geral daí vos possa revocar, enviar para outro sítio, e outras coisas semelhantes, como, nas suas missões, podem fazer os Superiores Gerais da Grécia, da Martinica, e da Nova França”. Até aqui, o Padre Pallu. Além disso, consultado por mim sobre esta carta, o Padre Guy Tachard, que regressava de Roma e tinha conversado com o Nosso Reverendo Padre Prepósito Geral Tirso González, em carta para mim datada da costa de Coromandel, no dia 17 de Junho de 1692, responde com estas palavras: “Não te posso dizer algo diferente do que o que te escreveu o próprio Reverendo Padre Provincial. Não é ele próprio o legítimo intérprete da sua vontade? Acaso algum de vós poderia pôr em dúvida a autoridade dele sobre vós onde quer que estejais?” O mesmo Padre Tachard inculca, depois, ter sido constituído Superior, ele para nós e eu para os meus companheiros, não só pelo Reverendo Padre J. Pallu, que era Provincial no tempo do Nosso Reverendo Padre Charles de Noyelle, mas também pelo Reverendo Padre J. Le Picard, que o Nosso Reverendo Padre Tirso González aí pôs em substituição para administração da Província. Para mais, o mesmo Padre Tachard, ao escrever-me e ao abordar os domicílios privados, não só exorta expressamente que sejam estabelecidos mas também me culpa por ainda os não ter estabelecido: “Pensai”, diz ele, “em estabelecer um domicílio separado para vós, sobretudo em Pequim; seria conveniente que vos afastásseis dos Padres portugueses depois de dois ou três anos de perseguição, e oxalá assim tivésseis feito”. Por estas razões (para omitir outras, que não escapam a Vossa Reverência) me afastei das casas dos Padres portugueses em Cantão, e [delas] me afasto em Pequim, para onde o Imperador nos chamou. Se Vossa Reverência tem o poder de nos eximir da obediência que devemos ao Padre Tachard e aos nossos Provinciais, de bom grado ouvirei as Vossas razões. Caso contrário, queixe-se Vossa Reverência, não a mim, mas a eles; ou antes, a Si e aos seus companheiros, cujo modo de proceder para conosco levou os nossos Superiores a prescreverem essas coisas a nós. Pequim, dia 24 de Junho do ano de 1693. Jean de Fontaney».

⁴³ Esta carta só existe em BA, JA 49-V-22, fl. 305v: «Reverendo Padre Pereira Vice-Provincial. Pergunta Vossa Reverência, em carta datada de 24 de Junho, por mando e conselho de quem, ao chegar a Pequim, me alojei em Casa alheia. Respondo que fiz isso por mando e conselho do Reverendo Padre Jean de Fontaney, meu Superior. A razão, ele próprio a apresentará àqueles a quem compete. Hei-de de declinar a sua autoridade de Superior de consciência segura agora, depois que foram repetidas as cartas dos Superiores Gerais da minha Província, pelos quais o meu Superior é constituído, declarado e confirmado? Pequim, dia 24 de Junho do ano de 1693. De Vos-

4. Segundo Preceito do Padre Vice-Provincial Tomás Pereira imposto aos Padres a Jean de Fontaney e a Claude de Visdelou

Cum in iis, quae *Reuerentiae Vestrae* praecepto meo respondentibus exhibuerunt nullum extet fundamentum, quo probetur *Reuerentias Vestras* in hac Vice Prouincia Sinensi degentes exemptas esse ab obedientia Superiorum eiusdem Vice Prouinciae, multoque minus ab obligatione seruandi Regulas, et Constitutiones Societatis Iesu, et ad summum colligi possit quod *Reuerendi* Patres Prouinciales Franciae uoluerint ut *Reuerentiae Vestrae* eam tantum profiterentur obedientiam erga praedictos Superiores quam profiterentur hospites Societatis Iesu versantes in aliena Prouincia (quam limitationem esse contra mentem *Reuerendi Patris* nostri Generalis constat ex ipsius epistola ad *Patrem* Fontaney scripta 24, uel 27 Ianuarii 1688, et ex aliis ordinationibus ad nos missis, ac *Reuerentiis* Vestris alias intimatis) atque adeo saltem ut hospites Societatis teneantur *Reuerentiae Vestrae* regulas hospitum obseruare, iisdemque Superioribus iuxta easdem regulas hospitum obtemperare: Ego Thomas Pereira Vice Prouincialis Sinensis ne in re tam graui desim officio meo, et ut a Vice Prouincia Sinensi, ejusque Missionibus periculum grauium perturbationum, ac scandalorum, quae ex iis, quae mense Nouembri proxime elapso passi sumus merito temeri possunt quantum in me est auertam in uirtute Sanctae obedientiae, et sub poena excommunicationis latae sententiae ipso facto incurrendae praecipio *Reuerentiis Vestris*, ut intra tres dies ab hoc die 26 Junii inclusiue computandos se recipiant ad alterutram domum Societatis Iesu in hac urbe existentem, et in eadem habitent iuxta leges eiusdem Societatis, et cum in aliena Prouincia *Reuerentiae Vestrae* non possint habere proprium domicilium sine expressa facultate *Reuerendi Patris Nostri* Generalis, nec Pater Tachard in uestra responsione citatus mentionem faciat sibi datae eiusmodi facultatis a *Patre* Generali, sub eodem praecepto, et poena praecipio *Reuerentiis Vestris* ne in hac urbe Pekinensi proprium sibi, uel suis domicilium procurent. Pekini 26 Junii 1693. Thomas Pereira.⁴⁴

sa Reverência penhoradíssimo Servo em Cristo, Claude de Visdelou da Companhia de Jesus».

⁴⁴ «Como, naquilo que Vossas Reverências, em resposta ao meu preceito, apresentaram, nenhum fundamento sobressaia, pelo qual se mostre que Vossas Reverências, enquanto vivem nesta Vice-Província da China, estão isentas da obediência aos Superiores desta mesma Vice-Província, e, muito menos, da obrigação de observar as Regras e Constituições da Companhia de Jesus, e sumamente possa ser entendido que os Reverendos Padres Provinciais da França quiseram que Vossas Reverências apenas professassem a mesma obediência para com os preditos Superiores que professam os hóspedes da Companhia de Jesus que vivem em Província

5. Resposta de Jean de Fontaney a Tomás Pereira

Ex litteris, quas *Reuerentiae Vestrae* significauit, saltem intelligit duo nobis a *Reuerendo Patre* Pallu Prouinciali Franciae aperte declarari. Primum *Patrem* Tachard posse nobis, in quo moremur locum assignare sicut faciunt Superiores Graeciae, Martinicae et Nouae Franciae⁴⁵ respectu suorum inferiorum. Secundum est obedientiam illam quae praestatur Superioribus localibus juxta Regulam peregrinorum ab eodem *Reuerendo Patre* Prouinciali Franciae in eo tantum casu nobis commendari, si quando diuertimus ad aliorum Patrum aedes. Intelligit etiam *Reuerentia Vestra*, quae a *Patre* Pallu praescripta⁴⁶ fuerunt initio anni 1687 ab ejus successore *Patre* Le Picard confirmata, omnique ex parte commendata fuisse *Patre* Tachard initio anni 1690, cum tertio renauigauit in Indias. Neque dici potest *Patres* Prouinciales Franciae *Reuerendi* Patris Generalis mentem ignorare, nec ab illo litteras recipere. Misit enim ad illos professiones Patris Visdelou, et Patris Bouet, quos dudum sciebat in hoc Oriente uersari. Eas uero professiones *Pater* Prouincialis Franciae, sicut et *Reuerendus Pater* Generalis nullatenus ad *Reuerentias Vestras* executioni mandandas misit, sed ad *Patrem* Tachard Superiorem nostrorum, et is postmodum ad me, nulla facta mentione Patris Visitatoris, aut Vice Prouincialis loci quasi eorum iudicium exquirendum esset.⁴⁷ In litteris *Reuerendi Patris* Nostris Generalis ad me datis initio

alheia (que esta limitação é contra o parecer do Reverendo Padre Nosso Geral consta da carta dele próprio para o Padre Fontaney escrita a 24 ou a 27 de Janeiro de 1688, e das outras ordenações enviadas para nós, e mostradas a Vossas Reverências noutra ocasião), mas de tal maneira que, pelo menos como hóspedes da Companhia, são Vossas Reverências obrigadas a observar as regras dos hóspedes e a obedecer àqueles mesmos Superiores de acordo com essas mesmas regras dos hóspedes, eu, Tomás Pereira, Vice-Província da China, para que, em matéria tão grave, não falte à minha obrigação, e, para que, da Vice-Província da China e das Missões dela, afaste, o melhor que puder, o perigo das graves perturbações e escândalos que, por aquilo que passámos no último mês de Novembro passado, com razão podem ser temidos, em virtude de Santa Obediência, e, sob pena de incorrer em sentença de excomunhão, dada *ipso facto*, ordeno a Vossas Reverências que dentro de três dias contados a partir deste dia 26 de Junho inclusive se recolham a qualquer uma das duas casas da Companhia de Jesus existente nesta cidade, e que nela habitem de acordo com as leis dessa mesma Companhia, e, uma vez que Vossas Reverências não podem ter um domicílio próprio noutra Província sem expressa autorização do Reverendo Padre Nosso Geral, e uma vez que o Padre Tachard, citado na vossa resposta, não faz menção de lhe ter sido dada tal autorização pelo Padre Geral, sob o mesmo preceito e pena, ordeno a Vossas Reverências que, nesta cidade de Pequim, não arranjem um domicílio próprio para si ou para os seus. Pequim, 26 de Junho de 1693. Tomás Pereira».

⁴⁵ BA, JA 49-V-22: *Canada*, em vez de *Nouae Franciae*.

⁴⁶ ARSI, Jap. Sin. 132: *proscripta*; BA, JA 49-V-22: *praescripta*.

⁴⁷ O texto refere-se às profissões de quatro votos dos Padres Visdelou (1 de Janeiro de 1692,

anni 1688, et in caeteris ejus ordinationibus, quatenus nos spectant nihil est quod repugnet Patris Prouincialis Prouinciae Franciae litteris, et quod potissimum ad quaestionem praesentem attinet nulla mentio fit, siquid Superiores nostri nobis praescribendum esse judicauerint *Reuerentias Vestras* potius audiendas, quam illos. Auertere, inquit *Reuerentia Vestra*, debeo scandala, quae mense Nouembri proxime elapso passi sumus. Dicat, quaeso, quae dedimus. Totum enim scandalum non a meis sociis quibus fauebat Imperator, sed ab eis ortum est, qui decreuerunt omnino resistendum Imperatori volenti propriam illis domum concedere, sic ut nonnullorum audita haec uox sit. Satius esset carceris uerbera, et exilium pati, quasi Patres Gerbillon, et Bouvet seorsum⁴⁸ habitare tantum fuisset malum, ut neque exilium neque incarcerationio Missionariorum cum ipso conferri posset.⁴⁹ *Pater* Tachard cum ab aedibus Patrum Lusitanorum excedere⁵⁰ nos jubet, et in alienis aut propriis habitare agit jure suo. Ex *Patris* Prouincialis Franciae litteris ad ipsum pertinet id decernere, nec tenetur mecum agens aliam rationem cur id agat afferre, satisque docet quid possit cum⁵¹ a *Reuerendo Patre* Nostro Generali ueniens domicilium statim edificet⁵² in Prouincia Malabarica, annuente, et administrandi⁵³ facultates omnes concedente Vicario Lusitano regionis illius. Quae cum ita sint declaro *Reuerentiae Vestrae* me a meis Superioribus Ordinariis stare, nec redire ad aedes vestras posse, ut ibi habitem nec consentire ut *Pater* Visdelou ante redeat, quam declaratio per *Patrem* Franciscum Nogueiram nunc Visitatorem nomine suae Nationis facta debite reuocata fuerit, illudque mihi praescripserint uel *Reuerendus Pater* Generalis, uel Prouinciales Galli, post acceptam, ut decet ejusdem declarationis informationem uel saltem *Pater* Tachard, qui de illa jam admoni-

Jiangsou) e Bouvet (2 de Fevereiro de 1692, Pequim).

⁴⁸ *Seorsum*: corrigido a partir de *seorsim*.

⁴⁹ BA, JA 49-V-22: *perinde quasi summa rerum sit, non a Christiana Religione tantam calamitatem amoliri, quanta est exilium, et incarcerationio missionariorum in hoc Imperio, sed efficere ne soli maneamus* («como se o mais importante de tudo não fosse afastar da Religião Cristã tão grande calamidade, como o é o exílio e o encarceramento de missionários neste Império, mas fazer que não fiquemos isolados»), em vez de *Quasi ... posset*.

⁵⁰ BA, JA 49-V-22: *Lusitanorum qui nobis ita contrarii fuerunt excedere*, em vez de *Lusitanorum excedere*.

⁵¹ A oração causal está usada como substantiva: o facto de o Padre Tachard ter chegado à Prouíncia Malabárica, indo da parte do Geral da Companhia, e, à chegada, ter logo construído uma casa própria com anuência do vigário papal, mostraria, de acordo com Fontaney, o poder que lhe assiste.

⁵² *Aedificet*: corrigido a partir de *aedificat*.

⁵³ *Administrandi*: corrigido a partir de *administrante*.

tus est. Denique praecepta *Reuerentiae Vestrae* sicut et excommunicationes pro nullis habemus⁵⁴ tum quia pertinemus ad alias Prouincias, aliosque Superiores, tum quia in ea re uersamur, quae non pendet a *Reuerentia Vestra*. Tertiam addo rationem ex jure naturali et ex jure Ecclesiastico petitam. Relegat *Reuerentia Vestra* litteras meas 13 Decembris 1691, et primo Augusti 1692 ad ipsam datas, quae quidem jura, quo sanctor est nostra Societas, eo sanctius, et inuiolatus in eadem seruantur. Pekini 28 Junii 1663. *Joannes de Fonney*.⁵⁵

⁵⁴ BA, JA 49-V-22: *Praecepta excommunicationesque Suas Reuerentia Vestra in armamentario Vice Prouinciae seruet, quae nulla sunt respectu nostri* («Os Vossos preceitos e as Vossas excomunições, guarde-as Vossa Reverência no arsenal da Vice-Província, já que não têm nenhum valor em respeito a nós»), em vez de *Denique ... habemus*.

⁵⁵ «Da carta que dei a conhecer a Vossa Reverência, compreende que pelo menos duas coisas nos são abertamente declaradas pelo Reverendo Padre Pallu, Provincial da França. Primeiro, que o Padre Tachard nos pode atribuir um lugar em que moremos, como fazem os Superiores da Grécia, da Martinica e da Nova França em relação aos seus inferiores. Segundo, que a obediência que se presta aos Superiores locais de acordo com a Regra dos peregrinos é recomendada pelo mesmo Reverendo Padre Provincial da França apenas no caso de nos alojarmos na habitação de outros Padres. Compreende, ainda, Vossa Reverência, que o que foi ordenado pelo Padre Pallu no início do ano de 1687 foi confirmado pelo seu sucessor, Padre Le Picard, e recomendado, na totalidade, pelo Padre Tachard no início do ano de 1690, quando, pela terceira vez, renavegou para as Índias. Tão pouco se pode dizer que os Padres Provinciais da França ignoram o parecer do Reverendo Padre Geral ou que não acolhem as cartas dele. Enviou para eles, com efeito, as profissões do Padre Visdelou e do Padre Bouvet, que então sabia estarem neste Oriente. Essas profissões, no entanto, enviou-as o Padre Provincial da França, e assim também o Reverendo Padre Geral, para serem realizadas, não a Vossas Reverências, mas ao Padre Tachard, Superior dos nossos, e este, logo depois, para mim, sem que fosse feita qualquer menção do Padre Visitador ou do Vice-Provincial local, como se fosse exigido o juízo deles. Na carta do Reverendo Padre Nosso Geral para mim datada do início do ano de 1688, e nas restantes ordenações dele, na medida em que nos abrangem, nada há que vá contra a carta do Padre Provincial da Província da França, e, o que é mais importante para a presente questão, não é feita nenhuma menção a que, no caso de os nossos Superiores considerarem que algo nos deve ser ordenado, Vossas Reverências devam ser ouvidas mais do que eles. “Devo afastar”, diz Vossa Reverência, “os escândalos, que sofremos no último mês de Novembro”. Diga, peço, os que provocamos. Todo o escândalo, com efeito, partiu, não dos meus companheiros, a quem o Imperador mostrava favor, mas daqueles que determinaram que havia que resistir de todas as formas ao Imperador, que desejava conceder-lhes uma casa própria, a ponto de se ter ouvido, da parte de alguns, esta voz: “Melhor seria que sofressem as correntes do cárcere e o exílio”, como se os Padres Gerbillon e Bouvet habitarem separadamente fosse um mal tão grande, que nem o exílio nem o encarceramento de missionários pudessem ser comparados com isso. O Padre Tachard, quando nos manda sair da morada dos Padres portugueses e habitar em [morada] alheia ou própria, age de seu direito. De acordo com a carta do Padre Provincial da França, pertence-lhe decidir sobre isso, e ele não é obrigado, ao lidar comigo, a apresentar outra razão por que o faça, e mostra, de forma suficiente, o que está no seu poder, porque, vindo da parte do Reverendo Padre Nosso Geral, imediatamente edifica um domicílio na Província Malabárica, com a concordância e com a concessão de todas as autorizações de administração por parte

6. Resposta de Claude de Visdelou a Tomás Pereira

Patri Thomae Pereyra Vice Prouinciali Sinensis [sic, lege Sinensi]. Reverentia Vestra negare non potest haec tria, quae sequuntur. Primo me Provinciae etiamnum additum esse. 2.º obnoxium me esse auctoritati Superiorum illius Provinciae. 3.º Patrem Joannem de Fontaney ab Provincialibus ejusdem Provinciae subinde duobus Superiorem meum hic in Sinis constitui, et declarari. Negare itidem non potest, et ab ipsis per repetitas litteras, et a Patre Joannem [sic, lege Joanne] de Fontanei coram praecipari mihi, ut e Reuerentiae Vestrae Domibus discendam [sic, lege discedam]: nunc vero, Reverentia Vestra contrarium jubet. Vtrius tandem parere me aequum est, cum fieri nullo pacto possit, ut utrisque paream? Profecto nullus erit iuris utcumque consultus, quin videat proprio Superiori morem a me geri oportere non alieno: cum enim in praesenti casu de auctoritate cum illis contendat Reverentia Vestra praesumptio quoad me est pro Superiore Provinciae meae proprio, utpote penes quem est mei possessio; et in hoc quidem negotio, paenes, quem est possessio, penes eum est praesumptio. Praeterea etsi (quod fieri non potest) Superioribus Provinciae meae obtemperando quidquam peccarem ad summum violarem regulam Societatis, quae de hospitibus, ne in alienis aedibus diversentur, ubi sunt proprie, praecipit. Porro regula illa, uti, et Reliquae id genus, peccato nequidem [sic] veniali neminem obligat: nemo autem ignorat in quemquam tam graviter, ac Reverentia Vestra facit, animadverti non posse, quin se laethali scilicet, eoque manifesto prius obtrinxerit ut scandalum, inquires, ex ea discessione existet: viderit Reverentia Vestra cujus in arbitrio positum est, ut nullum sit: quis enim improbabit hanc discessionem, si aedibus ad tempus, quoad nimirum Reuerendus Pater Noster Generalis super nostra lite pronuntiaverit, sejuncti, animis tamen

do Vigário Português daquela região. Assim sendo, declaro a Vossa Reverência que eu estou do lado dos meus Superiores Ordinários, e que não posso voltar à vossa morada, para aí habitar, nem consentir que o Padre Visdelou regresses, antes que a declaração feita pelo Padre Francisco Nogueira, actual Visitador em nome da sua nação, tenha sido devidamente revogada, e aquilo mo tenham ordenado ou o Reverendo Padre Geral ou os Provinciais franceses, depois de recebida, como é de regra, a informação da mesma declaração, ou, pelo menos, o Padre Tachard, que dela já foi advertido. Por fim, os preceitos de Vossa Reverência, assim como, também, as excomunhões, não lhes damos qualquer valor, seja porque pertencemos a outras Províncias e a outros Superiores, seja porque nos ocupamos de algo que não pende de Vossa Reverência. Acrescento uma terceira razão, tirada do direito natural e do Direito Eclesiástico. Releia Vossa Reverência as minhas cartas dirigidas a Si, datadas de 13 de Dezembro de 1691 e a 1 de Agosto de 1692; é que esses direitos, quanto mais santa é a nossa Companhia, tanto mais santamente e mais invioladamente nela se conservam. Pequim, dia 28 de Junho de 1693. Jean de Fontaney».

conjuncti orimur. Neque quidquam aduersus me facit quod Pater Tachard non disertis verbis affirmant [sic, lege affirmat] hujus discessionis imperandae suadendaeue sibi potestatem factam esse a Reuerendo Patre Nostro Generali: nemo enim Superior tenetur, cum suis favoribus imperat, statim iis declarare, qua potestate id faciat, et unde hausta: prudenterque, ac pro officii mei ratione me gero. Cum eam ipsi concessam esse praesumo, atqui ut in ea peccaret quod vehementer nego nihilo secius ex legibus prudentiae ago morem ipsi gerens. Haec a me Superius allatae sunt, verae sunt, quamvis Reuerentia Vestra auctoritatem aliquam in me, nempe qualem in hospites, dum in Domibus alienis diversantur aberet [sic, lege haberet]: nunc vero, cum ipse caeterique a Deo Superiores Lusitani auctoritate hac omni jure naturae exclusi sint, ut Pater Joannes de Fontaney, Superior meus diserte profitetur, ob causas alibi datis [sic, lege datas] intelligit Reuerentia Vestra nullum ab Ea praeceptum, qualecumque sit accipere in posterum posse. Pekini die 28. Junii 1693. Claudius Visdelou Societatis Jesu.⁵⁶

⁵⁶ Esta carta só se encontra em BA, JA 49-V-22, fl. 308-9: «Ao Padre Tomás Pereira Vice-Provincial da China. Vossa Reverência não pode negar estas três coisas, que se seguem. Primeiro, que eu fui dedicado à Província até agora. Segundo, que eu estou submetido à autoridade dos Superiores daquela Província. Terceiro, que o Padre Jean de Fontaney é constituído e declarado meu Superior aqui, na China, por dois Provinciais sucessivos daquela mesma Província. Do mesmo modo, não pode negar que me é ordenado, quer por eles próprios, pelas cartas citadas, quer pelo Padre Jean de Fontaney, em pessoa, que saia das Casas de Vossa Reverência; agora, porém, Vossa Reverência ordena o contrário. Finalmente, a qual das partes é justo que eu obedeça, já que não é possível que obedeça a ambas? Certamente, não haverá ninguém, como quer que seja versado em Direito, que não veja que é necessário que eu faça a vontade ao Superior próprio, não a outro; porque, com efeito, no presente caso, contende Vossa Reverência, com eles, sobre matéria de autoridade, a presunção, quanto a mim, é a favor do Superior próprio da minha Província, porque é nas mãos dele que está a posse da minha pessoa; e, pelo menos nesta questão, nas mãos de quem está a posse, nas mãos desse está a presunção. Além disso, ainda que (o que é impossível), ao obedecer aos Superiores da minha Província, eu cometesse algum pecado, no máximo eu violaria a regra da Companhia que, sobre os hóspedes, ordena que não residam em moradas alheias, onde estão particularmente. E mais: aquela regra, assim como as restantes do mesmo género, não sujeita ninguém ao pecado, nem sequer venial; ninguém ignora, pelo contrário, que não pode castigar alguém tão gravemente como Vossa Reverência faz, sem se tornar culpado de um [pecado], esse sim, mortal e a tal ponto manifesto que surja um escândalo, dirás, dessa saída. Veja Vossa Reverência, em cujo arbítrio isto recai, que não haja nenhum. Quem, com efeito, desaprovárá esta saída, se, separados, por vezes (até onde é seguro que se pronunciou o Reverendo Padre Nosso Geral sobre a nossa disputa), na morada; nos espíritos, contudo, nos erguemos em conjunto? E não joga contra mim o facto de o Padre Tachard não afirmar expressamente ter-lhe sido delegado o poder para ordenar ou aconselhar esta saída pelo Reverendo Padre Nosso Geral, pois ninguém é obrigado, enquanto Superior, quando dá ordens com os seus favores, a declarar neles imediatamente com que poder o faz, e de onde o tomou. Ajo com prudência e em razão do meu posto, quando assumo que ele [i.e., o poder] lhe foi concedido. Quanto a que nele [i.e. no exercício do poder]

7. Tomás Pereira a Jean de Fontaney e a Claude de Visdelou⁵⁷

Padre João Fontaney e *Padre* Claudio Visdelou, Nam exigia de *Vossas Reverências* novas respostas, pois as não haja, senão... [sic] Impus a *Vossas Reverências* preceito de obediencia, que se recolhessem a huma das Casas da Companhia debaixo de Excomunhão mayor, como não obedecerão, estão *ipso facto* excomungados.

Deixo a outro Tribunal a nova Doctrina do *Padre* Joam Fontaney, o qual attribue a culpa dos escândalos de Novembro passado (cujos effectos ainda durão) nam a seus Companheiros Religiosos e Sacerdotes da Companhia, que acusarão seus Superiores a hum Imperador gentio, pedindo-lhe Casa aparte, dizendo não poderem viver com elles: mas attribuindo a tais culpas de tais scandalos aos mesmos Superiores, para se defenderem; e isto com a verdade e com o instituto da Companhia, e nam com o empenho que os arrojasse a huma proposição tam temeraria, escandaloza como he a que falsa, e calumniozamente imputa o *Padre* Joam de Fontaney a seus mesmos Superiores.

Depois julgamos ser escusado dizer lhe mais nada, pois nam servia mais, que de dar lhe ocasião a responder com desaforo como se [?] no *Praecepta excommunicationesque suas Reuerentia Vestra in armamentario Vice Provinciae seruet* etc. o que visto [?] já lhe não comunicuéis o paragrafo sobre escripto; pois *ipso facto* estavam já excomungados.⁵⁸

ele tenha pecado, o que nego veementemente, ajo não menos de acordo com as leis da prudência, ao fazer-lhe a vontade. Estas coisas foram indicadas por mim mais acima, são verdadeiras, embora Vossa Reverência tivesse alguma autoridade sobre mim, a saber, a mesma que teria sobre hóspedes enquanto moram em casas alheias. Agora, porém, porque Ela própria [i.e. Vossa Reverência] e os restantes Superiores portugueses por Deus tenham sido excluídos desta autoridade com todo o direito da natureza, como o *Padre* Jean de Fontaney, meu Superior, declara expressamente, pelas razões apontadas noutro sítio, compreende Vossa Reverência que não posso, no futuro, aceitar qualquer preceito de Si, seja qual for. Pequim, dia 28 de Junho de 1693. Claude de Visdeliu da Companhia de Jesus».

⁵⁷ Esta carta só se encontra em BA, JA 49-V-22, fl. 310.

⁵⁸ Em português actualizado: «Padres Jean de Fontaney e Claude Visdelou, Não exigia de Vossas Reverências novas respostas, pois que as não haja [...] Impus a Vossas Reverências um preceito de obediência (que se recolhessem a uma das Casas da Companhia), debaixo de Excomunhão maior; como não obedeceram, estão *ipso facto* excomungados. Deixo para outro Tribunal a nova Doctrina do *Padre* Jean de Fontaney, o qual atribui a culpa dos escândalos de Novembro passado (cujos efeitos ainda duram) não aos seus Companheiros Religiosos e Sacerdotes da Companhia, que acusaram os seus Superiores perante um Imperador gentio, pedindo-lhe uma Casa à parte, dizendo não poderem viver com eles, mas attribuindo as culpas de tais escândalos aos mesmos Superiores, para se defenderem; e isto com a verdade e com o instituto da Companhia, e não com o empenho que os arrojasse a uma proposição tão temerária, escandalosa,

Referências

- Brockey, Liam. *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
- Correia, Pedro. «Between ‘centers’ and ‘peripheries’: the definitions of Tomás Pereira’s field of politico-religious action. An analysis of correspondence sent from Beijing to Europe». Em: Barreto, Luís Filipe (ed.). *Tomás Pereira, S.J. (1646–1708), Life Work and World*. Lisboa: Centro Cultural e Científico de Macau / Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2010, 203-222.
- Espírito Santo, Arnaldo do. «Introdução às Cartas Latinas». Em: Tomás Pereira. *Obras*, 2 vol. Luís Filipe Barreto (coord), Arnaldo Espírito Santo (trad.), Ana Cristina da Costa Gomes, Isabel Murta Pina, Pedro Lage Correia (leitura, transcrição e notas). Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011, 20-42.
- Hsia, Ronnie. «Tomás Pereira, French Jesuits, and the Kangxi Emperor». Em: Barreto, Luís Filipe (ed.). *Tomás Pereira, S.J. (1646–1708), Life Work and World*. Lisboa: Centro Cultural e Científico de Macau / Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2010, 353-374.
- Landry-Deron, Isabelle. «Les Mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV en 1685». Em: *Archive for History of Exact Sciences*, 55, 2001, 423-463.
- Lettres edifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jesus*, VII Recueil. Paris: Nicolas Le Clerc, 1707.

como é a que, falsa e caluniosamente, imputa o Padre Jean de Fontaney aos seus mesmos Superiores. Depois, julgamos ser escusado dizer-lhe mais alguma coisa, pois não serviria para mais nada senão para lhe dar ocasião para responder com desaforo como se vê em “Praecepta excommunicationesque suas Reuerentia Vestra in armamentario Vice Provinciae seruet etc.”; posto isto, não lhe comuniqueis já o parágrafo escrito acima, pois, *ipso facto*, estavam já excomungados».

Pereira, Tomás. *Obras*, 2 vol. Luís Filipe Barreto (coord), Arnaldo Espírito Santo (trad.), Ana Cristina da Costa Gomes, Isabel Murta Pina, Pedro Lage Correia (leitura, transcrição e notas). Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

Puente-Ballesteros, Beatriz. «Isidoro Lucci S.J. (1661–1719) and João Baptista Lima (1659–1733) at the Qing Court: The Physician, the Barber-surgeon, and the Padroado's Interests in China». Em: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXXXII, 163, 2013, I, 165-216.

Regulae Societatis Iesu. Lugduni: Ex Typographia Iacobi Roussin, 1668.

Wyngaert, Anastase van den / Mensaert, George. *Sinica Franciscana*, vol. V. Roma: Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1954.

**«Homem de prendas e talentos»:
Marcelo Leitão (1679–1755), Procurador-Geral da
Vice-Província da China**

Maria João Pereira Coutinho
Lisboa

Introdução

O presente estudo incide sobre a investigação sistemática que temos vindo a realizar desde 2019 sobre Marcelo Leitão, penúltimo Procurador-Geral da Vice-Província da China, no âmbito do projecto «*Res Sinicae*. Base Digital de Fontes Documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos».

Sobre esse jesuíta, constante no núcleo dos procuradores portugueses, importa referir que foi pontualmente mencionado em elencos de fontes, como o *Catalogo dos Manuscriptos da Bibliotheca Publica Eborensis*, de Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara (1869: vol. II, 300), ou a *Monumenta Historica. O Ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII) Volume III (1700-1759)*, de Teresa Maria Rodrigues da Fonseca Rosa (2008: vol. III, 246-251). Leitão aparece também em duas entradas: a da *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, de Carlos Sommervogel (1894: vol. IV, col. 1670), e da obra *Entre a Cruz e o Dragão: o padroado português na China no século XVIII*, de Martins do Vale (2002: 411). Para além destas notas, este padre é mencionado por Francisco Rodrigues, na obra *Jesuitas portugueses astrónomos na*

Maria João Pereira Coutinho é Investigadora do Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – (DL 57/2016/CP1453/CT0046) e realizado no âmbito da participação no projecto «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

China: 1583-1805 (1925: 63), e por Noël Golvers no estudo *Portuguese Books and their readers in the Jesuit Mission of China (17th–18th centuries* (cf. Golvers 2011:19, nota 13).

A escassez bibliográfica em torno desta figura conduziu, portanto, à elaboração de uma biografia que procurou ir além do que foram os autores anteriormente mencionados.¹ Para o cumprimento dessa meta procedeu-se ao levantamento da sua correspondência, dispersa pela Biblioteca Pública de Évora (BPE) e pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), e a uma primeira análise, global, do seu conteúdo, relativamente à origem e destino das missivas, aos intervenientes e à natureza dos assuntos. Com excepção da documentação da Biblioteca Pública de Évora, elencada por Cunha Rivara, toda a outra correspondência estava inédita, e carecia de inventariação.

Após se abraçar esse trabalho, foi altura de se examinar o conteúdo desses instrumentos documentais. Tal tarefa, ainda longe de estar concluída, devolveu a história de um Procurador-Geral da Companhia de Jesus e revelou aspectos relativos ao desempenho das funções inerentes a esse cargo.

Breve síntese biográfica

Marcelo Leitão figura nos catálogos trienais da Companhia de Jesus como tendo nascido em Alcoutim, Bispado de Faro e Diocese do Algarve, a 6 de Junho de 1679. Todavia, a inexistência de livros de assentos de baptismo para essa data, não permitiram confirmar esse dado. Os mesmos catálogos asseguram que terá ingressado a 16 de Setembro de 1696 no noviciado da Companhia de Jesus em Évora, onde professou a 15 de Agosto de 1714. Após ter concluído a sua formação académica, passou pelos colégios de Faro e de Portalegre, onde ensinou Humanidades, Retórica, Matemática e Teologia Moral. Foi ainda reitor do colégio de Vila Nova de Portimão. (ARSI, Lus. 47, 48 e 49).² Na correspondência que lhe é dirigida é mencionado

¹ A biografia sumária de Marcelo Leitão foi, entretanto, publicada por Coutinho (2021b), no âmbito da Enciclopédia de Autores da plataforma RES SINICAE. Essa síntese procurou dar a conhecer as principais datas da vida desse jesuíta, mas, por se tratar de uma entrada, não desenvolveu os assuntos tratados na sua correspondência.

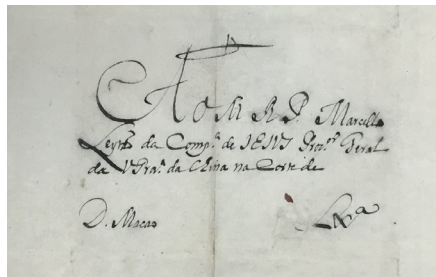
² Esta informação resulta da recolha efectuada nos manuscritos do Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Lus. 47: Marcelo Leitão consta, em 1700, no colégio conimbricense, na lista de *Fratres juniores* com o n.º 186 (fl. 15 v.º); em 1705 figura nas listas de professores de 4 votos com o n.º 319 (s. n.º fl.); em 1711 aparece na lista dos escolásticos do colégio de Évora com o n.º 300 (s. n.º fl.); no ano de 1726, está no colégio de Vila Nova de Portimão, com o n.º 430 (s. n.º fl.). ARSI, Lus. 48: Aparece nas listas do colégio de Santo Antão-o-Novo, em 1730, com o n.º

como Procurador-Geral do Japão, a partir de 1729. A partir de 1741, considerando as mesmas fontes, desempenha a função de Procurador-Geral da China, para além da de Procurador-Geral da Índia. Todavia, no catálogo de 1737, surge no colégio de Santo Antão-o-Novo com a seguinte referência: «est Procurator Provinciarum Malabarensis Japonensis et V. Porvinciae Sinesis» (ARSI, Lus. 48, fl. 37).

Actua, na maioria das vezes, a partir da Procuratura Geral das Missões, sediada no colégio de Santo Antão-o-Novo, em Lisboa. A partir desse local, faz a gestão financeira e cultural de legados e doações, bem como das províncias que tinha a seu cargo.

No desempenho dessas funções assume a administração da testamentaria de D. Juan Tomas Enriquez de Cabrera (1646–1705), Almirante de Castela, e, na sequência dessa tutela, ocupa-se do projecto de um novo noviciado das Missões, fixado como o Colégio da Imaculada Conceição ou Colégio Almirantino, que nunca chegou a ser concluído (cf. Rodrigues 1950: 169-186; Coutinho 2021a: 935-943).³

Em 1754 estava gravemente doente e, no dia 1 de Novembro de 1755, é uma das três vítimas que o Terramoto que assolou Lisboa fez no colégio de Santo Antão-o-Novo (cf. Castro 1763: 436; Sousa 1949: 20).



Pormenor de correspondência remetida para Marcelo Leitão, onde consta como Procurador-Geral da Vice-Província da China. ANTT, Cartório Jesuítico, Mç. 98, N.º 42: Carta de Luís de Sequeira para Marcelo Leitão, Macau, 08/12/1750. Imagem cedida pelo ANTT.

693 (fl. 77); em 1734, com o n. 449 (fl. 29 v.º); em 1737, com o n.º 420 (fl. 37); em 1740, com o n.º 429 (fl. 34); em 1743 com o n.º 469 (s. n.º fl.); em 1745 com o n.º 475 (s. n.º fl.); em 1746 com o n.º 478 (s. n.º fl.) e em 1747, com o n.º 501 (s. n.º fl.). ARSI, Lus. 49: Continua a aparecer no colégio de Santo Antão, no ano de 1749, com o n.º 460 (fl. 55).

³ O Almirante de Castela tomou o partido do Arquiduque Carlos da Áustria (1685–1740) a seguir à Guerra da Sucessão, motivada pela morte de Carlos II (1661–1700). Como este militar não se revia na política de Filipe V de Espanha (1683–1746), procurou exílio em Portugal, em 1702.

A correspondência: caracterização

Relativamente à correspondência levantada até à data, 179 cartas, balizadas entre 1724 e 1754, e dispersas pela Biblioteca Pública de Évora, no fundo *Cunha Rivara*,⁴ e pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo, no fundo *Cartório Jesuítico*,⁵ esta foi analisada quanto às diversas proveniências e locais de destino, aos intervenientes, e ainda ao teor dos assuntos tratados, umas vezes pessoais, outras vezes de natureza eclesiástica.⁶

O maior volume de correspondência recebida, regista-se entre 1740 e 1745, num total de 105 cartas. Das 179 missivas, 18 são escritas por si, e as restantes são-lhe dirigidas.

Volume de correspondencia recebida

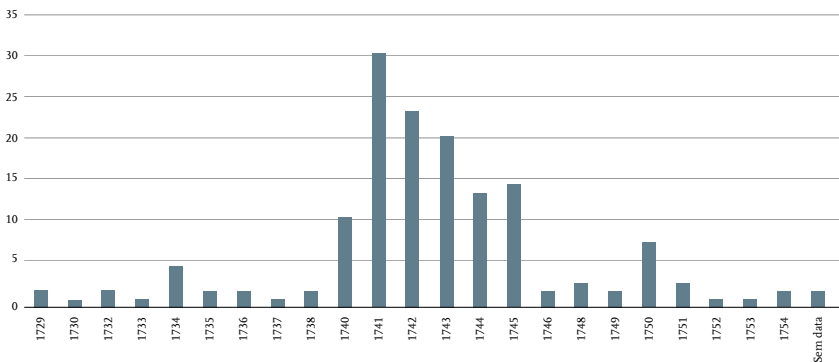


Gráfico com análise do volume de correspondência recebida por Marcelo Leitão entre 1729 e 1754, realizado pela autora.

Para além das missivas, importa ainda acrescentar que foram localizadas outras tipologias documentais, nomeadamente *Consultas e Decretos*, constantes no Arquivo Municipal de Lisboa, e *Feitos Findos, Juízo do Fisco da Inconfidência e dos Ausentes*, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, que

⁴ Este fundo remonta à coleção original, expressa no primitivo *Catálogo de Manuscritos da Biblioteca Pública de Évora*, adquirido por Fr. Manuel do Cenáculo (1721–1814) (cf. *Fontes / Serra / Andrade* 2010: 32).

⁵ O *Cartório Jesuítico* foi incorporado em 1881 no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), proveniente do espólio que estava à guarda da Direcção-Geral do Tribunal de Contas.

⁶ Parte desta correspondência pode ser consultada em Coutinho 2021c.

complementam informação, e que elucidam acerca de diversos procedimentos que envolveram indirectamente Leitão. Contudo, neste ensaio só se fará a análise das referidas cartas.

A) As origens e os destinos das missivas

Quanto aos locais de envio de cartas para o padre Marcelo Leitão, apurou-se que foram remetidas de Braga, Oliveira do Conde, Constância, Abrantes, Évora, Roma (uma em particular de Castel Gandolfo), Goa (e uma concretamente da Fortaleza de Mormugão), Macau e Pequim. Segundo também se conseguiu contabilizar, 52 % dessa correspondência veio de Roma, e 19 % de Goa, sendo bastante relativa esta quantificação, por não se conhecer o número total de cartas que lhe terão sido enviadas.

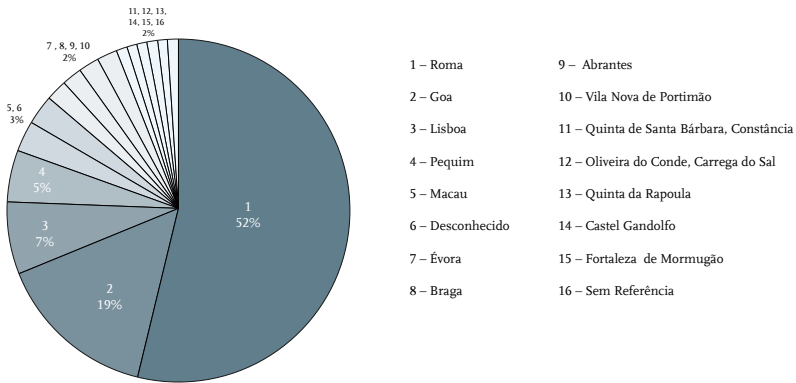
Da correspondência que lhe foi remetida de Roma salientam-se as c. de 92 cartas da autoria do padre António Cabral (1693–1758), Procurador-Geral da Assistência de Portugal na Cúria Romana (cf. Machado 1759: vol. IV, 27), à guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, produzidas entre 1740 e 1746. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 97, N.º 296, 301-316, 318-348, 351-367, 369-370, 372-383, 385, 388-389, 391-400, e Mç. 98, N.º 10).

De Goa, recebeu, entre 1732 e 1753, correspondência de António Ferreira (1671–1761), Procurador da Vice-Província da China em Goa, e de Pedro da Silva Alva, advogado, escrivão e provedor da Misericórdia de Goa, entre outros agentes culturais. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 97, N.º 21, 22, 290, 291-295, 327, 371, 386, 387, 401 e 404, e Mç. 98, N.º 1, 3, 13, 23, 26, 27, 34, 46, 49, 55, 56, 77, 76, 98, 90, 157, 173 e 176).

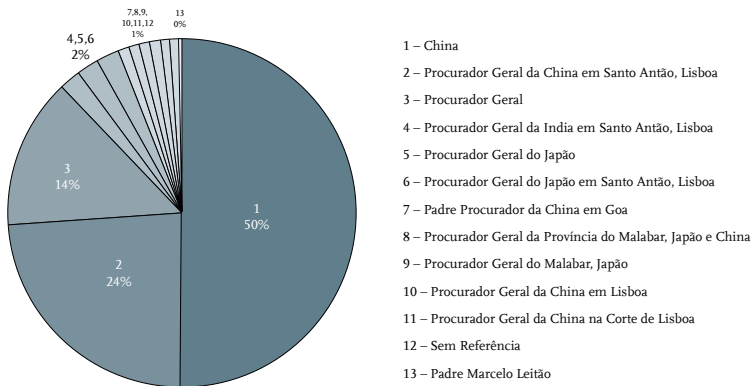
De Macau, por sua vez, recebeu cartas dos padres João Duarte (1671–1752), Vice-Provincial da China, João Simões (1731–1773), Procurador da Vice-Província da China, Luís de Sequeira (1693–1763), Vice-Provincial da China e reitor do colégio de São José de Macau, e do florentino Francisco Folleri (1699–depois de 1767), escritas entre 1742 e 1750. Recebeu de Pequim, novamente de João Simões, de António Gomes (1706–1751), médico nessa corte, e de Félix da Rocha (1713–1781), astrónomo e assessor do Tribunal da Matemática, cartas datadas de 1749 e 1750. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 68, 39 e 65).

Relativamente ao destino dessas missivas, estas foram praticamente todas dirigidas para Lisboa, para a Procuratura das Missões, no colégio de Santo Antão-o-Novo, onde Leitão residiu desde 1728 ou 1729. Dessa corres-

pondência, uma parte muito significativa, c. de 50%, foi simplesmente dirigida ao «padre Marcelo Leitão». Todavia, numa fatia também representativa, de c. 24 %, já há uma clara referência a Leitão enquanto «Procurador-Geral da China em Santo Antão». As restantes missivas foram indistintamente remetidas ao «Procurador-Geral da China em Lisboa» ou ao «Procurador-Geral da China na Corte de Lisboa».



Gráfico, realizado pela autora, da correspondência para Marcelo Leitão: proveniências.



Gráfico, realizado pela autora, da correspondência para Marcelo Leitão: referências nos sobrescritos à China ou ao cargo por ele desempenhado.

B) Apóstolos, *Grandes do Reino* e outros intervenientes na correspondência activa e passiva de Marcelo Leitão

Quanto aos intervenientes na correspondência, salienta-se, sobretudo, a figura do já mencionado padre António Cabral, responsável por cerca de 59 % das cartas dirigidas a Leitão, entre 1740 e 1746.⁷ A Cabral, sucede Pedro da Silva Alva, com 8% da correspondência, e o padre António Ferreira, responsável por 6% das missivas remanescentes.

Pela leitura desses testemunhos, o padre António Cabral parece ter sido o principal agente financeiro de Marcelo Leitão em Roma. Nas suas missivas deixa compreender que era o responsável pela gestão dos *Livros do Procurador* e por diversas aplicações pecuniárias. Numa das cartas refere, por exemplo, o seguinte:

Ca nos livros do Procurador farei a declaração, *que Vossa Reverencia* diz. Sobre a segurança dos dinheiros de Vienna ja eu escreui a *Vossa Reverencia*, e parece, que me advinhava o coração a morte do Imperador; agora veremos o caminho, *que tomão* estas cousas. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 97, N.º 305)

Em outra missiva menciona também:

Pelo correio de ha duas semanas respondi a *Vossa Reverencia*, *que* não podia mandar letras athe quatro mil escudos, mas como depois disso me chegou letra de Vienna com parte do rendimento deste anno, acrescento agora, *que* podem vir *para* mais dous, athe vermos o ajuste de contas. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 97, N.º 306)

Já Pedro da Silva Alva também parece ter tido uma relação essencialmente financeira com Marcelo Leitão, tendo este último, por diversas vezes, passado Letras⁸ ao primeiro. Atente-se ao teor de todas as cartas que o primeiro dirige a Marcelo Leitão, e ainda a uma do padre António Ferreira, de 20 de Janeiro de 1740, onde se pode ler o seguinte:

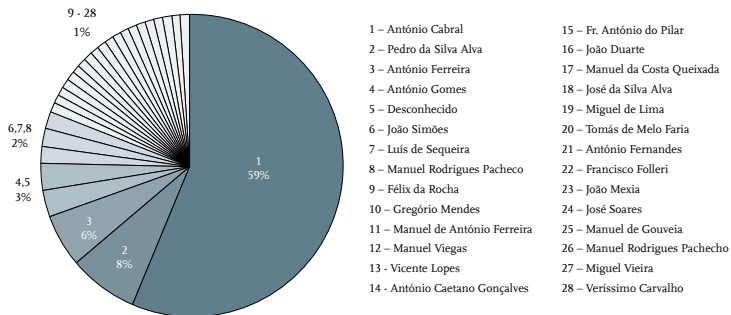
Não lhe dar estas letras, e deixa lo, tomando outro Advogado, he me impossível; por temor de perder, às cauzas da *Vice Provincia*; *que*

⁷ A correspondência consta de 92 cartas. O padre António Cabral ficou conhecido por ter sido o principal responsável pela causa do mártir Inácio de Azevedo (1526–1570) e os seus 39 companheiros (cf. Cardoso 2001: 142).

⁸ Título de crédito.

elle por papeis, por practicas com os Ministros *que* as hão de julgar, e com outras couzas de mais pezo, defende, expoem as rezoens, *que* he sua, e talvez sentença, e tençiona, a meu favor; o *que* não heide achar em outro algum Advogado; porque o não há, e são todos naturaes, *que* não tem os fundamentos do direito, *que* este homem tem; e por isso se faz digno de eu o conservar, e de lhe fazer todo o favor, e aturar todas as suas impertinencias ainda nesta materia de lhe passar letras. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 13)

O padre António Ferreira, por sua vez, deverá ter sido o principal interlocutor do padre Leitão em Goa. Todas as cartas que lhe dirigiu tinham essa origem, e, pelo seu conteúdo, compreende-se que não só estava abonado para pagar as ditas Letras, como era a pessoa que tratava das encomendas de bens sumptuários. Veja-se, pois, a carta de 5 de Fevereiro de 1740, onde refere que esta acompanhava uma «folha da carregação, e caixotes», que havia remetido nessa monção (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 26 e 27). Na vasta lista de bens, destacam-se «dous Caixotes com *titulo para* a Senhora Rainha», «outro caixote com *titulo ao Senhor Infante D. Joze, em que o Padre Domingos Pinheiro* lhe offereçe tres lavatorios de louça.», vários caixotes para o padre Leitão, e ainda outros para o conde de Tarouca (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 26 e 27).



Gráfico, realizado pela autora,
da correspondência para Marcelo Leitão: remetentes.

Para além desses remetentes, destacam-se outros, essencialmente membros da Companhia de Jesus, que operavam em território chinês, como os padres Luís de Sequeira, Vice-Provincial da China e reitor do colégio de São José, Félix da Rocha, astrónomo e assessor do Tribunal da Matemática, e o florentino Francisco Folleri, que esteve nessa área geográfica entre 1721 e 1762 (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 40, 41, 42, 45, 64 e 65).

Nas suas cartas, esses jesuítas reportaram aos padres portugueses: Domingos de Brito (1675–1742), que se destacou por ter sido proposto por D. João V (1689–1750) como bispo de Wuhan, o matemático Domingos Pinheiro (1688–1748), que acompanhou a embaixada de Alexandre Metelo de Sousa Meneses (1687–1766), Estevão Lopes (1693–1766), Procurador eleito em Roma, João de Seixas (1711–1785), um dos acompanhantes da embaixada de Francisco Assis Pacheco e Sampaio (c. 1711–1767), José Rosado (1714–1797), que sucedeu a Marcelo Leitão no cargo de Procurador Geral da China, Simão de Almeida (1718–1765), com actividade no colégio de São José de Macau, e José Espinha (1722–1788), que ficou conhecido por ter sido Vice-Presidente no já referido Tribunal da Matemática, entre outros jesuítas (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 40, 41, 42, 45, 64 e 65).

E, se alguns dos anteriores foram mencionados na correspondência dando conta das suas inquietações e das suas actividades, outros foram objecto de interrogações. Leiam-se, por exemplo, dois trechos de uma carta que António Gomes envia de Pequim a 24 de Novembro de 1749 a Marcelo Leitão, onde refere:

se algum Padre ja Professo, Portugues, se offerecer para esta Vice Prouincia Vossa Reverencia o aceite, e mande para Macao, porque temos ali huma casa cheia de sujeitos, sem hum, que a possa gouernar, pois ou são muito uelhos, ou estrangeiros, ou lhe faltão outros predicados, pellos quais não só são ineptos para gouernar, mas ainda incapazes de uiuer em comunidade alem de que não temos, quem uenha gouernar esta Vice Prouincia porque se chega a mam dos Alemães em breue acabara. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 39)

A essa ideia acrescenta ainda:

Tambem se ouuer outro Irmão de boa capacidade o mande para Macao, porque ainda que espero o Irmão Simão de Almeida que na moção seguinte uenha para Macao, elle não basta porque o Irmão

Francisco Folleri esta uelho, e muito achacado, e não ha outro, porque o Irmão Duarte foi para Goa por causa das suas molestias [...] e he o que mais espero, e necessita esta Vice Prouincia. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 39)

Outra inquietude pode ser lida numa outra carta que Luís de Sequeira envia a Marcelo Leitão, a partir de Macau, datada de 28 de Novembro de 1751, onde se interroga se o jesuíta José Rosado, que fora escolhido para suceder Leitão no cargo de Procurador-Geral, seria a pessoa ideal para o desempenho dessas funções. Nessa missiva, subtrai-se que:

[o] Padre Pires o louvava muito de Religiozo prendado; mas isto mesmo parece não servira a essa Procuratura; porque para ella so serve hum homem de prendas, e talentos, mas de maior idade; que não haja de saber della se não depois de aventalhado ou para os superiores, ou para a sepultura; porem sendo o Reverendo Padre Rozado tão moço, e de tantas prendas, cuidoo não durará muito nessa Procuratura ou por não querer ficar Idonio, ou porque essa Procuratura o puchará *suo tempore* para as cadeiras. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 40)

Com efeito, este desgurado pela escolha de um jovem de 37 anos, em detrimento de qualquer outro jesuíta «experimentado» é ainda reiterado na seguinte afirmação:

«attenta mais a quem o illustre com seus talentos do que com a nossa utilidade; e então de que serve o dito Procurador nessa Procuratura, que só se utiliza com homens experimentados, qual Vossa Reverencia [...]. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 40)

Curioso é perceber, que esta escolha não terá desgurado a todos, pois, numa carta de Setembro do mesmo ano, enviada por João Simões, a partir de Pequim, pode-se constatar a concordância deste jesuíta com a eleição de Rosado, particularmente, ao afirmar:

[...] fiquei muito contente que o seu successor seja o Reverendo Padre Jozeph Rozado que muito bem conheço, e lhe escrevo dando os parabens naõ tanto a elle, como a esta vice Provincia que muito depende de ter hum bom Procurador nessa Corte. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 66)

Numa outra perspectiva, a de outros membros da Companhia chamados à colação nestas missivas, devem ainda ser considerados nesta caracterização aqueles oriundos de outras Assistências, como os padres Francisco Retz (1673–1750), Geral da Companhia entre de 1730 e 1750, Giovanni Baptista Carbone (1694–1750), matemático e agente político de D. João V, Ferdinand Augustin Hallerstein (1703–1774), astrónomo e matemático, Floriano Bahr (1706–1771), visitador e músico na corte de Pequim, Tristão de Attimis ou Tristano Francesco d` Attimis (1707–1748), quase mártir por ter sido malogradamente executado em Macau, Johann Koffler (1711–1785), médico na corte da Conchichina, e o irmão Irmão Giuseppe Castiglione (1688–1766), pintor ao serviço da corte de Pequim. Tratava-se de figuras proeminentes, cientistas e artistas, que aqui servem para demonstrar o quanto Leitão estava a par do que se passava com estas pessoas na China, não só ao nível da actuação dos membros da Assistência Portuguesa, mas também no que toca às intervenções de jesuítas conceituados de outras Assistências.

Floriano Bahr, por exemplo, é mencionado numa carta que António Gomes redige em Pequim, a 11 de Novembro de 1750, e que refere o seguinte:

Quem anda fazendo as diligencias de ambaraçar a vinda para Pekim do *Padre* Espinha, e *Irmão* Mattos, he o *Padre* Floriano Bahr, e como he delegado do *Padre* Visitador, quem sabe como investirá comigo quando eu os mandar vir. He incrível o *que* aqui governão os Alemães, e se não fosse a paciencia religiosa eu era capaz de rogar pragas a quem *para* ca mandou tantos: porem *para* os *que* ja ca estão não ha remedio mais, *que* a paciencia, *para* o futuro sim, e he desvia los la na Europa, e chegando ahi espalha los *para* outras Provincias com traça e bom modo. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 37)

Já Giuseppe Castiglione, ao invés do anterior, é mencionado na mesma carta, de forma menos negativa, como se pode constatar na leitura da seguinte citação:

[...] morrendo o *Irmão* Castiglione, nenhum dos outros dous pode chegar a perfeição da arte do mesmo *Irmão*, nem a perfeição em *que* elle a tem posto neste Pekim: pello *que* será bom hir lançando os olhos lá pella Italia a ver se pouco a pouco se descobre algum Pintor de singular talento, e aproveitar a occasião. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 37)

O anterior trecho é, portanto, deveras indicador, da rede de influências que este Procurador-Geral tinha, possivelmente em Roma, a ponto de poder encontrar um substituto para Castiglione numa outra Assistência que não a Portuguesa.

No que à troca de correspondência com nobilitados, ou aqueles que desempenharam funções de relevo no reino, refere, destaca-se um conjunto de cartas, escritas entre 1724 e 1736, à guarda da Biblioteca Pública de Évora, destinadas a Rodrigo Xavier Teles de Meneses Castro e Silveira (1684–1759), 4.º conde de Unhão, e que aludem a João Xavier Teles de Meneses (c. 1703/1710–1768?), 5.º conde de Unhão, e a D. Maria Teresa Teles de Meneses (1716–?), seus filhos (BPE, Cod. CXX/2-13, Doc. 120-138). Esse conjunto, considerando: 1) as datas, 2) o facto de sabermos que Leitão se encontrou nessa época no colégio de Vila Nova de Portimão, onde foi reitor, e 3) que o 5.º conde de Unhão desempenhou o cargo de Governador de Armas do Reino do Algarve nas mesmas décadas, leva-nos a acreditar que resultaram de laços estreitados entre os três durante a permanência nessa região, e continuados após Leitão se ter mudado para Lisboa (BPE, Cod. CXX/2-13, Doc. 120-138).

Às anteriores cartas, acrescentam-se também aquelas que lhe são dirigidas por vários membros da Companhia de Jesus, mas onde são mencionados outros nobilitados. Veja-se, pois, o caso de um conjunto que lhe é enviado entre 1741 e 1743, onde é mencionado o marquês do Lourical, que nessas datas era D. Henrique de Meneses e Toledo (1727–1787), 3º desse título.⁹ Em 1740, na correspondência que é enviada de Goa, são-lhe feitas algumas queixas sobre encomendas de objectos para diversos intervenientes. Neste caso, é chamado à conversa o Governador Cosme Damião Pereira Pinto (?–1751), fidalgo da Casa real e Governador de Macau (ANTT, *Jesuítas*, Mç. 98, N.º 26 e 27), entre 1735–1738 e 1743–1747.¹⁰ E embora se desconheça se existiam verdadeiros laços entre Pereira Pinto e Leitão, certo é que este governador foi mencionado mais algumas vezes.

⁹ Foi enviado extraordinário e Ministro plenipotenciário a Turim e a Roma; foi a Madrid como embaixador em 1785, encarregado de negociar os tratados matrimoniais dos infantes de Portugal e Espanha, D. João e D. Gabriel. Foi Gentil-homem da câmara da rainha D. Maria I, Cavaleiro da ordem do Tosão de Ouro, de Espanha e Comendador da ordem de Cristo.

¹⁰ Sobre este governador veja-se, a título de curiosidade, um conjunto de peças de porcelana com as suas armas, existente no Museu do Centro Científico e Cultural de Macau, e consulte-se a obra de Alves, Saldanha 2013: 102 e 105.

Em 1748 Leitão consta numa carta como um dos envolvidos nas contas do Comendador Manuel Pereira de Sampaio (1692–1750),¹¹ embaixador de D. João V na Santa Sé, segundo as palavras de Manuel Rodrigues Pacheco. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 134) A ausência de outras cartas, que podiam ajudar a contextualizar esta, não permite alcançar o quanto Leitão estaria envolvido, e se esse envolvimento estaria ligado a aquisições de bens sumptuário, ou se, à semelhança do que já acontecera com outros dignatários do reino, a ligação passaria por empréstimos e liquidação de dívidas.

C) As Demandas e as Dívidas: a natureza dos assuntos

Outra das questões importantes na análise da correspondência é a natureza dos assuntos tratados, que, no caso de um Procurador-Geral, pode ser reveladora do seu papel no contexto da Companhia de Jesus, mas também da sua actuação enquanto agente cultural.

As cartas informativas, para além de lhe darem notícias do que se passava em Roma, por exemplo, notificavam Leitão do que acontecia em vários pontos do mundo. Numa carta que António Cabral envia a Marcelo Leitão, datada de 12 de Novembro de 1740, podemos ler:

Aqui se espalha huma voz de ser morto El Rey de Hespanha de humas cezoens, a Imperatriz da Russia as punhaladas na rua: se tudo he certo, o anno he fatal. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 97, N.º 304)

Em outra, do mesmo remetente, de 11 de Fevereiro de 1741, ficamos a saber que:

Morreu o *Grande Mestre* de Malta e foi eleito em seu lugar hum Portuguez chamado Manuel Pinto¹², natural de Lamego. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 97, N.º 308).

Já as cartas que remetem para as questões financeiras, são igualmente elucidativas do papel que esse membro da Companhia de Jesus tinha, no que a esse assunto refere. Na leitura de uma carta de Roma, datada de 25 de Dezembro de 1740, António Cabral informa:

¹¹ Sobre este diplomata veja-se Vale 2015: 63-85.

¹² Trata-se de Manuel Pinto da Fonseca (1681-1773), Grão-Mestre da Ordem de Malta, que curiosamente viria a ser o responsável pela expulsão dos jesuítas de Malta.

Pelo correio de ha duas semanas respondi a *Vossa Reverencia*, que não podia mandar letras athe quatro mil escudos, mas como depois disso me chegou letra de Vienna com parte do rendimento deste anno, acrescento agora, que podem vir para mais dous, athe vossos o ajuste de contas. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 97, N.º 306)

Coadjuva esta ideia uma outra missiva, de Goa, datada de 28 de Janeiro de 1743, onde Veríssimo Carvalho também afirma:

Os 36 marcos de prata que *Vossa Reverencia* mandou pello *Padre Jozeph Ferreira* não tem sido entregues; o *Procurador* do Japão aqui em Goa os reteve e retem em seo poder dizendo que o *Padre Ferreira* meo antecessor lhe esta devendo groça quantia e que nella descontara aquella prata. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 97, N.º 355)

Numa outra perspectiva, salientam-se também assuntos internos da Companhia, nas cartas trocadas com Leitão, reveladores do papel mediador que este agente teve junto da Coroa portuguesa e da Santa Sé. Numa carta que lhe é enviada de Pequim, a 13 de Novembro de 1749, António Gomes afirma:

Remetto a *Vossa Reverencia* a relação da perseguição da *Santa Ley* com as noticias, que tem passado nestes 4 annos, juntamente remetto outra relação do *Padre João de Seyxas*, a qual chegou depois de estar acabada a primeira, e porque contem mais algumas particularidades, me resolvi a manda la: rogo a *Vossa Reverencia* as mande ahi trasladar para as comunicar a *Provincia* e as proprias remetta ao *Padre Assistente* para elle informar ao *Nosso Muito Reverendo Padre Geral* do estado das cousas da China, como digo ao mesmo *Padre Geral*, e *Assistente*. Mando mais huma relação para *Sua Magestade*, huma carta, e huma folha de papel assinada por mim; tudo mando a *Vossa Reverencia* aberto porque se a carta não estiver conforme deve ser, ou for necessario acrescentar alguma cousa, *Vossa Reverencia* o faça como julgar. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 67)

Numa outra carta, do mesmo remetente, mas desta vez de 24 de Novembro de 1749, Leitão é informado do seguinte:

o *Senhor Bispo* remette a *Sua Magestade* a certidão da sentença do martirio dos *Veneraveis Padres Antonio Jozeph*, e *Tristão de Attimis*», sendo, imediatamente a seguir agenciado para dar continuidade ao processo, como se compreender a partir das palavras de Antônio Gomes: «rogo a *Vossa Reverencia* que a *que* lhe foi remetida com outros papeis, depois de ahi auerem, e tresladarem se quizerem, a remetta para Roma para *que* fique no nosso Archivo Romano, no caso, que o *Nosso Reverendo Padre Geral* offereça ao Pontifice a *que* eu daqui lhe remeto. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 39)

Este ponto não ficaria completo sem se mencionar a componente cultural presente nas missivas. Não só a já citada carta que refere a importância de encontrar um sucessor para o irmão Castiglione (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 37) é elucidativa acerca de um certo à-vontade num meio cultural de excelência, como as informações expressas num memorando que Antônio Cabral envia a Leitão, em 1742, dão a verdadeira dimensão do papel diplomático que este deveria desempenhar, conquistando elevados membros da Santa Sé com «mimos» e «bagatellas». (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 135) Atente-se, por exemplo, à seguinte frase do padre Cabral:

Ja por repetidas vezes tenho lembrado a *Vossa Reverencia* me mande algumas galantarias da China, que he o que aqui mais se estima, e com huma bagatella se ganha muitas vezes hum Cardeal, e com elle se poupa tempo, e despezas. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 135)

Por outro lado, cabia também ao padre Leitão angariar as peças necessárias para obsequiar o imperador Qianlong, como se depreende do pedido que o padre João Simões lhe faz, a 13 de Novembro de 1749:

[...] *que Vossa Reverencia* me acuda com brincos europeos de bom gosto, e bonitos, ainda *que* não sejam de muito custo, mas não os posso nomear por seu nome, *nem* posso saber de *que* gostara o Imperador, *que* agora quer huma cousa logo outra, como elle he gentio e bem pagodeiro se não pode afferecer cousa santa: mas os dias passados nos mandou perguntar se sabiamos fazer meninos de cera daquelles *que* uem da Europa [...]. (ANTT, *Cartório Jesuítico*, Mç. 98, N.º 68)

Conclusão

Marcelo Leitão, figura quase desconhecida no contexto da Companhia de Jesus, «governou», na qualidade de Procurador-Geral, a Vice-Província da China no 2.º quartel do séc. XVIII, sem, aparentemente, ter saído de Portugal. Uma primeira análise à correspondência que lhe foi endereçada, na sua maioria inédita, é reveladora dos locais de onde lhe escreveram, dos remetentes, mas também de outros intervenientes, fundamentais para a compreensão da acção e dos conhecimentos que este jesuíta tinha. Da observação das origens e dos destinos das missivas, concluiu-se que Roma ocupou o primeiro lugar de envio, seguindo-se Goa. A Procuratura das Missões, instalada no colégio de Santo Antão-o-Novo de Lisboa, foi, por sua vez, o local por excelência de destino da correspondência que lhe foi endereçada.

Quanto aos intervenientes nas cartas que lhe foram dirigidas, destaca-se, como seu principal interlocutor junto da Santa Sé e do Geral da Companhia, o padre António Cabral, mas também outros membros do mesmo instituto religioso, que operaram em território chinês, e que com ele se correspondiam, como os padres Luís de Sequeira, Félix da Rocha e o florentino Francisco Folleri. Na mesma análise, salientam-se também alguns nobilitados, como Rodrigo Xavier Teles de Meneses, conde de Unhão, e ainda outros, amiudadamente referidos, que dão a real dimensão das redes de sociabilidade que este Procurador-Geral tinha, como o marquês de Louriçal e o comendador Manuel Pereira de Sampaio.

Relativamente aos assuntos abordados nas diversas missivas, destacam-se os de natureza informativa, os de teor financeiro, os assuntos internos da Companhia e aqueles de índole cultural. Os primeiros vão desde os rumores até às sínteses informativas; os segundos reportam-se a empréstimos e a dívidas; os negócios da Companhia incluem os processos referentes aos martírios; os últimos introduzem questões relativas à cultura material.

Por fim, importa sublinhar que o conjunto de cartas analisadas são sobretudo reveladoras da rede de influências de Marcelo Leitão, bem como do facto de este jesuíta ser efectivamente um «homem de prendas e talentos».

Referências

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Cartório Jesuítico*

- Mç. 97, N.º 21: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 06/02/1742.
- Mç. 97, N.º 22: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 06/02/1742. (cópia)
- Mç. 97, N.º 290: Carta de José da Silva Alva para Marcelo Leitão. Goa, 16/01/1733.
- Mç. 97, N.º 291: Carta de Manuel de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 07/01/1734.
- Mç. 97, N.º 292: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 15/01/1734.
- Mç. 97, N.º 293: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 21/01/1734.
- Mç. 97, N.º 294: Carta de Fr. António do Pilar para Marcelo Leitão, Goa, 24/01/1734.
- Mç. 97, N.º 295: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 26/01/1734.
- Mç. 97, N.º 296: Carta de Gregório Mendes para Marcelo Leitão, Roma, 09/07/1735.
- Mç. 97, N.º 301: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 16/07/1740.
- Mç. 97, N.º 302: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 03/09/1740.
- Mç. 97, N.º 303: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 24/09/1740.
- Mç. 97, N.º 304: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 12/11/1740.
- Mç. 97, N.º 305: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 11/1740.
- Mç. 97, N.º 306: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 25/12/1740.
- Mç. 97, N.º 307: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 08/01/1741.

- Mç. 97, N.º 308: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 11/02/1741.
- Mç. 97, N.º 309: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 18/02/1741.
- Mç. 97, N.º 310: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 25/02/1741.
- Mç. 97, N.º 311: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 08/03/1741.
- Mç. 97, N.º 312: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 18/03/1741.
- Mç. 97, N.º 313: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 22/03/1741.
- Mç. 97, N.º 314: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 08/04/1741.
- Mç. 97, N.º 315: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 26/04/1741.
- Mç. 97, N.º 316: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 03/06/1741.
- Mç. 97, N.º 318: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 07/06/1741.
- Mç. 97, N.º 319: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 14/06/1741.
- Mç. 97, N.º 320: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 14/06/1741.
- Mç. 97, N.º 321: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 17/06/1741.
- Mç. 97, N.º 322: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 01/07/1741.
- Mç. 97, N.º 323: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 05/07/1741.
- Mç. 97, N.º 324: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 12/08/1741.
- Mç. 97, N.º 325: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 26/08/1741.
- Mç. 97, N.º 326: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 23/09/1741.

- Mç. 97, N.º 327: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 03/11/1741.
- Mç. 97, N.º 328: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 18/11/1741.
- Mç. 97, N.º 329: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 25/11/1741.
- Mç. 97, N.º 330: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 09/12/1741.
- Mç. 97, N.º 331: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 16/12/1741.
- Mç. 97, N.º 332: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 06/01/1742.
- Mç. 97, N.º 333: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 13/01/1742.
- Mç. 97, N.º 334: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 20/01/1742.
- Mç. 97, N.º 335: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 10/03/1742.
- Mç. 97, N.º 336: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 17/03/1742.
- Mç. 97, N.º 337: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 14/04/1742.
- Mç. 97, N.º 338: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 21/04/1742.
- Mç. 97, N.º 339: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 26/05/1742.
- Mç. 97, N.º 340: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 02/06/1742.
- Mç. 97, N.º 341: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 16/06/1742.
- Mç. 97, N.º 342: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 06/07/1742.
- Mç. 97, N.º 343: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 14/07/1742.
- Mç. 97, N.º 344: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 21/07/1742.

- Mç. 97, N.º 345: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 04/08/1742.
- Mç. 97, N.º 346: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 18/08/1742.
- Mç. 97, N.º 347: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 07/09/1742.
- Mç. 97, N.º 348: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 15/09/1742.
- Mç. 97, N.º 351: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 11/12/1742.
- Mç. 97, N.º 352: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 29/12/1742.
- Mç. 97, N.º 353: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 12/01/1743.
- Mç. 97, N.º 354: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 26/01/1743.
- Mç. 97, N.º 355: Carta de Veríssimo Carvalho para Marcelo Leitão, Goa, 28/01/1743.
- Mç. 97, N.º 356: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 02/02/1743.
- Mç. 97, N.º 357: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 16/02/1743.
- Mç. 97, N.º 358: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 02/03/1743.
- Mç. 97, N.º 359: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 07/04/1743.
- Mç. 97, N.º 360: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 20/04/1743.
- Mç. 97, N.º 361: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 27/04/1743.
- Mç. 97, N.º 362: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 25/05/1743.
- Mç. 97, N.º 363: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 15/06/1743.
- Mç. 97, N.º 364: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 29/06/1743.

- Mç. 97, N.º 365: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 20/07/1743.
- Mç. 97, N.º 366: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 03/08/1743.
- Mç. 97, N.º 367: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 31/08/1743.
- Mç. 97, N.º 369: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 02/11/1743.
- Mç. 97, N.º 370: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 16/11/1743.
- Mç. 97, N.º 371: Carta de Miguel Vieira para [Marcelo Leitão], Goa, 25/01/1744.
- Mç. 97, N.º 372: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 08/02/1744.
- Mç. 97, N.º 373: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 07/03/1744.
- Mç. 97, N.º 374: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 28/03/1744.
- Mç. 97, N.º 375: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 11/04/1744.
- Mç. 97, N.º 376: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Castel Gandolfo, 30/05/1744.
- Mç. 97, N.º 377: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 21/06/1744.
- Mç. 97, N.º 378: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 27/06/1744.
- Mç. 97, N.º 379: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 15/08/1744.
- Mç. 97, N.º 380: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 15/08/1744.
- Mç. 97, N.º 381: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 03/10/1744.
- Mç. 97, N.º 382: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 10/10/1744.
- Mç. 97, N.º 383: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 24/10/1744.

- Mç. 97, N.º 385: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 14/01/1745.
- Mç. 97, N.º 386: Carta de João Mexia para Marcelo Leitão, Goa, 30/01/1745.
- Mç. 97, N.º 387: Carta de Miguel Vieira para Marcelo Leitão, Goa, 06/02/1745.
- Mç. 97, N.º 388: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 06/02/1745.
- Mç. 97, N.º 389: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 13/02/1745.
- Mç. 97, N.º 391: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 12/03/1745.
- Mç. 97, N.º 392: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 24/04/1745.
- Mç. 97, N.º 393: Carta de António Cabral para [Marcelo Leitão], Roma, 28/05/1745.
- Mç. 97, N.º 394: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 04/08/1745.
- Mç. 97, N.º 395: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 08/09/1745.
- Mç. 97, N.º 396: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 20/11/1745.
- Mç. 97, N.º 397: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 08/12/1745.
- Mç. 97, N.º 398: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 13/12/1745.
- Mç. 97, N.º 399: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 24/12/1745.
- Mç. 97, N.º 400: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 07/06/1746.
- Mç. 97, N.º 401: Carta de Manuel Viegas para Marcelo Leitão, Goa, 12/12/1750.
- Mç. 97, N.º 404: Carta de António Caetano Gonçalves para Marcelo Leitão, Goa, 04/02/1753.
- Mç. 98, N.º 1: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 15/09/1742.

- Mç. 98, N.º 3: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 08/02/1740.
- Mç. 98, N.º 13: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 20/01/1740.
- Mç. 98, N.º 23: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 21/01/1732.
- Mç. 98, N.º 26: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 05/02/1740.
- Mç. 98, N.º 27: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 05/02/1740. (cópia)
- Mç. 98, N.º 34: Carta de Manuel Viegas para Marcelo Leitão, Goa, 12/12/1750.
- Mç. 98, N.º 37: Carta de António Gomes para Marcelo Leitão, Pequim, 11/11/1750.
- Mç. 98, N.º 39: Carta de António Gomes para Marcelo Leitão, Pequim, 24/11/1749.
- Mç. 98, N.º 40: Carta de Luís de Sequeira para Marcelo Leitão, Macau, 28/11/1751.
- Mç. 98, N.º 41: Carta de Luís de Sequeira para Marcelo Leitão, Macau, 31/10/1752.
- Mç. 98, N.º 42: Carta de Luís de Sequeira para Marcelo Leitão, Macau, 08/12/1750.
- Mç. 98, N.º 45: Carta de Francisco Folleri para Marcelo Leitão, Macau, 19/12/1750.
- Mç. 98, N.º 46: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 13/01/1736.
- Mç. 98, N.º 49: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 01/01/1741.
- Mç. 98, N.º 55: Carta de Veríssimo Carvalho para Marcelo Leitão, Goa, 20/01/1743.
- Mç. 98, N.º 56: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 17/12/1742.
- Mç. 98, N.º 64: Carta de Félix da Rocha para Marcelo Leitão, Pequim, 18/11/1751.
- Mç. 98, N.º 65: Carta de Félix da Rocha para Marcelo Leitão, Pequim, 24/10/1750.

- Mç. 98, N.º 66: Carta de João Simões para Marcelo Leitão, Pequim, 12/11/1751.
- Mç. 98, N.º 67: Carta de António Gomes para Marcelo Leitão, Pequim, 13/11/1750?
- Mç. 98, N.º 68: Carta de João Simões para Marcelo Leitão, Pequim, 13/11/1749.
- Mç. 98, N.º 76: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 12/11/1741.
- Mç. 98, N.º 77: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 30/01/1743.
- Mç. 98, N.º 98: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 22/01/1738.
- Mç. 98, N.º 90: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 12/11/1741.
- Mç. 98, N.º 102: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 03/11/1742.
- Mç. 98, N.º 134: Carta de Manuel Rodrigues Pacheco para Marcelo Leitão, Abrantes, 28/11/1748.
- Mç. 98, N.º 135: Carta de António Cabral para Marcelo Leitão, Roma, 4/10/1742.
- Mç. 98, N.º 157: Carta de António Ferreira para Marcelo Leitão, Goa, 21/01/1732.
- Mç. 98, N.º 173: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 29/01/1743.
- Mç. 98, N.º 176: Carta de Pedro da Silva Alva para Marcelo Leitão, Goa, 27/12/1741.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

- Lus. 47: Catálogo Trienal da Província Lusitana, 1700–1726.
- Lus. 48: Catálogo Trienal da Província Lusitana, 1730–1748.
- Lus. 49: Catálogo Trienal da Província Lusitana, 1749–1770.

Biblioteca Pública de Évora (BPE)

- Cod. CXX/2-13, Doc. 120: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Vila Nova de Portimão, 27/09/1724.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 121: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Vila Nova de Portimão, 30/01/1725.

- Cod. CXX/2-13, Doc. 122: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Vila Nova de Portimão, 6/04/1725.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 123: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Vila Nova de Portimão, 8/04/1725.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 124: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Vila Nova de Portimão, 3/05/1725.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 125: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Vila Nova de Portimão, 13/01/1727.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 126: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Carcavelos/Lisboa, 7/10/1731.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 127: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 16/10/1731.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 128: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 8/01/1732.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 129: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 29/01/1732.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 130: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 24/11/1733.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 131: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 5/01/1734.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 132: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 13/12/1735.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 133: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 29/01/1736.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 134: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 7/02/1736.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 135: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, [Lisboa], 14/02/1736.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 136: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, [Lisboa], 14/02/1736. (cópia)
- Cod. CXX/2-13, Doc. 137: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, Lisboa, 21 /02/1736.
- Cod. CXX/2-13, Doc. 138: Carta de Marcelo Leitão para o conde de Unhão, [Lisboa], [1736].

Fontes impressas

Fontes, João Luís Inglês / Serra, Joaquim Bastos / Andrade, Maria Filomena (dir.). *Inventário dos Fundos Monástico-Conventuais da Biblioteca Pública de Évora*. Évora: Publicações do Cidehus, 2010.

Machado, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana, Historica, Critica, e Chronologica, na qual se comprehende a noticia, dos Authores Potuguezes, e das Obras, que compozerão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente*, Tomo IV. Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759.

Rivara, Joaquim Heliodoro da Cunha. *Catalogo dos Manuscriptos da Bibliotheca Publica Eborensis*, tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional, 1869.

Estudos

Alves, Jorge Santos / Saldanha, António Vasconcelos de (coord.). *Governadores de Macau*. Macau: Livros do Oriente, 2013.

Cardoso, Arnaldo Pinto. *A Presença Portuguesa em Roma*. Lisboa: Quetzal. 2001.

Castro, João Bautista de. *Mappa de Portugal Antigo, e Moderno*, tomo III, parte V. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763.

Coutinho, Maria João Pereira. «Do Colégio Almirantino à Procuratura das Missões (1705-1759): dois exemplos de arquitectura barroca ao serviço das missões ultramarinas (S.I.)». Em: *Identities y redes culturales – Congreso Internacional de Barroco Iberoamericano*. Granada: Universidad de Granada, 2021a, 935-943.

Coutinho, Maria João Pereira. «Marcelo Leitão (1679–1755)». Em: Espírito Santo, Arnaldo do / Gomes, Cristina Costa / Pina, Isabel Murta (coord.). *Res Sinicae, Enciclopédia de Autores*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos

da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2021b. URL: <https://www.ressinicae.letras.ulisboa.pt/marcelo-leitao-1680-1755>. [Consult. 15 de Jan. de 2022].

Coutinho, Maria João Pereira (transcrição paleográfica), Gomes, Cristina Costa (revisão paleográfica) / Espírito Santo, Arnaldo do (tradução do latim). *Marcelo Leitão (1679–1755). Correspondencia activa e passiva*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2021c. URL: <https://www.ressinicae.letras.ulisboa.pt/correspondencia-passiva>. [Consult. 15 de Jan. de 2022].

Golvers, Noël. *Portuguese Books and their readers in the Jesuit Mission of China (17th–18th centuries)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

Rodrigues, Pe. Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo IV, vol. I. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1950.

Rodrigues, Pe. Francisco. *Jesuitas portugueses astrónomos na China: 1583–1805*. Porto: Tipografia Porto Medico, 1925.

Rosa, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. *Monumenta Historica. O Ensino e a Companhia de Jesus (séculos XVI a XVIII)*, vol. III (1700–1759). Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2008.

Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles, Paris: Oscar Schepens Paris, Alphonse Picard, 1890–1960.

Sousa, João de Saldanha Oliveira e (Marquês de Rio Maior). *O Marquês de Pombal acusado e defendido*, vol. II. Lisboa: Tipografia Inglesa, 1949.

Vale, A. M. Martins do. *Entre a Cruz e o Dragão: o padroado português na China no século XVIII*. Lisboa: Fundação Oriente, 2002.

Vale, Teresa Leonor M. *Arte e Diplomacia. A vivência romana dos embaixadores joaninos*. Lisboa: Scribe, 2015.

III. TRANSFERÊNCIAS E PERVIVÊNCIAS CULTURAIS

Notícia de uma edição em curso:

Historia da Guerra dos Tartaros (1657), tradução para português de Diogo Gomes Carneiro do livro *De bello Tartarico historia (1654), de Martino Martini*

Cristina Costa Gomes & Enrique Rodrigues-Moura
Lisboa & Bamberg

Em 1657 saiu dos prelos da Oficina lisboeta de Henrique Valente de Oliveira a *Historia da Guerra dos Tartaros*, uma tradução da pena de Diogo Gomes Carneiro para português da obra do jesuíta italiano Martino Martini,¹ *De bello Tartarico*, impressa em latim pela primeira vez em Antuérpia no ano de 1654.² O português foi a quinta língua europeia para a qual este texto de Martino Martini foi traduzido, depois de terem sido impressas no próprio ano de 1654 as versões inglesa, francesa, alemã e neerlandesa. Por fim em 1665 saíria a versão espanhola.

Um dos interesses da tradução portuguesa é o facto de ser desconhecida, não sendo sequer referenciada no quadro das edições em línguas modernas europeias desta obra de Martino Martini, acontecendo o mesmo com a espanhola, apesar desta última ser mais tardia (cf. Berger 2016: 337-

Cristina Costa Gomes é Investigadora do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Co-Investigadora Responsável do projecto *Res Sinicae*; Enrique Rodrigues-Moura é professor catedrático no *Institut für Romanistik* da Universidade de Bamberg. Este artigo integra-se no âmbito do projecto de investigação da Fundação para a Ciência e a Tecnologia intitulado «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ A figura de Martino Martini (Trento, 1614–Hangzhou, 1661) é, certamente, muito conhecida (cf. por exemplo Longo 2010, para um resumo informado sobre a sua vida, as suas publicações e o seu legado intelectual).

² No ano de 1654 foram editadas duas edições em latim desta obra, na cidade de Antuérpia, ambas pela Oficina Plantiniana de Balthasar Moretus.

360).³ Uma nova publicação desta tradução portuguesa permitirá estabelecer, pela primeira vez, qual foi a edição latina de Martino Martini utilizada por Diogo Gomes Carneiro em 1657. Se foi a primeira edição, mais curta, a utilizada pelas restantes traduções conhecidas para outras línguas europeias, ou se foi a segunda versão, também do ano de 1654 e igualmente impressa em Antuérpia na mesma casa editora. Esta segunda edição é mais extensa e inclui ajustes ao próprio texto latino feitos pelo autor, assim como novas passagens e um apêndice, baseado este em cartas recebidas pelo jesuíta italiano dos seus colegas missionários que permaneciam na China.

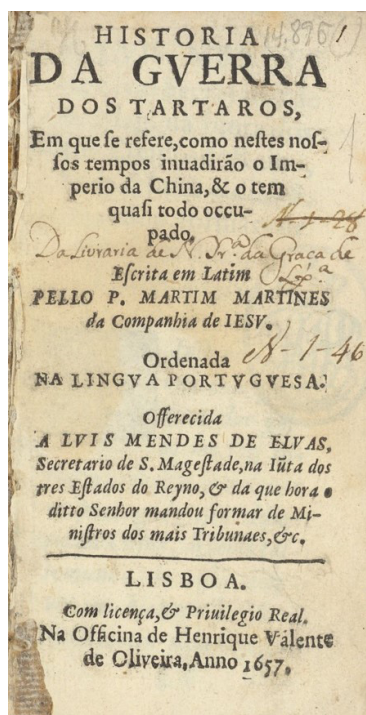


Figura 1: Frontispício da edição portuguesa da obra de Martino Martini, *De bello Tartarico*, traduzida por Diogo Gomes Carneiro e impressa em Lisboa em 1657, três anos após a sua publicação em Antuérpia no ano de 1654. Exemplar da Biblioteca Nacional de Portugal.

³ Berger explica a selecção das edições vernaculares escolhidas para o seu estudo da seguinte forma: «Four translations have been selected for comparison: the Dutch, German, French and English translations» (Berger 2016: 337; cf. também 358).

Uma nova edição da tradução portuguesa permitirá, ainda, perspectivar a sua impressão em 1657 num quadro cultural europeu mais alargado do que aquele que se conhece hoje. A versão portuguesa é a prova de que o país não escapou ao entusiasmo europeu em torno do livro *De bello Tartarico*, um verdadeiro *best-seller* para a época, que marcou uma nova etapa da «sinofilia» e do conhecimento europeu sobre a China (cf. Van Kley 1973: 561-582; Van Kley 1976: 21-43). Esta opção de traduzir para português uma obra de um italiano sobre a China não deixa de ser surpreendente, tendo em conta que à época havia outros textos acessíveis de autores portugueses que versavam a mesma temática. Um dos casos mais recentes tinha sido o do jesuíta Álvaro Semedo, cujo livro *Imperio de la China y cultura evangelica en él* tinha sido publicado em Madrid, em 1642, e que também foi traduzido para várias línguas europeias, sendo a obra mais em voga sobre a China anterior à de Martini (cf. Pina 2015: 90-103; Pina 2018: 99-119). Porém, o livro de Semedo só viria a ser vertido para português em meados do século XX.

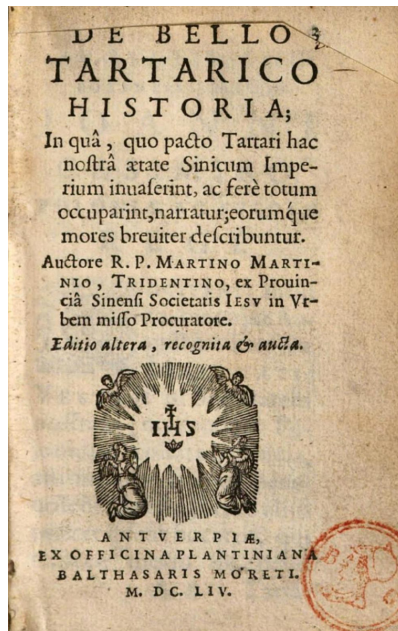


Figura 2: Frontispício da segunda edição latina da obra de Martino Martini, *De bello Tartarico*, impressa em Antuérpia em 1654, nos prelos da conhecida casa impressora Plantin-Moretus.

Havia, ainda, outras narrativas escritas em português disponíveis à época, nomeadamente as de outro jesuíta: António de Gouveia (cf. Gomes 2018: 17-32).⁴ Dos dois grandes textos sobre a história da China que se conhecem deste último autor, a *Asia Extrema* (1644–1650) e a *Monarchia da China* (1654), o primeiro já se encontrava concluído, e podia ter vindo na bagagem de Martini quando este viajou para a Europa em 1651, enquanto Procurador da China, a fim de ser dado à estampa. Escusado será dizer que nenhum destes dois textos foi publicado à época, tendo permanecido longo tempo manuscritos, caso da *Asia Extrema* que só foi editada em quatro volumes, entre 1995 e 2018, por Horácio Araújo (Gouveia 1995; Gouveia 2001; Gouveia 2005; Gouveia 2018), enquanto a *Monarchia da China* continua inédita até aos dias de hoje.⁵

Esta edição *work in progress* que aqui se apresenta poderá abrir também novos horizontes sobre a tradução para português de obras publicadas na Europa sobre a Ásia, especialmente a China, durante o século XVII, incidindo luz sobre os autores e as línguas seleccionadas. Mas, acima de tudo, possibilitará uma abordagem comparativa com outros textos coevos de temas afins, a exemplo dos dois textos já referidos do jesuíta António de Gouveia, que nunca chegaram a ser editados na Europa à época e que incluem apêndices sobre os mesmos acontecimentos que levaram ao estabelecimento da nova dinastia Qing na China. A comparação textual permitirá, ainda, em confronto com outros tipos de documentos, nomeadamente, cartas e cartas ânuas, definir os canais de circulação de informação, de modo a identificar a genealogia dos autores e das fontes a que estes recorreram. Tal estudo será determinante para aferir o verdadeiro peso e influência da obra *De bello Tartarico* de Martino Martini na Europa do seu tempo, e de que forma esta contribuiu para um novo patamar de conhecimento sobre a China.

O trabalho em curso de edição da tradução e contextualização histórica e cultural será também relevante para um aprofundamento da biografia e da actividade literária de Diogo Gomes Carneiro (Rio de Janeiro, 1618–Lisboa, 1676), responsável pela tradução de latim para português do livro de Martini. Autor de múltiplas dimensões, com obra própria e traduzida, cultor de vários géneros (desde a poesia à prosa, aqui incluindo a história e um trata-

⁴ Sobre António de Gouveia veja-se o artigo de Cristina Costa Gomes e João Teles e Cunha incluído neste livro e intitulado «O *corpus* epistolar de António de Gouveia».

⁵ O trabalho de edição deste manuscrito encontra-se em fase de conclusão e será publicado brevemente por Cristina Costa Gomes.

do político) e com domínio de várias línguas (latim, italiano e castelhano), Gomes Carneiro é ainda um dos primeiros autores naturais do Brasil a ter uma obra impressa de sua criação, a *Oração Apodixica aos Scismaticos da Patria* (1641).⁶

A edição da *Historia da Guerra dos Tartaros* permitirá conhecer melhor a faceta de tradutor de Diogo Gomes Carneiro (cf. Machado 1965: 654; Moraes 1969: 83-85; Almeida 2010: 156-157), já que este autor também verteu para português outros dois livros, um escrito em italiano e outro em castelhano, a saber: *Historia do Capvchinho Escocez* (1657), da autoria de Giovanni Battista Rinuccini (Roma, 1592–Fermo, 1653); e *Instrucçam para Bem crer, e bem Obrar, e bem Pedir* (1658), do Padre Juan Eusebio Nieremberg (Madrid, 1595–Madrid, 1658). A análise da tradução da obra de Martini, feita a partir do confronto com a edição que lhe serviu de base, contribuirá para se aferir as suas competências em latim, sabendo nós que Diogo Gomes Carneiro também escreveu poesia nessa língua: um epigrama incluído nas *Memorias Fvnebres Sentidas pellos Ingenhos Portugueses, na morte da senhora D. Maria de Attayde* (1650).

EPITAPHIVM.

Siste viator: adest gelido hoc tumulata sepulchro

Non Amarillis, Honor, non Amarillis, Amor.

Præluçens Aurora, suis sibi sola relucet

Iam Sol ex tenebris: mors ea vita fuit.

Sic vitam mirare, simul venerabere mortem,

Dumque docet moriens viuere; disce mori.

Doctor Didacus Gomes Carneiro.

(Carneiro 1650: 85v.)⁷

⁶ Sobre a questão do primeiro autor brasileiro publicado em Portugal, cf. Rodrigues-Moura 2005: 560-562; 2009: 35. Interessa notar que no frontispício dessa obra, assim como em outros documentos, Gomes Carneiro aparece como «Doutor». A esse respeito, Inocêncio Francisco da Silva diz sobre Gomes Carneiro «que parece ter sido formado em Direito» (Silva 1859: tomo II, 159). Uma pesquisa aprofundada sobre a formação de Diogo Gomes Carneiro é um desiderato.

⁷ O leitor atento da tradução para o português da citada *Historia do Capvchinho Escocez* (1657), de Giovanni Battista Rinuccini, ainda encontrará três composições poéticas assinadas por Diogo Gomes Carneiro e escritas cada em uma língua diferente: português, latim e italiano (cf. Rodrigues-Moura 2005: 561)

EPITÁFIO.

Pára, caminhante: neste túmulo frio está sepultada

Não Amarílis, Beleza, não Amarílis, Amor.

Aurora que precede a luz brilha solitária para os seus

Já o Sol vem das trevas: essa morte foi vida.

Tu Admira assim a vida: ao mesmo tempo há-de venerar a morte,

Enquanto ela, morrendo, ensina a viver; aprende a morrer.

*Doutor Diogo Gomes Carneiro.*⁸

Outro aspecto que poderá ser revelado com a edição em curso, a qual será acompanhada de um estudo sobre a vida de Diogo Gomes Carneiro, é posicionar este autor nos círculos culturais, religiosos e políticos de Portugal pós-Restauração.⁹ Desde já, se perfilam algumas pistas referentes aos universos em que este escritor se movimentava, especialmente a partir das dedicatórias que constam tanto na obra própria, como na traduzida. É possível reconhecer o seu esforço de se congraçar com as esferas do poder, bastando mencionar os nomes de Francisco de Lucena, antigo Secretário do Rei D. João IV, na dedicatória da *Oração Apodixica*, e o de Luís Mendes de Elvas, membro do Conselho da Fazenda, do Conselho Ultramarino e da Junta dos Três Estados, para a *Historia da Guerra dos Tartaros*. Apesar de ter errado com a escolha de algumas personalidades a quem dirigiu as suas obras, caso dos dois nomes anteriores, já que o primeiro foi executado publicamente por crime de traição em 1643, e o segundo acabou por ser afastado do poder em 1662, Diogo Gomes Carneiro acabou por ver consagrada a sua carreira ao ser nomeado Cronista-Geral do Brasil.¹⁰ Sabe-se que,

⁸ Agradecemos a tradução de Arnaldo do Espírito Santo.

⁹ O simples elenco de nomes das pessoas que participaram no livro *Memorias Fvnebres Sentidas pellos Ingenhos Portugueses, na morte da senhora D. Maria de Attayde* já diz muito a respeito do prestígio que angariou Diogo Gomes Carneiro na sociedade portuguesa posterior à Restauração: António Vieira, António Barbosa Bacelar, Violante do Céu, Francisco Manuel de Melo, etc.

¹⁰ O único estudo monográfico recente sobre Diogo Gomes Carneiro é a Dissertação de Mestrado de António Jorge Fernandes Duarte do Espírito Santo: *Diogo Gomes Carneiro (1618–1676). Primeiro cronista oficial do Estado do Brasil. Contribuição para o estudo da sua vida e obra* (1988). Em 1655, a requerimento dos procuradores do Estado do Brasil e seguindo o exemplo do Estado da Índia, criou-se o cargo de Cronista-Geral do Brasil, sendo Gomes Carneiro recomendado para o posto. A nomeação ocorreu, finalmente, a 8 de Maio de 1658, com assinatura da rainha D. Luísa de Gusmão, mas a provisão definitiva só teve lugar a 1 de Junho de 1661. Por carta régida de 8 de Junho de 1663, foi determinado que os ordenados fossem pagos, conjuntamente, pelas Câmaras de Salvador da Baía, Pernambuco e Rio de Janeiro. No entanto, os atrasos nos pagamentos prolongaram-se durante anos (Santo 1988: 70-93; cf. também Marques 2014: 33,

por ordem do Conselho Ultramarino, compôs uma *História do Brasil*, a qual foi apreciada pelos Conselheiros a 22 de Novembro de 1672, considerando estar esta em estado avançado de redacção e tendo-lhe sido estabelecido um prazo de três anos para concluir e imprimir o primeiro tomo. Tal data cairia em 1675, mas não se conhece qualquer edição desta obra nem se sabe o paradeiro actual deste manuscrito (cf. Almeida: 157; Santo 1988: 70-93).

Interessante será, também, esclarecer a proximidade de Diogo Gomes Carneiro à Companhia de Jesus, já que dois dos autores por ele traduzidos eram jesuítas: o italiano Martino Martini e o espanhol Juan Eusebio Nieremberg. Uma das provas da sua estreita ligação à Companhia reside no facto de ter sido sepultado no lisboeta Colégio de Santo Antão em 1676. Um outro pormenor é a sua edição do livro de Nieremberg, a segunda que se conhece para o século XVII no espaço de duas décadas, já que a primeira data de 1647 e a terceira foi impressa em 1665 (cf. Arouca 2005: 232).

Por último, esta edição contribuirá para aumentar o nosso conhecimento sobre uma oficina impressora activa em Lisboa no terceiro quartel de Seiscentos (1649–1675), que julgamos merecer uma análise detalhada. Referimo-nos à casa de Henrique Valente de Oliveira, à qual Gomes Carneiro estava estreitamente ligado, pois as suas três traduções saíram todas dos prelos desta oficina impressora. Valente de Oliveira era impressor régio (cf. Deslandes 1988: 236-237) com conexões interessantes tanto com a Companhia de Jesus como com a História, especialmente a ligada ao império português, em particular ao Brasil, a terra de origem de Diogo Gomes Carneiro. Assim, Valente de Oliveira imprimiu não só a *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (1663), de autoria do Padre Simão de Vasconcelos, S.J., como também um sermão pregado por este jesuíta na Baía em 1659 e publicado em Lisboa em 1663. Assim, a edição desta tradução do livro de Martino Martini permitirá fazer uma incursão na história editorial desta casa impressora, que reputamos interessante dada a variedade dos títulos publicados por este livreiro-impressor e a sua proximidade ao poder. Foi impressor régio e publicou o *Mercurio Portuguez* (1663–1667), considerado como o primeiro periódico político português (cf. Dias 2010), mas isso não lhe evitou ter problemas com a Inquisição. Efectivamente, foi-lhe movido um processo em 1655 por ter publicado livros¹¹ sem licença do Santo Officio,

nota 85; para uma transcrição da documentação burocrática, cf. o anexo documental de Santo 1988; e também Silva 1856).

¹¹ A obra em questão era a *Relação da viagem, que fez ao Estado do Brazil a Armada da Cõpanhia*,

o que o levou a uma passagem pelos cárceres inquisitoriais em 1657, dos quais se libertou mediante um auto-de-fé privado em Novembro desse ano, sendo-lhe suspensa a actividade editorial por seis meses.¹² Não deixa de ser curioso que a tradução do livro de Martino Martini apareceu justamente em 1657, quando o impressor-livreiro estava a braços com o Santo Ofício e a sua ocupação se encontrava vigiada e, provavelmente, suspensa.

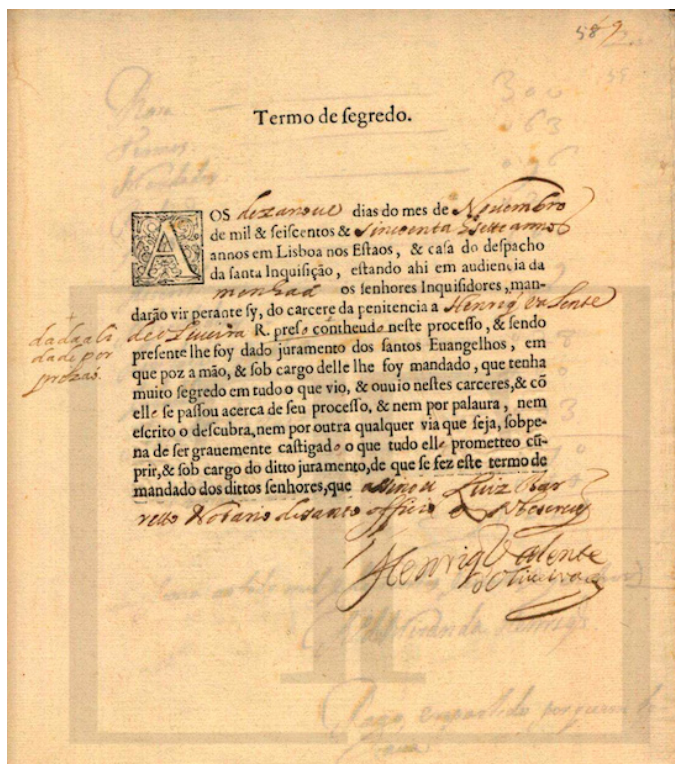


Figura 3: «Termo de Segredo» do processo de Henrique Valente de Oliveira, datado de 19 de Novembro de 1657, onde está a sua assinatura autógrafa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 10646, fl. 115.

anno 1655. / A cargo do General Francisco de Britto Freyre; Impressa por mandado del Rey N. S.
¹² Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício*, Inquisição de Lisboa, processo n.º 10.646. A proibição foi-lhe levantada em Janeiro de 1658, tendo sido aplicada efectivamente por menos de três meses.

A nova edição de a *Historia da Guerra dos Tartaros*, com um estudo contextualizado a respeito do seu autor, tradutor, impressor, bem como a análise da obra em si, será relevante para se responder às questões que fomos colocando ao longo deste texto, bem como para caracterizar a circulação na Europa de informações sobre a Ásia e a sua recepção em Portugal.

Referências

- Almeida, Palmira Morais Rocha de. *Dicionário de Autores no Brasil Colonial*, 2.^a ed. revista e ampliada. Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- Arouca, João Frederico de Gusmão C. *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no Século XVII*. Vol. III, *Letras M-R*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2005.
- Berger, Katrien. «Martino Martini's *De Bello Tartarico*: A Comparative Study of the Latin Text and its Translations». Em: Paternicò, Luisa M. *et alii* (ed.). *Martino Martini. Man of Dialogue*. Trento: Università degli Studi di Trento, 2016, 337-360.
- Carneiro, Diogo Gomes. «Epitaphivm». Em: *Memorias fynebres. sentidas pellos ingenhos portugueses, na morte da Senhora Dona Maria de Attayde*. Offerecidas a Senhora Dona Luiza Maria de Faro Condessa de Penagiam. Lisboa: na Officina Craesbekiana, 1650, 85v.
- Deslandes, Venâncio. *Documentos para a História da tipografia portuguesa no século XVI e XVII*. Reprodução em fac-símile do exemplar com data de 1888 da Biblioteca da INCM. Anselmo, Artur (introdução). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.
- Dias, Eurico Gomes. *Olhares sobre o Mercúrio Português (1663–1667)*, 2 vol. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- Gomes, Cristina Costa. «Writing on Chinese History: António de Gouveia and the *Monarchia da China* (1654)» Em: *Orientis Aura, Macau Perspectives in Religious Studies*, n.º 3, 2018, 17-32.

- Gouveia, António de. *Asia Extrema*, vol. I. Araújo, Horácio P. (ed., intr. e notas). Lisboa: Fundação Oriente, 1995.
- Gouveia, António de. *Asia Extrema*, vol. II. Araújo, Horácio P. (ed., intr. e notas). Lisboa: Fundação Oriente, 2001.
- Gouveia, António de. *Asia Extrema*, vol. III. Araújo, Horácio P. (ed., intr. e notas). Lisboa: Fundação Oriente, 1995.
- Gouveia, António de. *Asia Extrema*, vol. IV. Araújo, Horácio P. (ed., intr. e notas). Lisboa: Fundação Oriente, 2018.
- Longo, Giuseppe O. *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini*. Mailand: Springer, 2010.
- Machado, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*, vol. I. Coimbra: Atlântida Editora, 1965 (ed. fac-similar da 1.ª ed. de 1741)
- Marques, Guida. «Do índio gentio ao gentio bárbaro: usos e deslizes da guerra justa na Bahia setecentista». Em: *Revista de História*, n.º 171, 2014, 15-48.
- Martini, Martino. *De bello Tartarico historia; In qua, quo pacto Tartari hac nostra aetate Sinicum Imperium inuaserint, ac fere totum occuparint, narratur; eorumque mores breuiter describuntur. Auctore R. P. Martino Martinio, Tridentino, ex Prouincia Sinensi Societatis IESV in Urbem misso Procuratore*. Antverpiae: Ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1654.
- Martini, Martino. *De bello Tartarico historia; In qua, quo pacto Tartari hac nostra aetate Sinicum Imperium inuaserint, ac fere totum occuparint, narratur; eorumque mores breuiter describuntur. Auctore R. P. Martino Martinio, Tridentino, ex Prouincia Sinensi Societatis IESV in Urbem misso Procuratore. Editio altera, recognita et aucta*. Antverpiae: Ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1654.

Martini, Martino. *Bellum Tartaricum, or The conquest of The Great and most renowned Empire of China, by the invasion of the Tartars, who in these last seven years, have wholly subdued that vast empire. Together with a Map of the Provinces, and chief Cities of the Countries, for the better understanding of the Story. / Written originally in Latine by Martin Martinius, present in the country at most of the passages herein related, and now faithfully translated into English.* London: Printed for John Crook, 1654.

Martini, Martino. *Histoire de la guerre des Tartares contre la Chine. Contenant les Revolutions estranges qui sont arriuées dans ce grand Royaume, depuis quarante ans: Traduite du Latin du P. MARTINI, de la Compagnie de IESVS, enuoyé de la Chine à Rome em qualité de Procureur de la Prouince de la Chine.* Paris: chez Iean Henavlt, 1654.

Martini, Martino. *Histori von dem Tartarischen Kriege/ in welcher erzehlt wird/ Wie die Tartaren zu Unserer zeit in das grosse Reich Sina eingefallen sind/ und dasselbe fast gantz unter sich gebracht haben: samt deroselben Sitten und weise türklich beschriben.* Amsterdam: Iohan Blaeu, 1654.

Martini, Martino. *Historische Beschreibung des Tartarischen Kriegs in Sina, München. In welcher Was massen zu vnsern zeiten das Sinische Keyserthum von den Tartarn angefallen / vnd ben nahe ganz erobert worden / türklich erzehlet; Wie auch dero Sitten grundlich beschriben werden.* München: Lucas Straub, 1654.

Martini, Martino. *Historie Van den Tartarschen Oorloch, In dewelcke wert verhaelt, hoe de Tartaren in dese onse eew in ' t Sineesche Rijck sijn gevallen, ende het selve gelijk geheel hebben verovert, mitsgaders hare manieren in ' t kort werden beschreven. Door den Heer Martinus Martinii. Ende nu vvt het Latijn over-geset, in onse Nederduytsche Tael.* Delft: by Iacob Iacobsz Pool, 1654.

Martini, Martino. Diogo Gomes Carneiro (tr.). *Historia Da Gverra Dos Tartaros, em que se refere como n'estes nossos tempos invadiram o Imperio da China, e o tem quasi todo occupado, escripta em latin pelo Padre Martim Martines, da Companhia de Jesus.* Lisboa: Valente de Oliveira, 1657.

- Martini, Martino. Esteuan de Aguilar y Zuñiga (tr.). *Tartaros en China, Historia que escrivio en latin el R.P. Martin Martinio, de la Compañía de IESVS. Y en español El doctor Esteuan de Aguilar y Zuñiga*. En Madrid: por Joseph Fernandez, 1665.
- Memorias fvnebres. sentidas pellos ingenhos portugueses, na morte da Senhora Dona Maria de Attayde*. Offerecidas a Senhora Dona Luiza Maria de Faro Condessa de Penagviam. Lisboa: na Officina Craesbekiana, 1650.
- Moraes, Rubens Borba de. *Bibliografia brasileira do período colonial*. Catálogo comentado das obras dos autores nascidos no Brasil e publicadas antes de 1808. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, 1969
- Pina, Isabel Murta. «The European Circulation of Álvaro Semedo». Em: Barreto, Luís Filipe / Wu, Zhilian (eds.). *China-Macau and Globalizations: Past and Present*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau / Macao Foundation, 2017, 90-103.
- Pina, Isabel Murta. «Escrever sobre a China no século XVII. Álvaro Semedo e a obra *Imperio de la China*». Em: Moraes, Carlos et. alii. (eds.). *Diálogos interculturais Portugal-China*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2018, 99-119.
- Rodrigues-Moura, Enrique. «Manoel Botelho de Oliveira, autor del impreso *Hay amigo para amigo*. Comedia famosa y nueva, Coimbra, Oficina de Tomé Carvalho, 1663». Em: *Revista Iberoamericana*, vol. LXXI, n.º 211, 2005, 555-573.
- Rodrigues-Moura, Enrique. «Manoel Botelho de Oliveira em Coimbra. A comédia *Hay amigo para amigo* (1663)». Em: *Navegações. Revista de Cultura e Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 2, n.º 1, 2009, 31-38.

Santo, António Jorge Fernandes Duarte do Espírito. *Diogo Gomes Carneiro (1618–1676). Primeiro cronista oficial do Estado do Brasil. Contribuição para o estudo da sua vida e obra*. Dissertação de Mestrado em História Moderna de Portugal, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1988.

Silva, Innocencio Francisco da. *Diccionario Bibliographico Portuguez*, tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859.

Silva, José Justino de Andrade. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza compilada e annotada*, segunda série 1657–1674. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856.

Van Kley, Edwin J. «News from China: Seventeenth-Century European Notices of the Manchu Conquest». Em: *The Journal of Modern History*, n.º 45.4, 1973, 561-582.

Van Kley, Edwin J. «An Alternative Muse: The Manchu Conquest of China in the Literature of the Seventeenth-Century Northern Europe». Em: *European Studies Review*, VI, 1976: 21-43.

A contribution to the history of the restoration of mathematical teaching in Portuguese Jesuit Colleges in the 18th century, and the Jesuit mission in China

Noël Golvers
Leuven

The Problem

The Jesuit mission of China was historically the territorial and institutional extension of the Jesuit *Provincia Lusitana*, and inscribed in the sphere of the *padroado*. This situation had dramatic consequences for the recruitment of candidates for the China mission, especially since its exponential growth from the mid-17th century onwards. First, there was a demographic insufficiency, as Portugal could not answer to the high numerical exigencies of the mission on its own, and – qualitatively speaking – the *Indipetae* who presented themselves did not have the necessary profile. Indeed, there were high-standard mathematical (astronomical) expectations towards the new recruits, as since Matteo Ricci, an authority in the field of mathematics, especially on the practical level of astronomy and later on also in engineering, was the key to approaching the Chinese *literati*, who were eager to learn more details about the Western knowledge of the celestial sky, fascinated and challenging alike. It was precisely this aspect, which unfortunately was not well prepared in the Jesuit colleges of the Portuguese province. Therefore, since the mid-17th century, for both reasons, firstly, the insufficient

Noël Golvers was Professor at the Katholieke Hogeschool Leuven (KHL/presently UCLL) and is Senior Research Fellow at the Catholic University of Louvain. This paper is part of the Research Project of the Portuguese Foundation for Science and Technology entitled «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT-OUT/31941/2017), from the Center for Classical Studies of the Faculty of Arts of the University of Lisbon.

number of candidates, and, secondly, their «low» mathematical level, the authorities of the Jesuit *Provincia Lusitana* received, and when possible, held «foreign», non-Portuguese Jesuits passing time in Jesuit colleges, while waiting for the yearly fleet to the Far East, in order to teach more advanced mathematics to local students.

In the historiography of the mission, this situation was well known and described, especially since Domingos Mauricio (1935) first listed the «foreigners» temporarily teaching in Portuguese colleges, either in a more or less curricular way as regular teachers in the college's program, or in a kind of a parallel circuit, not mentioned in the catalogues. Later I had the opportunity to add some more names and more substance to this teaching, always as «exceptional» courses, while a prosopography as complete as possible of maths teachers in Evora, Lisbon, and Coimbra was made by Ugo Baldini.

By the end of the 17th century, this situation was found to be largely unsatisfactory and thus criticized by the Jesuit authorities in Rome, certainly under the influence of frequent complaints from China, urgently asking for more missionaries with an appropriate mathematical background. Some of these letters, such as the extensive *Epistola ad socios Europae* (15 August 1678) of Ferdinand Verbiest, arrived in Europe in 1681 and circulated broadly through all the European colleges.¹ Already in 1684, General Charles de Noyelle (1615–1686) reacted to Verbiest's urgent requests to send «modern» medical books and medically trained Jesuits to China, despite the institutional objections. In 1684 De Noyelle organized an international «search for books» from Rome. One year later, on 4 July 1685, the same General sent a letter (*Lus.* 34, f.° 168r.) to the Provincial of Portugal with the urgent request to take measures to improve and upgrade the level of the mathematical education in the Portuguese colleges. In view of this, De Noyelle ordered that two Jesuit students be selected each year to study mathematics, a condition that was apparently fulfilled in 1686/1687, as Provincial Antonio Vaz reported in 1687. Yet, there are no indications in the *Catalogi* of the subsequent years proving that this indeed happened, and the Portuguese province appeared rather incompetent or unable to answer his order. This became particularly clear when, at the death of Verbiest in

¹ For the text and the contents of this important encyclical letter, see now the edition of the correspondence of Ferdinand Verbiest (Golvers 2017b).

January 1688, no competent Portuguese Jesuit successor could be found for the position of (Acting) Director of the *Qintianjian* / Bureau of Astronomy in Peking, a strategic Jesuit post since 1644 ensuring the continuity of the mission itself. This, and the immediate challenge of mathematically trained French Jesuits, who arrived in the same year 1687/1688 in Peking, was the external incitement to «force» a mathematical reform in the Portuguese assistance. Therefore, in 1691 and the following years, the new General Tirso González (1624–1705) prepared an entire series of documents and letters, sent to Lisbon in order to launch the reform. As this whole procedure of González has been described in detail by Ugo Baldini (2004), it will not be repeated here.² For the same reason, neither a resume of the history of mathematics in Portugal in the 17th and 18th century, nor a complete overview of this process is provided here. Rather, some «snapshots» from materials so far overlooked illustrate this process for both Evora and Lisbon, postponing similar research for Coimbra to a later occasion.

Parallel to González's (compulsory) prescriptions with regard to the organization of mathematical teaching inside the colleges, at least in the first years, appeal was made to the «old» solution, namely, to hire «foreign» Jesuits as (temporary) teachers. This happened in Evora, Lisbon and Coimbra.

Evora and its *Colégio do Espírito Santo*

The English Jesuit John Hildred (born 1657; entered the Society of Jesus in 1678) arrived in Evora in 1692 to teach mathematics for the next four years, i.e. 1692–1693 to 1695–1696.³ It remains unknown where he had acquired his mathematical knowledge, but as he had been a student at English colleges in Belgium and Northern France, i.e. the *Provincia Gallo-Belgica* (St. Omer; Liège), it was probably at the college of the English Jesuits in Liège, founded in 1616, where some advanced mathematical culture existed, as it was witnessed by Francis Line (1595–15 November 1675) and George Keynes (1630–1659). At the end of his studies of philosophy in Liège in

² For mathematics in Portugal at the end of the 17th cent., see also Cunha 1941: 238-263; Rodrigues 1944: 198 ff.

³ Cf. Lus. 46, f° 329v., Triennial Catalogue (1678–1696). First mentioned in the Catalogus Prov[inciae] Lusitanae of 1693, s.v. Coll. Eborensis, p. 22 n° 273 (on f° 242): «Magister Mathematicae»; in 46a (1700!?) s.v. Coll. Eborensis n° 272: «P[ater] Johannes Hildret, Anglicanus, natus an[no] 1657, ingr[essus] Societ[atem] an[no] 1678, viribus bonis; magister mathematicae». For a biographical note, see Holt 1984: 118; Baldini 2004: 403, note 200 and 207.

1692, John Hildred arrived in Evora, and was proposed to teach mathematics. After his first year as teacher in Evora, he sent a report letter to General González.⁴ In another letter of the following year (1693 – 1694), dated Evora, 21 August 1694, also addressed to González, he informed the General on the progress he made with his mathematical course, and of the number of his students («*deputati ad mathesim*»), giving an overview of the examinations and of the theses («*theses*»; «*propositiones*») defended.⁵

From this «annual report» covering the academic year 1693–1694, we learn that the program started during the Philosophy courses of the students of the 2nd or 3rd year (as prescribed in the *Ratio*), and they were called «*deputati 1i / 2di anni*»; the course consisted of two years. As there are, to my knowledge, no course texts of Hildred preserved, only guesses can be made about the contents and the level. It included at least courses on geometry based on Euclid, but also on astronomy. Hildred assessed his students' level «average» («*ad mediocritatem*»), with some exceptions: he especially mentions Luis Gonzaga, rated «*multum superavit mediocritatem*», Antonio Simões (born 1671), described as «*perfecte scivit geometriae 6 libris geometriae*» and as a very promising young fellow («*magnae spei iuvenis*»), and Luis Alvarez, assessed «*abunde satisfecit*», as also João Garção. These names reappear as teachers in the other Jesuit schools during the following years. We could therefore say that Hildred's program constituted an entire new generation of mathematicians, above all, Luis Gonzaga in Coimbra, Luis Mendez in Evora (before 1711), and Garção in Evora (1725/26–1733/4). Also, Antonio Simões, – in spite of his excellent results during the *deputatura* and to everybody's astonishment originally appointed to an «ordinary» school («*obtinuit scholam nullius momenti a P(atre) Vice-Provinciali cum aliqua omnium admiratio*»⁶) – became a teacher in Evora later on. Other students were apparently less talented, and were qualified as having reached «almost» (quasi) an average level, thanks to their efforts acc. to their (limited) measures" («*pro suo modulo*»).

The academic year was concluded with the defense of the mathematical theses. These defenses were a public event attended by local authorities, ecclesiastical and political alike, which illustrates the social prestige the discipline tried to acquire through the interest and moral support from these

⁴ Cf. *Lus.*, 34, f^o 329v. – 330r., Epistles (1679–1699).

⁵ Cf. *Lus.*, 75, f^o 253r./v., Epistles (1656–1699).

⁶ Cf. *Lus.* 46, f^o 192r., Epistles (1656–1699).

authorities. Of these «theses» only one seems to be preserved, namely the seven pages *Propositiones Mathematicae* from Antonio Simões.⁷ More comprehensive were the Theses of Luis Gonzaga, which included questions on astronomy, practical geometry and *architectura militaris*; these seem to be lost now. Another thesis, «*De Globo terrestri et Coelesti*,» is mentioned in a letter of 1 Aug. 1693 by General González,⁸ but its public defense was apparently forbidden by the local Rector (cf. Baldini 2004: 403-404, note 200). All in all, as the result of this year, in which Hildred did not spare any effort, there were only two students who were able to calculate eclipses («*duos eclipseos computistas*»); unfortunately – as this whole program was organized in view of the China mission – they did not apply for the Indies («*sed nunc Indias non expetunt*»)

When Hildred left Evora at the end of the academic year 1695–1696, the Sicilian Jesuit Giovanni Francesco Musarra took the charge of the mathematical courses. Born in 1649 near Catania, he entered the Jesuit Society in 1664 and followed a «normal» *cursus studiorum*, after which he was engaged in teaching humanities, philosophy, moral theology, and mathematics at the Jesuit colleges in the *Provincia Sicula*,⁹ among others seven years at the Jesuit college of Palermo. Further details on his curriculum in the thirty years between 1664 and 1696, before he arrived in Portugal, or details on his mathematical education are unknown so far, except probably his presentation before 1689 in the Academy of Christina of Sweden in Rome, the later *Accademia degli Arcadi*, on Democritus and Heraclitus (cf. Baldini 2004: 407, note 212). His first request for being sent to the Indian missions already dates back to 16 November 1666; and was followed by other letters of 24 September 1671; 27 May 1694; 8 August 1694; 6 November 1694, 1 March 1695 and 7 September 1695.¹⁰ Anyway, when the Portuguese King Pedro II asked the General for some competent Jesuits to teach mathematics in the colleges of the *Provincia Lusitana*, Musarra was indicated as the appropriate candidate. A likely first stop on his route was Genoa, in September 1696,¹¹ from where he wrote a letter to the General on 8 September

⁷ Now in Lisboa, in the *Biblioteca Central de Marinha*, n° 3224; I had not yet the occasion to see it.

⁸ *Epistolae Nostrorum*. 22, f° 143; 144r./v.

⁹ The most extensive biographical note on Musarra is that of Lo Nardo 2018.

¹⁰ All to be found in *Fondo Gesuitico*, 15 and 17. I thank Dr. Lo Nardo (Palermo) for this information.

¹¹ See his letter of 8 September 1696 in ARSI, Jap.Sin, 166, f° 144r./v. Epistles (1694–1699).

1696. This letter shows how he had already prepared astronomical texts, for which he tried to get the permission to publish them in Portugal from the Portuguese Provincial, Father S. de Magalhães while still in Genoa:

Prima di partire supplico V[estra] P[aternità] [= the General] che scrivesse al P[atre] Provincial di Portogallo per darmi la licenza... se sia approvata, d'ivi stamparsi la dottrina de'computi dell'eclisse e degli aspetti di Pianeti, di cui, ciascun anno si presenta all'Imperatore della Cina il catalogo over'effemeridi.

A little further, in the same letter, he also expresses his intention to add to it «*le tavole in compendio*». As far as we know, this permission was not given; the work has not been printed, in the same way as it had happened twenty years before with the «*Rota astronomica*» of Aigenler or Antoine Thomas's *Synopsis Mathematica*.¹² The same letter also gives a short report on his «sea route» via Cadix / Gades and Gibraltar. Apparently, Musarra suffered a lot during this journey, and therefore it was decided not to send him to Goa to teach mathematics in a projected new «Mathematical Academy» – as was the original intention, but to send a substitute, either Giacinto Serra (whom Musarra had met in Genoa) or Ignazio Palmeri (?–1698), the latter a Sicilian fellow, friar and fervent *Indipetae*,¹³ Musarra's own preference (12 March 1697¹⁴), and to keep Musarra in Portugal to teach mathematics in Evora. After arriving in Lisbon on 1 December 1696 («*pridie Kal. Decemb., 12º scilicet abhinc die*»¹⁵), Musarra left Lisbon for Evora shortly later,¹⁶ arriving in Evora before February 1697, i.e. just in time to start the summer semester of that academic year 1696–1697, as described in his letter of 8 February 1697.¹⁷ As his predecessor Hildred had left Evora at the end of the former academic year, during winter semester there had apparently not been any maths teacher. Musarra left Evora again before Sept. 1698, as we know from

¹² For the former, see my note: Golvers 2018a; and for the latter my article Golvers 2017a.

¹³ See his *Litterae Indipetae* dated 19 April 1689; 18 November 1690, 11 September 1691; 8 September 1692; 17 February 1693; 21 February 1693; 26 December 1693; 7 and 22 March 1695; 18 October 1695; 11 December 1697.

¹⁴ Cf. ARSI, Jap.Sin, 166 f° 183r./v., Epistles (1694–1699).

¹⁵ Cf. ARSI, Jap.Sin, 166, f° 156r./v., Epistles (1694–1699).

¹⁶ After 12 December 1696, according to his afore mentioned letter of that date, written from Lisbon («*Eborum mox proficiscar, ubi mathesim edoceam*»).

¹⁷ Cf. ARSI, Jap.Sin, 166, f° 174r./v., Epistles (1694–1699).

a note of the Provincial Antonio Cardoso.¹⁸ His teaching in Evora, therefore, spanned a rather short period, namely the 2nd semester of the academic year 1696–1697, and two semesters of 1697. During this period, he wrote several report letters to the General,¹⁹ which give a detailed view on the process and the results of his courses, summarized here «in a nutshell».

On 5 April 1697, Musarra eulogizes Antonio Simões – a pupil already praised by his predecessor Hildred as a «very promising boy». Musarra proposes him to start his (4th year) theology studies, simultaneously teaching mathematics, the same way L. Gonzaga – another former student of Hildred – did in Coimbra.²⁰ In the rest of this long letter, Musarra gives a synopsis about the students he educated during these few months (February–March 1697). From the various categories of students, there were two «*deputati ad mathesim*», that is from the Philosophy students. He was especially happy with João Garção, while he considered Veríssimo de Carvalho (born 1673) as too negligent, as detailed in a moment.

Musarra suggests only two new candidates from the *scholastici*, namely Aloysius de Sanctis and Ignatius Correa, as all other students appeared to be incompetent or «hated» mathematics. In general, Musarra rather appreciates his students' «*propensio*», i.e. their positive inclination, than their «*ingenium*».

Of the *artistae* among his students he mentions Domingos de Britto, Gaspar Simões, and Francisco de Vasconcellos, all three with the ambition to go to China, which gave them an internal «drive» for their study of mathematics («*interno mathesim stimulo affectant*»). The latter student, de Vasconcellos, had already discussed a «*problema de cursu solis*» in such a splendid way, that Musarra feared that he would be kept in Portugal. Further on, among the Theology students, there was only one candidate for his courses, namely Pedro Almeida, also an «*Indipeta*», for whom he expected – for the same reason – good results: «*divino mathesim motivo prosequens ediscet feliciter*».

¹⁸ Cf. *Lus.* 34, I-II, f^o 388, Epistles (1679–1699), 6 September 1698, Ulyssipone – P. Antonio Cardoso Prov[incial]: De Collegio Eborensis: «Cum P[ater] Johannes Franciscus Musarra profectus sit in Italiam, oportet sciat R[everentia] V[est]ra velle me ut Provincialis Lusitaniae, cui inservivit, expensas solvet pro eiusdem regressu: id enim postulat inopia V[ic]e]Prov[inc]i]ae Sinensis».

¹⁹ Cf. ARSI, Jap. Sin. 166, Epistles (1694–1699).

²⁰ Cf. ARSI, Jap. Sin. 166, f^o 192r.-193r., Epistles (1694–1699).

As for the other students (it remains unclear which group this may be) he has only «average» («*mediocria*») expectations or did not expect anything («*a cetera turba nihil*»), as they presented themselves for the examination very negligently, without preparation: «*perfunctorie*».

However, why should they be concerned with mathematics, Musarra further on asks as a rhetorical question, looking at this aversion's deeper reasons, which he describes as «discomfort». He cites two reasons for the lack of enthusiasm among his students. First, the students of mathematics received no «*praemia*» (prizes) for this discipline, contrary to what was written in the *Ordinationes*, and contrary to what happened in the «human studies»: «*Quid curent...cum nulla Matheseos ratio habeatur!*?». Secondly, mathematical training – even a particularly good one – did not give the slightest advantage or priority regarding the assignment of «good» classes in the schools, as the (Vice-)Provincial did not take any of these extra competences into consideration. Therefore, despite General González's strong and precise recommendations, the position of mathematics in the Province had apparently barely improved, and as in the past, the most motivated candidates were those students who wanted to go to the China mission. To change this situation, Musarra proposed to offer a «prize» to A. Vasconcellos for his «beautiful» dispute. He also proposed to withhold the «*votum*» for all candidates who did not even know the first book of Euclid, so that they had to repeat the same year: «*Medicamen est arduum*», he concludes, but it was the only way to stimulate their study of mathematics.

In a post scriptum destined to the General only («*soli*»), two particular points are discussed. First, a rather amusing anecdote about Musarra's disgust of wearing the prescribed «*pileus*» («hat», known in Spanish as a *borla*) during the public disputations. Second, there is a comment on a regulation for philosophy students of philosophy not following the extra-mathematical course, who were «unemployed» during these parallel courses.

His letter written one month later, on 11 of May 1697 gives some more details on the debates of João Garção who, as expected, got the «*laurea*», while Verissimo de Carvalho behaved very improperly: although he had followed less than 12 lessons – maybe the 12 lessons of which the course of the summer semester consisted of – he intended to intervene during the public presentation of his fellow student. This was prevented by Musarra, who gave «free podium» to two theology students who had prepared them-

selves well.²¹ The sessions were organized in the *schola theologica* and not in the University aula, in order to avoid the obligation to wear a *borla*, which, according to Musarra, would hurt the feelings of an Italian, who did not like such rituals when unnecessary («*quia sunt contra nostrum morem in re non necessaria*»).

After Musarra left the college, the course was continued by the much-honored António Simões (1699–1701) and João Garção (1701–1703) during subsequent years, both former students of Hildred and Musarra. Yet, on 29 July 1701, three years after Musarra's return to Italy, Domingos Fernández sent a report to General González, with new proposals to organize and «streamline» the mathematical courses, suggesting that the previous measures had not produced clearly evident, sufficient results. His letter to González, entitled «*De studio mathesis promovendo*», now in *Lus.* 76, f° 21 (Epistles, 1700–1756), suggests the following measures:

- Every week, three lectures should be organized; one on *secunda*, one on *tertia*, and one on *sexta feria*, i.e. on Monday, Tuesday and Friday;
- as, in fact, in some weeks only two or only one, or even no lesson at all was given, Fernandez suggests to the General to order that these three lessons were indeed taught, and that, if someone for one reason or another, had to skip a lesson, he should «repeat» it on another occasion, thereby guaranteeing three lessons per week for everyone;
- the end of term should be the end of July for both the mathematical and philosophical courses alike.

In addition, Fernández proposes to organize a public debate at the end of every month, though leaving the decision about this to the General. During the period 1734–1737 the mathematical classroom was even provided with didactical *azulejos*.²² Among the teachers were talents such as Manuel de Campos (1710–1711 and probably afterwards).

Cutting short the discussion of mathematical teaching at the Evora College at this point, the discussion now turns to the question in how far attempts to improve the mathematical training of future *Indipetae* had some effect on the China mission. In this context, relevant persons are André

²¹ Cf. ARSI, Jap. Sin. 166, f° 195r., Epistles (1694–1699).

²² See on these azulejos, different according to the «Aula» and the discipline taught on the spot (Mendeiros 2002).

Pereira, a student from 1713–1714 who left for China in March 1716 (cf. Wicki 1967, 252-450, nr. 1606) and Domingos Pinheiro, who studied in Evora from 1711–1713, then left for Lisbon in 1722 and for China in 1725. They both played important roles in the institutional infrastructure of the Chinese Vice-Province, as reported in a contribution published in *Orientalis Aura* (cf. Golvers 2018b). For an unclear reason, the Portuguese Jesuit authorities engaged only Pereira in the Peking astronomical Bureau, while Pinheiro, who had a much stronger mathematical profile (2 years study; 5 years teaching), was not recruited for this office.

Lisbon and the Colégio de Santo Antão (Novo)

Since its foundation in 1590 the *Aula da Esfera* of the *Colégio de Santo Antão* in Lisbon was the main center for navigational and astronomical knowledge and for research on the Far East. A synoptic view on the instruction offered at this institution is provided by Henrique Leitão (2007). Leitão describes the courses taught at the College, which are mostly preserved in the Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), in his *Sphaera Mundi: a ciência na aula da esfera: manuscritos científicos do Colégio de Santo Antão nas coleções da BNP* (2008). These courses offer a close view on this instruction, both regarding details on the didactical approach and contents, even if divergences between the course prepared by the teacher – as a kind of «ideal course» – and the actual lesson probably existed. There is no information on the practical organization and the material circumstances. Therefore, this contribution narrows down the subject to one particular moment in the College's history, which seems almost completely overlooked and which informs us on this aspect. It concerns the proposals of Antonio Manso, S.J., once an excellent mathematical student of Hildred in Evora (1693–1694)²³ – who restores the continuity with the former phases – and who was the Portuguese provincial in that academic year. His proposals are contained in Manso's letter to General Franz Retz, from 23 July 1734, now in *Lus.* 76, f^o 204-205 (Epistles, 1700–1756), entitled «*De promovendo studio mathematico*».

The letter starts from the conclusion that mathematics was almost in oblivion within the curriculum offered by the college, which the author ascribes to the material conditions of the college. Namely, it only offered an

²³ See his letter of 21 August 1694 to González: «*Ex omnibus vero excelluit Fr. Antonius Manso, in Mathesi et Philosophia multum praestans*» (*Lus.*, 75, f^o 253 r./v., Epistles, 1656–1699).

awkward («*inconcinnitas*») room too small («*angusta*») for the mathematical trainees which could barely accommodate 20 students. In order to counter this situation and to raise the attractiveness of the courses, Manso looked to one of the two rooms which were recently (shortly before 1732) constructed on top of the college's entrance, destined to receive noble visitors, which were physically separated from the rest of the college's «body».²⁴ For this purpose, Manso proposed to the College's Pro-Rector Valentim de Novaes to look for an arrangement in this sense, in accordance with the consultants and teachers. During the meeting with 9 + 1 attendees, eight of them did not agree with this solution²⁵ for arguments of «internal order», which they listed in a letter dated 2 March 1734, quoted by Manso to General Retz as follows:

- it would separate the mathematical studies from the rest of the studies, which was against the intention of the College's founder (King Sebastião);
- the main entrance of the College would always be open during the time of the course, which was against the 13th rule of the porter, which says that the door should always be closed;
- in this way, various inconveniences would arise which should be avoided, mainly with regard to the «*mores*», because the College's entrance and staircases had so many shelters («*latibula*»);
- By doing so, the doors to the rooms should always be open, which would incite to many talks and much loss of time, and it would become difficult to keep the entrance neat («*mundus et politus*»).

In view of this situation, Manso ordered Manuel de Campos, appointed mathematical teacher in Lisbon for one year, to give his opinion. De Campos (born 1681; entered the SJ in 1698) had been a student of Evora, where he had followed a 2-year course of mathematics and had taught mathematics as a theology student (1710–1711, and probably later).²⁶ In 1720-21 he

²⁴ Strangely enough, Martins, who in his thesis (1994) collected all relevant documentary evidence on the construction and maintenance works at the *Colégio*, does not mention this aspect.

²⁵ The names of the counter-voters are given as Henrique de Carvalho, Sebastião Henriques, Simão Estevão, Anchieta; Inacio Ribeiro; João de Amorim; Marcello Leitão; João de Seixas; the positive vote was apparently the one from José de Araujo.

²⁶ Cf. ARSI, Lus. 47, f^o 131v., Triennial Catalogue (1700–1726).

lectured in Lisbon, went to Rome after that, was appointed mathematical teacher in the *Collegio Imperial* in Madrid and since 1733, i.e. since one year before Manso's request, lectured in the *Aula da Esfera of the Colégio de Santo Antão*.²⁷ This background and his reputation of being «*grande talento e excelente gênio*» (De Sarmento) were the reason for Manso's request, to which De Campos answered with a long argumentation, in five points. His arguments ran as follows:

1. The Mathematical Course in the *Colégio de Santo Antão* was a religious and «pious» foundation of King Sebastião (1554–1578); its revenues («*redditus*») were huge and paid by the Royal Ministers of the *Caza da India*, and because the King of that time (João V) highly esteemed mathematics, the course should be kept in honor, also because it can be brought to great splendor and results with small expenses, to the greater Glory of the King and the Society of Jesus;
2. (f° 204v.) The current «*schola*» or academy and its infrastructure is indeed insufficient («*inconcinna*»; «*angusta*»), also because of a shortage («*penuria*») of instruments, which – in case they would be present – could barely be preserved / protected well in the current room. Among these instruments De Campos mentions «*globi, mappae, sphaera armillararis; astrolabium, etc.*» («globes, maps, an armillary sphere, an astrolabe»), all rather fragile instruments. The instruments mentioned here probably as a desideratum, clearly had didactic functions. Implicitly, the list of instruments also reflects the type of courses given in this mathematical class, namely not (only) «pure» mathematics, but especially practical mathematics, focused on geography, navigation, and military architecture.
3. He repeats four «anti-arguments» from those who considered the separation of the mathematical study from the rest of the courses «*singolare et insolens*»;
4. In addition, he lists the «positive» arguments for the location of the mathematical classes in one of these two new rooms, separating them from the rest of the building. The arguments for this positive assessment were:
 - 4.1. The students of the mathematical course are all either soldiers or grantees of the Royal military and nautical academy («*stipendiarii*

²⁷ The most complete biographical note is the one of Baldini 2004: 418-419.

aularum regiarum fortificationis et nauticae»), as well as some theologians and academicians from Coimbra, so they all were adults («*iuvenes grandiores*»), who should be kept apart from the younger students.

- 4.2. Mathematics were highly esteemed in Lisbon at this period (referring to the interest of João V and his counselor, the Italian ex-*Indipeta* Giovanni Battista Carbone²⁸), especially among noble people, who would like to come to the college if they would find an appropriate room. In case they were invited to the weekly or monthly «conferences», a more capacious and agreeable was needed, equipped with maps, chronological tables, an armillary sphere, all requiring a more spacious room and protection against the younger students, who destroy («*corrumpunt*») everything. This can only be warranted in one of these two new rooms;
- 4.3. As the present King (João V) is much dedicated («*addictissimus*») to mathematics and attentively looks at «our» academy («*scholam*»), often insinuating he was not very satisfied, he will understand from this transition of the mathematical class to a particular room we are zealous about this matter, and that potential shortcomings are not due to our negligence, but due to the «*incuria*» («negligence») of the scholastics, as it has happened in the past («*quae fuit magna anteaetis temporibus*»), when barely one or two students dedicated themselves to mathematics. In addition, it is not improbable that the same King, in his well-known generosity, on seeing «our» zeal, will donate, funds for buying new instruments, privileges and «*stipendia*» for young students with weak financial background but great intelligence («*ingenium*»).
5. The objections mentioned sub three are rejected one by one, namely:
 - 5.1. It is preferable to separate the young children from the students.
 - 5.2. In Italy, the «*scholae*» are inside the walls of cloisters, without giving troubles to the monks, as both spaces of monks and students are separated, either by the college's structure or by a wooden lattice. Even when one teaches in the *Colégio de Santo Antão* «general studies» («*studia generalia*») and such separation was provided in the beginning in the «*ratio*» of the college when it would be com-

²⁸ Cf. especially the doctoral thesis of Tirapicos 2017.

pleted, now, in its incomplete condition, the mathematical courses are given «*ad interim*» in a (semi-) underground room. Also in the *Academia* of Evora, now completed («*absolutum et regulare*»), the schools for the children still learning to read and write, are outside the common «*atrium*», at an exterior part of the building, as the «*ratio*» prescribed to separate the children from the scholastics, and the scholars from the soldiers. De Campos also refers here to the *Colegio Imperial* in Madrid where he had taught several years in the 1720s, where the Mathematical school is separated from the rest of the college's structure, and has a separate entrance, as this school has several instruments [to protect them], and is visited by many students from outside the body of students («*gremium scholasticorum*»):

- 5.3. These rooms can be used for the visits of «laic outsiders» («*saeculares*») as well, as it is a more «noble» and decent room, and when it is occupied during two hours on the days of lessons («*diebus lectivis*», with an apparent Latin neologism «*lectivus*»), there is a second, similar room available next to it as a substitute.
- 5.4. With regard to the common entrance, it is sufficient to have one «servant» («*famulus*»), in all probability a «*coadjutor temporalis*», to open – if necessary – the lattice or the gate on the upper floor.
6. Finally, the conclusive opinion of M. de Campos of the mathematical course is that – as all fathers consulted agree – that the current situation was not good and that a more spacious and capacious room should be sought, and it appeared most convenient («*congruentius*») to assign one of the rooms on top of the entrance to the mathematical class, as there is no other appropriate room in the College and there are no funds to build a new room.

On the basis of this written judgment of M. de Campos, on 23 July 1734, the Provincial Antonio Manso communicated his decision to assign the room in question to the mathematical class to General Retz, after ratification by all counselors but one, namely his secretary («*socius*»).

It remains unknown whether this project was actually realized; if so, it was only for a short time, as in the 1740s a new room was prepared, and beautifully decorated with didactical *azulejos*, still preserved until today in what is now the *Salão nobre do Hospital de São José*.²⁹

Also, under Manso's responsibility the long projected *Noviciado das (Missões das) Índias* was opened on 6 May 1734. The first measures aiming at its foundation already date back to 1705, but the institute only opened its doors in 1734. It aimed at the training of nine future missionaries, three for the Provinces of Goa, Malabar, and China-Japan respectively, with the necessary personal support (cf. Rodrigues 1950: 159-168). Although this Institute was relatively short lived (it was closed some 25 years later, in 1758), it had educated at least one promising young candidate for China, Bartolomeu de Azevedo (born 1718, Viana, who entered in 1736). He left Lisbon in 1745 and was welcomed by Policarpo de Souza, alumnus of Coimbra and in the meantime bishop of Peking, «*por ser insigne matematico, alem de outras mais e boas prendas e felicissimo ingenho*». ³⁰ In addition, Ignatius Kögler, the German head of the *Qintianjian* and a professional astronomer, praised de Azevedo's illustrated mathematical «*conclusões*» defended in Coimbra and comprising «*toda a matematica*», the reason why he (Kögler) recommended their publication in a Chinese translation.³¹ It could not be verified whether this translation actually happened or not. Its realization was probably thwarted by the untimely death of de Azevedo on 29 October 1755.

Conclusion

To summarize this evidence, the following aspects should be highlighted, first with regard to the *Colégio* in Lisbon:

- With regard on the students: a) In the last years before 1734 their numbers were very low (1 to 2), which is in line with earlier remarks about the low enthusiasm for these matters in the college, b) They were either military men, «*stipendiarii*» of the Royal school of Navigation and that

²⁹ Cf. Leitão 2007: 85 referring Veloso 1996.

³⁰ See his letter of 8 June 1746, published by Viegas 1921: 253.

³¹ Cf. «*Das conclusões figuradas, que defendeu em Coimbra disse o P(adr)e Kegler com admiração: que tinham toda a matematica e que fasia hua grande, util e digna obra se algum dia as vertesse em China e desse a luz*» (Viegas 1921: 253). These theses seem to be lost now.

of Fortification, or theology students from Coimbra. The latter group is very special, as there was a course organized simultaneously in Coimbra itself.

- Regarding the classroom at disposal, it was too small for a larger group and not well equipped with instruments and the request for the move was apparently inspired by the wish to «extend» and upgrade the course, profiting from the active interest of the reigning King.
- Regarding the frequency of mathematical classes, there were three «*dies lectivi*» per week, which were part of a general calendar. On these days, the courses lasted two (consecutive) hours, obviously inspired by one of the prescriptions of the «*Ratio studiorum*» which, in the *Regulae scholasticorum nostrae Societatis* n.º 11 (443) prescribed periods of study of 2 hours, followed by an *intermezzo*; the course was extended with weekly or monthly «*conferentiae*», to be visited by external authorities.
- Regarding material equipment, didactical instruments were rare in 1734 and needed to be multiplied and better protected; the instruments listed in the text point to courses of applied mathematics related to geography, navigation and astronomy.

What was the effect of all these «measures» taken in Evora and Lisbon on the mathematical level of the «*Indipetae*», the original purpose of this whole enterprise? It is too early to answer this question, as long as not all careers of Portuguese Jesuits have yet been investigated, and Coimbra still has to be included.³² Therefore, the following conclusions, or assessments, are only preliminary:

Firstly, after about 1700, the mathematical education in Portuguese colleges was entirely a matter of Portuguese Jesuits who were either directly or indirectly students of Hildred and Musarra. The only exception was Giovanni Baptista Carbone who taught for a short while in the 1740s in the college.

After this date, there was a kind of «estafette-succession» with – in the most cases of short-term duration, limited to a small number of years, with some rare exceptions: Jesuit teachers, after having acquired a special mathematical «training» of two years (the «*biennium*» of the *Catalogi*) often only had a «career» in «teaching» mathematics for a few years (1 to 6). This

³² Starting from the «national» lists in Dehergne 1973.

certainly did not stimulate the professional «specialization» of the teachers, who lacked the time for deepening their mathematical competences and for reading due to the frequent changes of positions and responsibilities.

It becomes clear that not everybody was convinced about the improvement of the level of Portuguese candidates who arrived in China: candidates with a «good» profile (1 to 2 years) were either not engaged (Pinheiro), applied as a lifelong «assessor» (Pereira to Kögler) or they were more or less ridiculed as «hopeless», such as Felix da Rocha and José d’Espinha by Augustin von Hallerstein to the General (1753).³³ In addition, the same Jesuit distrust the Portuguese Assistant (provincial?) of sending as many Portuguese as possible, regardless of their competences, for solely strategic reasons, to occupy these positions as a way to prevent German and other nationalities from obtaining them. This picture needs further critical consideration, for a better understanding of the position of Portugal in the China mission.

References

- Baldini, Ugo. «The teaching of mathematics in the Jesuit colleges of Portugal from 1640 to Pombal». In: Saraiva, Luis / Leitão, Henrique (eds.). *The Practice of Mathematics in Portugal (Acta Universitatis Conimbrigen-sis)*. Coimbra: por ordem da universidade, 2004, 293-465.
- Cunha, Pedro José da. «As matematicas em Portugal no século XVII». In: *Memórias da Académia das Ciências de Lisboa. Classe de Ciências*, tomo III, 1941, 238-263.
- Dehergne, Joseph. *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Bibliotheca Institutii Historici S.I, vol. XXXVII. Roma / Paris: Institutum Historicum S.I. / Letouzey et Ané, 1973.

³³ See Hallerstein’s letter of 6 December 1752 to General Visconti: «Sunt acta [sic] Pekini ex ViceProvincia duo [homines], titulo mathematicorum: P[ater] Felix da Rocha et P[ater] Josephus Espinha, quorum tamen iste [= Da Rocha] iam nullam, hic [d’Espinha] exiguam etiamnum spem facit ut in mathematicum evadat talem, qualies hinc necessarij sunt. Certe peritiores habemus in Tribunali Mathematico huius scientiae homines Tartaros et Sina, quam uterque sit, etc.» (ARSI, Jap.Sin. 181, f° 252v.-253v., Epistles, 1718–1720).

- Golvers, Noël. «Antoine Thomas, SJ and his *Synopsis Mathematica*: biography of a Jesuit mathematical textbook for the China mission». In: *East Asian Science, Technology and Medicine* (EASTM), vol. 45, 2017a, 121-185.
- Golvers, Noël. *Letters of a Peking Jesuit. The correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623–1688)*, revised and expanded. Leuven, F. Verbiest Institute, 2017b, 270-298.
- Golvers, Noël. «New Jesuit testimonies from the Far East on the comet of March 1668: the Diary of Visitor Luis da Gama (Macau) and a letter of Ferdinand Verbiest (Peking)». In: *Almagest*, 9.1, 2018a, 4-17.
- Golvers, Noël. «Three eighteenth century Portuguese Jesuits in China revisited: André Pereira, Domingos Pinheiro and Felix da Rocha». In: *Orientalis Aura. Macau perspectives in religious studies*, n.º 3, 2018b, 33-59.
- Holt, Geoffrey. *The English Jesuits 1650–1829*. Southampton: Catholic Record Society, 1984.
- Leitão, Henrique. *A ciência na «Aula da Esfera» no Colégio de Santo Antão 1590–1759*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Leitão, Henrique (ed.). *Sphaera Mundi: a ciência na aula da esfera: manuscritos científicos do Colégio de Santo Antão nas coleções da BNP*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2008.
- Lo Nardo, Antonino. In: Armetta, Francesco (ed.). *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia, dalle origini al sec. XVII*. Caltanissetta / Roma: Sciascia, 2018.
- Martins, Fausto Sanches. *A arquitectura dos primeiros colégios jesuítas de Portugal: 1542–1759*. PhD Thesis. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1994.
- Maurício, Domingos. «Os Jesuitas e o ensino das matematicas em Portugal». In: *Brotéria*, 20, 1935, 189 – 205.

- Mendeiros, José Filipe. *Os azulejos da Universidade de Evora. The Tiles of the University of Evora*, Évora: Universidade de Évora, 2002.
- Rodrigues, Francisco. *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, vol. III. Porto: Apostolado da Imprensa, 1944.
- Rodrigues, Francisco. *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, vol. IV.1. Porto: Apostolado da Imprensa, 1950.
- Tirapicos, Luís Artur Marques. *Ciência e diplomacia na corte de D. João V: a acção de João Baptista Carbone, 1722–1750*. PhD Thesis. Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, 2017.
- Veloso, A.J. Barros / Almasqué, Isabel. *Hospitais civis de Lisboa. Historia e azulejos*. Lisboa: Edições Inapa, 1996.
- Viegas, Artur Viegas. «Ribeiro Sanches e o P[adre] Policarpo de Sousa». In: *Revista de Historia*, 10, 1921, 241-263.
- Wicki, Joseph. «Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541–1758». In: *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, 7, 1967, 252-450.

O outro lado da Astronomia: O papel dos jesuítas na transmissão da Astrologia europeia para a China e o Oriente

Luís Campos Ribeiro
Lisboa

Devido à extensão global das suas missões, os jesuítas estabeleceram a maior rede de intercâmbio cultural e de educação global do período Moderno. As trocas que promoveram na Índia, China e Japão foram de enorme importância para a disseminação do conhecimento científico europeu no Oriente. Entre estes conhecimentos estava a Astrologia, que diferentemente do seu estatuto na actualidade, era neste período considerada uma das mais importantes vertentes práticas da Astronomia. Estava inserida nas então chamadas «matemáticas», que incluíam também disciplinas como a Geografia e a Navegação, e fazia parte da educação básica de qualquer estudante de matemática. A Astrologia não só era parte fundamental da cultura europeia, como também fazia parte das tradições culturais da Índia, tendo os seus equivalentes nas culturas Chinesas e Japonesas. Por esta razão é plausível supor que fosse também um produto relevante nestas trocas culturais e de conhecimento. Além do mais, a tecnologia astronómica ocidental que tanto cativou o interesse das culturas orientais, e em particular a chinesa, tinha como uma das suas principais aplicações o cálculo astrológico. Contudo, o papel da astrologia neste processo de intercâmbio está grandemente por explorar. Este artigo oferece um estudo do caso chinês, sobre o qual a produção historiográfica está mais desenvolvida.

Luís Campos Ribeiro é Investigador Integrado no CIUHCT (Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia), Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa. O presente artigo é uma versão em Português de um estudo sobre o papel dos jesuítas na transmissão da astrologia para a China, desenvolvido no âmbito da minha tese de doutoramento (Ribeiro 2021).

Uma nova Astrologia para um antigo império

A China oferece um dos mais relevantes exemplos do uso da astrologia pelos jesuítas nos seus esforços de missão (por exemplo: Lippiello 1998; Standaert 2001; Romano 2004; Qi 2011; Zhu 2015). Neste estudo vamos exemplificar o papel da astrologia na missão da China através dos textos dos principais autores no campo da astronomia e matemática: Matteo Ricci, Johann Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest e Jan Mikołaj Smogolecki.

A missão jesuíta na China, suas várias etapas e o seu impacto na disseminação do conhecimento científico e técnico no Oriente, é bem conhecida pelos historiadores da ciência (por exemplo: O'Malley *et al.* 1999; Jami / Engelfriet / Blue 2001; Saraiva 2004; Elman 2005; Saraiva / Jami 2008; Jami 2012; Smith 2013). Francisco Xavier tinha objectivo entrar na China em 1552, mas faleceu antes de chegar ao continente. Desta forma a missão só teve um início efectivo mais tarde, em 1582, pela mão de Matteo Ricci, que conseguiu estabelecer uma presença permanente da Companhia na China. O conhecimento astronómico europeu era um dos mais valiosos produtos de troca que tinha ao seu dispor, e Ricci prontamente ofereceu os seus serviços como astrónomo ao imperador. Estes incluíam a previsão precisa de fenómenos celestes tal como eclipses e o cálculo do calendário, que, para além das óbvias aplicações cronológicas, tinham também um propósito de prognosticação, sendo a interpretação de augúrios e a escolha de dias favoráveis e desfavoráveis prática comum na cultura chinesa.

Desde o início os missionários jesuítas foram muito críticos destas tradições chinesas de prognosticação e uso de augúrios celestes, pois tal prática era considerada divinação e superstição, contrária à fé Cristã e proibida pelos cânones da Igreja Católica. Esta postura, focando em particular a astrologia, é-nos dada pelo jesuíta Nicolas Trigault, missionário na China, no seu texto *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* (Lyon, 1615) escrito a partir das notas de Ricci:

Verùm hi Astrologi nihil admodum de coelestibus phænomenis ad rationis calculos reuocandis adlaborant. Magnam partem in praedicendis Eclipsium momentis, & Planetarum ac stellarum motibus occupantur. Sed hæc etiam omnia mille scatent erroribus. Denique omnem ferè suam de sideribus cognofcendis scientiam, in eam, quæ à nostris Iudiciaria est appellata, referunt, arbitrati, quæcunque in hoc elementari orbe fiunt, ab sideribus dependere. In his

tamen Mathematicis disciplinis, aliquid ab Saracenis, qui ab Occasu venerant, accepere, sed nihil illi demonstrationum auctoritate confirmant, sed solùm tabulas quasdam reliquerunt, ad quarum normam fastos suos, Eclipses utriusque planetæ, & omnium motus revocantur. (Trigault 1615: 30)

Mas estes astrólogos [da China] não se preocupam muito em reduzir os fenómenos celestas às regras da razão. Eles estão maiormente ocupados na previsão do momento dos eclipses e o movimento de planetas e estrelas. Mas mesmo todas essas coisas estão cheias de mil erros. Em suma eles resumem quase toda a sua ciência do conhecimento dos corpos celestes ao que nós denominamos [Astrologia] judiciária, acreditando que tudo o que acontece neste mundo inferior depende das estrelas. Contudo, eles aprenderam algo destas disciplinas matemáticas dos Sarracenos que vieram do Oeste. Mas estes sem confirmar nada pela autoridade da demonstração apenas lhes legaram algumas tabelas, às regras de quais eles [chineses] reduzem os seus calendários, os eclipses e os movimentos de todos os planetas. (Tradução do autor)

Nesta afirmação é clara uma crítica ao conhecimento astronómico chinês, assim como às práticas astrológicas e divinatórias. As restrições que na Europa, a Igreja Católica impôs à Astrologia quanto à previsão de eventos contingentes e dos que interferiam com o livre arbítrio, não existiam na cultura chinesa. Desta forma Ricci e os outros missionários jesuítas tiveram de lidar com uma atitude filosófica e religiosa em relação à astrologia e à divinação completamente diferente da sua, cedo se apercebendo que alterar as tradições chinesas não seria tarefa fácil (cf. Huang Yi-Long 1991; Huang Yi-Long 1993).

Como se torna claro nas palavras de Trigault, a Astrologia já tinha uma longa história na China. Para além das suas próprias formas de filosofia natural e uso de augúrios celestes, os chineses já tinham tido contacto com a Astrologia Indiana e Árabe que eram muito mais próximas da astrologia europeia, especialmente esta última (cf. Kotyk 2018; Mak 2019). Para a tarefa de observar, calcular e prever fenómenos celestes, assim como a computação do calendário, o governo chinês tinha uma instituição própria, um Departamento de Astronomia, também conhecido como o Tribunal de

Matemáticas.¹ Foi no seio desta instituição que, através dos seus conhecimentos de astronomia e matemática, os jesuítas encontraram um ponto de entrada para a corte chinesa e suas tradições.

A astrologia prática de Schall

Apesar da postura anti divinação que seria de esperar de qualquer jesuíta como membro da Igreja Católica, a Astrologia foi sempre parte da sua cultura de origem. Qualquer jesuíta com conhecimentos básicos de Matemática e Astronomia teria igualmente aprendido nalgum ponto da sua instrução alguns preceitos básicos da chamada Astrologia Natural. Assim, a Astrologia estava presente de alguma forma na sua transmissão de conhecimentos científicos europeus ao Oriente. Isto exemplifica-se de forma clara no caso de Johann Adam Schall von Bell. Alemão de origem, ele entrou na Sociedade em 1611, completou a sua instrução no Colégio Romano e em 1618 navegou de Portugal para a China juntamente com Nicolas Trigault. Depois de vários anos na China, Schall conquistou o favor do novo imperador Qing tornando-se o responsável do Tribunal de Matemáticas. Neste período os jesuítas tinham conseguido a admiração dos governantes chineses pela sua capacidade de prever fenómenos celestes com grande precisão. Assim, os seus conhecimentos e tecnologia astronómica era muito bem recebidos na corte imperial. Na sua nova função Schall introduziu várias reformas ao calendário e integrou novos métodos astronómicos mais precisos do que os utilizados previamente pelos matemáticos chineses. Contudo, Schall tornou-se também o responsável, ainda que talvez de forma indireta, de todo o trabalho de prognosticação que era uma das principais funções da instituição. Ele parece ter aceitado este papel, possivelmente para manter uma posição próxima corte. São conhecidos alguns dos prognósticos realizados por Schall: um prognóstico de um eclipse lunar, em 1647, e outro relativo a um parélio (ou falso sol) observado em 1657, ambos apresentados ao imperador (cf. Lippiello 1998). Ele terá baseado as suas interpretações utilizando um texto chinês do século VII, o *Guanxiang waltzhan* (*Estudo sobre profecias [baseadas na] observação de fenómenos celestes*), do qual ele meramente cita as interpretações dos fenómenos (cf. Lippiello 1998: 407). A atitude de Schall em relação à divinação chinesa parece ser ambígua. Por um lado, ele con-

¹ Para um estudo extensivo sobre o calendário chinês ver Martzloff 2016; sobre o Tribunal das Matemáticas e os Jesuítas, ver Romano 2004.

dena, como qualquer jesuíta, as práticas supersticiosas dos chineses, mas por outro ele fez uso delas, legitimando algumas destas práticas calêndricas no seu texto *Minli puzhu jiehuo (Comentário ao calendário popular)*, argumentando que elas resultavam da experiência dos antigos chineses e não deveriam ser completamente descartadas como superstição (cf. Lippiello 1998: 419). Este mesmo argumento era muitas vezes usado para legitimar algumas componentes da astrologia europeia, afirmando-se comumente que as associações de certas configurações celestes a determinados eventos resultava de centenas de anos de experiência de múltiplos praticantes. Esta postura de Schall está também presente na introdução ao seu trabalho *Jiao-shi lizhi (Notas sobre os eclipses, 1632–34)*, onde aconselha a cautela e discernimento quando se interpreta fenômenos celestes e seus possíveis efeitos (cf. Lippiello 1998: 425-428).

Nem todos os membros da Companhia foram tão tolerantes às práticas chinesas e ao envolvimento de Schall nelas, pois foi acusado pelos seus colegas jesuítas de praticar e sancionar práticas divinatórias proibidas pela lei Católica. Em 1645 o seu colega Gabriel de Magalhães acusou Schall de práticas supersticiosas na sua posição no Tribunal de Matemáticas. Esta polémica, intitulada de o «caso Schall» por Antonella Romano, ou a «disputa do almanaque» por Huang Yi-Long, prolongou-se por alguns anos, pondo em questão o quanto a acomodação levaria os jesuítas a apoiar, mesmo que indiretamente, a superstição e a idolatria (cf. Romano 2004: 737; Huang Yi-Long 1993: 94-97). Schall defendeu-se afirmando que, por um lado, ele não era responsável pelas previsões do calendário e que estas eram feitas por outros oficiais chineses, e, por outro, que muitos aspectos do calendário chinês eram similares aos almanaques europeus que a Igreja não proibia. Em 1664 o Papa aceitou as explicações e Schall foi-lhe permitido manter a sua posição no Tribunal.²

No entanto, a evidencia mais relevante da transmissão da astrologia europeia para a China é um manual astrológico em chinês traduzido por Schall por volta de 1644, o *Tianxue shiyong 天學實用 (Prática da Astrologia)* (cf. Qi 2011: 486). Este tratado foi produzido para responder ao desejo do imperador de conhecer a interpretação astrológica das várias configurações das estrelas e planetas. Numa missiva ao imperador, Schall afirma que este livro era usado como um texto de ensino nas escolas ocidentais e logo que

² Para uma descrição detalhada desta polémica ver Romano 2004; Collani 2013; Collani 2016.

estivesse pronto seria utilizado para substituir os métodos de divinação chinesa no Tribunal das Matemáticas com um novo método astrológico (Qi 2011: 487). Assim, Schall propõe a tradução completa deste manual astrológico ocidental ao imperador:

Premièrement, si l'on observe les mouvements du Soleil, de la Lune et des Cinq Planètes sans comprendre de quelle manière ils sont corrélés aux affaires humaines, il n'y aura pas moyen de préparer les secours pour affronter les sécheresses et les inondations, et si celles-ci adviennent, les soldats, les paysans, les médecins, les marchands seront dispersés. Dans mon pays d'Occident, il y a un ouvrage intitulé *Pratique de l'astrologie*, dont le premier livre a déjà été traduit, au prix d'un travail sans repos. Si Sa Majesté ordonnait que l'on terminât [la traduction], on pourrait dès lors utiliser la nouvelle méthode dans tous les commentaires, et cela pour le plus grand bénéfice des peuples de nombreux pays [...]. (Huang Yi-Long 1993: 93)³

Em primeiro lugar, se alguém observa os movimentos do Sol e da Lua, e dos cinco planetas sem qualquer entendimento do modo como eles se correlacionam com os assuntos humanos, não haverá maneira de preparar o socorro para lidar com secas e cheiras, e se estas ocorrerem, os soldados, os camponeses, os médicos, e os mercadores serão disperses. No meu país do Oeste há um livro intitulado *Prática da astrologia*, cujo primeiro livro já foi traduzido, pelo preço de trabalho sem descanso. Se sua majestade ordenar que acabemos, poderíamos então usar este novo método em todos os comentários, e isto para benefício dos povos de muitos países [...].⁴

Esta tentativa de introduzir a astrologia europeia no Tribunal parece não ter resultado, pois Schall mais tarde comenta que:

La méthode occidentale est entièrement occupée de calculs; les commentaires divinatoires faits par le Bureau suivent comme par

³ Citado das memórias (*Zoushu*) escritas por Schall em 1658 e incluídas numa cópia do *Xiyang xin fa lishu* do Museu do Palácio Imperial de Taipai e traduzido para o francês por Huang Yi-Long.

⁴ A tradução do francês é minha (outra versão pode ser encontrada em Qi 2011: 487).

le passé la méthode chinoise. Ce ne sont pas des applications de la méthode occidentale. (Huang Yi-Long 1993: 93, nota 34)

O método ocidental está completamente ocupado dos cálculos; os comentários divinatórios feitos pelo Tribunal, seguem, como no passado, o método chinês. Estas não são aplicações do método ocidental. (Tradução do autor)

Contudo, a primeira parte da tradução, o *Tianxue shiyong*, foi finalizada e impressa e parece ter sido bem aceite pelos chineses, existindo testemunhos do seu uso até às décadas finais do século XVII.

O *Tianxue shiyong* apenas oferece os fundamentos da astrologia ocidental: a natureza dos planetas, a natureza das estrelas fixas, condições acidentais dos planetas, dignidades essenciais, a natureza dos signos do zodíaco, as doze casas, configurações e aspectos dos planetas (ver tabela) (cf. Qi 2011: 488). Este conteúdo é consistente com a afirmação de Schall de que apenas a primeira parte estava completa uma vez que contém apenas os princípios teóricos da astrologia que compõem a primeira parte de qualquer manual de Astrologia.

Tabela 1 – Conteúdos do *Tianxue shiyong* 天學實用 (Prática da Astrologia)

天文實用卷一目錄	Prática da Astrologia, fascículo 1, Índice
1. 一七政依原情之力	Os poderes dos sete planetas relativamente às qualidades primárias
2. 七政性情	A natureza dos sete planetas
3. 七政類及勢情	A natureza dos sete planetas relativa ao poder e condição
4. 一七政依恒星之力	O poder dos sete planetas relativamente às estrelas fixas
5. 恒星總像力	O poder das constelações de estrelas fixas
6. 恒星各本力	Todos os poderes fundamentais das estrelas fixas
7. 恒星較黃赤道等力	Outros poderes das estrelas fixas relativas à eclíptica e ao equador

8. 一七政依本圓之力	Os poderes dos sete planetas de acordo com as esferas celestes
9. 距地還近等七政之效原	Causas dos efeitos dos planetas longe e perto da Terra
10. 一七政依公圓之力	Os Poderes dos sete planetas relativamente aos círculos maiores
11. 黃道諸宮性情	As naturezas dos signos zodiacais da eclíptica
12. 黃道諸宮異同各類	As várias semelhanças e diferenças entre os signos zodiacais da eclíptica
13. 十二舍各性情	Cada natureza das doze casas
14. 七政本性之位 犹言地位	Os poderes naturais dos lugares dos sete planetas [dignidades essenciais]
15. 一六曜依太陽之力	Poderes dos seis planetas em respeito ao Sol
16. 六曜距太陽還近力	Poderes dos seis planetas de acordo com a sua distância do Sol
17. 六曜距太陽左右等力	Poderes dos seis planetas estando orientais ou ocidentais ao Sol
18. 一七政依本合之力	Poderes dos seis planetas dependendo da conjunção básica
19. 七政相照之情	A natureza dos sete planetas na sua iluminação mútua [aspectos]
20. 七政相照之次類	Categorias secundárias dos sete planetas em seus aspectos mútuos

A fonte para este texto tem sido apontada como sendo o *Quadripartitum* ou *Tetrabiblos* de Ptolemeu (c.100– c.170), uma das obras basilares da Astrologia europeia, mas incorporando algumas adaptações ou, alternativamente, a popular *Introdução à arte dos juízos das estrelas de Alcabitius* (cf. Qi 2011: 487; Qi 2013: 436-437).⁵ No entanto, neste período, esta afirmação é válida

⁵ Abu al-Saqr Abd al-Aziz ibn Uthman ibn Ali al-Qabisi (m.967), conhecido pelo o nome latinizado de Alcabitius, escreveu um influente tratado de introdução à astrologia cuja tradução latina (do séc. XII) foi publicada várias vezes ao longo dos séculos XV e XVI.

para quase todas as obras de introdução à Astrologia. Ptolemeu não é a única fonte das doutrinas astrológicas ocidentais, mas é sem dúvida uma das principais. Ainda mais, o revivalismo dos autores gregos do Renascimento do século XV fez da obra de Ptolemeu o modelo para a maioria dos textos de astrologia modernos. Quase todos os autores dos séculos XVI e XVII apresentam a doutrina astrológica de acordo com Ptolemeu tanto quanto possível. Existem, contudo, muitas variações e poucos livros seguem fielmente a mesma ordem de capítulos do *Quadripartitum*. As maiores semelhanças ocorrem no interior dos capítulos, na ordem pela qual os vários conceitos são apresentados. Por exemplo, no capítulo de dignidades essenciais é frequente a inclusão dos conceitos de «carpento» e «almugea» tal como delineado no *Quadripartitum* (livro I, capítulo 23), sendo estes geralmente discutidos fora deste contexto nas obras medievais. O desvio mais notório a Ptolemeu dá-se invariavelmente no capítulo relativo às doze casas celestes, que Ptolemeu, ao contrário de quase todas as obras astrológicas, não inclui no seu tratado.

Portanto, não é surpresa verificar que o *Tianxue shiyong* segue de perto a ordem de exposição ptolemaica. No entanto, este texto está longe de ser uma simples tradução de Ptolemeu. O desafio está em precisar qual a sua fonte original, que Schall afirma ser um texto comumente usado para ensinar astrologia. A primeira dificuldade encontra-se no facto do *Tianxue shiyong* ser apenas um livro de conceitos astrológicos fundamentais, pois estes são geralmente apresentados da mesma forma em quase todos os livros astrológicos. Adicionalmente, é geralmente assumido que este e outros textos semelhantes são traduções. Mas é igualmente provável que sejam textos originais criados a partir dos conhecimentos que qualquer astrónomo deste período teria deste assunto e complementados com notas e citações de outros autores. Um exemplo desta prática, também de autoria jesuíta, são as lições de Astrologia do Colégio de Santo Antão em Lisboa (cf. Ribeiro 2021: 271-329). Tendo isto em conta, e considerando que é necessário mais pesquisa, a forma como os capítulos do *Tianxue shiyong* estão organizados, assim como o seu conteúdo, é muito semelhante ao *Isagoge in Iudiciariam Astrologiam* de Antonio Giovanni Magini, um autor com uma relação próxima com o colégio jesuíta romano (cf. Magini 1582: 33r-48v). Esta obra muito influente, publicada como um suplemento das suas *Ephemerides coelestium motuum* (1582), oferece uma introdução aos princípios da astrologia, tornando-a uma obra de referência frequentemente citada por outros auto-

res.⁶ Entre estes encontram-se autores jesuítas como Paul Guldin, Giovanni Battista Riccioli, Hugh Sempill e Kaspar Schott, bem as lições astrológicas do Colégio de Santo Antão de Lisboa de João Delgado, Sebastião Dias e Simon Fallon cujos capítulos introdutórios seguem uma ordem semelhante à de Magini. Adicionalmente, os textos astrológicos do século XVII, por uma questão de modernidade, mostram uma nítida preferência por citar obras recentes invés de fontes medievais mais antigas, como Alcabitus (apesar da doutrina ser em tudo semelhante). As restantes partes por publicar do *Tianxue shiyong* teriam providenciado mais dados relativo à sua fonte. Tendo em conta o modelo de livro astrológico deste período, estas partes adicionais seriam sobre astro-meteorologia, natividades (com o foco na medicina) e, possivelmente, eleições de teor agrícola e médico. Esta é a mesma estrutura seguida pelas lições de Santo Antão e as breves apresentações da astrologia de Sempill e Schott (cf. Ribeiro 2021).

É importante notar para futuras investigações que o *Tianxue shiyong* foi adaptado para incluir algumas referências a sistemas astronómicos e astrológicos chineses, como por exemplo no capítulo das constelações, onde são referenciadas as divisões típicas da astronomia chinesa. Este é um argumento adicional para este texto não ser uma mera tradução, sendo também revelador do conhecimento astrológico de Schall von Bell e da sua estratégia para implantar os conhecimentos astrológicos europeus na China. Seguindo as instruções do seu livro, as práticas chinesas tidas como maioritariamente supersticiosas pelos cristãos seriam substituídas por uma astrologia matemática com base em causas naturais (ou seja, científica), livre de qualquer componente moralmente dúbia para a Igreja.

⁶ O *Isagoge in Iudiciariam Astrologiam* for primeiro publicado em 1582 (cf. Magini, 1582, 33-48) mas teve várias edições posteriores. Para uma descrição geral do texto de Magini, embora parcial e datada, ver Clarke 1985: 55-68. Para outro texto relevante, ver Favaro 1886.

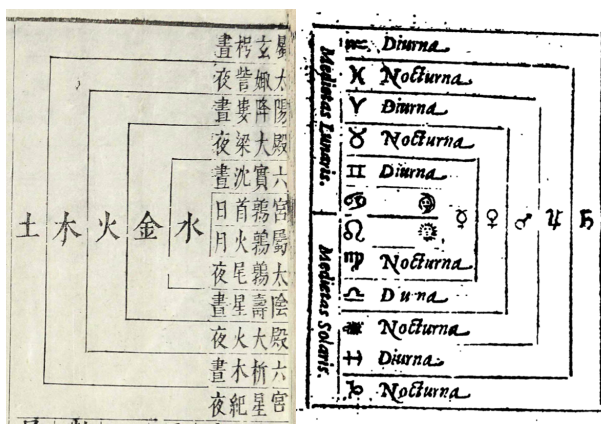


Fig. 1 – Os domicílios dos planetas: esquerda, *Tianxue shiyong*(p. 21); direita, *Isagoge* (fol. 43)

Vários diagramas do *Tianxue shiyong* seguem a mesma forma de representação dos manuais de astrologia europeus. Estes incluem tabelas de dignidades essenciais, o diagrama das doze casas astrológicas (ver fig. 2) e um diagrama dos aspectos (ver fig. 3). Os cinco planetas (excluído o Sol e a Lua) têm os nomes dos cinco elementos: a estrela da água 水 (Mercúrio), a estrela de metal 金 (Vénus), a estrela de fogo 火 (Marte), a estrela de madeira 木 (Júpiter) e a estrela de terra 土 (Saturno).

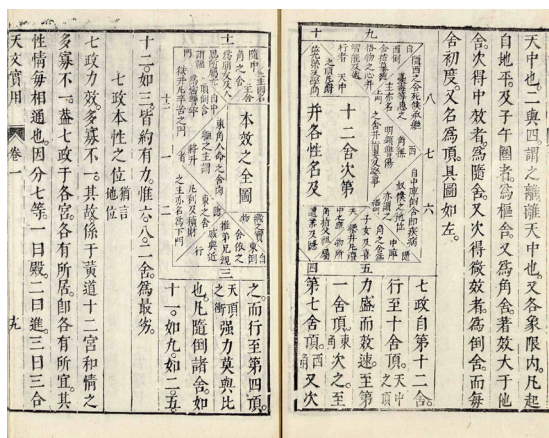


Fig. 2 – As casas astrológicas, *Tianxue shiyong* 天學實用 (pp. 19-20).

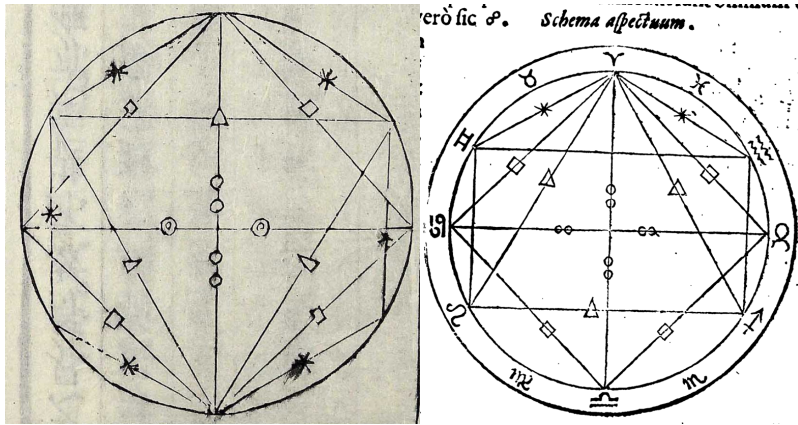


Fig. 3 – Os aspectos planetários: em cima, *Tianxue shiyong* 天學實用 (pp. 19-20); em baixo, *Isagoge* (fol. 46v)

Smogulecki e o ritmo dos céus

Como livro de Astrologia europeia, o *Tianxue shiyong*, não é caso único. Outra obra astrológica foi produzida na China em parceria com o jesuíta polaco Jan Mikołaj Smogulecki. De origem nobre, Smogulecki tornou-se membro da Companhia de Jesus por volta de 1636, seguindo para Oriente como missionário em 1645 onde ensinou Matemática e Astronomia. Em 1652 Smogulecki colaborou com o académico chinês Xue Fengzuo na tradução de textos astrológicos europeus, que combinados com o trabalho de Fengzuo, resultaram no *Tianbu zhenyuan* 天步真原 (*Verdadeiros princípios do ritmo dos céus*).⁷ Um dos principais motivos que levou Fezgzuo a interessar-se por astrologia europeia parece ter sido a sua necessidade de encontrar um método de prognosticação que pudesse substituir o método dos cinco planetas (*wuxing* 五星) que ele considerava pouco preciso (cf. Che-Chia 2017: 409-411).

O texto tem várias secções de astronomia e quatro de astrologia: *Wei-xing xingqing bu* 緯星性情部 («Sobre a natureza dos planetas»), *Shijie bu* 世界部 («Sobre o Mundo»), *Xuanze bu* 選擇部 («Sobre eleições»), and *Ren-ming bu* 人命部 («Sobre o destino humano») (cf. Jun 2017: 492-494; Shi

⁷ Cf. Shi 2007; Zhu 2015; sobre o papel de Xue Fengzuo na matemática chinesa, ver Chu / Zhu 2019.

2007: 77-78). Esta estrutura é típica de um manual de astrologia, contendo primeiro os princípios fundamentais seguidos dos tópicos principais: astro-meteorologia, eleições e natividades. A última secção, o *Renming bu*, é a mais extensa e foi identificado por Nicolas Standaert como a tradução do comentário ao *Quadripartitum* de Girolamo Cardano (Standaert 2001). Standaert sugere também a possibilidade das restantes secções terem como fonte Ptolemeu ou Cardano, ou terem sido compostas por Smogulecki ele próprio. De facto, tal como acima referido, existem muitos textos astrológicos que foram compostos a partir do conhecimento do autor combinado com citações ou segmentos copiados de autores reconhecidos com autoridades da disciplina. Apesar de mais pesquisa ser necessária, é razoável supor que este seja também o caso de algumas partes do *Tianbu zhenyuan*. Tal como já apontado relativamente à fonte do *Tianxue shiyong*, é muitas vezes difícil identificar a fonte exacta, se esta existir. A participação de Smogulecki neste livro tem sido ocasionalmente questionada com base na suposição de que um jesuíta jamais se envolveria com astrologia (cf. Standaert 2001: 53-54; Che-Chia 2017: 409-410), algo que já foi provado ser incorreto (cf. Ribeiro, 2021). Além do mais, uma análise geral das várias partes do livro sugere que os segmentos astrológicos incluem, primariamente, a chamada astrologia natural, lícita mesmo para um jesuíta.

O *Tianbu zhenyuan* tornou-se um texto astrológico popular na China com múltiplas edições e adendas, e influenciou vários outros textos na China e em regiões vizinhas como a Coreia (cf. Jun 2017). Han Qi considera que o *Tianbu zhenyuan* teve uma disseminação mais popular, o que explica o seu maior impacto (cf. Qi 2011: 489). Por outro lado, o *Tianxue shiyong*, terá circulado principalmente entre a elite, sendo menos citado e consequentemente menos influente.

Estes dois livros parecem ser os únicos manuais de astrologia de autoria jesuíta alguma vez impressos. Não é sem surpresa que eles tenham sido produzidos fora do ambiente mais restritivo da Europa onde a Companhia terá barrado qualquer texto puramente astrológico de ser publicado por um dos seus membros. Na China estas regras foram acomodadas para lidar com uma percepção cultural da divinação e da astrologia muito diferentes, e ao mesmo tempo introduzir na China a astrologia europeia, lícita e mais científica. Apesar de serem uma excepção, estes livros integram-se perfeitamente no estilo da literatura científica produzida pelos jesuítas para as audiências chinesas.

Os relatórios astrológicos de Verbiest

Uma referência, embora breve, deve ser feita à contribuição de Ferdinand Verbiest para a disseminação da astrologia europeia na China. De origem flamenga, Verbiest juntou-se à Companhia em 1641, tendo completado os seus estudos em Roma. Embora a sua intenção fosse partir para o Novo Mundo, foi antes enviado para a China em 1658. Devido às suas aptidões como astrónomo tornou-se o responsável pelo Tribunal das Matemáticas, seguindo os passos do seu mentor, Schall von Bell. Como parte dos seus deveres, Verbiest tinha de submeter ao Imperador prognósticos astro-meteorológicos, tarefa que o próprio descreve no décimo do capítulo de *Astronomia Europaea* (Dillingen, 1687), mencionando a sua dificuldade e como poderia ter consequências negativas para a reputação do astrólogo:⁸

Para além do cálculo anual dos três livros-calendário acima referidos, outro não pequena responsabilidade foi-me também conferida. A cada meio quarto do ano (cada intervalo de 45 dias, quando as condições meteorológicas mudam), portanto 8 vezes por ano, tenho de computar a figura do firmamento. Eu tenho também de prognosticar muito meticolosamente a disposição futura dos céus a um determinado meio quarto e a mudança no ar, incluindo as suas consequências como peste e outras doenças, escassez de alimentos, etc., indicando também os dias em que vento, relâmpagos, chuva, neve e outros fenómenos semelhantes vão aparecer. Tudo isto deve ser apresentado ao Imperador por meio de uma petição que é depois delegada ao colégio dos Ko-lao para ser preenchida. Qualquer um compreenderá que a dificuldade desta tarefa, e o perigo ao qual a reputação de um bom astrólogo é sujeita, a não ser que ele opera com o maior cuidado, especialmente quando lidando com pessoas que são tão ignorantes de astrologia, como são acostumadas a outras coisas e dotadas de aguçada inteligência. (Verbiest *apud* Golvers 1993: 79)

Nestes relatórios Verbiest utiliza o corpus astrológico europeu baseado nas lunações, ingressos e eclipses, que Smogulecki incluiu na secção *Shijie bu do Tianbu zhenyuan* e igualmente presentes nas lições astrológicas de Santo Antão (cf. Ribeiro 2021: 329-339). Tal como os seus colegas, Verbiest estava

⁸ Um estudo preliminar deste material foi apresentado em conferência por Patricia Konings, mas nunca publicado (cf. Konings, 1990).

a praticar astrologia natural, considerada licita pela Igreja, evidenciando o quanto ela fazia parte da sua educação e das suas ferramentas enquanto astrónomo e matemático.

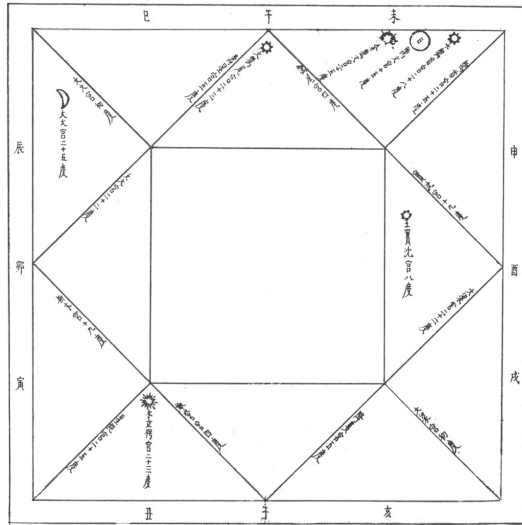


Fig. 4 – Figura astrológica de um dos relatórios de Verbiest (*apud* Konings 1990)

Em conclusão, a China oferece um importante exemplo quanto ao papel da astrologia nas trocas científicas dos jesuítas. Aqui a sua relevância é extremamente visível e contém a exceção para a ausência de texto astrológicos práticos de autoria jesuíta. O *Tianxue shiyong* e o *Tianbu zhenyuan* são a clara indicação do conhecimento teórico e da aplicação prática da astrologia por académicos jesuítas. Estes dois impressos mostram como os jesuítas compreenderam a importância da astrologia como um conhecimento de interesse intercultural, e, portanto, uma valiosa moeda de troca nos seus intercâmbios. Esta disseminação da astrologia europeia pelos jesuítas tornou-se uma grande influência na produção de outros textos nas décadas seguintes e modelou a prática astrológica chinesa. Teve também impacto nas perspectivas filosóficas relativas à divinação. Xu Guangqi, um estudioso convertido ao cristianismo que trabalhou directamente com Ricci e Schall, adoptou o ponto de vista ocidental e considerou que o uso da astrologia para previsão de calamidades e dia propícios deveria ser proibido por lei,

devendo apenas ser aplicada à prognosticação meteorológica e para prescrição médica (cf. Huang Yi-Long 1993: 92). Esta é obviamente uma apologia à Astrologia Natural, tal como considerada pelos europeus e trazida para a China pelos jesuítas. Adicionalmente, esta afirmação de Xu Guangqi é em si mesmo um forte testemunho de que a astrologia era parte dos ensinamentos jesuítas, talvez até a desde que Ricci estabeleceu uma presença permanente na corte imperial e iniciou este intercâmbio. A participação de Smogulecki no *Tianbu zhenyuan* teve também um impacto considerável. Primeiramente no editor do texto, Xue Fengzuo, que escolhe incluir a astrologia europeia como um substituto de maior precisão para práticas tradicionais chinesas. Em segundo lugar na produção de outras obras chinesas sobre astrologia europeia na china e regiões vizinhas, como a Coreia, durante os séculos XVII e XVIII.

É frequentemente assumido pela narrativa historiográfica (especialmente em trabalhos mais antigos) que os jesuítas apenas publicaram textos astrológicos para agradar os leitores chineses, e como uma estratégia para alcançar uma cultura onde a prognosticação e divinação eram parte integral da vida. É verdade que o uso da Astrologia (e de outros ramos do conhecimento) para servir propósitos políticos é prática recorrente, e parece claro que nem Ricci, nem Schall ou Verbiest são totalmente inocentes a este respeito. No entanto, consideradas as evidências de como a astrologia fazia parte da cultura e da aprendizagem de muitos astrónomos jesuítas, não há razão para contestar que, junto com a astronomia, eles também ensinaram a astrologia. Assim sendo, e em particular no caso da China, o contexto cultural, o processo de acomodação, e a distância à Europa e às regulamentações das suas instituições, facilitou a emergência deste conhecimento astrológico e da sua prática, levando à publicação de impressos que jamais vieram à luz na Europa.

Referências

- Che-Chia, Chang. «Translation and Adaption: The Continuous Interplay between Chinese Astrology and Foreign Culture». Em: Lackner, Michael (ed.). *Coping with the Future: Theories and Practices of Divination in East Asia*. Leiden: Brill, 2017, 409-432.
- Chu, Longfei / Zhu, Haohao. «Re-examining the impact of European astronomy in seventeenth-century China: a study of Xue Fengzuo's system of thought and his integration of Chinese and Western knowledge». Em: *Annals of Science*, 76, 3-4, 2019, 303-23.
- Collani, Claudia von. «Astronomy versus Astrology. Johann Adam Schall von Bell and his 'superstitious' Chinese Calendar». Em: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXXXII, 2013, 421-458.
- Elman, Benjamin A. *On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900*, Cambridge, MA / London, England: Harvard University Press, 2005.
- Golvers, Noel (ed.). *The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S.J. (Dillingen, 1687): Text, Translation, Notes and Commentaries*. Nettetal: Steyner Verlag, 1993.
- Huang Yi-Long. «Court Divination and Christianity in the K'ang-hsi Era». Em: *Chinese Science*, 10, 1991, 1-20.
- Huang Yi-Long. «L'attitude des missionnaires jésuites face à l'astrologie et à la divination chinoises». Em: Delahaye, Hubert / Jami, Catherine. *L'Europe en Chine: interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles: actes du colloque de la Fondation Hugot (14-17 octobre 1991)*. Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1993, 87-108.
- Jami, Catherine / Engelfriet, Peter M / Blue, Gregory (eds.). *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China: the cross-cultural synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*. Leiden; Boston: Brill, 2001.

- Jami, Catherine. *The emperor's new mathematics: Western learning and imperial authority during the Kangxi Reign (1662–1722)*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2012.
- Jun, Yong Hoon. «Western Horoscopic Astrology in Korea». Em: Lackner, Michael (ed.) *Coping with the Future: Theories and Practices of Divination in East Asia*. Leiden: Brill, 2017, 486-496.
- Konings, Patricia. «Astronomical Reports Offered by Ferdinand Verbiest S.J. to the Chinese Emperor». *Sixth International Conference on the History of Science in China, August 2–7, Cambridge, 1990* (palestra não publicada).
- Kotyk, Jeffrey. «The Sinicization of Indo-Iranian Astrology in Medieval China». Em: *Sino-Platonic Papers*, 282, 2018, 1-95.
- Lippiello, Tiziana. «Astronomy and astrology: Johann Adam Schall von Bell». Em: MALEK, Roman (ed.). *Western learning and Christianity in China: the contribution and impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592–1666)*. Sankt Augustin, China-Zentrum: Monumenta Serica Institute, 1998, 402-430.
- Magini, Giovanni Antonio. *Ephemerides coelestium motuum. Io. Magini Patavini, ad annos XL ab anno Domini 1581 usque ad annum 1620*. Venezia: Damiano Zenario, 1582.
- Mak, Bill M. «Greco-Babylonian Astral Science in Asia: Patterns of Dissemination and Transformation». Em: Takeda, Tokimasa; Mak, Bill M. *EastWest Encounter in the Science of Heaven and Earth 天と地の科学—東と西の出会い*. Kyoto: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 2019, 14-34.
- Martzloff, Jean-Claude. *Astronomy and Calendars – The Other Chinese Mathematics*. Berlin / Heidelberg: Springer, 2016.
- O'Malley, John W. / Bailey, Gauvin Alexander / Harris, Steven J. / Kennedy, T. Frank (eds.). *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1775*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

- Qi, Han. «From Adam Schall von Bell to Jan Mikołaj Smogulecki: The Introduction of European Astrology in Late Ming and Early Qing China». Em: *Monumenta Serica*, 59, 1, 2011, 485-490.
- Ribeiro, Luís Campos. «Transgressing Boundaries? Jesuits, astrology and culture in Portugal (1590–1759)». Tese de Doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2021.
- Romano, Antonella. «Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin». Em: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 59, 4, 2004, 729-756.
- Saraiva, Luís (ed.). *History of mathematical sciences: Portugal and East Asia II: University of Macau, China, 10-12 October 1998*, Hackensack, N.J: World Scientific, 2004.
- Saraiva, Luís / Jami, Catherine (eds.). *The Jesuits, the Padroado and East Asian science (1552–1773)*. Singapur / Hackensack, NJ: World Scientific, 2008.
- Shi, Yunli. «Nikolaus Smogulecki and Xue Fengzuo's 'True Principles of the Pacing of the Heavens': Its Production, Publication, and Reception». Em: *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 27, 2007, 63-126.
- Smith, Richard J. *Mapping China and Managing the World: Culture, Cartography and Cosmology in Late Imperial Times*. London / New York: Routledge, 2013.
- Standaert, Nicolas. «European Astrology in Early Qing China: Xue Fengzuo's and Smogulecki's Translation of Cardano's Commentaries on Ptolemy's». Em: *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXIII, 2001, 50-79.
- Trigault, Nicolas. *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur*. Augsбург: Christoph Mangio, 1615.

Zhu, Haohao. «Integrating Human with Heaven by Numbers: A Research on Xue Fengzuo's Astrology. 以数合天——薛凤祚星占工作研究». Tese de Doutorado. University of Science and Technology of China, 2015.

Zhu, Haohao. *Integrating Human with Heaven by Numbers: A Research on Xue Fengzuo's Astrology*. 以数合天——薛凤祚星占工作研究. Tese de Doutorado. University of Science and Technology of China, 2015.

A *Relatio* de Francisco Furtado, S.J.: O olhar de um humanista

Ana Cristina Pereira
Lisboa

Introdução

Tendo por base a *Relatio De Statu Sinensis Missionis*, a relação, escrita em latim pelo padre Francisco Furtado a um de Novembro de 1639,¹ sobre o estado da Missão na China, um documento formal e protocolar, dirigido ao Papa Urbano VIII, o mais alto dignitário da Igreja Católica, temos como objectivo apresentar diversos elementos que mostram a importância do conhecimento da cultura clássica neste documento, não como um ornamento literário, mas como um instrumento de mediação, comparação e ilustração de uma estratégia argumentativa, cuja finalidade é a compreensão e a aceitação da cultura chinesa. Estes elementos foram usados de forma elegante para a clarificação e visualização das ideias expostas. Contudo, não se encontram no texto de forma directa, aparecem, pelo contrário, sobrepostos

Ana Cristina Pereira é Doutoranda em Estudos Clássicos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa no âmbito do projecto *Res Sinicae*. A presente análise emerge do trabalho de investigação no âmbito do Doutoramento, cujo tema central é a documentação oficial do Padre jesuíta Francisco Furtado (1587–1653), escrita e traduzida em latim, dentro da Companhia de Jesus. Esta figura constitui um dos núcleos do Projecto «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT- OUT/31941/2017), do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Francisco Furtado, *Relatio De Statu Sinensis Missionis*, carta dirigida ao Papa Urbano VIII em Roma, China, 01/11/1639. As citações e as referências serão feitas a partir da edição impressa deste manuscrito, publicado em 1700, com o título *R. P. Francisci Furtado Soc. Jesu Vice Provincialis Sinarum et Japoniae Relatio de Statu Sinensis Missionis scripta ad Summum Pontificem anno 1639*. Foi publicado c. 1700, em Paris, provavelmente pelo editor Nicolau Pepié, tal como outros documentos de Francisco Furtado que foram editados na mesma altura.

em veladuras tão diversas, que dificilmente se podem identificar de modo concreto. Trata-se de uma presença intuitiva e difusa, como uma reflexão de múltiplos ecos da Antiguidade, na formação académica e eclesiástica de Francisco Furtado.

Apontamento biográfico

O Padre Francisco Furtado, não obstante o lugar de relevo que no século XVII ocupou na Companhia de Jesus, devido ao seu papel na Missão da China, onde durante três décadas desempenhou cargos importantes, continua a ser uma figura pouco conhecida.

Nasceu em 1587, na ilha do Faial, Açores, e iniciou a sua formação jesuíta no Colégio da Companhia de Jesus em Angra, na ilha Terceira. Entrou no Colégio de Jesus em Coimbra, em 1608, com 21 anos de idade, para iniciar o curso de Teologia. Em 1618, depois de ter sido ordenado sacerdote, parte em missão para a Ásia. Após uma breve escala na Índia, no final desse mesmo ano chega a Macau, onde, nos dois anos seguintes, terá adquirido a competência básica na língua e na cultura chinesas, o que lhe deu a preparação necessária para, em 1621, entrar no interior da China, onde permaneceu até à sua morte.

Foi Superior de Residências da Missão chinesa durante 13 anos, Vice-provincial da China durante seis anos (1635–1641), Vice-provincial das províncias do Norte da China durante sete anos (1641–1646) e Visitador da China e do Japão nos últimos três anos da sua vida (1650–1653). Morreu em Macau no dia 21 de Novembro de 1653.²

Formação Clássica

Desde a sua fundação por Inácio de Loyola (1491–1556) que a Companhia de Jesus se apresentou como um novo tipo de comunidade religiosa não monástica dentro da Igreja, com a exclusiva obediência ao Papa (cf. Mendes 1975: 19).³ A sua primeira actividade apostólica foi ao serviço da Coroa Portuguesa. Por conseguinte, os missionários jesuítas, inserindo-se na estrutura missionária do Padroado, seguiram os caminhos dos colonos,

² Cf. Pfister 1932: 151; Streit 1964: 992; Dehergne 1973: 103; *Dictionary of Ming Biography* (DMB) 1976: 471; *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (DHSI) 2001: 1544.

³ Sobre a origem da Companhia de Jesus e fundação da Província de Portugal ver Alden 1996: 3-38; O'malley 1993; Rodrigues 1931–1950. Sobre a vida de Inácio de Loyola ver Maryks, 2014.

dos mercadores e dos militares, estabelecendo-se de Portugal ao Brasil, de Moçambique à Índia, Ceilão, Malaca, Indonésia, e chegaram ao Japão e daí seguiram para a China (cf. Alden 1996: 41-78).⁴ Era uma época em que se pretendia a evangelização sem fronteiras de povos de diferentes culturas e línguas.⁵

Na sua *Relatio*, Francisco Furtado descreve a extensão do imenso território missionário da China, onde se encontrava desde 1621:

Regnum Sinarum in quindecim divisum est Provincias ita magnas, ut quaevis ob suam vastitatem regnum nominari possit; quaedam enim earum a Boreali versus Australem orbis partem se extendunt ad quindecim dierum iter, aliae eandem fere continent longitudinem ab Orientali versus Occidentalem plagam; nonnullae maiori adhuc constant viarum terminorumque amplitudine, hanc provinciarum extensionem adaequat magna civitatum oppidorumque multitudo, quin, et maxima populi frequentia certum excludit numerum. (Furtado 1700: 2)

O reino da China está dividido em quinze províncias, tão grandes que qualquer uma, pela sua vastidão, se poderia chamar um reino. Com efeito, algumas delas estendem-se desde a zona norte à zona sul do território, por quinze dias de viagem; outras abrangem quase a mesma distância, desde a região oriental até à região ocidental; algumas têm percursos e limites ainda mais extensos. O grande número de cidades e de vilas [fortificadas] corresponde à extensão das Províncias, e mais, a enorme densidade populacional não permite fazer um cálculo certo.⁶

O estilo claro e conciso remete-nos para a descrição da Gália nos *Commentarii* de Júlio César:

Gallia est omnis divisa in partes tres, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur [...] Eorum una pars, quam Gallos obtinere dictum est, initium capit a Rhodano, continetur Garumna flumine, Oceano,

⁴ Sobre o papel da missão da Companhia de Jesus no contexto dos descobrimentos portugueses ver Rodrigues 1931–1950.

⁵ Sobre este assunto, cf. Frank 1998.

⁶ Todas as traduções apresentadas são da responsabilidade da autora do artigo, salvo indicação em contrário.

finibus Belgarum, attingit etiam ab Sequanis et Helvetiis flumen Rhenum, vergit ad septentriones [...]. (Caes. *B. Gall.* 1.1.1-6)

A Gália, no seu conjunto, está dividida em três partes, das quais uma é habitada pelos Belgas, a outra pelos Aquitanos, a terceira pelos que na língua deles se chamam Celtas, na nossa Gauleses [...] Uma dessas partes, a qual foi dito que os Gauleses ocupam, começa no rio Ródano, é limitada pelo rio Garona, pelo Oceano e pelos territórios dos Belgas; faz fronteira, também, pelo lado do Séquanos e dos Helvécios, com o rio Reno, e estende-se para o norte [...].

Não obstante, enquanto César descreve uma região restrita e circunscrita por rios, Furtado descreve a amplitude, a imensidão do território chinês, as grandes cidades e o número incontável de habitantes, que nos lembra a extensão do Império romano, depois das conquistas extraordinárias de Trajano, quando o universo do homem romano se alargava à medida do novo espaço geográfico, num misto de culturas, raças e religiões.

Imagem que ilustra e se adapta perfeitamente ao universo em que Francisco Furtado se inseria, o mundo ultramarino que se estendia pelos três maiores continentes e o desejo incomensurável de conquistar espiritualmente esses territórios. Com esse objectivo, a cruzada jesuíta «de carácter militar», tendo por base o instituto da Companhia de Jesus, tinha por responsabilidade a formação dos *soldados de Cristo*, o novo exército da Contra-Reforma, que estendia o seu poder evangélico e o seu serviço pastoral e humanitário pelo mundo novo dos descobrimentos. Porém, ao contrário dos grandes feitos do passado, os jesuítas faziam-no por meio da paz, pela honra e glória de Deus e para a salvação das almas:

[...] hoc commune animarum bonum ante ferunt priuato, annuntiantes Euangelium pacis non terrore bellorum, sed pace, quam Christus Dominus in terras primus attulit. (Furtado 1700: 17-18)

[...] este bem comum das almas é posto antes do interesse pessoal, anunciando o Evangelho da paz, não com o terror da guerra, mas com a paz que Cristo Senhor trouxe primeiro à Terra.

De facto, a missão na China tornou-se numa experiência cultural e religiosa sem igual (cf. Menegon 2006). O objectivo era a conversio, no sentido etimológico do termo, dos chineses, e a estratégia era a *accommodatio*, a

adaptação, a apropriação conveniente e / ou vantajosa de tudo o que pudes- se facilitar a introdução e aceitação do cristianismo na China. Um processo de alteridade que se iria tornar controverso para a Igreja Católica (cf. Zür- cher 2018: 31-64).⁷

Os jesuítas adaptaram-se o mais discretamente possível junto do povo chinês, no sentido literal do termo. Transformaram o seu aspecto exterior, usavam o cabelo, a barba e a vestimenta à maneira dos letrados confucio- nistas:

[...] os quatro que da Jndia viemos estamos em Machao esperando tambem o quomotum [deslocação] na occasiam das feiras, que en Cantão se fazem duas vezes no anno em Nouembro, e Abril dei- xando ia pera isso creçer o cabelo, e barba. (Furtado 1620: fls. 117v- 118.)

Traduziam, assim, para chinês, o seu *status* cultural, com o objectivo de fa- cilitar a sua integração e aceitação por parte da classe chinesa dominante (cf. Burke 2009: 9), de quem dependia toda a administração imperial, uma vez que era a única forma de obter autorização para atravessar e permanecer dentro das fronteiras chinesas, tentando a ordem e a harmonia comum, que possibilitasse a aceitação da doutrina cristã. Na prática, era uma tarefa perigosa, difícil e demorada.⁸

Os primeiros missionários designados para a conquista espiritual da China, Michelle Ruggieri (1543–1607) e Matteo Ricci (1552–1610), levaram décadas a obter alguns resultados (cf. Po-Chia Hsia 2010: 97 e ss.; Pina 2008):

Plurimum stetit P. Matthaeo Riccio Societatis nostrae Religioso, qui primus in Sinas penetrauit, Pekinensem Curiam adire: prima enim uice, quamuis uiri primarii magistrarum gerentis patrocínio fultus, non potuit immorari; secundo postquam annum integrum immo- ratus esset in quodam quasi ergastulo, in quo Sinae solent recipere exterarum nationum legatos, qui petunt illam Curiam pendendi uectigalis gratia, unius Praefecti ope eductus est, et maiori libertati restitutus, nec tamen sine cautione; destinarunt enim aliquos, qui obseruarent aduenas, et reduces. Post plurimos elapsos annos, ob ortam quandam procellam, nostri Pekino, et aliis locis expulsi fue-

⁷ Cf. Brockey 2007: 30 ss.; Wills 2011: 82-134.

⁸ Sobre o método de adaptação cf. Standaert 2003.

re, et post VII. uel VIII. annos aliquot Neophytorum Praefectorum opera in integrum restituti [...]. (Furtado 1700: 15-16)

Muito custou ao Padre Matteo Ricci, religioso da nossa Companhia, que foi o primeiro a entrar na China, a chegar à Corte de Pequim. Com efeito, na primeira vez, ainda que apoiado com a protecção do homem principal da administração dos magistrados, não pôde ficar; na segunda, depois de ter ficado um ano inteiro numa espécie de prisão, na qual os chineses costumam manter os enviados das nações estrangeiras, que se dirigem para aquela corte por causa de pagarem o imposto, foi levado com a ajuda de um Mandarim e posto em maior liberdade, mas não sem cautela; com efeito, designaram alguns para vigiarem as entradas e saídas. Depois de decorridos muitos anos, os nossos foram expulsos de Pequim e de outros lugares por se ter levantado uma certa perseguição, e depois de sete ou oito anos, por obra de alguns mandarins convertidos, foram restituídos ilesos [...].

Aprenderam os costumes e as letras chinesas. Traduziram de e para chinês, a fim de darem a conhecer a sua cultura, a filosofia, a ciência e, acima de tudo, a religião:

Hic loci plusquam L. annos minimae Societatis nostrae Religiosi strenue laborant in conuersione gentilium; addiscunt uernaculam linguam gentis simul, et litteras eaque ratione satis superque euadunt idonei ad gentilium conuersionem, quam procurant, tam solemnem exhortatione, et priuato domi forisque colloquio, quam editione librorum. (Furtado 1700: 2)

Os religiosos da nossa diminuta Companhia trabalham activamente neste lugar, há mais de cinquenta anos, na conversão dos Gentios; aprendem simultaneamente a língua vernácula do país e, ao mesmo tempo, as letras e, por essa razão, tornam-se muito mais hábeis na conversão dos Gentios, que procuram, tanto em exortação solene como em conversa particular em casa ou na rua, como com a edição de livros.

A produção e publicação de livros foi intensa, desde a chegada dos jesuítas à China (cf. Burke 2009: 45). A par dos livros próprios do catecismo, uma das figuras de eleição foi Aristóteles, um dos maiores pensadores da Antiguidade Clássica, cuja filosofia, apesar de algumas censuras, legitimava e fazia

parte integrante da doutrina e da formação da Ordem dos novos apóstolos. A obra aristotélica era analisada de forma metódica e sistemática, pois o seu conhecimento era fundamental para a prossecução do estudo da Teologia, sendo Santo Tomás de Aquino o seu expoente máximo. A publicação de vários livros escolhidos do Estagirita, depois de devidamente comentados e adaptados à doutrina jesuíta, eram vulgarmente conhecidos como «Curso Conimbricense». ⁹ Os manuais do curso de filosofia do Colégio das Artes de Coimbra, os chamados *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis*, chegaram à Missão chinesa e aí foram traduzidos e divulgados. ¹⁰ Coube a Francisco Furtado a tradução de algumas partes para a língua chinesa. ¹¹

Aristóteles fazia parte do cânone do currículo académico jesuíta, tal como tantos outros autores clássicos. A Companhia de Jesus parecia seguir a corrente dos homens do Renascimento, para quem as obras originais dos autores latinos e gregos se tornaram numa fonte de saber e serviram como base de reflexão crítica, pois a nova exegese permitia ao humanista libertar-

⁹ Foi um projeto notável da escola jesuíta de Coimbra, publicado entre 1592 e 1606, para apoiar o ensino e estudo da filosofia aristotélica no Colégio das Artes de Coimbra e na Universidade de Évora. No entanto, pela sua estrutura orgânica, o curso veio a ser utilizado em Colégios e Universidades dentro e fora da Companhia de Jesus, espalhando-se rapidamente pela Europa, América e Oriente. A publicação do Curso fez-se em três períodos. Entre 1592–1593 saíram à luz os comentários à *Physica*, *De Caelo*, *Metereologica*, *Parva naturalia* e *Ethica ad Nichomacum*: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1592); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros De Caelo Aristotelis Stagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in libros Metereorum Aristotelis Stagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis Cursus disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (Lisboa, S. Lopes, 1593). Numa segunda fase, foram publicados os comentários ao *De Generatione* (1597) e ao *De Anima* (1598): *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in duos libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1597); *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1598). O último título surgiu em 1606: *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in Universam Dialecticam Aristotelis* (Coimbra, D. G. Loureiro, 1606). Sobre o Curso Conimbricense, cf. Carvalho 2018: 51-72; Carvalho 2010.

¹⁰ Sobre este assunto, cf. Corsi 2010.

¹¹ Sob o nome de Francisco Furtado, constam: 1.) A tradução parcial do *De Caelo* de Aristóteles dos *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J.* (c. 1592–1606) com o título *Huanyou quan* (2-5 *juan*), publicada em seis tomos, em Hangzhou, na China, em 1628; 2.) a tradução do *In Universa Dialectica Aristotelis* (Coimbra, 1606), da qual resultaram alguns textos sob o título *Mingli tan*: os primeiros 5 *juan*, publicados em 1631, são a tradução da introdução de *Isagoge Porphyrii*; e os 5 *juan* seguintes, publicados em 1639, são a tradução das *Categoriae*; os 5 *juan* seguintes que receberam o título *Litui zhi zonglun* na colectânea *Qiongli xue* (cf. Golvers 1999: 20-22). Sobre a circulação de livros entre a Europa e a China, cf. Golvers 2013.

-se dos condicionalismos medievais e seculares, que até então tinham predominado (cf. Barreto 1989: 20-23). A pedagogia inaciana, nascida no seio do *modus parisiensis*,¹² cuja tónica incidia no aluno e nas suas capacidades, era um processo formativo da consciência, desenvolvido de modo inseparável da experiência, em que se desafiava os alunos a irem além do puro conhecimento intelectual, ou afectivo, e a desenvolverem-se para a *actio*. Era na acção que amavam e serviam a Deus em todas as coisas. A ideia de ser *útil* tornava o padre num missionário, no verdadeiro sentido do verbo *mittere*. Preparava homens concretos para a realidade, pois eles eram os responsáveis pela luta contra a Reforma protestante. Tal como a *παιδεία*, o conceito grego de educação, estabelecido por Isócrates no século IV a.C., desenvolvia todas as capacidades do homem, tanto a formação ecléctica e humanista, constituída por um currículo de estudos específicos, como a destreza no manejo das armas, a fim de corresponder às necessidades da vida política ateniense.

Mais tarde, os romanos Cícero e Varrão alargam este conceito de formação e traduzem-no por *humanitas*, depois de resgatarem o poder da *eloquentia* e de a completarem com a *omnium rerum scientia* (cf. Cic. De Or. 1. 35; 59; 71-73).¹³ Os jesuítas, herdeiros desta formação greco-latina, seguiam a par do ideal ciceroniano em que o homem desenvolvia as suas capacidades para aprender e para se adaptar a qualquer assunto novo, uma vez que o *homo* na Missão da China, continuava a ser o *homo politicus*. Deste modo, dois lemas principais da Companhia eram *scientia et fides e uirtus et litterae*.

Por conseguinte, antes do estudo da filosofia aristotélica, impunha-se aos membros da Ordem jesuíta os *studia humanitatum*, constituídos pelo estudo da Gramática latina, dos maiores autores greco-latinos e da Retórica, pois a palavra devia ser o espelho fiel do pensamento (cf. Howell 1946: 131-42):

¹² O sistema de ensino da Universidade de Paris, a *Alma Mater* da formação jesuíta, que designava por *humanistas* os autores clássicos estudados, bem como os alunos das escolas jesuítas, seguia um modelo educativo mais activo, centrado no aluno, em comparação com o modelo educativo seguido pela Universidade de Bolonha, mais expositivo e catedrático, centrado no professor (cf. Gomes 1994: 179-196; Herman 1914: 57-77).

¹³ No livro I do *De Oratore*, Crasso defende o conceito ciceroniano de retórica como a mais difícil e completa das artes, que exige um conhecimento completo de todas as ciências (cf. Ferrer 2017: 36).

Nam cum omnis ex re atque uerbis constet oratio, neque uerba sedem habere possunt si rem subtraxeris, neque res lumen, si uerba semoueris. (Cic. *De Or.* 3. 5)

Na verdade, dado que todo o discurso é composto pela ideia e pelas palavras, nem as palavras podem ter lugar se tiveres retirado a ideia, nem a ideia tem luz, se omitires as palavras.

A pregação, que era indispensável na vida de um missionário, recupera a importância da oratória e sublinha a função de *mouere*, tendo, deste modo, um carácter eminentemente prático (*utilitas*), pois encontrava-se ao serviço da palavra falada, mais do que da escrita, o que, por sua vez, se tornava num instrumento de persuasão eficaz ao serviço da cristianização dos povos. Por esta mesma razão, a *memoria* e a *actio*, tão valorizada na Antiguidade clássica, voltava a ganhar relevância. No entanto, Francisco Furtado, como era prática jesuíta, segue uma eloquência eclesiástica que se apoiava obrigatoriamente numa *ars scribendi* expurgada de tudo o que pusesse em causa os conceitos cristãos, que, dentro do modelo pedagógico seguido pela *Ratio Studiorum* (cf. Miranda 2009), tinha na sua base o manual do jesuíta Cipriano Soares:

Sed quo maior utilitas ex eloquentia percipi possit, Christianis praeceptis diligenter ea purganda est. Vt enim bonus agricola vitem, quem syluescit et in omnes partes nimia funditur, ferro coercens, tum fructu laetioem, tum aspectu pulchriorem reddit: sic eloquentia si amputetur errorum inanitas, in quos delapsa est vitio hominum diuinas leges ignorantium suam admirabilem speciem recuperabit. Excidatur igitur mentiendi licentia, quam seuerè diuinis praeceptis interdicta oratori Quintilianus et antiqui rhetores concedunt: amputetur procacitas et vitium illud teterrimum lacerandi alios probris, contumeliis, maledictis, cui utinam ne Demosthenes et Cicero tantopere indulsissent, resecetur arrogantia et inanis laudis appetitus, quem aciem animi perstringit, intelligatur iniquum esse tenebras auditoribus offundere, ne verum perscipiant, et suffragium atque sententiam dicendo corrumpere, quodam Graecis et Romanis oratoribus est factitatum. (Cipr. Soar. *De Arte Rhet. Proemium*, fol. 5v-6)

Corte-se, pois, a licença de mentir, coisa severamente proibida pelos preceitos divinos mas facultada ao orador por Quintiliano e pelos antigos oradores; ampute-se a ousadia e esse péssimo vício de

atacar os outros com injúrias, ofensas, maledicências, nas quais até Demóstenes e Cícero caíram; apare-se-lhe a arrogância e o vão apetite pelo elogio que embota a acuidade do espírito; faça-se ver que é perverso atirar poeira para os olhos dos ouvintes, para que não vejam a verdade, e corromper o voto e a opinião, o que era prática corrente de oradores gregos e romanos.¹⁴

Os jesuítas deram-se conta de que, para poderem evangelizar um povo culturalmente distinto, seria necessário converterem aqueles de quem dependia toda a administração imperial, a classe mais culta, que Furtado descreve em poucas linhas, remetendo-nos para várias áreas do saber da Antiguidade, nomeadamente: o *otium cum dignitate* romano tão apreciado por Cícero (cf. Cic. Sest. 45-46 e 98-99; *De Or.* 1.1.1, *Fam.* 1.9.21); a *scientia mathematica*, onde ressoam os nomes de Euclides, Aristóteles e Arquimedes, entre outros; a *ars bene loquendi* de Catão e de Cícero; as *res gestae* de Augusto; a *gubernandi norma* de Sólon, Platão, Aristóteles e Cícero; e a *philosophia* de Platão, de Séneca e de Marco Aurélio:

[...] honestiores genere, operam, et uitam impendunt suorum librorum studio, quorum nonnulli de scientia mathematica, plures tractant de arte bene loquendi, alii gestorum temporumque historias proponunt, plurimi gubernandi normam, honestaeque uitae rationes edocent. (Furtado 1700: 2)

[...] os de origem nobre ocupam o tempo e a vida no estudo dos seus livros, alguns dos quais tratam de ciência matemática, muitos da arte de bem falar; outros apresentam a história dos feitos e dos tempos e um grande número ensina as leis da governação e as normas de uma vida honesta.

Convém ainda sublinhar a importância que a língua do antigo Lácio adquire durante o Renascimento e, especificamente, na formação dos missionários jesuítas. Na época de Francisco Furtado, o latim era a língua formal e continuava a ser a língua sagrada do cânone católico. Do mesmo modo, tornara-se na língua da cultura, da ciência, sendo um distintivo da elite, quando as línguas vulgares não tinham ainda conquistado a dignidade nacional e continuavam excluídas dos círculos nobres. Para os jesuítas, a aprendizagem da língua latina continuava a ser a continuação da prática escolástica

¹⁴ Tradução de Martin *et al.* 2015, 124.

medieval que, associada ao estudo da retórica, levava ao aperfeiçoamento e à elaboração do discurso. Ao tomar conhecimento dos instrumentos técnicos necessários para a compreensão e interpretação do vasto programa de autores e da utilização correcta da própria língua, o aluno deveria ser capaz de discernir, de analisar e de expressar de forma perfeita e eloquente os seus pensamentos, de modo a poder contribuir para edificação da sociedade, ensinando, advertindo e exortando à vida cristã. Particularmente para os missionários jesuítas na China, o latim era também um meio de comunicação seguro, longe do entendimento chinês.

Por se tratar de um documento formal, Francisco Furtado optou por uma estrutura bastante clara e racional, em detrimento do ornamento. Ao expor claramente a visão dos factos, tinha como objectivo persuadir o Pontífice a emitir uma decisão que legitimasse a divisão do território espiritual entre os missionários portugueses e espanhóis, por isso recorreu aos mecanismos da lógica aristotélica, utilizando a retórica deliberativa e as quatro partes do discurso, para expor ordenadamente os seus argumentos (cf. Arist. *Rhet.* 1.2.1356a).

No brevíssimo e quase inexistente *exordium*¹⁵ (Furtado 1700: 1-2), o padre Francisco Furtado sublinha antes de mais a sua autoridade, «*Pro muneris mei ratione*» [«Em virtude do meu cargo»], como Vice-provincial de toda a China, dirigindo-se, então, ao papa Urbano VIII,¹⁶ o Pai universal dos cristãos na terra, pedindo-lhe ajuda para determinados assuntos que intencionalmente não refere logo, de modo a despertar a atenção do ouvinte.

Na *narratio*,¹⁷ num constante apelo ao *ethos*, Furtado destaca os elementos em palco: os chineses e o seu extenso território, o reduzido número de jesuítas que trabalham na missão chinesa e o «*communis humani generis inimicus*» [«o inimigo comum do género humano»] (cf. Furtado 1700: 2-5). O padre Francisco Furtado sublinha e especifica, de forma clara e concisa, os factos acontecidos, a saber, a entrada ilegal de «*aliqui pauci Religiosi e S.*

¹⁵ Cf. Arist. *Rhet.* 3.14; *Rhet Her.* 1.4.6-1.7.11; Cic. *De Inv.* 1.15-18; *Top.* 25.97; *De Or.* 2.78-80.

¹⁶ O Papa Urbano VIII (1568–1644) sucedeu ao Papa Gregório XVI, tendo assumido o cargo a 6 de Agosto de 1623. Urbano VIII promulgou, em 1633, a Bula *Ex debito pastoralis officii*, que permitiu a passagem para o Oriente a todas as Ordens de todas as nacionalidades, fazendo com que surgissem inúmeros conflitos, devido às diferentes estratégias de missionaçã, o que alterou significativamente o panorama missionário na China, acelerando a controvérsia sobre os Ritos Chineses (cf. Standaert 2001: 297).

¹⁷ Cf. *Rhet. Her.* 1.8.11-1.9.16; Cic. *De Inv.* 1.19-21; *Top.* 25.97; *De Or.* 2.80326-2.81.330; Quint. 4.2.

Francisci, et S. Dominici familia» [«alguns poucos religiosos da ordem de São Francisco e de São Domingos»], que põem em risco todo o trabalho levado a cabo pela Companhia e que poderiam, no futuro, levar à destruição de toda a Cristandade no território chinês.¹⁸ Segue-se a parte mais extensa do documento com o desenvolvimento da questão e a apresentação dos diversos argumentos, a *confirmatio*¹⁹ (cf. Furtado 1700: 5-19), em que Furtado, recorrendo à tese e à antítese, demonstra, de forma lógica, o seu ponto de vista através de doze provas reais, cada uma delas contendo um paralelismo constante e alternado os dois métodos e práticas distintas de evangelização, i.e., entre os jesuítas e os referidos mendicantes, com a finalidade de arrasar totalmente com as críticas dos adversários. A exposição das provas apresenta-se numa gradação crescente, em que se vão distinguindo várias dicotomias que apelam ao *logos*, como bom/mau, experiente/inexperiente, responsável/irresponsável, conveniente/inconveniente, adequado/inadequado/, vantajoso/desvantajoso, pacífico/violento, apto/inapto, justo/injusto, entre outras. Cada argumento é refutado e ampliado, com um ou mais exemplos, apresentando, de modo mais convincente, a consequência real dos factos, sempre sob um carácter moralizador que apela à indignação do ouvinte. Por fim, segue-se a *peroratio*²⁰ (cf. Furtado 1700: 19-22), em que Furtado, recorrendo ao *pathos*, sintetiza e legitima a sua argumentação com o nome e o exemplo de diversas autoridades da Igreja, que atestam a posição mais flexível e tolerante dos jesuítas no sentido de, por um lado respei-

¹⁸ Em 1633, tinham chegado ilegalmente a Fu'an os dominicanos Juan Bautista Morales (1597–1664) e Antonio de Santa María Caballero (1602–1669) com um método de missão bem diferente do dos jesuítas. Criticavam o método e prática de missão jesuíta, pois não toleravam nenhum dos ritos chineses e pretendiam aboli-los totalmente. No final de 1635, Juan Bautista de Morales (1597–1654) e o franciscano Francisco de la Madre de Dios (1602–1669) encontraram-se em Fuzhou, com o padre Francisco Furtado, Vice-provincial da China, e fizeram-lhe perguntas sobre o método de missão jesuíta. Francisco Furtado reporta o encontro a Muzio Vitelleschi, o padre Geral da Companhia. Mais tarde, em 1637, a situação agrava-se com a chegada dos frades franciscanos Gaspar de Alenda e Francisco de la Madre de Dios a Pequim, onde continuaram a reunir mais provas contra a Companhia de Jesús e a exigir reivindicações. Em Junho de 1639, Juan Bautista de Morales envia uma carta ao padre Manuel Dias, Visitador do Japão e da China, pedindo o esclarecimento de doze pontos principais, para que pudessem estar todos de acordo e ter as mesmas opiniões, acerca assuntos morais da missão chinesa. A fim de esclarecer e diferenciar as duas práticas e métodos de evangelização e conversão, Francisco Furtado envia a *Relatio* (objecto de análise neste artigo) ao papa Urbano VIII, alertando Roma para o perigo iminente, o qual poderia levar à expulsão de todos os missionários na China (cf. Menegon 2009: 62ss; Menegon 1997: 219-262).

¹⁹ Cf. Cic. *De Inv.* 1.24-41; Cic. *De Or.* 3.52-201; Quint. 5.1-12.

²⁰ Cf. Cic. *De Inv.* 1.24-41; Cic. *Top.* 25.98-99.

tar a cultura chinesa e, por outro, criar uma base propícia para a conversão, *versus* a posição mais medieval, mais rígida e ortodoxa dos religiosos das Ordens mendicantes já referidas.

Com efeito, os ditos religiosos criticavam a atitude permissiva dos jesuítas, com o receio de que tal atitude levasse a um Cristianismo contaminado pelos diversos elementos chineses do Budismo, do Confucionismo e do Taoísmo, tornando-se, assim, num Cristianismo diferente e potencialmente herético. Indiferentes, ou ignorando, por certo, a capacidade que a Igreja teve de se alicerçar no culto politeísta da Antiguidade e de o transformar no próprio culto cristão, pois nos primórdios da religião cristã, a chave para o entendimento, transição e transformação do paganismo em cristianismo foi precisamente a coexistência de pagãos e cristãos (cf. Testa 2016: 402-3; Salzman 2008: 1-17). Ainda hoje, as várias tradições populares têm nelas impressos muitos sinais de crenças e festividades que foram proibidas quando, no século IV, a religião cristã se tornou obrigatória (cf. Lee 2000: 13-111).

Tendo em conta esta herança, facilmente se percebe a posição de Francisco Furtado no modo como trata as diversas questões apontadas aos jesuítas (as cerimónias de baptismo, a observação do Decálogo, os ritos fúnebres, o culto aos antepassados, o culto a Confúcio, entre outras) e as transforma, mediante um processo silogístico e analógico, em *loci*, revertendo-os contra aqueles que os lançaram. O que para as Ordens mendicantes era heresia e superstição, para o Padre Francisco Furtado era realizado a título de honra cívica e por costume político.

Veja-se o caso dos ritos fúnebres, uma cerimónia universal e solene em todo o reino da China e de grande importância para todos os chineses de qualquer estrato social. O rito consistia na vigília do corpo do defunto exposto num caixão aberto, rodeado de velas acesas, numa sala onde se recebiam os parentes e amigos que, vestidos de luto, rodeavam o féretro e faziam reverência ao morto (cf. Furtado 1700: 8-9). Embora distinto na sua essência religiosa, ainda hoje, sob uma luz geralmente mortíça, fazemos a mesma vigília, e na presença dos que nos são próximos, debruçamo-nos e beijamos aquele de quem nos despedimos. O que nos remete para a Antiguidade clássica, onde se encontram os mesmos ritos, celebrados com rigor, a fim de dar repouso e felicidade ao defunto, pois acreditava-se então que a alma, após a morte, continuava inseparável do corpo e permanecia na terra onde tinha sido enterrada. Diz Coulanges que aqui reside, ainda que

de modo grosseiro, o embrião da noção da vida futura (cf. Coulanges 1927: 8-12).²¹ Por conseguinte, não se desligando o defunto da humanidade, os vivos ofereciam-lhe alimentos e bebida para lhe apaziguar a fome e a sede, e objectos necessários ao seu bem-estar.²² Do mesmo modo, realizavam-se banquetes sobre a sepultura em determinados dias do ano, acção que os romanos designavam por *parentare*.²³ O mesmo faziam os chineses, mas, em vez de pensarem que as almas dos seus antepassados viriam para se banquetear com as diversas iguarias, diz Furtado que:

[...] qua in functione certum est non cogitare illos animas defunctorum uenturas esse ad conuiuuium, eo quod Sinarum libri satis edoceant id genus apparatus non fieri ob dictam causam, sed solum in signum amoris, et honoris parentum etiam mortuorum, ac si omnino inter uiuos degerent. (Furtado 1700: 9-10)

[...] com esta prática é certo que não pensam que as almas dos defuntos viriam banquetear-se, tanto que os livros dos Chineses dizem mesmo que este género de preparativos não é feito pela dita razão, mas somente como prova de amor e de veneração dos parentes já mortos, como se continuassem, por assim dizer, entre os vivos.

Os rituais chineses em memória dos antepassados eram praticados igualmente dentro de casa, onde se dirigiam expressões de reverência e respeito a pequenas tabuletas de madeira com a inscrição do nome do defunto. Tal como para os gregos e para os romanos, os antepassados, designados por Penates e Lares, após a sua morte, deviam ser cultuados pelos vivos.

O filósofo chinês Confúcio, «*princeps [...] homo uirtutibus clarus*» [«O mais insigne [...] homem preclaro pelas virtudes»] (Furtado 1700: 10), foi o homem que reorganizou e transmitiu aos seus discípulos o conhecimento dos antigos, a vida recta e virtuosa, a harmonia na vida social, na educação e na política e valorizou o culto aos mortos, sabendo que a piedade filial era a base do equilíbrio da sociedade e se estendia desde a estrutura familiar à estrutura governativa e organizacional do estado, tal como na Antiguidade foi o cimento da unidade do império romano. Neste conceito veio a incorporar-se o sentido cristão de piedade como prática da veneração do divino, em

²¹ Cf. Verg. *Aen.* III, 67; Plin. *Ep.* VII, 27; Cic. *Tusc.* I, 16.

²² Cf. Verg. *En.* V, 76-80.

²³ Cf. Verg. *En.* VI, 380; Cic. *De Leg.* II, 21; Ov. *Fast.* II, 535-542; Luc. *De Luctu*, 9.

que a família eclesial dos Cristãos torna presente o objecto que está a ser cultuado (cf. Rocha Pereira 2003: 339).

Em honra de Confúcio, celebravam-se ritos e cerimónias substancialmente associados ao *honor*. Assim os entendia Furtado. Uma honra cívica nascida da reverência de vida de uma pessoa constituída em *dignitas*, um dos maiores valores morais da Antiguidade.²⁴ Poder-se-ia referir por analogia, com as devidas distinções, os homens e mulheres que, pelas suas acções e virtudes, foram incluídos no culto cristão dos santos com dias festivos próprios, datas que, em tempos, coincidiam com festividades pagãs (cf. Bjornebye 2008: 197-212). Do mesmo modo, muitas destas festividades acabaram por perder o cunho religioso e adquiriram uma forma mais cívica de homenagem (cf. Walsh 2016: 132).

Furtado considera os ritos a Confúcio uma realidade cívica, no entanto, eram tidos como idolatria pelos religiosos mendicantes:

non solum prohibent omne genus honorum, quos ei, ut litterarum morumque magistro exhibere solent, uerum etiam sine necessitate dicunt, et docent, eum cum alijs inferni poenis torqueri. (Furtado 1700: 11)

não só proíbem todo o género de honras, como as que eles lhe costumam prestar na qualidade de mestre das letras e dos costumes, mas também, sem necessidade, dizem e ensinam que ele na companhia de outros é atormentado pelas penas do inferno.

Para estes religiosos, Confúcio, porque nascera muito antes de Jesus e, como tal, antes da salvação e absolvição dos pecados da humanidade, encontrava-se sob as penas eternas no Inferno, o *Hades* grego, o mundo dos mortos, uma helenização e assimilação de Orco, o deus etrusco da morte, e que por extensão acabou por representar o *infernus* romano (cf. Serrano 1999: 158). Uma região subterrânea muito mais vasta e tenebrosa do que o caixão do defunto. Um espaço coberto de sombras, onde as almas, longe dos seus corpos, eram condenadas a penar.²⁵ Francisco Furtado habilmente demonstra o absurdo de tal acusação ao sublinhar, na vida e conduta de Confúcio, a presença das grandes virtudes do Cristianismo, *pietas*, *tempe-*

²⁴ Cf. Caes. *B. Civ.* 1.9.2; Cic. *Att.* 7.1.1.1; Cic. *De Inv.* 2.166; Fronto, *Ep.* 164.19-23.

²⁵ Cf. Verg. *En.* VI, 254-255, 267, 272.

rantia, fortitudo, prudentia e iustitia,²⁶ as principais qualidades do mundo clássico.

Diz o Vice-provincial Francisco Furtado, que, quando Confúcio conheceu um só deus, negou o culto aos ídolos, ensinou boa doutrina moral, viveu conforme a razão, e por esse motivo devia ser contado «*inter eos, qui uixerunt tempore Legis naturae*» [entre aqueles que viveram no tempo da Lei da natureza] (cf. Furtado 1700: 10-11). Antes de os teólogos se debruçarem sobre esta questão, já os pensadores da Antiguidade, os Estóicos e os Epicuristas, se orientavam pelas leis da natureza, *naturam sequi*,²⁷ destacando-se os nomes de Epicuro, Aristóteles, Cícero, Lucrecio, Séneca e Marco Aurélio, entre outros.

Ademais, Furtado banaliza a questão recorrendo a um exemplo bastante vulgar, interrogando-se se, quando uma pessoa dá o nome de Hércules e de Cipião aos filhos estará, de modo idêntico, a honrar esses defuntos, enquanto eles estão no Inferno, uma vez que estes homens ilustres nasceram igualmente antes do nascimento de Jesus, ou se pretende apenas honrar-se com um grande nome da Antiguidade (cf. Furtado 1700: 8).

Deste modo, Francisco Furtado sublinha que o enraizamento do Cristianismo na China devia ser feito profunda e paulatinamente (cf. Furtado 1700: 9), trabalhando o sincretismo entre os pontos comuns das duas culturas, a chinesa e a europeia. À semelhança do modo como S. Paulo se socorreu do deus desconhecido dos gregos, no Areópago de Atenas, para introduzir o deus cristão (cf. *Actos* 17: 15-34), também Furtado, com o mesmo objectivo, mostra a preocupação de não hostilizar as crenças dos povos a quem se pretende anunciar a boa nova:

Si quis, igitur incautus tentet eruere, non nisi magna confusionis et tumultus ansam dabit, in his maxime tenuibus principijs, quibus nouella planta paulatim radices agere progreditur. (Furtado 1700: 9-10)

Se, portanto, algum incauto os tentar erradicar, dará somente ocasião a uma grande desordem e confusão, principalmente neste frágil começo em que esta nova planta vai, pouco a pouco, criando raízes.

²⁶ Cf. Sen. *Ep.* 120.11; Cic. *Off.* 1.5. Cf. Martins 2012: 40; Costa Matias 2017: 17.

²⁷ Cf. Sen. *Ep.* 5.4, 122.5. Cf. Martins 2017: 62, 64, 75.

Para legitimar a sua posição recorre a autoridades da Igreja, como São Gregório e Santo Agostinho, que, da mesma forma, tentaram a reformulação de certos rituais enraizados nas tradições pré-cristãs de Itália (cf. Furtado 1700: 21-22). E, usando a justa medida aristotélica,²⁸ preconiza que não se devia colocar ao ombro do chinês cristão uma carga que ele ainda não conseguia suportar:

non conuenire Neophytorum humeris maius imponere onus,
quam pro uiribus portare possint. (Furtado 1700: 7)

não convinha pôr aos ombros dos neófitos carga maior do que as
suas forças poderiam suportar.

Todavia, apesar de uma certa tolerância e respeito pelas tradições chinesas, as balizas daquilo que é considerado heresia, idolatria e superstição encontram-se definidas e são enunciadas repetidamente ao longo do documento. Na prática, contudo, tornam-se mais nebulosas e permeáveis, permitindo, em determinadas circunstâncias, a presença no mesmo templo, de chineses católicos, de hereges e de infieis, para assistirem ao culto cristão, ou ainda para jurar fidelidade a um ídolo sem opróbrio para a fé cristã.²⁹

Neste documento, o Padre Francisco Furtado tenta construir, de forma subtil, uma linha de abertura, de aceitação e de primazia, por parte de Urbano VIII, para o método missionário jesuíta, tão contestado pelas outras ordens religiosas. De acordo com Furtado, só, através do método preconizado pela Companhia de Jesus, seria possível respeitar e colmatar as diferenças, não necessariamente inconciliáveis, entre a cultura chinesa e o catolicismo e, com o tempo, acomodá-las ao culto cristão. Com efeito, a única diferença, para a qual Francisco Furtado não prevê conciliação é aquela que existe entre o método de missão jesuíta e o das ordens mendicantes, receando que tal acabaria por levar ao fim da cristandade na missão da China, o que, de facto, se veio a verificar mais tarde.

A *Relatio* é, deste modo, a visão de uma realidade histórica, cultural, religiosa e política, filtrada pelo olhar acertado e tolerante de Francisco Furtado, jesuíta português, cuja formação se alicerçou no conhecimento dos Clássicos.

²⁸ Cf. Arist. *Eth.Nic.* 2.6.1106a 25 – 1106b 15.

²⁹ Cf. Rubino / Moralles 1641, ARSI [Archivum Romanum Societatis Iesu], *Jap.Sin.* 155, fl. 10v, 14v, 16-16v.

Referências

- Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Horace Rackham (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1956.
- Aristotle. *The Art of Rhetoric*. J. H. Freese (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1975.
- Aristotle. *Rétorica*. Manuel Alexandre Júnior / Paulo Farmhouse Alberto / Abel do Nascimento Pena (trads.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- Barreto, Luis Filipe. *Portugal mensageiro do mundo renascentista*. Lisboa: Quetzal, 1989.
- Brockey, Liam. *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2007.
- Burke, Peter / Po-Chia Hsia, Ronnie. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Caesar. *Bellum Gallicum*. John Hilton Edwards (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1917.
- Caesar. *Bellum Civile*. Arthur George Peskett / John Hilton Edwards (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1967.
- Carvalho, Mário. «Introdução». Em: Andrade, A. Banha et al. (trads.). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592–1601)*. Antologia de Textos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

- Carvalho, Mário. *O curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2018.
- Cicero, M. Tullius. *On the Orator*, vol. I-II. E. W. Sutton / Horace Rackham (trads.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1948.
- Cicero, M. Tullius. *Rhetorica ad Herennium*. Harry Caplan (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1954.
- Cicero, M. Tullius. *Oratio pro Sestio. In Vatinius*. R. Gardner (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1958.
- Cicero, M. Tullius. *De Republica; De Legibus*. Clinton Walker Keyes (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1977.
- Cicero, M. Tullius. *De Inventione: De optime genere oratorum. Topica*. Harry Mortimer Hubbell (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1960.
- Cicero, M. Tullius. *De Officiis*. Walter Miller (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1997.
- Cicero, M. Tullius. *Epistolae ad Atticum*. David Roy Shackleton Bailey (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1999.
- Cicero, M. Tullius. *Epistolae ad Familiares*. Vol. I-III. D. R. Shackleton (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2001.
- Cicero, M. Tullius. *Tusculanae Disputationes*. John Eduard King (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2014.

Corsi, Elisabetta. «From the Aristoteles Latinus to the Aristoteles Sinicus: Fragments of an Unfinished Project». Em: Criveller, Gianni / Malek, Roman (eds.). *Light a Candle: Encounters and Friendship with China. Festschrift in Honour of Angelo Lazzarotto P.I.M.E.* Nettetal: Steyler Verlag, 2010.

Coulanges, Fustel de. *La Cité Antique*. Paris: Hachette, 1927.

Cumont, Franz. *After life in Roman Paganism*. New Haven: Yale University Press, 1922.

Ferrer, Diogo. *Transparências, Linguagem e Reflexão de Cícero a Pessoa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

Frank, Andre Gunder. *ReOriented, Global Economy in the Asian Age*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1998.

Fronto, M. Cornelius. *Epistulae*. Hout, Michael P. J. van den (ed.). Leipzig: Teubner, 1988.

Furtado, Francisco. *Carta Ânua da China e Cochinchina de 1619* [Macau: 01/11/1620]. Em: Furtado, Francisco. *Relatio de Statu Sinensis Missionis scripta ad Summum Pontificem anno 1639*. Paris, tipografia de Nicolau Pepié, 1700, fls. 116-131v.

Golvers, Noël (ed.). *The Christian Mission in China in the Verbiest Era, Some Aspects of the Missionary Aporoach*. Leuven: Leuven University Press / Ferdinand Verbiest Foundation, 1999.

Golvers, Noël. *Libraries of Western Learning for China, Circulation of Western Books between Europe and China in the Jesuit Mission (ca.1650–1750), Formation of Jesuit Libraries*. Louvain: Ferdinand Verbiest Institute / K.U. Leuven, 2013.

Gomes, Joaquim Ferreira. «O ‘Modus Parisiensis’ como Matriz da Pedagogia dos Jesuítas». Em: *Revista Portuguesa de Filosofia*, L, Fasc. 1/3, (Jan. - Set.), 1994, 179-196.

- Herman, Jean-Baptiste. *La Pédagogie des Jésuites au xvi siècle, Ses Sources et Ses Caractéristiques*. Louvain / Bruxelles / Paris: Bureaux du Recueil, 1914.
- Howell, A. C. «Res et Verba: Words and Things». Em: *ELH* XIII, n.º 2, 1946, 131-42.
- Jiménez, Isaac Donoso. «El Renacimiento europeo en la formación de la literatura clásica de Filipinas». Em: *eHumanista*, XIX, 2011, 407-425.
- Lee, A. Doug. *Pagans and Christians in Late Antiquity*. London / New York: Routledge, 2000.
- Loureiro, Rui M. *Nas Partes da China*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2009.
- Lucian. *Works. De Luctu*. Austin Morris Harmon (trad.). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1925.
- Martin, Armando Senra / Teixeira, Claudia / Amado, Casimiro. «Os manuais de retórica entre os séculos XVI e XVIII: apontamentos para um itinerário a partir do espólio da BPE». Em: *Boletim de Estudos Clássicos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, 121-130.
- Martins, Ana Isabel. «A Recepção dos Moralia na Pedagogia Renacentista e a Filosofia Estóica de Plutarco na Collectanea Moralis Philosophiae de Frei Luís de Granada». Em: *Scholarly Journal of the International Plutarch Society*. Vol. 10, 2012–2013, 25-62.
- Maryks, Robert Aleksander (ed.). *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden / Boston: Brill, 2014.
- Matias, Mariana Montalvão H. Costa. *Naturam Sequi: O Mundo Natural e o Espaço Humano na Poesia de Séneca*. Tese de Doutoramento em Estudos Clássicos. Universidade de Coimbra: Faculdade de Letras. 2017.
- Loyola, Inácio de. *As Constituições da Companhia de Jesus*. Joaquim Abranches Mendes (trad.). Lisboa, 1975.

- Menegon, Eugenio. «Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637–38». Em: Lippiello, Tiziana / Malek, Roman (eds.). *Scholar from the West. Giulio Aleni, S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Nettelal: Steyler Verlag, 1997, 219-262.
- Menegon, Eugenio. «Science and Religion in the Early Modern Jesuit Mission to China». Em: *East-West Lecture. East-West Institute of International Studies*. Massachusetts, Wenham: Gordon College, 2006, public lecture [online].
- Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2009.
- Mungello, David Emil. *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*. New York: Routledge, 2018.
- Ovid, P. *Fasti*. James G. Frazer (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1931.
- Pina, Isabel. *Os Jesuítas em Nanquim (1599–1633)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.
- Pliny, C. *Epistolae*. Betty Radice (trad.). Cambridge: Harvard University Press, 1961–1969.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. *A Jesuit in the Forbidden City, Matteo Ricci 1552–1610*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Quintilian, F. *Institutio Oratoria*, 4 vols. Herald Edward Butler (trad.). Cambridge: Harvard University Press, 1976–1980.
- Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599]*. Margarida Miranda (trad.). Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

- Rocha Pereira, Maria Helena. *Estudos de História da Cultura Clássica, Cultura Grega*. Lisboa: FCG, 2003.
- Rodrigues, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, Acção Crescente da Província Portuguesa, 1560–1615; Nas Letras, na Côrte, Além-mar*, vol. II. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938.
- Rodrigues, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, A Província Portuguesa no Século XVII, 1615–1700, Lutas na Metrópole, Apostolado nas Conquistas*, vol. III. Porto, London: Classical Reprint Series, Forgotten Books, 2017.
- Rubino, António, S.J. / Moralles, Diogo. *Respostas As Calumnias que os Padres de S. Domingos, e de S. Francisco impõem aos Padres da Companhia de Jesus que se occupão na conuersão do Reino da China. Composta pelos Santos Martires Padre António Rubino, e Padre Diogo de Moralles da Companhia de Jesus. Anno de 1641*. ARSI [Archivum Romanum Societatis Iesu], 155, fls. 1-132v.
- Salzman, Michele Renee. «Pagans and Christians». Em: Ashbrook, S. / Hunter, D. (eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2008, 1-17.
- Scheid, John. «Sacrifices for gods and ancestors». Em: Rupke, Jörk (ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007, 263-272.
- Séneca, L. *Cartas a Lucílio*. J. A. Segurado e Campos (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Serrano, Pilar González. «Catabasis e Resurrección». Em: *Espacio Tiempo y Forma*. Serie II, Historia Antigua, n.º 12, 1999, 1-25.
- Soarez, Cypriano, S.J. *De arte Rhetorica, libri tres, ex Aristotele, Cicerone, Quintiliano praecipue deprompti*. Conimbricæ: Apud Ionnem Barrerium.1562.

- Standaert, Nicolas (ed.). *Handbook of Christianity in China, 635–1800*, vol. I. Leiden, Brill: 2001.
- Standaert, Nicolas *L'»Autre« dans la Mission, Leçons à partir de la Chine*. Bruxelles: Lessius, 2003.
- Testa, R. L. «Concluding Remarks: Vrbs Roma between Pagans and Christians». Em: Salzman, M. Renee / Sághy, M. / Testa, R. L. (eds.). *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge: University Press, 2016.
- Toynbee, J.M.C. *Death and burial in the Roman world*. London: Thames and Hudson, 1996.
- Vergil, P. *Eclogues. Georgics. Aeneid: Book 1-6*. H. Rushton Fairclough (trad.). Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Walsh, David. *Development, Decline and Demise: The Cult of Mithras ca. AD 270–430*. Doctor of Philosophy (PhD) thesis, Department of Classical and Archaeological Studies, School of European Culture and Languages, University of Kent, 2016.
- Wills, John E. Jr. (ed.). *China and Maritime Europe 1500–1800, Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Zürcher, Erik. «Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative». Em: Mungello, David Emil (ed.). *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*. New York: Routledge, 2018, 31-64.

Una visión retrospectiva de la obra lingüística del sinólogo católico Paul Perny

Xavier Lee-Lee & Verónica C. Trujillo-González
Las Palmas de Gran Canaria

1. Introducción

El surgimiento y la evolución de la sinología occidental se enmarca en dos periodos que se distinguen sustancialmente por una primera etapa, que, a grandes rasgos, comprende los siglos XVI, XVII y XVIII y presenta un determinante protagonismo de los misioneros católicos destinados en Asia, y una segunda etapa, que comienza en el siglo XIX y se distingue por la consolidación de otras dos escuelas: la sinología misionera protestante y la sinología académica. La coexistencia de estas tres escuelas es especialmente fructífera para el avance de la sinología occidental lo que origina una eclosión de trabajos lingüísticos sobre el chino publicados a partir del siglo XIX; al mismo tiempo, esta segunda etapa, para los misioneros católicos, supone la pérdida de lo que fue antaño un ámbito dominado por ellos. Dada la productividad de estas dos nuevas escuelas, es comprensible que la literatura académica, en lo concerniente a la sinología occidental decimonónica, se haya centrado más en los trabajos provenientes de los misioneros protestantes y de los académicos laicos.¹ No obstante, entendemos que la lingüística misionera católica tuvo también entonces autores que merecen nuestra atención; es el caso del clérigo francés Paul-Hubert Perny (1818–1907), también conocido por su nombre chino 童文献 (Tong Wenxian).

Xavier Lee-Lee es docente en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria y Verónica C. Trujillo-González es miembro del Instituto Universitario de Análisis y Aplicaciones Textuales (IATEXT) de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

¹ Véase, por ejemplo, Chappell / Peyraube (2014: 113) cuya valoración de las gramáticas occidentales del chino más relevantes del siglo XIX no incluye ninguna realizada por un misionero católico.

Perny publicó entre los años 1861 y 1876 una serie de trabajos sobre la lengua china que se caracterizan por su marcada finalidad didáctica. Estas obras abarcan diversos ámbitos que van desde la lexicología y la gramática hasta la fraseología. Sus trabajos no pasaron desapercibidos para los sinólogos de la época, aunque, posteriormente, las aportaciones de Perny a la sinología occidental cayeron en el olvido, salvo el breve obituario que Cordier le dedicó en la revista *T'oung Pao* (Cordier 1907). Ello lleva a Lanciotti a hablar de la existencia de un silencio académico en torno a la obra de este autor (2005: 469). En la década pasada diferentes estudios analizan algunos de sus trabajos (Casacchia/Gianninotto: 2012; Gianninotto/Casacchia 2017; Lee-Lee / Trujillo-González: 2016a, 2016b, 2019), mientras Fabre (2018) y Guo (2021) indagan sobre la disputa que Perny mantuvo con sinólogos parisinos.

El presente trabajo estudia la trayectoria y obra de Paul Perny como un sinólogo misionero católico del siglo XIX dentro del proceso de evolución de la propia sinología occidental. Para ello se partirá de un breve análisis de los factores que condicionaron la primera etapa de la sinología occidental. Se incidirá en los aspectos de índole política que determinaron la sinología temprana como la rivalidad estratégica entre la corona española y la portuguesa, la volátil postura de la corte china a la hora de permitir las actividades misioneras, y, más tarde, las consecuencias de la irrupción de otras potencias occidentales. Esta contextualización histórica nos permitirá abordar finalmente la figura y obra de Perny como representante de una sinología católica nueva que, si bien se entiende como sucesora de los primeros misioneros, vuelve a China en condiciones muy diferentes a las de sus precursores.

2. Inicios de la sinología occidental: un dominio de los misioneros católicos

Los primeros trabajos, por parte de occidentales, relacionados con una lengua hablada en China se remontan al siglo XIV y pertenecen al clérigo franciscano Giovanni da Montercorvino (1247–1328). Destinado como misionero en la China gobernada por la dinastía Yuan, de origen mongol, cuenta en una de sus cartas escritas a la curia romana que él había aprendido la lengua local y que realizó sendas traducciones del Nuevo Testamento y del Salterio a la lengua tártara (Yule 1866: 202). Aquella misión franciscana, bastante exitosa en sus comienzos, no llegó a prosperar por las dificultades impuestas por la lejanía. Ello, unido a que la llegada al poder de la dinastía Ming en

1368 trajera consigo una severa política de aislamiento hacía el exterior, hizo que durante casi dos siglos en Occidente no se tuviera más noticias sobre la lengua china.

Esta situación habría de cambiar cuando el avance de las nuevas confesiones protestantes en la Europa del siglo XVI impulsa, a su vez, una contrarreforma católica que, entre otras facetas, se manifiesta en un afán de convertir nuevos creyentes para la fe católica en los territorios de América y Asia, ahora más accesibles gracias a las nuevas rutas marítimas. Se abre, así, un nuevo capítulo de la evangelización en China que, a su vez, propicia el inicio de una sinología occidental inexorablemente unida a la labor evangelizadora católica.

2.1. Pioneros de la sinología occidental: jesuitas y órdenes mendicantes

La llegada de los misioneros católicos a Asia evidentemente no obedecía exclusivamente a razones religiosas, sino que supone una de las muchas facetas en las que se plasmaba la disputa entre las coronas de España y Portugal por asegurarse el control de las rutas de comercio en esa parte del mundo. Con la firma del Tratado de Tordesillas (1494) y del posterior Tratado de Zaragoza (1529) ambos países delimitaron sus zonas de influencia en el llamado Nuevo Mundo y en Asia. Además, cada uno debía ejercer en esas zonas los derechos y obligaciones que conllevaba el encargo papal del *padroado* –en portugués– o *patronato regio* –en español– consistente en promover la cristianización en los territorios pertenecientes a su área de influencia. Toda vez que la entrada a China estaba vedada a los extranjeros, el asentamiento más cercano a territorio chino para los españoles eran las Filipinas cuya colonización comienza en 1565. Los portugueses, por su lado, lograron hacerse en 1552 con un derecho de permanencia en Macao.² De esta manera, Manila, bajo dominio español, y Macao, como un enclave portugués en la costa china, se convierten en los dos centros desde los que las órdenes religiosas intentan acceder al interior de China y donde sus misioneros comienzan a estudiar la lengua china. Manila era el destino preferente de las órdenes mendicantes españolas: dominicos, agustinos y franciscanos. Por su parte, Macao era el destino elegido principalmente por los misioneros jesuitas.

² Comerciantes portugueses dieron dinero al funcionario de costas Wang Bo y obtuvieron así permiso para desembarcar en Macao después de un temporal y secar ahí sus mercancías. Esta práctica se institucionalizó poco años después convirtiéndose en un pago anual de 500 taeles de plata al estado chino (cf. Deng: 1999).

Los jesuitas Matteo Ricci (1552–1610) y Michele Ruggieri (1543–1607) fueron los primeros en establecerse en el interior de China cuando en 1589 obtuvieron permiso para ello en la localidad de Zhaoqing. El convencimiento de que la propagación de la fe en China se alcanzaría mediante la conversión de las clases altas cultas llevó a los jesuitas a volcarse en el estudio de la lengua china y de su escritura. Nacen así los primeros diccionarios y vocabularios del chino diseñados por y para occidentales, así como los primeros sistemas de transcripción fonética mediante alfabeto latino. Los informes generales sobre China que los jesuitas escribían regularmente para sus superiores en Europa también contenían descripciones de la lengua china. La enorme producción de traducciones del chino y trabajos sobre los más diversos ámbitos de la lengua y cultura chinas llevada a cabo por los jesuitas contribuyó a forjar decisivamente la imagen de China en la sociedad europea del siglo XVII.³

La disputa por las colonias entre España y Portugal se trasladó también a sus actividades misioneras en China. En este sentido, los jesuitas defendieron con celo su privilegio de ser la única orden autorizada a propagar la fe en tierras chinas en detrimento de las órdenes mendicantes establecidas en Manila. Se beneficiaron para ello de sucesivas bulas papales que les aseveraban una especie de monopolio para la cristianización en China que duró cinco décadas, desde 1580 hasta 1631 (cf. Busquets Alemany 2013: 192; Staendart 2001: 296). Sin embargo, esto no fue óbice para que los frailes españoles también fueran pioneros en el estudio de la lengua china. Su aprendizaje de la lengua fue posible gracias a la presencia de una comunidad de comerciantes chinos en Manila, los llamados *sangleyes*.⁴

2.2. La postura de la corte china

Los estudios sinológicos en su fase inicial estaban, pues, estrechamente vinculados a la buena evolución de la misión religiosa. En este sentido, la actitud de la corte china hacía los misioneros era un condicionante esencial en el proceso. Las últimas décadas de la dinastía Ming son conocidas por el talante relativamente receptivo de algunos de sus gobernantes para con los jesuitas. Así fue en tiempos del emperador Wanli (1572–1620) cuando los jesuitas ob-

³ Para la influencia que tuvo la misión jesuita en la recepción europea de la imagen de China, véase Mungello 1985; Mungello 2013.

⁴ Sobre el papel de los misioneros españoles en Manila como pioneros de la sinología occidental y las características distintivas de su labor lingüística, véase Klöter 2011.

tuvieron permiso para residir en Beijing mientras que su hijo, el emperador Chongzhen (1627–1644), les encomendó la reforma del calendario. También los primeros emperadores de la dinastía Qing mostraron una actitud favorable como es el caso de Shunzhi (1644–1661) y su hijo Kangxi (1661–1722), en especial, este último por promulgar el Edicto de Tolerancia de 1692 que impulsó la llegada a China de religiosos de otras órdenes y congregaciones.

Sin embargo, la misión cristiana nunca llegó a gozar de verdadera estabilidad, pues la postura de la corte china era volátil y fácilmente podía volverse en contra de los misioneros. Así sucedió en el incidente instigado por el oficial de la corte Shen Que en 1616 que terminó con la deportación de los jesuitas asentados en Beijing a Macao. Sin embargo, sus conocimientos de astronomía y tecnología permitieron a los misioneros jesuitas en diferentes situaciones adversas recuperar posteriormente el favor de los emperadores.

Todo cambia cuando el emperador Kangxi decide prohibir la divulgación del cristianismo en China en 1720 por desavenencias con la sede papal. Su hijo, el emperador Yongzheng (1678–1735), oficializó la decisión de su padre mediante el Edicto de Prohibición de 1724, con lo que toda actividad misionera quedaría proscrita a partir de ahí. Los misioneros fueron expulsados y su número se quedó reducido a los pocos que continuaron ejerciendo clandestinamente y a aquellos que, por sus destrezas artísticas o técnicas, cumplían tareas en la corte de Beijing.

2.3. Fin del liderazgo de la sinología católica

La llegada del siglo XIX supone un giro absoluto en las relaciones de China con Occidente. Las derrotas sufridas en sendas contiendas bélicas (1839–1842 y 1856–1860), en las que China intentó atajar la introducción de opio en el país por parte británica, ponen de manifiesto la inferioridad militar y tecnológica china con respecto a los países occidentales. En los sucesivos tratados que se firmaron como consecuencia de las derrotas, China tuvo que comprometerse al pago de ingentes indemnizaciones, hacer concesiones territoriales y abrir una serie de ciudades portuarias a las voluntades comerciales de las potencias occidentales. La cuestión del cristianismo y su divulgación en China también formó parte de las demandas y fue en el Tratado de Whampoa de 1844, donde China se obliga a garantizar la seguridad de las iglesias y cementerios franceses en las ciudades portuarias. Más explícitamente, en el artículo 13 del Tratado de Tianjian, firmado en 1858 con Francia, China, además, restablece la legalidad de la fe cristiana y permite

la entrada al interior del país a misioneros con documentación francesa (cf. Cole 1940: 480, 487). De esta manera, Francia se erige en la nueva protectora del catolicismo en una China debilitada. Estas circunstancias propician la vuelta al país de los misioneros después de un siglo de prohibición, aunque, al mismo tiempo, las severas condiciones impuestas a la parte china provocarían sentimientos antioccidentales y anticristianos.⁵

Todo ello también incide en la evolución de la sinología occidental donde se origina un cambio de paradigma. Por un lado, se produce la llegada a China de los misioneros protestantes, quienes igualmente se vuelcan en el estudio del chino y, por otro, la sinología se consolida como disciplina académica en las universidades europeas. Terminan así más de dos siglos de sinología pionera liderada por los misioneros católicos para dar paso a una etapa altamente fructífera en la que coexisten tres escuelas: la sinología misionera protestante, la sinología académica y una nueva sinología misionera católica, de la que Paul Perny es seguramente un ejemplo destacado.

3. Paul Perny: misionero y sinólogo

Natural de la localidad de Pontarlier (1818), Paul-Hubert Perny, se ordenó como sacerdote en 1843. Después de un breve periodo como párroco en Besançon, ingresó en el seminario de las Misiones Extranjeras de Paris (MEP) para ser formado como misionero. Perny es destinado a China justamente en el convulso periodo entre las dos Guerras del Opio que, además, coincide con la Rebelión Taiping (1850–1864). En 1846 llega a la provincia de Guizhou, en el suroeste de China, donde Perny se pone a disposición de Étienne Albrand, vicario apostólico de la diócesis de Guizhou.

Cuando Albrand fallece en 1853, Perny es elegido por los demás clérigos de la misión como provicario apostólico (cf. Charbonnier 2014: 42), cargo que ejerce entre 1854 y 1860. Su gestión al frente del vicariato apostólico refleja las condiciones en las que se realizaba la labor misionera en aquella época, cuando los tratados firmados entre China y las potencias occidentales comienzan a dar paulatinamente mayor protección a los clérigos, pero sin poder salvaguardar totalmente su labor. Esa es la razón por la que Perny traslada el modesto seminario de su vicariato, situado en la ciudad de Guiyang, a un lugar poco frecuentado en las afueras llamado Liuchongguan. Debido a la

⁵ Sobre la constitución y las consecuencias del protectorado religioso francés en China, véase Young 2013.

gran inestabilidad social, que se manifestaba con frecuentes levantamientos populares contra el gobierno central y la consiguiente depreciación del valor de los inmuebles, Perny logró adquirir amplios terrenos en Liuchongguan por el módico precio de 600 taeles de plata (cf. Zhang 2002: 57). Es ahí donde se terminaría de construir en 1856 un amplio edificio destinado a albergar el nuevo seminario para la formación de clérigos nativos. En sus aulas, los seminaristas no solo estudiaban latín y los textos sagrados, sino que el aprendizaje del francés era igualmente obligatorio, algo que, a su vez, refleja el protagonismo galo de la misión católica en la China del siglo XIX (cf. Zhang 2002: 58).

Perny cesa en su cargo como provicario apostólico en 1861 y, en 1862, es destinado a petición suya a Chongqing, perteneciente entonces a la provincia de Sichuan. Posteriormente vuelve a Francia, aunque parece no existir consenso sobre el año exacto de su retorno: Cordier (1907: 125) lo sitúa en el año 1869, mientras que Charbonier (2014: 46) hace saber que fue en 1868. Por nuestra parte, constatamos sendas cartas de Perny a los directores de las Misiones Extranjeras de París (MEP), fechadas ambas en París, una, a 20 de julio 1867, y la otra, a 15 de julio de 1866, lo que permite pensar que su vuelta habría tenido lugar antes de 1868.⁶ Perny inicia en Francia una etapa muy productiva como autor de obras para el estudio de la lengua china. No obstante, es necesario también aludir a un episodio un tanto oscuro de la biografía del misionero francés que demuestra no solo la complejidad de su carácter, sino que también deja entrever la particular relación existente entre la sinología misionera católica y la, en comparación, aún joven sinología académica.

En efecto, en 1874, Perny publica, bajo el seudónimo de Léon Bertin, un panfleto titulado *Le Charlatanisme littéraire dévoilé ou la vérité sur quelques professeurs des langues étrangères à Paris* en el que tacha a varios sinólogos del Collège de France de no poseer el suficiente dominio de la lengua china, lo que, a la postre, origina un enfrentamiento judicial en el que Perny es condenado por injuria. Este episodio tuvo consecuencias importantes en la vida de Perny, pues no solo le costó el cumplimiento de la condena judicial de seis meses de prisión, reducida finalmente a dos. Aún con eso y con todo, Perny continuó con la publicación de su obra sinológica.

⁶ Ambos documentos se encuentran en los archivos de la biblioteca de las MEP y en el epistolario de E-Perny.

4. Las obras sinológicas de Perny

Un rasgo notorio de la labor sinológica de Perny es el decidido enfoque práctico y didáctico que se aprecia en sus obras. En efecto, Perny concibió un conjunto pedagógico con el que abordar todos los aspectos, tanto lingüísticos como culturales, que consideraba imprescindibles para aprender con éxito la lengua china. Hay que señalar, además, que, probablemente, este conjunto pedagógico tan amplio no encuentra equivalente en ningún otro sinólogo de la época de Perny.

Así, podemos decir que Perny se preocupó por dar una respuesta completa a las necesidades del joven sinólogo, pues compuso dos diccionarios, uno destinado al público sinohablante, el *Vocabulario latino-sinicum* (1861), y otro dirigido al público europeo, el *Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée* (1869); este último lo completó con un suplemento, el *Appendice du Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée* (1872), donde recoge toda la información enciclopédica-cultural que no puede incluir en su diccionario. Asimismo, Perny redactó una gramática, publicada sucesivamente en dos tomos, la *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite* (1873, 1876), una gramática representativa de la misión católica en China de la segunda mitad del siglo XIX. El sinólogo francés completó su obra, además, con la publicación de un libro de proverbios *Proverbes chinois, Recueillis et mis en ordre* (1861) y la traducción de una guía de conversación, *Dialogues chinois-latins, traduits mot a mot avec la prononciation accentuée* (1872).

Debemos señalar, además, que su producción lingüística también se encuadra dentro de la estrategia programática de la misión católica en el siglo XIX, en la cual la formación sistemática e institucionalizada de un clero chino era un componente significativo. Es en este contexto como ha de entenderse la primera obra de Perny, publicada en China en 1861, antes de su vuelta a Francia: *Vocabularium Latino Sinicum ad usum juventutis sinicae*. Su título ya deja claro que el diccionario está dirigido a usuarios chinos jóvenes, es decir, a los seminaristas nativos. Y, efectivamente, la estructura de este vocabulario obedece a tal fin. El vocabulario, redactado en papel de arroz y grabado en madera, tiene un total de 727 páginas y unas veinte mil entradas; su material lexicográfico está ordenado alfabéticamente según la ortografía latina y se presenta en dos simples columnas y 24 filas por cada página. La primera columna contiene las entradas en latín, la segunda, sus equivalentes

tes en chino escritos en sinogramas. Las entradas en latín vienen seguidas por una indicación de su categoría gramatical; además, cuando son verbos aparecen en forma de infinitivo al que le siguen las desinencias propias para identificar su tipo de conjugación; cuando se trata de sustantivos, les sigue su desinencia de genitivo y la indicación de género y, en el caso de los adjetivos, las desinencias de los tres géneros gramaticales.

En comparación con la abundante información gramatical presente en la columna en latín, sorprende que en la columna correspondiente al chino se aporten los sinogramas del equivalente –o de varios, cuando la unidad léxica en cuestión permite varias acepciones– pero se prescinde totalmente de facilitar su transcripción fonética. Dicha información, que permitiría saber cómo se pronuncian los sinogramas dados, sería esencial para el aprendiz occidental, pero ciertamente es prescindible para el usuario chino instruido. Esta configuración de las entradas, expresamente pensada para las necesidades del usuario chino más allá de ser coherente con el título del vocabulario es un buen ejemplo de la importancia atribuida a la formación de los seminaristas chinos, en la que el aprendizaje del latín, como ya mencionamos, era esencial.

En cuanto a la recepción de esta obra en Francia, sabemos que tuvo una buena acogida. Mohl (cf. 1865: 94-95), además de describir la obra y su contenido, resalta una carencia importante respecto a las obras sinológicas existentes. En efecto, dado que el vocabulario está destinado al público chino, se echa en falta una obra dirigida específicamente al público occidental. De esta forma, Mohl (cf. 1865: 95) asegura que el repertorio de Perny no es de utilidad alguna en Europa y que es necesario un diccionario chino lo más rico posible en palabras compuestas, en empleos metafóricos de palabras y de frases y de explicaciones sobre los matices delicados que el uso introduce en toda la literatura rica y antigua como es la de China.

Parece ser que Perny leyó esta reseña e intentó dar respuesta a ese vacío detectado en las obras sinológicas destinadas al público occidental, pues, en 1869 sale a luz su *Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée*. Se trata, como señala el propio Perny, del primer diccionario publicado con esta combinación de lenguas: « Le *Dictionnaire français-latin-chinois*, que nous offrons au public, est le premier ouvrage de ce genre qui voit le jour» (1869: 2). Y, efectivamente, parece altamente probable que el diccionario de Perny sea el primero de esta clase, pues, de las obras previas con esta combinación y que se hayan conservadas nos consta solo el *Dictionnaire*

français-chinois del jesuita Pierre d'Incarville, terminado en 1752, pero de esta obra hay que señalar que se trata de un manuscrito que nunca llegó a publicarse y que, además, no contiene el latín en su combinación lingüística. En cuanto al *Dictionnaire Chinois, Français et Latin*, publicado por el laico Chrétien-Louis-Joseph de Guignes en 1813, tiene como primera lengua de entrada el chino y no el francés, por lo que tampoco presenta la misma combinación lingüística que el de Perny.

El *Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée* es un repertorio semasiológico de 476 páginas, general y trilingüe, compuesto en un volumen en 4. Este diccionario ofrece alrededor de 11.219 entradas, distribuidas en dos columnas por página. Asimismo, debemos señalar que se mantiene la misma organización lingüística (francés – latín – chino) a lo largo de todo el diccionario (cf. Lee-Lee & Trujillo-González 2016b: 212). Según los datos que aporta el propio autor (1872: II), el diccionario tuvo una gran aceptación por parte del público, pues, en un solo año y sin haberlo publicado, su tirada llegó a más de ochocientos ejemplares.

Perny concibe su diccionario como una obra práctica enfocada a una rápida adquisición de la competencia comunicativa por parte del joven sinólogo. Tal y como afirma (1872: II), el diccionario se dirige, especialmente, al sinólogo misionero que reside en China, pues éste no tiene acceso a las ricas bibliotecas a las que pueden acceder los sinólogos en Occidente. Asimismo, el autor espera que su obra sea de utilidad para los intérpretes de los consulados en China y también para los comerciantes que trabajan en aquel país. Así, el diccionario de Perny, lejos de presentarnos el léxico fosilizado de los textos clásicos, se acerca a la lengua en uso y nos proporciona un material léxico rico en matices. A diferencia de otros diccionarios que lo precedieron, más próximos al chino clásico –formado mayoritariamente por unidades léxicas monosilábicas–, el *Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée* (1869) recoge, y les da el peso que les corresponde, a las unidades léxicas bisilábicas, es decir, refleja el vocabulario del chino hablado en el siglo XIX en lugar del léxico propio del estilo literario o del chino clásico que, aún entonces, gozaba de la preferencia por parte de las clases cultas a la hora de escribir (cf. Lee-Lee y Trujillo-González, 2016b: 211).

Debemos subrayar, igualmente, que los calificativos *parlée* y *mandarine* hacen referencia, el primero, a la lengua vernácula, es decir a la lengua moderna en tiempos de Perny –aproximadamente la segunda mitad del siglo XIX– en contraposición con el chino clásico y, el segundo, a la pronunciación

estándar –denominada entonces guanhua o mandarín, para designar la pronunciación de los funcionarios de la corte– a la que se recurría para posibilitar el entendimiento entre hablantes de dialectos diferentes. La inclusión en su repertorio de unidades bisilábicas, acompañadas de numerosos ejemplos de uso que se concretan en una rica ejemplificación del uso práctico de la lengua, es una muestra incontestable del cuidado y el esmero que puso Perny para que su obra fuera una verdadera herramienta de comunicación.

Este enfoque pragmático del diccionario, orientado a la aplicación de la lengua en la conversación real y no tanto al texto clásico chino redundaba en una mayor facilidad por parte del usuario para acceder a la codificación y descodificación de la lengua china en uso. Un buen ejemplo de la inquietud del misionero francés por proporcionar una información práctica, moderna y rica en matices lo encontramos en la entrada *aller* (1869: 19). En esta entrada Perny presenta cómo utilizar un verbo en distintos contextos a través de un número elevado de ejemplos: «*aller à pied* [...] 走路 Tseou lou, ____ *à cheval* [...] 騎馬 Ky ma, ____ *en litière ou en chaise* [...] 坐轎子 Tso kiao tse, ____ *contre le fil de l'eau* [...] 坐上水船 Tso chang chouy tchouan, ____ *en avant* [...] 往前走 Ouang tsien tseou, ____ *en arrière* [...] 往後走 Ouang heou tseou, ____ *à la comédie* [...] Kiu kan hy, ____ *à la guerre* [...] 去打仗 Kiu ta tchang» etc. (Lee-Lee y Trujillo-González, 2016b: 214).

Tal y como hemos visto, Perny no se limita a dar una serie de equivalentes en latín y en chino de la entrada en cuestión, sino que ofrece numerosos ejemplos de colocación y de uso. Otro ejemplo de ello lo encontramos en la entrada *traje*, «*habit*» (1869: 224). En este caso, el misionero francés ofrece la traducción latina «*vestis*» y añade el equivalente en chino moderno «衣服 Yi fou» junto con una serie de construcciones que ejemplifican el uso y las colocaciones: «____ *neuf*, 新衣 Sin yi, ____ *usé*, 舊衣 Kieou y, *raccommoder* son ____ 補衣服 Pou y fou».

La entrada *heure* (1869: 229) muestra la preocupación de Perny por que el usuario de su diccionario comprenda mejor las costumbres chinas. De esta forma, tal y como ya señalamos en un trabajo anterior (Lee-Lee y Trujillo-González, 2017: 64), en esta entrada Perny realiza un cuadro donde explica en detalle la manera en la que los chinos dividen los días en doce horas. Asimismo, Perny aprovecha la ocasión para explicar la relación que existe en la cultura china entre los ciclos horarios, las estaciones y el horóscopo chino. El misionero completa este cuadro, además, con los nombres del zodiaco occidental:

230 H E U H E U

Muet. 推早 Tuý tsáò. Il est l'— de se coucher. *Sonni est béra.* 睡的時候來了 Choyí t'y ché héua la'j leko. Il Prendre l'— de quelqu'un. *Horom pat'ére.* 問那個時候得空 Oéna lá kó ché héua t'é kóng. Il Prendre les— de quelqu'un. *Aucopórtémpus a'he.* 搭騎別人 Tán kó pié jén. Il Donner une — fix. *Horom a'te-re.* 定時候 Tén ché héua. I a la femme—. *P'ébéter.* 恭喜 Hín hí, ou 罷了正時 Pá léao tchéa ché.

Les Chinois divisent le jour en 12 heures : 時長 Ché chén. Chaque heure a son commencement : 本 Pén; son milieu : 中 Tchóng; sa fin : 末 Mó. Une heure chinoise en vaut deux des nôtres. Ce cycle de 12 heures temporaires porte, à volonté, l'un ou l'autre des trois noms suivants :

十二枝 Ché e'èi tché.
十二辰 Ché e'èi chén.
十二子 Ché e'èi tsi.

Ce cycle est depuis les temps anciens un cycle particulier de 12 ans. On s'en sert aussi pour exprimer les 12 maisons de l'année et les 12 signes célestes. Chaque heure chinoise se divise en huit parties ; 刻 Ké; ce sont nos quarts d'heure. Chaque partie de l'heure se divise en 15 minutes : 分 Fén; chaque minute se divise en secondes : 秒 Miào. Le jour civil porte le même nom que le jour naturel et le soleil lui-même : 日 Jé.

Voici les noms des 12 heures du jour chinois :

CYCLE BORAIHE DE FORCE HEURES.	HEURES CORRESPONDANTES.	NOMS VULGAIRES.	NOMS ASTRONOMIQUES.
1 ^{re} 子 Tsé.	De 11 h. du soir à 1 h. du matin.	鼠 Chou. Rat.	Verseau.
2 ^{de} 丑 Tchou.	De 1 h. du matin à 3 h. —	牛 Nieou. Bœuf.	Poissons.
3 ^{de} 寅 Yn.	De 3 h. — à 5 h. —	虎 Ho.	Bélier.
4 ^{de} 卯 Maò.	De 5 h. — à 7 h. —	兔 To.	Taureau.
5 ^{de} 辰 Chén.	De 7 h. — à 9 h. —	龍 Long.	Gémeaux.
6 ^{de} 巳 Sé.	De 9 h. — à 11 h. —	蛇 Ché. Serpent.	Cancer.
7 ^{de} 午 Ou.	De 11 h. — à 1 h. du soir.	馬 Ma. Cheval.	Lion.
8 ^{de} 未 Ouy.	De 1 h. du soir à 3 h. —	羊 Yang. Chèvre.	Vierge.
9 ^{de} 申 Chén.	De 3 h. — à 5 h. —	猴 Héou. Singe.	Libre.
10 ^{de} 酉 Yeou.	De 5 h. — à 7 h. —	雞 Ké. Coq.	Scorpion.
11 ^{de} 戌 Sié.	De 7 h. — à 9 h. —	犬 Ho.	Sagittaire.
12 ^{de} 亥 Hai.	De 9 h. — à 11 h. —	猪 Tchou. Porc.	Capricorne.

Ainsi :

11 h. 1/4 du soir : 子時初 Tsé ché tsou.
11 h. 1/2 — 子時二刻 Tsé ché e'èi ké.
11 h. 3/4 — 子時三刻 Tsé ché sán ké.
Minuit. 子時正 Tsé ché tchéa.
Minuit 1/4. 子時正一刻 Tsé ché tchéa y ké.
Minuit 1/2. 子時正二刻 Tsé ché tchéa e'èi ké.
Minuit 3/4. 子時正三刻 Tsé ché tchéa sán ké.

Fin. 子時末 Tsé ché mó.

Ainsi de suite.

Les Chinois ont encore un cycle de dix jours, auquel ils donnent le nom de 十幹 ché kán. Savoir : 甲 Ké, 乙 Y, 丙 Pin, 丁 Tin, 戊 Ou, 巳 Ké, 庚 Ken, 辛 Sin, 壬 Jén, 癸 Koué. Ce cycle, combiné avec le précédent, forme le grand cycle de 60 ans. En Chine, chaque période de cinq jours porte le nom de 候 Héou. Comme l'année est de 360 jours, il y a 72 Héou dans un an.

Figura 1: Cuadro sobre el nombre de las doce horas del día chino, *Dictionnaire français – latin – chinois de la langue mandarine parlée* de Paul Perny (1869)

Esto es solo una muestra de la gran importancia que le da el lexicógrafo misionero al aspecto cultural que implica el conocimiento de cualquier lengua y, especialmente, de la lengua china, pues, las diferencias con la cultura occidental son evidentes. En este sentido, Perny no se conformó con la importante información de ámbito cultural que, tal y como hemos visto, podemos encontrar en su diccionario, sino que fue un paso más allá y publicó un suplemento de este diccionario, el *Appendice du Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée* (1872). En este suplemento el misionero francés da cabida a toda la información de corte enciclopédico que no puede recoger en su repertorio. Así, por ejemplo, Perny incluye una serie de

documentos sobre China, de cierta amplitud, que él considera importantes: «Pour ne pas faire entrer dans le corps du Dictionnaire certains documents importants sur la Chine et d'une étendue plus ou moins considérable, nous avons préféré de réunir tous sous la forme d'un appendice» (Perny, 1869: 7). El mismo autor explica en la introducción de su obra (1872: II) que la parte más importante de este segundo volumen y que ha exigido las investigaciones más minuciosas es la que dedica a la Historia Natural, en la que incluye más de cinco mil voces. Asimismo, en este *Appendice*, Perny ofrece datos sobre la música china, un listado con el nombre de los emperadores chinos y con las fechas de sus reinados o el *Libro de las Cien Familias* con sus orígenes, entre otras informaciones de carácter cultural-enciclopédico, (cf. Lee-Lee y Trujillo-González, 2016b).

En 1873, Perny publica el primer tomo de su gramática, *La grammaire de la langue chinoise orale et écrite*, mientras que el segundo lo publica en 1876. El misionero decide redactar su gramática en dos volúmenes, el primero dedicado al chino oral, mientras que el segundo se concentra en el chino escrito. Uno de los aspectos remarcables de la gramática de Perny son los numerosos comentarios didácticos en los que el autor se dirige al lector para mostrarle cuál es la mejor manera de aprender la lengua china (cf. Lee-Lee y Trujillo-González 2019: 4). Así, además de los comentarios que acompañan cada tema gramatical tratado, Perny, en los prolegómenos de su obra (1873: 16-24) dedica un capítulo completo, el tercero, a ofrecer consejos sobre cómo debe estudiarse la lengua china, los métodos que hay que seguir y los que hay que evitar. En este sentido, es igualmente reseñable el entusiasmo de Perny para mostrar aquellos aspectos en que el aprendizaje de la lengua china resulta menos dificultoso:

La langue chinoise n'a ni déclinaison ni conjugaison, ce qui aplanit énormément la difficulté d'une langue. L'ordre des mots dans la phrase est toujours fixe et régulier. Les règles de la syntaxe sont également régulières et bien peu nombreuses. (Perny 1873: 8)

Según los datos que ofrece el propio Perny (1876: VIII), la obra tuvo una buena aceptación por parte del público, pues, sin haberla publicitado, en ese momento ya se habían vendido más de seiscientos ejemplares. La gramática tampoco pasó desapercibida para los lectores académicos de la época: Georg von der Gabelentz, primer catedrático de lenguas orientales de la universidad de Leipzig, describió el trabajo de Perny como una obra bonita y amplia

en contenido, aunque destinada principalmente a la formación de misioneros, de carácter eminentemente práctico y, por tanto, falto de las exigencias que requiere un trabajo científico (1878: 630), comentario no carente de condescendencia.

El mismo año que publica su diccionario, 1869, Perny también publica un libro de proverbios: *Proverbes chinois: recueillis et mis en ordre*. En la breve introducción que realiza (1869), el misionero explica sucintamente la gran importancia que tienen los proverbios y refranes en la lengua china. Asimismo, el autor cita como fuentes informantes directos con los que ha mantenido conversaciones y también la obra *Zengguang Suyu* (增广俗语).⁷ Perny aprovecha la introducción de su obra para destacar la belleza que encierran estos dichos tradicionales chinos y la manera en que se « (...) ces Proverbes sont pour la plupart, si gracieux et si spirituels, qu'on les défigure étrangement en les faisant passer dans nos froides et monotones langues d'Europe » (Perny 1869: prefacio sin paginación).

La obra está organizada en diecinueve temas y dividida en dos partes: una primera con proverbios organizados temáticamente «con textos» y otra con paremias diversas «sin textos». Esta clasificación de los proverbios es la que utiliza el propio Perny en su obra. Cuando alude a los proverbios «con texto» se refiere a que el lector encontrará el dicho escrito en chino y traducido al francés, mientras que «sin texto» significa que el lector solo encontrará la traducción francesa de los proverbios. Es importante señalar, además, que, a lo largo de toda la primera parte, Perny no solo aporta el proverbio escrito en sinogramas, sino también su transcripción fonética con el alfabeto latino para que el lector occidental pueda conocer su pronunciación.

Los temas que trata son los siguientes: «sobre el cielo», «el estudio», «la brevedad de la vida», «la discreción de las palabras», «los cuidados de su perfección», «la educación», «los rumores», «la mujer», «la previsión», «los buenos consejos», «la amistad», «el reconocimiento», «los bienes», «la adversidad», «los vicios capitales», entre otros. Según Charbonier (2014: 46-47), la selección temática obedece a la concepción cristiana de la existencia que tiene Perny, aunque, sin duda, el misionero también realiza esta selección desde una perspectiva pedagógica. Perny agrupa un total de 441 proverbios en la primera parte y de 183 en la segunda, la que no presenta ningún texto.

⁷ Si bien Perny proporcione este título, entendemos que el nombre oficial del libro debe ser *Zengguang Xian Wen* (增广贤文); gran número de refranes presentes en dicha obra se encuentran también en la recopilación del clérigo francés.

La obra de Perny concluye con una recopilación de diálogos chinos traducidos al latín, *Dialogues chinois – latins traduits mot à mot avec la prononciation accentuée* (1872). La inclusión de una obra de este tipo en el conjunto pedagógico concebido por el misionero galo debe entenderse como la continuación de una larga tradición didáctica que se inició en la Antigüedad Clásica con los *Hermeneumata*. Esta tradición, como explica Zuili (*apud* Oudin 2016: 56), continuó en la Edad Media y, en el Renacimiento. Dos obras, los *Colloquia puerilia* (1518) de Erasmo y los *Exercitatio lingua latinae* (1538) de Luis Vives conocieron una gran difusión y sirvieron como modelos de numerosos libros posteriores dedicados a las lenguas vernáculas (cf. Zuili, *apud* Oudin 2016: 56).

En el «Prefacio» de su obra (1872), Perny explica que estos diálogos son el complemento práctico de su gramática, pues, en un primer momento pensó en incluir en la gramática unos diálogos como ejercicios prácticos. En cambio, dada la dificultad que existía en la época para encontrar este tipo de obras, pues las tiradas eran muy limitadas, prefirió publicarlos en un volumen aparte.

Hay que señalar, no obstante, que Perny no es el autor de estos diálogos, algo que reconoce el misionero al declarar (1872: VI) que el nombre del autor está tachado en el manuscrito original que maneja. Según los datos aportados por Perny, la obra original es un manuscrito de Cantón que él fecha entorno al año 1722, por lo que Perny debió realizar algunas ligeras modificaciones para actualizarlo.

Lo que motiva que Perny elija traducir estos diálogos al latín y no al francés o a cualquier otra lengua europea es que la lengua latina es más concisa y contiene giros de frases que la caracterizan como la menos impropia que cualquier otra lengua para traducir el chino (cf. Perny 1872: III). No obstante, a los ojos de nuestro autor ninguna lengua es lo suficientemente sutil para poder traducir la lengua china y el latín tampoco logra captar toda la esencia de esta lengua, pues, como indica Perny (1872), a menudo, la palabra latina solo logra proporcionarnos la mitad de la idea china. Aunque Perny intenta traducir palabra por palabra, la idiosincrasia de los idiotismos chinos obliga al misionero a realizar una traducción más libre, pues, de lo contrario el resultado sería una frase latina bárbara cuya comprensión sería muy difícil y exigiría una atención constante por parte del joven sinólogo (Perny 1872).

La obra en sí consta de veintiséis diálogos de temática muy variada: astronomía, cocina, matrimonio, antropofagia, medicina, etc. Una de las caracte-

rísticas reseñables de este libro de diálogos es que, además de presentar la traducción del chino y de incluir de manera sistemática la transcripción de cómo deben pronunciarse los caracteres, Perny presenta una serie de notas a pie de página que completan la traducción latina. En definitiva, se trata de una obra sencilla y práctica cuyo cometido es completar la parte normativa de la obra de Perny, es decir, su gramática y sus diccionarios.

5. Conclusiones

Los misioneros católicos son los protagonistas de la fase inicial de la sinología occidental. El interés por la lengua y cultura chinas por parte tanto de los jesuitas como de los frailes de las órdenes mendicantes españolas originaron la producción de las primeras traducciones y obras dedicadas al léxico y la gramática del chino. La tradicional política de aislamiento hacia el exterior por parte de la corte china unido a la perseverancia de los religiosos por mantenerse en China propició que el acceso directo a la lengua china y, con ello a su conocimiento, fuera prácticamente un dominio reservado a los misioneros católicos hasta finales del siglo XVIII.

Los intereses comerciales de las nuevas potencias occidentales y el dramático debilitamiento militar y político de China fuerzan la apertura del país en el siglo XIX. La sinología occidental es enriquecida con la aparición de la sinología misionera protestante y la sinología académica que se consolida en las universidades europeas, finalizando así el liderazgo indiscutido que la sinología misionera católica ejercía hasta entonces.

No obstante, la figura y obra de Paul Perny resulta de especial interés como representante de una sinología católica nueva y no menos activa. Su labor como misionero en China nos acerca a una realidad diferente a la de sus predecesores como muestra la posibilidad de implementar de manera sistemática la formación de clero nativo y la construcción de seminarios para tal fin. Al mismo tiempo y a pesar de que la misión católica en China comienza a gozar de la protección francesa, la labor misionera de Perny no está libre de riesgos pues coincide con momentos especialmente agitados en el país.

Las obras que Perny publicó sobre la lengua china también reflejan las nuevas prioridades de la misión; en particular, su vocabulario destinado específicamente al aprendizaje del latín por parte de los seminaristas chinos es un ejemplo de ello. Asimismo, resulta innovador el enfoque eminentemente didáctico que caracteriza el conjunto de su obra destinado a capacitar

al aprendiente para el manejo de la lengua en situaciones reales y a saber conjugar el conocimiento lingüístico con el cultural. De ello habla el abanico amplio que cubren sus obras y que se complementan entre sí para cubrir las facetas más importantes en el uso de la lengua: el léxico, la gramática, el saber cultural necesario para la interrelación social, los diálogos, e incluso, los proverbios populares. Destacable es también su decidida apuesta por el chino moderno consciente de su mayor utilidad práctica frente al conocimiento del chino clásico.

Finalmente cabe mencionar que tanto la trayectoria de Perny como la recepción de su obra permiten entrever que las relaciones entre los sinólogos misioneros católicos y aquellos del colectivo académico no siempre estaban exentas de cierta rivalidad y corporativismo.

Referencias

Fuentes primarias

Guignes, Chrétien-Louis-Joseph de. *Dictionnaire Chinois, Français et Latin*. Paris: Imprimerie Impériale, 1813.

Perny, Paul. *Vocabulario latino-sinicum*. China: 1861.

Perny, Paul. *Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée*. Paris: Firmin Didot Frères Fils & C^o, 1869.

Perny, Paul. *Proverbes chinois recueillis et mis en ordre par Paul Perny*. Paris: Firmin Didot Frères Fils & C^o, 1869.

Perny, Paul. *Appendice du Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée*. Paris: Maisonneuve & C^o et Ernest Leroux, 1872.

Perny, Paul. *Dialogues chinois – latins traduits mot à mot avec la prononciation accentuée*. Paris: Ernest Leroux et Maisonneuve, 1872.

Perny, Paul. *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite, Tome premier, langue orale*. Paris: Maisonneuve & C^o et Ernest Leroux, 1873.

Perny, Paul [Léon Bertin]. *Le Charlatanisme littéraire dévoilé ou le verité sur quelques professeurs des langues étrangères a Paris, dédiiée à MM. les Professeurs du Collège de France*. Versailles: G. Beaugrand et Dax, 1874.

Perny, Paul. *Grammaire de la langue chinoise orale et écrite, Tome second, langue écrite*. Paris: Maisonneuve & C^o et Ernest Leroux, 1876.

D'Incarville, Pierre. *Dictionnaire français-chinois*. Pekin: 1752 (manuscrito).

Fuentes secundarias

Busquets Alemany, Anna. «Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación». En: *Cauriensia*, vol. VIII, 2013, 191-214.

Casacchia, Giorgio / Gianninoto, Mariarosaria. *Storia della linguistica cinese*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 2012.

Gianninoto, Mariarosaria / Casacchia, Giorgio. «Western Views of the Chinese Language». En: Sybesma, Rint (ed.). *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, vol. 4. Leiden: Brill, 2017, 520-527.

Chapell, Hilary / Peyraube, Alain. «The History of Chinese Grammars in Chinese and Western Scholarly Traditions». En: *Language & History*, 57, n.º 2, 2014, 107-136.

Charbonnier, Jean. «Paul Hubert Perny (1818-1907) 童保绿, 号文献 missionnaire sinologue converti par la Chine». En: *Missions Étrangères de Paris: Asie et Océan Indien*, 496, 2014, 40-51.

Cordier, Henry. «Paul Perny 童 Tong». En: *T'oung Pao*, 8, n.º 1, 1907, 125-127.

- Cole, H. M. «Origins of the French Protectorate over Catholic Missions in China». En: *The American Journal of International Law*, 34, n.º 3, 1940, 473-491.
- Deng, Kaisong (邓开颂). «Putaoya zhanling aomen lishi guocheng (葡萄牙占领澳门历史过程)» [Historia del proceso de ocupación de Macao por Portugal]. En: *Historical Research (历史研究)*, n.º 6, 1999, 23-35.
- Fabre, Clément. «La sinologie est un sport de combat. L'affaire Paul Perny et les querelles sinologiques à Paris aux XIX siècle». En: *Genèses*, n.º 110, 2018, 12-31.
- Gabelentz, Georg von der. «Beitrag zur Geschichte der chinesischen Grammatiken und zur Lehre von der grammatischen Behandlung der chinesischen Sprache». En: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 32, 1878, 601-664.
- Guo, Lina. «Le Procès en diffamation de Paul-Hubert Perny : Un aperçu de la sinologie française dans la deuxième moitié du XIX^e siècle». En: Li, Ji (ed.). *Missions Étrangères de Paris (MEP) and China from the Seventeenth Century to the Present*. Leiden: Brill, 2021, 207-221.
- Klöter, Henning. «Philippines or Mainland China: Where did Europeans begin to learn and study Chinese languages? Is there a need for paradigm shift?» En: Wesołowski, Zbigniew (ed.). *The Sixth Fu Jen University International Sinological Symposium: Early European (1552-1814). Acquisition and Research on Chinese Languages*. New Taipei City: Fu Jen Catholic University Press, 2011, 215-239.
- Lanciotti, Lionello. «A Forgotten Orientalist». En: *East and West*, 55, 1/4, 2005, 467-471.
- Lee-Lee, Xavier / Trujillo-González, Verónica C. «El sistema de transcripción de los sinogramas en el diccionario francés-latín-chino de Paul Perny». En: Domínguez-Rodríguez, María Victoria et al. (eds.). *Words across History: Advances in Historical Lexicography and Lexicology*. Las Palmas de

Gran Canaria: Servicio de Publicaciones y Difusión Científica ULPGC, 2016a, 287-300.

Lee-Lee, Xavier / Trujillo-González, Verónica C. «Paul Perny y el aprendizaje de la lengua china: estudio del *'Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée'* como parte de una obra didáctica». En: *Çedille*, 12, 2016b, 205-222.

Lee-Lee, Xavier / Trujillo-González, Verónica C. «Le Dictionnaire français-latin-chinois (1869) du Père Paul Perny». En: *Revue MEP Asie et Océan Indien*, 530, 2017, 62-65.

Lee-Lee, Xavier / Trujillo-González, Verónica C. «A historical approach to Paul Perny's grammar of the Chinese language». En: *Language & History*, 62, 1, 2019, 1-13.

Mohl, Jules. «Rapport annuel». En: *Journal asiatique : ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux*, tome VI, 1865, 11-112.

Mungello, David Emil. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University Press, 1989.

Mungello, David Emil. *The Great Encounter of China and the West 1500-1800*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2013.

Oudin, César. *Tesoro de las dos lenguas española y francesa. Tresor des deux langues française et espagnolle*. Prefacio de Dominique Reyre, edición y estudio preliminar a cargo de Marc Zuili. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2016.

Standaert, Nicolas. *Handbook of Christianity in China*. Leiden / Boston: Brill, 2001.

Young, Ernest P. *Ecclesiastical Colony: China's Catholic Church and the French Religious Protectorate*. New York: Oxford University Press, 2013.

Yule, Henry. *Cathay and the way thither: being a Collection of Medieval notes on China*. London: Printed for the Hakluyt Society, 1866.

Zhang, Junzhe (张澹哲). «Guiyang tianzhujiao Liuchongguan zhong-xiuyuan gaikuang (贵阳天主教六冲关中修院概况)» [Sobre el seminario católico de estudios medios de Guiyang]. En: *Guiyang wen shi* (贵阳文史), 4, 2002, 56-60.



Autoras e autores

Jorge Santos **Alves** é Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa) e Coordenador do Instituto de Estudos Asiáticos (FCH-UCP). É ainda Coordenador do Master in *Asian Studies* (FCH-UCP) e Investigador Integrado do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura (FCH-UCP). É Consultor do projecto *Res Sinicae*. É também Vice-Presidente da Associação Luso-Indonésia para a Amizade e Cooperação (ALIAC) e Director da *Revista Oriente* (Fundação Oriente). Tanto o seu ensino nos programas de 1.º, 2.º e 3.º ciclos (licenciatura, mestrado e doutoramento) como a sua investigação centram-se nos estudos asiáticos, em particular na história do Sueste Asiático, da China (Macau) e do Oceano Índico, bem como na história da presença portuguesa na Ásia.

Anna **Busquets Alemany** é Doutora em História pela Universitat Pompeu Fabra (UPF) (2008), Mestre em História (1998) e possui uma Pós-Graduação em Língua e Civilização Chinesa (1999) e uma Licenciatura em Humanidades (1996). É Professora Agregada de Estudos de Artes e Humanidades da Universitat Oberta de Catalunya (UOC), na qual se integrou em 2003 para conceber e iniciar a Licenciatura de 2º Ciclo em Ásia Oriental. De 2003 a 2008 foi Directora do Programa de Ásia Oriental e, de 2008 a 2013, Directora Adjunta do Vice-Reitorado de Ordenação Académica. De 2018 a 2022 foi Directora do Mestrado em História Contemporânea e Mundo Actual (UB-UOC). Desde 2018 até à actualidade é Subdirectora Docente dos Estudos de Artes e Humanidades. Também foi Leitora na Universidade Pompeu Fabra e Leitora de Cultura e História da China na Escola Superior de Comércio Internacional (UPF). A sua pesquisa centra-se nas relações entre a Europa e a China no século XVII, a construção da imagem da China na Idade Moderna e as dinâmicas missionárias na China e nas Filipinas. Faz parte de diversos projectos de investigação e é Consultora do projecto *Res Sinicae* desenvolvido na Universidade de Lisboa.

Maria João Pereira **Coutinho** é Doutora em História (especialidade em Arte, Património e Restauro) pela Universidade de Lisboa (2011). Actualmente é Investigadora Contratada do Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais Humanas da Universidade NOVA de Lisboa, onde desenvolve a investigação «Arquitectura, escultura e ornamento: transferências artísticas no contexto das obras de pedraria da Assistência Portuguesa (S.I.) nos sécs. XVI–XVIII», financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – [DL 57/2016/CP1453/CT0046], ao tempo que é investigadora do projecto «*Res Sinicae*. Base Digital de Fontes Documentais em Latim e Português sobre a China (Séculos XVI a XVIII). Levantamento, Edição, Tradução e Estudos» [PTDC/LLT-OUT/31941/2017], do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É Membro da Sociedade Portuguesa de Estudos de História de Construção (SPEHC) e da Societé Internationale d' Études Jésuites (SIEJ). Tem publicado, como autora e co-autora, no âmbito da História da Arte, em publicações nacionais e internacionais.

João Teles e **Cunha** doutorou-se em História Moderna pela Universidade de Lisboa (2009) e é actualmente Investigador Integrado do Centro de Estudos Clássicos (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), onde faz parte da equipa do projecto *Res Sinicae*. É, ainda, Colaborador do CHAM (Centro de Humanidades, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa), Professor Auxiliar Convidado do Instituto de Estudos Asiáticos (Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa – Lisboa) e Membro Efectivo da Academia de Marinha. A sua investigação centra-se na história económica, social e cultural da Ásia, na sua interacção com os portugueses, em particular no Golfo Pérsico, Índia e Oceano Índico. Participou em vários projectos ligados à publicação de fontes portuguesas sobre a Ásia, nomeadamente, a terceira série dos *Livros das Monções*, o que lhe deu um profundo conhecimento dos fundos documentais existentes nos arquivos e bibliotecas portuguesas. Possui diversos estudos sobre o chá, a evolução do seu consumo na Ásia e na Europa da época moderna, com relevo para aspectos da sua cultura material. Organizou uma exposição sobre o chá no Museu do Oriente de Lisboa em 2012.

Arnaldo do **Espírito Santo**, Professor Catedrático Emérito da Universidade de Lisboa, é Investigador do Centro de Estudos Clássicos, de que foi Director e Coordenador da linha de investigação *Sapientia Asiatica*. É Investigador Responsável do projecto *Res Sinicae* e Investigador do projecto *Europa Renascens*, que agrupa mais de três dezenas de universidades europeias. Tem participado em projectos internacionais, entre os quais avultam *Hislampa*, em parceria com a Universidade de Santiago de Compostela, e *Poeticæ libri* de Escalígero, em que colaboraram as Universidades de Granada, Lisboa, Aveiro, Minho e Católica Portuguesa. Foi galardoado com o Grande Prémio de Tradução do PEN *Club Português / Associação Portuguesa de Tradutores* (2001) e, por três vezes, com o Prémio de Tradução Científica e Técnica em Língua Portuguesa, União Latina – FCT (2001; 2008; 2011). Com Cristina Costa Gomes obteve Menção Honrosa atribuída pela Academia de Marinha à obra Diogo de Sá, *De Navigatione Libri Tres, Sobre A Navegação Três Livros* (Lisboa: Academia de Marinha e Centro de Estudos Clássicos, 2017). É Membro da *Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa*, Membro de Mérito da *Academia Portuguesa da História* e Membro da *Pontificia Academia Latinitatis* (Vaticano). É Presidente da Associação para o Desenvolvimento da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Noël **Golvers** foi Professor na Katholieke Hogeschool Leuven (KHL / agora UCLL). Actualmente é Senior *Research Fellow* na Katholieke Universiteit Leuven. Estudou Filologia Clássica na Katholieke Universiteit Leuven e possui um doutoramento em Linguística Latina (1984). Desde meados da década de 1980, tem estudado textos em latim e em outras línguas (português, italiano, francês e alemão) produzidos pela missão Jesuíta da China, especialmente no período inicial dos Qing. De entre esses textos, pode destacar-se a obra de astronomia de Ferdinand Verbiest: *F. Verbiest and the Astronomia Europaea* (1993); *F. Verbiest and the Chinese Heaven* (2003; prémio da Academia Real da Bélgica, 2004); *The Mathematical mss. of F. Verbiest from Constantinople* (2009; em parceria com E. Nicolaidis). Publicou, ainda, a correspondência de Ferdinand Verbiest (2017). As bibliotecas jesuítas da China constituem outro dos seus interesses de investigação: *Libraries of Western Learning for China*, 3 vols., Lovaina: 2012, 2013, 2015; *Portuguese books and their readers in the Jesuit mission of China (17th–18th centuries)*, Lisboa: CCCM, 2011. O seu actual projecto de investigação prende-se com a rede

de correspondentes de Johann Schreck Terrentius na Europa (1600–1618) e com a comunicação e circulação de conhecimento entre a Europa e a China, e vice-versa, nos séculos XVII e XVIII. É Membro Pleno da International Academy for the History of Science (Paris) e Membro Correspondente do Centro de Humanidades da Universidade Nova de Lisboa e do *Seminarium Philologiae Humanisticae* (Lovaina). É Investigador do projecto *Res Sinicae*.

Cristina Costa **Gomes** é Doutora (2008) e Mestre (2001) em História Moderna pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É Investigadora Integrada do Centro de Estudos Clássicos (CEC) da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Membro Efectivo da Academia de Marinha, Membro Correspondente da Academia Portuguesa da História (APH) e Membro do Instituto São Tomás de Aquino. Actualmente, é Investigadora Co-Responsável do projecto *Res Sinicae*. Os seus principais interesses de investigação centram-se nas áreas de Humanismo Português (séc. XVI), Relações Interculturais entre Portugal/Europa e a China (sécs. XVI-XVIII), e Paleografia e edição de fontes da Idade Moderna (séc. XVI-XVIII). Tem uma extensa lista de publicações nas áreas atrás mencionadas, entre as quais: *Diogo de Sá no Renascimento Português*, vols. I e II (Lisboa: CEC, 2012), Prémio «História da Presença de Portugal no Mundo» da Fundação Calouste Gulbenkian, atribuído pela APH em 2013, e *Tomás Pereira. Obras* (coord. de Luís Filipe Barreto, trad. de Latim para Português de Arnaldo Espírito Santo e leitura, transcrição e notas de Ana Cristina da Costa Gomes, Isabel Murta Pina e Pedro Lage Correia), vols. I e II (Lisboa: CCCM, 2011). Com Arnaldo do Espírito Santo obteve Menção Honrosa atribuída pela Academia de Marinha à obra Diogo de Sá, *De Navigatione Libri Tres, Sobre A Navegação Três Livros* (Lisboa: Academia de Marinha e CEC, 2017).

Xavier **Lee-Lee** estudou Filologia Germânica e Sinologia na Universidade de Münster (Alemanha) e, posteriormente, licenciou-se em Tradução e Interpretação na Universidade de Las Palmas de Gran Canaria, onde também obteve um Doutoramento em Filologia Moderna. Actualmente é Docente do Departamento de Filologia Hispânica, Clássica e de Estudos Árabes e Orientais dessa instituição. As suas principais linhas de investigação contemplam a Linguística Comparada relacionada com a língua chinesa, a Sinologia Missionária, assim como a Literatura sobre as Ilhas Canárias escrita

por viajantes naturalistas germânicos. Participa no projecto de Inovação Docente «Desarrollo de materiales didácticos para la interpretación de enlace y lenguas con fines específicos» (CPIE2015-31).

Bernardo **Mota**, Doutorado em Estudos Clássicos pela Universidade de Lisboa em 2008, foi Bolseiro Humboldt entre 2009 e 2011 na Universidade Técnica de Berlim. É Professor Associado com Agregação do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Investigador Integrado do Centro de Estudos Clássicos da mesma instituição, onde desenvolve pesquisa sobre textos científicos antigos e se ocupa de temas como o modelo clássico de ciência, a óptica euclidiana e a história das ideias em Medicina. É Co-Investigador Responsável do projecto «Gynecia: Rodrigo de Castro Lusitano e a tradição médica antiga sobre ginecologia e embriologia» (PTDC/FER-HFC/31187/2017) e Investigador do projecto «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI - XVIII). Levantamento, Edição, Tradução e Estudos» (PTDC/LLT-OUT /31941/2017).

Ana Cristina **Pereira** é Doutoranda em Estudos Clássicos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde obteve, no ano de 2015, o grau de Mestre em Estudos Clássicos (com uma dissertação sobre a Epistolografia do século II, intitulada *O Afecto na relação entre Frontão e Marco Aurélio*). No âmbito da sua tese de Doutoramento, colabora no projecto *Res Sinicae*, desenvolvendo o estudo sobre a figura e a obra de Francisco Furtado (1587–1653), um jesuíta português na Missão da China. O Doutoramento em Estudos Clássicos, na área de Tradução e Edição de Textos, com a tese intitulada *Opera Latina Francisci Furtado, S.J. (1587-1653), Edição, Tradução e Comentário* decorre sob a orientação das Professoras Cristina Pimentel e Cristina Costa Gomes.

Isabel Murta **Pina**, Doutora (2009) em História pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, é Investigadora Auxiliar com provimento definitivo no Centro Científico e Cultural de Macau, Instituto Público do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior. É também Colaboradora no Centro de Estudos Clássicos/FLUL e no CHAM-Centro de Humanidades/UNL; e Membro Correspondente da Academia de Marinha. Os seus principais interesses de investigação centram-se na área das relações interculturais entre Portugal/Europa e a China/Macau (séculos XVI–XVIII). Tem desenvolvido investigação e publicado artigos e livros no âmbito da referida temática, nomeadamente, sobre a actividade missionária e a produção e circulação de conhecimento sobre a China na Europa. Foi uma das autoras do livro *Tomás Pereira. Obras* (coord. de Luís Filipe Barreto, trad. de Latim para Português de Arnaldo Espírito Santo e leitura, transcrição e notas de Ana Cristina da Costa Gomes, Isabel Murta Pina e Pedro Lage Correia), vols. I e II (Lisboa: CCCM, 2011). Encontra-se, actualmente, a preparar a biografia de Álvaro Semedo, S.J. (1585–1658), assim como a edição crítica da sua obra. É Investigadora do projecto *Res Sinicae*.

Luís Campos **Ribeiro** é Investigador de História da Ciência e da Arte. É Doutorado em História e Filosofia das Ciências pela Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, e Licenciado e Mestre em História da Arte pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. É Membro do Centro Interuniversitário de História da Ciência e Tecnologia. Foi Bolseiro FCT no seu projecto doutoral, Investigador Contratado do AQUA Project (PTDC/HAR-HIS/28627/2017) e actualmente é Investigador Pós-Doutoral no ERC Rutter Project. É também o Investigador Responsável pelo «Astra Project: Historical research on astrological techniques and practices», realizado em parceria com o Warburg Institute e o IKGf – International Consortium for Research in the Humanities. Os seus interesses de pesquisa incluem História da Ciência medieval e moderna da Astrologia, Astronomia e Medicina, incluindo o estudo da ilustração em impressos científicos e em manuscritos medievais iluminados.

Enrique **Rodrigues-Moura** é Professor Catedrático no Institut für Romanistik da Universidade de Bamberg, Alemanha, desde Abril de 2012. Concluiu o seu Doutoramento (*Doctor europeus*) em Filologia Românica na Universidade Complutense de Madrid (Prémio Extraordinário de Doutoramento, 2007) e o seu Pós-Doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL), com uma Bolsa de Investigação da Fundação Calouste Gulbenkian (2009). Foi Leitor nas Universidades de Bratislava, Graz e Viena e Professor Assistente nas Universidades de Innsbruck e de Göttingen. Foi também Professor Visitante na Universidade de Graz (2012-2017). É Consultor do projecto *Res Sinicae*. Linhas de pesquisa: literaturas e culturas em castelhano e português dos séculos XVI e XVII; formação das identidades culturais e nacionais na América Latina; relações entre ficção, historiografia e política, assim como entre as narrativas ficcionais e factuais; e teoria e prática da Crítica Textual.

António Júlio Limpo **Trigueiros**, S.J., é Licenciado em Filosofia e Estudos Humanísticos pela Universidade Católica Portuguesa / Braga, em Teologia e História da Igreja pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e Doutorado em História Moderna pela Universidade de Lisboa (Portugal), com uma dissertação intitulada *Os Jesuítas Portugueses exilados nos Estados Pontifícios no período pombalino e post-pombalino* (2017). Foi Director da *Bro-téria* (a revista cultural dos Jesuítas portugueses) de 2017 a 2021. Entre as suas publicações, destacam-se *I Gesuiti dell'Assistenza Lusitana esiliati in Italia (1759–1831)*, em co-autoria com Mariagrazia Russo (Pádua: Coop. Libreria Editrice Università di Padova, 2013) e *A Sé Nova de Coimbra*, em co-autoria com Maria de Lurdes Craveiro (Coimbra: Ministério da Cultura / Direcção Regional de Cultura do Centro, 2011). É um jesuíta que pertence à Província de Portugal desde 1989. É ainda Académico Correspondente da Academia Portuguesa de História e Investigador do projecto *Res Sinicae*.

Verónica C. **Trujillo-González** é Doutora em Filologia Francesa pela Universidade de Las Palmas de Gran Canaria, onde ministra docência no âmbito da língua francesa. Em 2018, foi professora visitante na École Normale Supérieure de Paris (ENS), no âmbito do programa de excelência Labex. Tem realizado várias estadias de investigação na Sorbonne Université (Paris III) e no CNRS, também em Paris. A sua linha de investigação principal centra-se na Lexicografia francesa monolíngüística e plurilingüística, com especial interesse pelas obras publicadas nos séculos XVIII e XIX. É investigadora principal do projecto «La mitología clásica en los diccionarios franceses e ingleses del siglo XVIII: nomenclaturas y paratextos» (ULPGC2013-22) e participa nos seguintes projectos de investigação: «Fuentes, interrelaciones y desarrollo de la enseñanza retórica en el Humanismo europeo: los manuales de enseñanza de los primeros niveles» (FFI2011-24959) y «Americanismos léxicos en las lenguas española e inglesa documentados en textos sobre América anteriores a 1700» (AMERLEX-DATABASE).



University
of Bamberg
Press

Os estudos reunidos nesta obra constituem um contributo importante para o alargamento do conhecimento das relações interculturais estabelecidas entre a Europa, nomeadamente Portugal, e a China, durante os séculos XVII e XVIII. Os treze textos revelam aspectos pouco conhecidos sobre arquivos e materiais e trazem à luz um conjunto de fundos documentais, boa parte deles inéditos. Em estreita articulação com os núcleos de documentação publicados na plataforma digital *Res Sinicae*, surgem abordadas obras e percursos colectivos e individuais de alguns agentes dessa interculturalidade, nomeadamente, alguns jesuítas portugueses da vice-província da China e da província do Japão: Álvaro Semedo (1585–1658), Francisco Furtado (1587–1653), António de Gouveia (1592/1594–1677), Francisco Cardim (1596–1659), Tomás Pereira (1646–1708) e Marcelo Leitão (1679–1755).

O livro dá ainda a conhecer algumas das vias e meios da transmissão cultural e científica operada nos dois sentidos, entre a China e a Europa, no período 1600–1800. São tratados temas como a recepção de Martino Martini em Portugal, em 1657; o papel de jesuítas estrangeiros no ensino da matemática nos colégios jesuítas de Évora e de Lisboa, no século XVIII; a disseminação da astrologia europeia na Ásia; ou, ainda, de que forma a sinologia ocidental, já no século XIX, deixou de ser um campo de conhecimento dominado por missionários católicos.



ISBN: 978-3-86309-895-7



9 783863 098957

www.uni-bamberg.de/ubp