

Estudar o impacto do Cristianismo na China

comparações por analogias
versus saber ver

*Os missionários,
que hoje chamaríamos
mediadores culturais,
incluiram no programa
de evangelização
do “Extremo Oriente”
a clara vontade de marcar
esta homogeneidade
entre estes dois mundos,
de sublinhar
as semelhanças
para facilitar
de alguma forma
uma assimilação
religiosa.*

Introdução

A Igreja começou missionária. A idade religiosa das missões abre-se com as viagens de S. Paulo. As missões brotam com naturalidade no solo da Igreja em geral e das Ordens em particular e alimentam-se do mandato expresso do Evangelho. Esta característica marcou-a ao longo dos vinte séculos da sua existência. As religiões pertencem historicamente ao mundo dos impérios e à sua economia psicológica interna. O Cristianismo foi um dos factores essenciais da expansão. Entre nós, impondo e estruturando novos valores, a Igreja foi um dos agentes responsáveis pela criação do Império Português. Da adaptação ao confronto construíram-se realidades políticas, sociais e culturais que ainda hoje predominam.

A missão é um objecto mediológico. Com o desenvolvimento da Cristandade inicia-se um projecto ecuménico fundamental na estabilização de uma ordem teológica e política e, inevitavelmente, nos porões das caravelas transportam-se as expressões da fé e dos costumes daquilo que na Europa é a *christiana religio*. Falar da conquista da terra, no século XVI, é falar não só da demarcação de territórios politicamente identificados, mas também, e sobretudo, do esforço de cristianização, de adaptação e de imposição dos valores da cultura ocidental face ao *outro*. A transposição da teologia e da moral significa necessariamente uma nova gramatização das almas e dos corpos com quem se entra em contacto.

Elisabetta Colla

Nos últimos anos, os estudos sobre a missão no Império Português tiveram considerável desenvolvimento. Novos problemas, novas abordagens e novas metodologias de investigação têm contribuído para a renovação dos conhecimentos neste campo. Este Colóquio pretende, fundamentalmente, ser um momento privilegiado para o intercâmbio de ideias que permita uma melhor compreensão do estado actual da pesquisa histórica.

Analogias versus saber ver

O Cristianismo foi um dos factores essenciais da expansão, e a Igreja foi um dos agentes propulsores da criação do Império marítimo Português (1415-1825)¹. O impacto do Cristianismo na cultura milenar chinesa, os seus principais actores, os literatos da época Ming e os Jesuítas europeus, será o tema abordado para explicar outros pontos fulcrais de um contacto que nasceu com a chegada dos portugueses a Macau. Standaert no seu “*Methodology in View of Contact Between Cultures*”² analisa, de forma sistemática, o quadro de contactos estabelecidos entre a China e a Europa. Neste breve ensaio, Standaert, indaga qual a metodologia a ser utilizada para enfrentar o contacto com o *outro* de um ponto de vista histórico, apresentando quatro *esquemas* através dos quais pode ser feito este contacto: transmissão, recepção, invenção e interacção.

Em termos gerais, podemos afirmar que dos processos de contacto, da adaptação (ou não adaptação) e de confronto, se constroem realidades políticas, sociais e culturais, um processo que vê a sua origem no passado e tem continuidade no presente e reflexos para o futuro. Neste contexto, citando Durkheim, podemos tomar como paradigmáticas as “*représentations collectives*”: teoria social de Durkheim que era baseada em dicotomias entre o indivíduo e o social, entre o pensamento colectivo e o individual e entre a “representação colectiva” e “representação individual”, e que frisava sobretudo que a realidade social da religião era um exemplo daquilo que denominava “representações colectivas”. Para Durkheim, as “representações colectivas” tinham origem nas comunidades e incluíam as categorias mais básicas do pensamento humano, tais como a causalidade, o tempo e o espaço. Além disso, estas “representações colectivas”, embora inicialmente de conteúdo religioso, constituíam o paradigma de todas as formas avançadas do conhecimento teórico. Na sua obra sobre religião e a emergência das representações colectivas, a separação que Durkheim fazia entre as ordens de significado de profano e sagrado, era a característica de todas as sociedades primitivas que ele analisou: “Em toda a história do pensamento humano, não existe outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas ou tão radicalmente opostas uma da outra”³. Se, por um lado, as representações individuais se baseavam na consciência individual, as representações colectivas assemelhavam na sociedade como um todo, ou seja, eram ideias gerais e crenças existentes na sociedade, traduziam a forma como o grupo pensava, e no nosso estudo é importante termos em consideração sobretudo dois grupos e duas sociedades: os literatos da dinastia Ming e Qing (sociedade chinesa) e os Jesuítas.

¹ Ref. Charles R. Boxer – *O Império Marítimo Português, 1415-1825* – Porto: Edições 70, 2005.

² STANDAERT, Nicolas – *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*. CSRCS, Occasional Papers, nº 11, December, 2002.

³ Refere-se ao sagrado e ao profano, ref. DURKHEIM, Emile – *The Elementary forms of religious life*. New York: Collier Books, 1961, p. 83.

A comparação (processo natural que nasce do contacto com *altérité*) tem uma posição central na teoria social; Durkheim distingue dois tipos de comparação: uma entre sociedades com uma estrutura similar e do outro lado uma comparação entre sociedades que são fundamentalmente diferentes. Segundo Durkheim, o historiador, tendencialmente, rejeita as comparações porque está interessado no particular. Estas duas afirmações levam Burke⁴ a teorizar que tanto o caso particular bem como o geral, dependem da mesma forma de uma comparação (implícita ou explícita) onde, segundo Standaert, cinco factores distintos têm um papel fundamental: o *transmissor*, o *depositário* (ou recebedor), a *mensagem*, os *meios* e o *observador*. Marc Bloch influenciado pela metodologia comparativa de Durkheim, distinguindo a comparação entre “vizinhos” e entre sociedades que, em termos temporais e de espaço, se encontram muito afastadas, defende a comparação, sendo que esta última permite ao historiador dar um “salto em frente na investigação das causas”⁵. Na história económica, a comparação é muito utilizada como modelo e encontramos na historiografia vários exemplos de história comparada. No caso da história política, o modelo comparativo é também utilizado, criando por vezes uma “falsa história”, porque nem sempre a comparação – sobretudo se efectuada com base nas analogias – nos leva a uma correcta leitura dos factos e da massa documental. Por fim, temos a investigação comparativa na construção da sua história da ciência⁶.

Após esta premissa, tentamos enquadrar a expressão polémica “comparações por analogias *versus* saber ver”, que deve a sua origem ao texto da autoria de Jaques Gernet: *Chine et Christianisme*⁷. É importante sublinhar que este texto, se enquadra num conjunto de obras publicadas nos anos 60-70 do século passado, e que apresentam uma característica fundamental, um elemento de descontinuidade com as obras antecedentes: o foco passa do *transmissor* “missionário” para o *receptor* “chinês”. É neste contexto que se insere a obra de Gernet *Chine et Christianisme: Action et réaction*. Nos finais da década de 80 e início da década de 90 de 1900, assistimos na China a um processo de *wenhua* 文化热 “Culture heat”⁸ que se traduziu numa série de conferências, investigações e publicações sobre o Cristianismo. Esse movimento que foi acompanhado de uma introdução repentina e progressiva de elementos da cultura “ocidental” na cultura chinesa (conhecida por *xixuere* 西学热), tendo aquele processo, na onda de uma série de fenómenos paralelos (XIV Congresso do PCC, introdução do conceito do “socialismo de mercado”, levado à abertura do país e novas teorias para justificar a implantação de elementos capitalistas na economia chinesa, etc.). No prefácio da edição italiana, da autoria de Adriano Prosperi⁹, encontramos uma série de dados que explicam como Gernet tinha concebido o seu texto partindo de um novo ponto de vista, aquilo que

⁴ BURKE, Peter – *History and Social Theory*. Cambridge: Polity, 2005.

⁵ *Id.*, pp. 21-22

⁶ NEEDHAM, Joseph – *The Shorter Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁷ GERNET, Jacques – *Cina e Cristianesimo*. Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1984. O original foi editado pela Gallimard, em 1982.

⁸ Ou *lilun fangfa* re 理论方法热. Vide: STANDAERT, Nicolas – *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*. CSRCs, Occasional Papers, nº 11, December, 2002, nota 15, p. 51.

⁹ Adriano Prosperi, professor na Scuola ormale Superiore de Pisa, não é sinólogo mas docente de história na época da Reforma e Contra-Reforma. Estuda a história da cultura e da vida religiosa da primeira fase da Idade Moderna. Escreveu a introdução à obra de Jacques Gernet “Cina e Cristianesimo” onde refere o espelho diferente que, por sua vez, se baseia na obra “Le Miroir de Hérodoté”, de François Artog.

Paul Cohen define como “China-centred-approach”¹⁰, surgido em torno dos anos ‘60-’70 do século passado. Era ainda estudante do curso de sinologia, estava aproximando-me pela primeira vez ao “mundo chinês”¹¹. A formação do mundo “ocidental”, tem como base a antiguidade clássica (greco-romana), matriz de valores fundamentais que se perpetuaram no “ocidente” medieval: a vida na *polis*, berço do homem cívico da cidade-estado grega e da república romana e, o homem cristão cujo enraizamento na sociedade medieval se baseou nas tradições greco-romanas e germânicas. Em duas palavras, Gernet chega à conclusão que a cultura “ocidental” e chinesa eram incompatíveis e, provavelmente, nem podiam ser comparadas. Em *Chine et Christianisme: Action et réaction*, emerge um historiador que é guiado pela questão “como o depositário, recebe a mensagem transmitida pelo transmissor”¹².

A cultura chinesa baseia a sua evolução em valores e em dinâmicas socio-culturais fundamentadas no Confucionismo, no Daoismo (Tauismo) e, mais tarde, por volta do século VII d. C., sobre o Budismo. Três realidades que construíram a arquitectura do saber chinês (e de muitas outras realidades do extremo-oriental da Ásia) e foram, ao mesmo tempo, forjadas por um processo chamado sinicização¹³.

Mesmo quando as normas e os valores culturais mudam ao longo do tempo e muitas das normas que hoje tomamos como assentes nas nossas vidas contradizem valores que até há algumas décadas atrás eram partilhados por muitos, os valores nucleares e as normas sociais considerados padrões permanecem inalterados e marcam diferenças culturais entre espaços civilizacionais. Estes transbordam muitas vezes dos limites geográficos convencionais, e por isso, quando nos referirmos a conceitos como a cultura chinesa no século XVI, por exemplo, não é raro analisar uma área geográfica que envolve, além do Império do Meio (a China), os Estados-tributários hoje correspondentes à Coreia, ao Japão, ao Vietname, à Tailândia, ao Camboja, entre outros. Com estas premissas é muito difícil sermos rigorosos e é muito fácil cair na tentação de enunciar posições generalizadas, que, numa fase analítica específica, poderão manifestar peculiaridades ainda mais marcadas.

Na época dos descobrimentos, as populações dos actuais continentes americano, asiático e africano entraram em contacto – algumas pela primeira vez – com as populações europeias. Os ibéricos, depois da queda de Constantinopla, procurando “especiarias e cristãos”, abriram as portas a um novo mundo e à época da expansão moderna. Se por um lado o contacto entre os *conquistadores* e os índios foi de imediata submissão, no caso da Ásia, o impacto da cultura “ocidental”¹⁴ e da cultura “extremo-

¹⁰ COHEN, Paul – *Discovering History in China*, Columbia: Columbia University Press, 1985.

¹¹ GERNET, Jacques – *Le monde chinois*. Paris: Armand Colin.

¹² STANDAERT, Nicolas – *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*. CSRCs, Occasional Papers, no. 11, December, 2002, p. 13.

¹³ “The Sinicisation of a large part of Asia and its people was as much connected with the political and military expansion of China as a general economic and social acceptance of her cultural values and standards of life”. CHAUDHURI, Kirt – *Trade and Civilization in the Indian Ocean, Australia*] : Cambridge University Press, [1985], p. 34

¹⁴ Neste contexto utilizamos a categoria “ocidental”, para designar um conjunto de padrões civilizacionais com origem na matriz cultural greco-romana, entendendo em contrapartida por “extremo-oriental” a China imperial e as suas áreas de influência cultural. Não querendo entrar num debate amplamente desenvolvido por E. Said – entre outros - no *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980, versão paperback baseada na edição de 1978. Como ele próprio declara numa outra obra mais recente *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993, p. 90 “In psychological terms we can say that ethnocentrism is a kind of cognitive orientation which understands the world in terms of rigid schemata;

-oriental” foi, de certa forma, de “igual para igual”. No caso da China, especialmente, aquelas notícias deixadas por Rustichello da Pisa, ainda que semi-fantásticas, eram as mais “recentes”. Aquele *Cataio* longínquo despertou a curiosidade de muitos, não somente em termos comerciais, mas também em termos culturais. Esta primeira impressão de analogia e de verdadeira identidade, desde as instituições até as formas de vida, eram recorrentes nas descrições dos viajantes que por aí andavam. De um ponto de vista eurocêntrico, a China era um Estado bem administrado, com uma *polis* extremamente organizada, com uma hierarquia social onde o saber (pelo menos a nível teórico) se encontrava numa posição central e reguladora. Daí o constante exercício da historiografia moderna em criar um contínuo de “comparações por analogias” com situações e dados europeus que deram a primeira impressão de um conjunto de normas e características familiares aos demais europeus (processo que não se verificou com os primeiros contactos com as civilizações Maia, Inca e Azteca). Um processo denunciado por Bloch, porque na maioria dos casos nos traz um resultado forçado e não uma investigação rigorosa e científica¹⁵. Esta procura das semelhanças adultera a realidade estudada.

A procura das diferenças ou “comparação metódica”, que segundo Bloch determinava os caracteres distintivos de dois objectos, pressupõe uma análise metódica que observa os elementos/objectos/fenómenos um a um, sendo que são as diferenças que criam a identidade, onde o “exotismo” é o resultado da comparação das diferenças. Bloch ainda relembra que o essencial é “saber ver”, procedendo através da reconstrução dos elementos de semelhança geral das duas histórias para depois passar a individuar as diferenças. No fundo havia a ideia de que há um percurso único da história do mundo, onde o modelo europeu era a medida padrão que levava às civilizações. Bloch, com um grande grau de intolerância etnocêntrica, revela que no relacionamento “Ocidente” e “Extremo Oriente” é o relacionamento de duas civilizações independentes, onde emerge um movimento que põe em evidência o padrão das primeiras relações sobre a China de “ocidentais” e apresenta o ponto de vista do “Extremo Oriente” sobre si próprio. A história da China na época moderna, até 1773, era sem dúvida nenhuma a história da Companhia de Jesus no Império do Meio. Jacques Gernet contrasta este princípio e apresenta a *China e o Cristianismo* (e não o Cristianismo e a China) invertendo o ponto de vista e a direcção da observação. Para a China transformar-se no objecto de observação e não numa imagem do objecto China estudado pelos europeus, foi necessário um processo de descolonização e uma nova época para a metodologia da observação historiográfica, foi necessário a formação de uma nova classe de sinólogos, que trasmitissem, e não interpretassem o objecto observado: a China.

O jogo do *Espelho de Erodoto*¹⁶, representado por Hartlog, fornece-nos instrumen-

Orientalism is a particular historical manifestation of this ethnocentric orientation. It is based on a Western consciousness which “includes a battery of desires, repressions, investments and projections.” As categorias “ocidente” e “extremo oriente”, são apenas utilizadas para simplificar a exemplificação de alguns conceitos, tentando todavia de não transformar a simplicidade em reducionismo e tornarmos em simplistas. Ver também, SAID, Edward - *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli, 2002.

¹⁵ BLOCH, Marc. “Per una storia comparata delle società europee”, in *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Roma: Editori Laterza, Economica n.m. 87, 2001, p.29-71. O original encontra-se em BLOCH, Marc - “Pour une histoire comparée des sociétés européennes”, in *Mélanges Historiques*, I, Paris 1963, pp. 16-40.

¹⁶ HARTOG, François - *Lo specchio di Erodoto*, Milano, Il Saggiatore, 1992. Edição original HARTOG, François - *Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris: Gallimard, 1980.

tos que nos ajudam a conhecer o outro reflectindo a nossa cultura em civilizações completamente diferentes da nossa. Viajar, conhecer os outros é um pouco uma forma para melhor nos conhecermos a nós próprios. No capítulo dedicado às “fronteiras e alteridade”¹⁷, falando dos xiitas, deixa-nos um modelo claro dos limites e das fronteiras entre nós e o outro, onde o fascínio da história reside na possibilidade de nos dar um número tendencialmente ilimitado de espelhos deste tipo, onde o processo do reflexo é central e exemplar. Foi no confronto/reflexo (temos que imaginar um jogo de espelhos) entre sociedades complexas e refinadas (como a europeia e a chinesa) que os observadores, neste caso específico europeus, começaram a afinar as próprias capacidades de analisar, criticar e estudar os padrões de vida cristãos-europeus. Iniciou-se – na época moderna – um jogo de espelhos, um acumular de conhecimentos que durou no tempo e onde a formação humanística dos primeiros observadores sublinhou o elevado nível de educação literária na China e a importância social que o Confucionismo transmitiu aos valores culturais. Jerónimo Osório¹⁸ (1506-1580) achava a China Imperial muito parecida com o modelo platónico de República governada por filósofos, um tema recorrente durante séculos e apoiado por João de Barros ao afirmar que “*haverá que neste Gêntios estão todas as cousas de que são louvados Gregos, e Latinos*”¹⁹. Todos os dados e as relações permaneceram no âmbito de um código todo ele europeu, e a tentativa de perceber qual a imagem que os chineses tinham dos europeus é uma historiografia em parte por revelar, um espelho longínquo (longínquo na nossa perspectiva) ainda relativamente pouco conhecido.

Se para Jerónimo Osório, bispo de Silves, os literatos chineses não pareciam diferentes dos literatos ocidentais, por um processo que designei por “comparação por analogias”, aquela tendência constante de sublinhar as similitudes em detrimento das diversidades, o governo e as artes da China Imperial pareciam melhores, embora não muito diferentes dos europeus da mesma época. Os missionários, que hoje chamaríamos mediadores culturais, incluíram no programa de evangelização do “Extremo Oriente” a clara vontade de marcar esta homogeneidade entre estes dois mundos, de sublinhar as semelhanças para facilitar de alguma forma uma assimilação religiosa: enquadra-se neste contexto o método de *acomodação* (que hoje chamaríamos de “*inculturação*”) do Pe. Alessandro Valignano S. J., concretizado com sucesso graças à actividade de Pe. Matteo Ricci S. J. Os intelectuais europeus enfatizaram as similitudes, sobretudo com a utopia voltairiana e o mito do governo iluminado encarnado pelo Imperador chinês.

Aos olhos dos europeus, a China foi, em grande parte, reconhecida como uma cultura ao mesmo nível – se não superior – ao da europeia. A complexidade de saberes que compõe a complexa arquitectura da sinologia – categoria especificadamente “ocidental” – foi influenciada por um forte etnocentrismo, um olhar de “Ocidente” para “Oriente”. Todavia aquele processo do “espelho de Heródoto”, em que se vê e compreende a própria cultura com os olhos dos outros, é uma fase necessária para

¹⁷ HARTOG, op. cit. pp 109-112.

¹⁸ TORRÃO, João Manuel Nunes – *A China na Obra de D. Jerónimo Osório separata de Actas do Congresso Internacional Humanismo português na época dos descobrimentos*.

In <http://www2.dlc.ua.pt/classicos/China.pdf>.

¹⁹ BARROS, João – *Década da Ásia*. Citação de fonte secundária: TORRÃO, João Manuel Nunes – *A China na Obra de D. Jerónimo Osório separata de Actas do Congresso Internacional Humanismo português na época dos descobrimentos*, p. 455. In <http://www2.dlc.ua.pt/classicos/China.pdf>.

entrar no “mundo chinês” (tal como o define Gernet) e ver o que é familiar no espelho do diferente. Gernet enquadra-se numa panóplia de autores, que ressaltam a representação da diversidade cultural e a função que neste âmbito tem a historiografia. A historiografia, entendida aqui como descrição do “outro”, é, no nosso caso, um voltar a examinar criticamente a forma que escolheu a cultura europeia para construir a história do mundo – a partir da época moderna – em duas formas: de um lado temos o impacto violento com as culturas pré-colombianas e do outro temos a gradual assimilação da cultura chinesa através da obra dos missionários, sobretudo, jesuítas. Temos duas formas de perceber o outro e duas formas de analisar as fontes. É um processo que tem a ver com o ponto de partida do observador, de se colocar num lado e noutro, com as características do objecto observado, que no caso de Gernet e do diálogo cultural entre chineses e missionários na época moderna, é desenvolvido com base no passado plurissecular da cultura chinesa. Gernet utiliza de forma clara e evidente a história das relações Ásia-Europa na época moderna como exemplo para analisar os pontos de contacto e contraste entre as duas culturas, do qual emerge – em última instância – o resultado da experiência missionária (jesuítica) devido a um contexto caracterizado, essencialmente, por contrastes profundos escondidos numa superfície de analogias enganadoras, onde o equívoco maior se baseia numa visão oposta do mundo. Para exemplificar, se no caso das culturas pré-colombianas houve uma imposição de padrões europeus, no caso da China imperial, o interlocutor deste diálogo cultural é autêntico e a cultura europeia pode olhar-se melhor no espelho. Para concluir com as palavras de Gernet, “a sensibilidade religiosa difere segundo as sociedades”²⁰ e, acrescento eu, ao analisá-las, temos que tentar ao máximo ser objectivos e tomar em consideração a posição do “outro”.

Quando o Pe. Matteo Ricci S. J. (1552-1610) se preocupou sobretudo de encontrar nas tradições chinesas os elementos que se podiam harmonizar com os preceitos cristãos, iniciou um processo de inculturação que levou a introduzir na China arquétipos mentais que de uma certa forma lhe eram estranhos. Um exemplo foi identificar o *Shangdi* 上帝/Senhor do Alto²¹ e *Tian* 天/Céu, identificado com Deus. O debate, que demorou muitos anos, em torno da questão quanto à forma como traduzir a Palavra Deus na língua chinesa, foi ainda mais profundo, quando Ricci tentou introduzir no seu dicionário *Shangdi* 上帝/Senhor do Alto e *Tian* 天/Céu²², como termos para identificar o Deus dos Cristãos. Essa tendência começou logo a ser debatida pelos Franciscanos e Dominicanos. O Imperador Kangxi 康熙²³ (1654-1722), chegou à conclusão (delineada pelos padres em 1700) de que no culto a Confúcio, este podia ser honrado como Mestre; no entanto, o nome dele não podia ser invocado para pedir bem-estar ou outros bens materiais, mas como expressão de culto dos antepassados e piedade filial (*xiao* 孝). Quando eram oferecidos sacrifícios ao *Tian* 天/Céu, não era ao céu azul que o eram, mas ao Criador de todas as coisas. (Só que os chineses entendem todas as coisas como sendo da mesma origem: *yutianti wanwu er yi ye* 与天地万物而为一也). Se o termo *Tian* 天/Céu era utilizado como sinónimo de *Shangdi* 上帝/Senhor do Alto, era só um título honorífico do imperador, o termo *Shangdi*

²⁰ GERNET, Jaques – *Cina e Cristianesimo*. Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1984, p. 108

²¹ Creador e pautador do universo.

²² Outro termo que caracteriza no Tauismo a origem de todas as coisas é *Dao* 道 que na retórica confucionista deve porem ser entendido com via/caminho.

²³ Conhecido também como imperador Cristão.

上帝/Senhor do Alto, bem como o termo *Tian* 天/Céu eram, de facto o Ser Supremo. Se, por um lado, Kangxi aceitou o baptismo, como queriam os missionários, por outro lado não queria referir-se ao *Shangdi* 上帝/Senhor do Alto como o Deus dos cristãos, mas sim como o criador de todas as coisas. Se em termos gerais todos os missionários reconheciam *Shangdi* 上帝 como sendo o mesmo Deus dos Cristãos, isto de facto *a posteriori* criou um equívoco de base, como descreve Gernet no capítulo “O Céu dos chineses e o Deus dos Cristãos”: “o Senhor do Céu do nosso Confucionismo é ao mesmo tempo, Céu e Senhor [do Alto]; cada homem possui em si o Senhor do Céu. Aquilo dos Bárbaros é só um diabo” [ndt.]²⁴. Segundo os chineses não existe um senhor do Céu e não existe a dicotomia típica platónica de “corpo-alma”²⁵. Na filosofia chinesa, não se pode dissociar o corpo do intelecto, o qual pode ser traduzido naquele conceito – citado por Gernet – de *tiandi wanwu yiti* 天地万物一体: O homem considera o céu, a terra e os dez mil seres como uma única coisa²⁶. No “Extremo Oriente” a substância e o espírito/alma, não são duas coisas distintas, mas a mesma coisa considerada sob forma de duas modalidades. Se por um lado, por alguns cristãos, cuja matriz cultural se fundava no pensamento grego, consideravam naturais conceitos como a oposição do *eu ao mundo*, do *espírito/alma ao corpo*, do *divino ao cósmico*, o mesmo não se podia dizer dos chineses. Gernet sublinha que os chineses consideravam que o Universo continha em si próprio os princípios reguladores e a própria energia criadora e para o defender baseavam-se numa tese que contrasta com as posições escolásticas da razão. Ao afirmar que a matéria é inteligente (ou seja de uma inteligência espontânea (definida em chinês como *ziran zhi lingju* 自然之灵决)²⁷ segundo a qual o *Yin* 阴 associa-se ao *Yang* 阳, torna-se possível uma infinidade de combinações daquelas duas energias. Houve uma tentativa de recorrer às noções aristotélicas para confrontar os fundamentos da posição filosófica (não teológica) chinesa, utilizando conceitos como forma, matéria, *anima*, etc., mas os chineses ignoravam a oposição entre a essência do *ser* (*eidos*)²⁸ a *imagem do ser* (*êidolon*) ou aparência e imaginavam o Universo como um processo dinâmico em continuo desenvolvimento.

O Cristianismo²⁹ penetrou no Império do Meio, pela primeira vez, na dinastia Tang (618-907) com os Nestorianos que desenvolveram na China actividades missionárias e construíram mosteiros cristãos. Remonta a esta data dos *Sutras de Jesus o Messias* (*Xu-ting Mishu Cijing* 序聽迷詩詞經)³⁰. A presença dos Nestorianos na China é definitivamente documentada em 1625 graças à descoberta da famosa estela de Xi'an que deu início a toda uma série de estudos sobre a primeira experiência cristã na China, da qual há memória. Foi na dinastia mongol Yuan (1280-1368), em 1294, que ocorreram os primeiros contactos com ocidentais. São desta época o *Milione* de Marco Pólo

²⁴ GERNET, Jacques – *Cina e Cristianesimo*. Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1984, p. 217. Original no *Zhuyi lunlue*, Poxie ji, VI, 2a-b. Opuscolo que Gernet define anti-cristão.

²⁵ Alma/espírito.

²⁶ Enunciada por *Cheng Hao* 程颢 (1032-1085) GERNET, Jacques – *Cina e Cristianesimo*. Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1984, p. 218.

²⁷ Como é definida por Ricci no seu *Tianzhu shiyi* 天主實義 o verdadeiro significado da [doutrina] do Senhor do Céu, Pechino 1603. (JapSin I, 44)

²⁸ FRONTEROTTA, Francesco and LESZL, Walter, editors. *Eidos-Idea: Platone, Aristotele e la Tradizione Platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005.

²⁹ Para mais dados sobre o Cristianismo na China *vide*: STANDAERT, Nicolas - *Handbook of Christianity in China: 635 – 1800*. Leiden/Boston: Brill Academic Publishers, 2000.

³⁰ KLIMKEIT, Hans-J. – *Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia, Buddhist-Christian Studies*, Vol. 1, 1981 (1981), pp. 46-50

e o texto do franciscano Giovanni da Montecorvino (1247-1328). É então que se instala com sucesso uma série de igrejas e dioceses e que se começa a traduzir para mongol um conjunto de textos fundamentais como o Novo Testamento. Quando, no século XV, se conseguiu derrotar a *pax mongolica*, e se estabeleceu uma nova dinastia de cultura Han, a dinastia Ming (1363-1644), teve início um período conhecido pela intolerância para com o estrangeiro, então chamado *fangui* 番鬼 (diabos estrangeiros), ou *folangji* 佛朗机 (*lit.* deriva de Francos, utilizado para designar os estrangeiros em geral). Esse período levou ao encerramento das fronteiras e ao fim prematuro das únicas grandes empresas de expansão marítima, capitaneadas pelo almirante muçulmano Zheng He 郑和. Mas se dos Nestorianos temos provas monumentais evidentes, da passagem dos Franciscanos existem apenas alguns vestígios. O Catolicismo voltou em força só em 1582, com a missão dos Jesuítas. Na época tardia da dinastia Ming, embora tenham existido experiências anteriores de missionários, na China, os Jesuítas tiveram que começar a própria obra de evangelização a partir do início. Há uma certa continuidade entre os Jesuítas que fundaram o Cristianismo na China e as igrejas contemporâneas. Embora a situação política e social seja hoje diferente, muitos dos problemas e das situações relativas a mentalidade, à cultura e à psicologia chinesas continuam a ser semelhantes. Ainda hoje a Igreja Católica na China enfrenta os mesmos problemas que teve no passado e que se tornaram evidentes na Querela dos Ritos. A morte de Monsenhor Giovanni Han Dingxian, conhecido como bispo “subterrâneo”³¹, é muito recente, tendo este sido enterrado de forma quase anónima no cemitério da diocese de Yongnian (Hebei). Em Novembro de 1999, foi preso pela polícia por ter pregado um retiro a algumas freiras e foi condenado a 4 anos de prisão. Depois, pela sua boa conduta, foi transferido pela polícia para outro edifício, onde ficou isolado por mais dois anos. A morte do Monsenhor Dingxian abriu, todavia, uma brecha no relacionamento entre católicos oficiais e católicos da igreja não oficial, e, no dia 21 de Setembro de 2007, foi ordenado o novo bispo da capital chinesa o Monsenhor Giuseppe Li Shan, que obteve também a aprovação do Vaticano³². Neste contexto, interessa-nos sublinhar apenas o facto de – não obstante estar ainda presente na realidade o Concílio Vaticano II e a consequente abertura de um diálogo entre a República Popular da China e o Vaticano este discurso contém ainda vícios antigos susceptíveis de criarem mal-entendidos cujas raízes devem, ser procuradas no primeiro encontro Oriente-Occidente. Os problemas que os missionários enfrentaram nos séculos XVI e XVII não foram muito diferentes dos do impacto do Cristianismo na China contemporânea e estudar este assunto ajuda-nos, de alguma forma, a compreender melhor as relações da igreja cristã com os chineses, que em muitos casos podem ser sinónimo do impacto dos valores europeus na civilização chinesa.

Como conclusão, gostaria apenas de assinalar uma tese defendida em Helsínquia (2006) da autoria de Huang Paulos, que questiona amplamente o tema do debate entre Cristianismo e Confucionismo³³. O nosso propósito foi apenas deixar umas pis-

³¹ Da igreja católica não oficial, ou seja que reconhece a supremacia do Papa e não do Partido Comunista.

³² Para mais notícias sobre assunto ver COLLA, Elisabetta - “Século XXI: o Vaticano e o Império do Meio. Um velho debate”, Revista *Zhongguo Yanjiu* (中国研究), (no prelo).

³³ HUANG, Paulos - *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation*. Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 2006. Disponível on-line: <https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/3053/confront.pdf?sequence=2>.

tas para um diálogo muito complexo que viu e vê como protagonistas duas realidades como a “ocidental” fundamentalmente baseada em valores cristãos e a “oriental” estruturada sobre valores e uma arquitectura social confucionista.

Referências bibliográficas

- BLOCH, Marc – *The Historian's Craft*. Manchester: Manchester University Press, 1953. M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1994
- BRAUDEL, Fernand – “Il presente spiega il passato” e “Il passato spiega il presente”, nei suoi *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano 1980, pp. 223-285.
- BRAUDEL, Fernand – *La storia delle civiltà: il passato spiega il presente*
- BURKE, Peter – *History and Social Theory*. Cambridge: Polity, 2005.
- CHARTIER, Roger – *A História cultural, entre práticas e representações*, Lisboa: Difel, 1988.
- CHAUDHURI, Kirt – *Trade and Civilization in the Indian Ocean*, Australia] : Cambridge University Press , [1985], p. 34
- CHENG, Anne – *Histoire de la pensée chinoise*. Seuil: Points Essais, 2002.
- CHENG, Anne; TONNAC, Jean-Philippe de; COLLECTIF – *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris: Editions Gallimard, 2007.
- COLLA, Elisabetta – “Século XXI: o Vaticano e o Império do Meio. Um velho debate”, *Revista Zhongguo Yanjiu (中国研究)*, (no prelo).
- DURKHEIM, E. *The Elementary forms of religious life*. New York: Collier Books, 1961.
- ECO, Umberto – *Dire quasi la stessa cosa*. Milano: Bompiani, 2003.
- FRONTEROTTA, Francesco and LESZL, Walter, editors. *Eidos-Idea: Platone, Aristotele e la Tradizione Platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005
- FUNG, Yu-lan – *History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- GERNET, Jaques – *Cina e Cristianesimo*. Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1984.
- GODINHO, Vitorino Magalhães - *Os descobrimentos e a economia mundial*, Lisboa, Editorial Presença, 1981.
- HARTOG, François – *Lo specchio di Erodoto*, Milano, Il Saggiatore, 1992.
- HE LIU, Lydia – *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- HUANG, Paulos - *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation*. Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 2006. <https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/3053/confront.pdf?sequence=2>
- KLIMKEIT, Hans-J. – *Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia*, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 1, 1981 (1981), pp. 46-50
- HUANG, Paulos – *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation*. Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 2006. Disponível on-line: <https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/3053/confront.pdf?sequence=2>
- RUSSELL, Bertrand – *Storia della filosofia occidentale*. Milano: Mondadori, 1979.
- SAID, Edward – *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993
- SAID, Edward – *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli, 2002.
- STANDAERT, Nicolas – *Handbook of Christianity in China: 635 – 1800*. Leiden/Boston: Brill Academic Publishers, 2000.
- TORRÃO, João Manuel Nunes – *A China na Obra de D. Jerónimo Osório* separata de Actas do Congresso Internacional Humanismo português na época dos descobrimentos. In <http://www2.dlc.ua.pt/classicos/China.pdf>
- VALLADARES, Rafael - *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680)*. Louvain: Leuven University Press, 2001.