

DOI: <https://doi.org/10.61895/pl.v18i35.20977>

HISTORIOGRAFIA E INTERCULTURALIDADE: DO MEDITERRÂNEO AO ATLÂNTICO-SUL. POR QUE MATTEO RICCI SE DESILUDE COM A CHINA DO SÉC. XVI?

Luciano Fiscina

Pós-doutorando (LABHIMA/UNESP)

lucianofiscina@yahoo.com.br

Resumo

Matteo Ricci chegou à China do Império Ming no ano de 1583. Manuel da Nóbrega desembarcou na Capitania da Bahia em 1549 e Antonio Vieira em 1639. O que esses eventos têm em comum é que descendem da Contrarreforma Católica e correspondem à expansão da Europa no Oriente e na América sob distintas temporalidades. O objetivo geral é realizar um estudo comparativo sobre as tradições da *Arte da Memória* e da *Medicina da Alma* com ênfase nas experiências de interculturalidade da matriz jesuítica com os mandarins letrados e a identidade cultural indígena. Realizamos, assim, um giro do Mediterrâneo ao Atlântico-Sul, mas, sobretudo, acompanhamos o deslocamento de domínio do centro imperial mediterrânico para a colonização do Mundo Atlântico.

Palavras-Chave: Arte da Memória; Medicina da Alma; Escolástica Jesuítica.

HISTORIOGRAPHY AND INTERCULTURALITY: FROM THE MEDITERRANEAN TO THE SOUTH ATLANTIC. Why Matteo Ricci disappointed with 16th century China?

Abstract

Matteo Ricci arrived in China from the Ming Empire in 1583. Manuel da Nóbrega landed in the Captaincy of Bahia in 1549 and Antonio Vieira in 1639. What these events have in common is that they descend from the Catholic Counter-Reformation and correspond to the expansion of Europe into the East and America under different temporalities. The general objective is to conduct a comparative study on the traditions of the Art of Memory and Medicine of the Soul with an emphasis on the experiences of interculturality of the Jesuit matrix with the literate mandarins and the indigenous cultural identity. We thus undertake a spinning around from the Mediterranean to the South Atlantic, but above all, we follow the shift in dominance from the Mediterranean imperial center to the colonization of the Atlantic World.

Keywords: Art of Memory; Soul Medicine; Jesuit Scholasticism.

Introdução

Matteo Ricci chegou à China Ming no ano de 1583 à época do imperador Wanli (1572-1620), e lá faleceu, em 1610. Frei Gaspar da Cruz havia chegado um pouco antes, no ano de 1556 à época do imperador Jiajing (1521-1566), falecendo em 1570, em Lisboa e duas semanas depois é publicado o seu *Tratado das Coisas da China*. No ano de 1585, Matteo Ricci expõe o seu trabalho *O Verdadeiro Significado do Senhor do Céu* na forma de diálogo entre um estudioso confucionista e um sábio do Ocidente, buscando no patrimônio cultural chinês uma forma de apresentar o cristianismo aos mandarins. Vemos nesses dois expoentes perspectivas diferentes a respeito de seus diálogos interculturais com o Império Celeste do séc. XVI. Essa constatação não é comparativa, mas um ponto de partida para a pergunta que abre este artigo: por que o missionário Matteo Ricci se desilude com os mandarins chineses?

Para responder essa pergunta, vamos entrar e sair da obra de Jonathan Spence (1986), *O palácio da memória de Matteo Ricci*, tendo como referência a dissertação de mestrado em História, *The life and methods of Matteo Ricci, jesuit missionary to china, 1582-1610*, defendida por Katharine Louise Renich (1914) na Universidade de Illinois (EUA); e a dissertação de mestrado de Yang Min (2016), *A Cultura Chinesa na Dinastia Ming à luz do Tratado das Coisas da China*, defendida na Universidade do Minho.

Como resultado, encontramos registros historiográficos que informam diferenças entre a tradição da Companhia de Roma, em cujos colégios jesuíticos Matteo Ricci adquiriu a formação em *Artes Liberais*, e a tradição da Companhia de Lisboa, que vemos nas cartas de Pero Vaz de Caminha e nas abordagens dos Padres Manuel da Nóbrega (1977), em seu livro *Diálogo sobre a conversão do gentio*, e Antonio Vieira (2008), em seus *Sermões*. Aliás, vemos no Colóquio de Manuel Gama (2013), do Dept. de Filosofia da Universidade do Minho, uma tentativa de compreender o tipo de leitura feita pelos portugueses na comunicação intercultural, justamente, com o Brasil e a China, em pleno séc. XVI. O filósofo Manuel da Gama (2013) parte dos escritos de Pero Vaz de Caminha e de Frei Gaspar da Cruz para compor a sua análise de que a perspectiva do enfoque tomada pelo português (e, logo, pelo europeu) é diferente para com o índio e para com o chinês.

Em nossos achados, identificamos uma mudança de ênfase entre a Companhia de Roma, na esteira da abordagem de Ricci sobre a *Arte da Memória*, e a Companhia de Lisboa, que nas abordagens de Manuel da Nóbrega e Antonio Vieira destaca-se a tradição da *Medicina da Alma*.

A questão da verdade católica como remédio espiritual é estratégica nas práticas jesuíticas no Brasil, que não é o que Matteo Ricci desenvolve na China, buscando o científico em suas técnicas e parece que tanto mais para convencer do que converter.

A China da dinastia Ming e a desilusão de Ricci

A proposta é captarmos a China pelos olhos de sua descendente, Yang Min, que traduz a sua experiência de conhecer o que apenas a interculturalidade permite, partindo das contribuições de Frei Gaspar da Cruz em sua estadia na China. Formado nas tradições da “santa rivalidade”, cultuada nos ensinamentos da Companhia de Roma e com a qual buscou penetrar no círculo fechado dos confucionistas letrados, o seu empreendimento missionário é bem diferente da perspectiva adotada por Matteo Ricci.

Tanto Fr. Gaspar da Cruz quanto Matteo Ricci vivem os últimos tempos do período Ming, que se prolongou do ano de 1368 a 1644. Para a análise histórica de nossa pergunta, a nota das datas possui uma significação histórica, porque explica, neste caso, as barreiras culturais enfrentadas por Ricci e, anteriormente, a ele, por Fr. Gaspar. Vamos, então, adotar a hipótese do filósofo Manuel da Gama (2013), que defende a ideia de que os missionários jesuítas tiveram uma atitude etnocêntrica com os indígenas, enquanto que com os chineses adotaram uma postura mais etnológica. Vejamos, então, algumas fontes de pesquisa.

A China da dinastia Ming, entre os anos de 1550 e 1560, obteve sucesso em conter o ataque dos corsários, ingleses e holandeses, e as frotas mulçumanas, em seu vasto território, fechando os portos marítimos e controlando as bases dos inúmeros rios que cortam a China. Então, conta o historiador Jonathan Spence (1986), que os chineses sempre preferiram o domínio dos rios e não dos mares. Só que esse fechamento dos portos não foi uma característica desde sempre, mas da dinastia Ming, como mostra a reconstituição de Yang Min (2016). Assim, nos tempos de Fr. Gaspar e de Matteo Ricci na China, vemos uma pluralidade de temporalidades, pois enquanto o Mediterrâneo se abria, a China se fechava.

Frei Gaspar da Cruz (c.1520-1570) foi um frade da Ordem dos Pregadores Dominicanos, que no ano de 1548, partiu com alguns confrades nas naus portuguesas para uma missão religiosa no Oriente. Tem-se aqui uma questão intercultural, colocada no livro *Tratado das coisas da*

China, de Frei Gaspar da Cruz, “que analisa profundamente a realidade chinesa do ponto de vista de um padre português, que viajou até a China numa missão religiosa” (Min, 2016, p. 2). O Tratado de Frei Gaspar dedica-se a uma descrição densa do dia a dia da dinastia Ming, assim como corresponde ao primeiro registro de comunicação entre Portugal e China, isto é, “(...) o primeiro olhar dos portugueses sobre o Celeste Império (...)” (Min, 2016, p. 4). Com efeito, desdobram-se as relações de historiografia e interculturalidade, como vemos no relato de Yang Min (2016), ao destacar o seu primeiro contato com alguns costumes de seu próprio país, que até então, nunca ouvira falar, senão através da obra de Fr. Gaspar.

Esta descrição informa uma questão historiográfica, na medida em que, nos períodos mais fortes da dinastia Ming, o que se escrevia era a respeito de grandes temáticas. Ou seja, tratava-se da história oficial “(...) registrada por um funcionário que enaltecia o regime, pelo que era comum evitar assuntos obscuros ou insignificantes” (Min, 2016, p. 5). Contudo, o *Tratado* de Frei Gaspar representa um registro da vida popular na China, que não foi, por sua vez, a perspectiva adotada por Matteo Ricci.

Frei Gaspar e Matteo Ricci participaram da difusão da religião católica no Oriente, cujas experiências narram formas muito diferentes de comunicação intercultural. Nesse sentido, a resposta que buscamos para a pergunta deste *Seminário* é respondida por meio de outra questão: como a Igreja, a Coroa e os colonos olharam os povos não-europeus, índios, negros, orientais? Como caracterizar esse primeiro olhar sobre o qual recai a desilusão de Ricci?

Temos os registros historiográficos que nos contam, por exemplo, as impressões do primeiro encontro com os povos originários, na Carta de Pero Vaz de Caminha ao imperador D. Manuel I, que vai retratá-los a partir da categoria de “povos sem história”, assim como fez Padre Manuel da Nóbrega (1977), correspondente da primeira expedição jesuítica portuguesa no Brasil. Em suas palavras: “Por isso o Brasil, como Estado e nação futura que iria ser não foi conquista, mas formação” (p. 26). E ainda: “Antes da chegada dos Portugueses, os índios dispersavam-se em tribos, que se guerreavam, e, contra a lei natural, se comiam mutuamente a poucas léguas de distância umas das outras” (p. 26). Em referência aos estudos de Lucien Lévi-Bruhl sobre “sociedades primitivas”, Manuel da Nóbrega (1977) diz que: “(...) esses homens, pela sua educação tradicional não se adaptam imediatamente às nossas categorias mentais, sem que isso queira dizer incapacidade radical” (p. 19).

Já sobre a China, encontrar no *Tratado* de Fr. Gaspar o primeiro olhar lusitano sobre os chineses, que é um livro sobre a China escrito por um jesuíta português no séc. XVI, só que com os olhos de Yang Min no séc. XXI, uma estudante chinesa de mestrado em Portugal, ilustra as relações de interculturalidade e historiografia e o pluralismo cultural que permeia as relações de identidade, semelhança e diferença.

Nesse sentido, a obra de Jonathan Spence (1986) nos serve de objeto de reflexão neste artigo, sobretudo, o papel da escrita da história, porque Spence (1986) nos mostra, justamente, as dificuldades culturais e empíricas vividas por Matteo Ricci com o Império Celeste até as confissões de sua desilusão. Mas, por que a desilusão?

A gênese dessa desilusão missionária de Matteo Ricci é um fato psíquico relacionado com as dificuldades de coordenar a alteridade na ontologia, isto é, o outro fora do si mesmo. Nesse sentido, sabemos que os estudos de filologia mostram que o termo *primitivismo*, por exemplo, informa certa ideia da Europa e ainda, o que não é a Europa, que permeia, universalmente, as relações de interculturalidade e historiografia.

Por exemplo, o último capítulo do *Tratado*, “De alguns castigos de Deus que os chinas receberam no ano de [mil quinhentos] e cinquenta e seis”, Frei Gaspar diz que essas catástrofes eram consequência da existência de homossexualidade na China. “Deus teria, em resultado de tal grave pecado, trazido um pesado castigo a toda a nação” (Min, 2016, p. 14). Assim, o grande tufão que gerou calamidades na China foi relacionado à ação de Deus (Min, 2016). Não há referência à data do grande tufão, apenas que ocorreu nas cidades de Kiangxi e Shantung, relatadas por Fr. Gaspar da Cruz (Min, 2016). No caso de Matteo Ricci, temos o trecho de uma de suas cartas a seu professor Fabio de Fabii, já ao final da vida: “(...) os chineses não confiam absolutamente, de modo algum, em nenhum país estrangeiro, portanto, não permitem que ninguém entre e resida aqui, a menos que a pessoa se comprometa a nunca mais retornar ao seu país, como é o nosso caso (Spence, 1986, p. 71). Também lemos sobre a “(...) serena indiferença da China em relação aos estrangeiros” (Spence, 1986, p. 138).

Sabemos pelo historiador Jonathan Spence (1986), por exemplo, que a imagem de Maria não chegou com o mesmo simbolismo para todos os chineses, nem mesmo mobilizou o interesse do imperador Wanli. Apesar do crescimento de comunidades cristãs, que adoravam a cruz e a Virgem Maria em Igrejas com sineiras, tocavam suas cabeças com água benta, partilhavam o pão e o vinho, eram celibatários, enquanto os padres vestiam-se de “negro” (Spence, 1986, p.

141), que já significava a mistura com associações mágicas, na difusão do cristianismo no Oriente, que Ricci designou como "Igreja Primitiva" (Spence, 1986).

Os símbolos cristãos não foram aceitos na China ao mesmo modo como foram difundidos na colônia portuguesa no Brasil. Como diz o historiador Jonathan Spence (1986), Matteo Ricci interpreta esse fracasso de suas missões devido à faceta “primitiva” desses povos, os chineses, indianos, africanos (Spence, 1986). Nos estudos de Jonathan Spence (1986), vemos que o significado do crucifixo gerou uma confusão tremenda na China do imperador Wanli e o mesmo sucedeu com a imagem de Maria cultuada entre os jesuítas, que nos solos chineses ficou muito difícil depois introduzir as pinturas do Cristo adulto, e a figura do Deus único, porque para esses chineses o Deus cristão era uma mulher (Spencer, 1986); também porque o significado do Cristo crucificado não tinha qualquer sentido para os chineses, aliás, viam com maus olhos a crueldade que fizeram a esse homem (Spence, 1986). Também não entendiam a ideia de um santo escolher sofrer na cruz para passar uma mensagem (Spence, 1986). Isso também não fazia qualquer sentido, já que “(...) a cultura chinesa era voltada para a busca do equilíbrio e da beleza na arte, sem nenhuma evocação de sofrimentos físicos” (Palazzo, 2017). Assim, se a liberdade tornou-se um dos principais fundamentos filosóficos do mundo ocidental, na China é a harmonia, cuja acepção não tem correspondência com os valores de vida retirados do sofrimento crístico.

A política em relação aos mares e aos portos desde o imperador Jiajing é de fechamento. Assim, enquanto o Mediterrâneo se abria e se expandia, a China se fechava; e mesmo a Europa forçando a entrada, encontrava um dragão de caudas ainda mais poderoso desde a linguagem e ancestralidade aos portos. Nas dinastias anteriores, por exemplo, a dinastia Song (etnia Han e Yuan) apoiou o comércio exterior (Min, 2016), “mas a dinastia Ming alterou este estado de coisas, logo que chegou ao poder, levando a um isolamento crescente” (Min, 2016, p. 15). Então, Matteo Ricci e Frei Gaspar da Cruz encontram uma China que se fecha para o estrangeiro, gerando desde o início uma barreira cultural, que ambos os frades tentaram penetrar.

Ademais, apesar de Matteo Ricci ter-se encantado com os mandarins, lemos em Spence (1986) o tipo de medo relacionado à arbitrariedade da violência chinesa, especialmente, nos casos de denúncia de traição ao Estado Chinês, que assustou Matteo Ricci, desde o início de sua jornada na China. A esse respeito, por exemplo, Yan Min (2016) conta que o sistema prisional da

dinastia Ming tornou-se tirano e corrupto, parecendo um violento instrumento a serviço da manutenção da economia dinástica e da monarquia.

Ou seja, o sistema prisional da dinastia Ming esteve relacionado ao comando político de burocratas civis. Jonathan Spence (1986) conta que os letrados chineses não valorizavam a vida monástica, nem mesmo a vida militar (Spence, 1986). É por meio da vida civil, centrada no Estado, que essa China fechada em si-mesma foi se mostrando impenetrável para Ricci, sob as tradições do confucionismo, budismo e taoísmo.

Assim, as artes letradas tinham mais prestígio do que as artes da guerra, e a vida marcial dos soldados chineses estavam sujeitas a açoitamentos humilhantes pelos magistrados civis, responsáveis pela supervisão dos militares. “Enquanto os japoneses sentiam prazer em matar com suas espadas, os chineses preferiam açoitar as pessoas e ver correr o sangue” (Spence, 1986, p. 65). “Os pobres sujeitos (militares e civis) têm tal pavor dessa punição cruel e vergonhosa, e da morte que ela pode acarretar que darão tudo que têm para se verem livres das mãos dos mandarins” (Spence, 1986, p. 65). E o trecho a seguir é de uma das cartas de Matteo Ricci: “(...) os chineses viviam constantemente com medo de ser falsamente acusados, de forma que ninguém na China é dono de sua propriedade” (Spence, 1986, p. 65).

Diante da conclusão de que os monges budistas não tinham tanto prestígio na China, quanto no Japão, Ricci abandona o hábito budista e a cabeça raspada, deixando crescer o cabelo e a barba. Parece que apostou desde o início na questão da semelhança para a comunicação intercultural com os chineses; e um traço distinto da obra de Jonathan Spence (1986) é a ênfase nas diferenças e barreiras culturais enfrentadas pelo missionário italiano no Oriente. Como diz: “Crendo ser assim que os religiosos na China deviam se vestir para serem considerados santos, abandonou o luxo de se manter como observador exterior e entrou no ambíguo mundo da adaptação cultural” (Spence, 1986, p. 130). E ainda: “Demoraram vários anos até que Ricci entendesse que desenvolvera a imagem exterior errada. A semelhança não traz prestígio, e quando Ricci começou a perceber o status social baixo da maioria do clero budista, afastou-se de sua orientação anterior” (p. 131). Assim, motivado por sua convicção de abandonar a aparência budista, e devido a uma orientação que veio do Padre Alessandro Valignano, passa a adotar as refinadas vestes de seda dos confucionistas letrados (Spence, 1986).

Falando um pouco da obra de Jonathan Spence (1986), *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*, na tradição do *Palácio da Memória* de Santo Agostinho, a ênfase epistêmica é a questão da

verdade colocada no campo da memória. A verdade como uma ordem que está *lá*, ainda antes de ser conhecida. O conceito de memória intelectual de Santo Agostinho confere relações de conteúdo e verdade gravadas nas regras, leis, números, atos, sentimentos e num determinado enquadramento moral da subjetividade. Aqui, tem-se uma relação de memória e interioridade, de modo que o inteligível absoluto torna-se apreensível pelo intuitivo, que no expediente filosófico de Agostinho chama-se teoria da iluminação. Com efeito, tem-se no *Palácio da Memória* agostiniano o apriorismo da verdade como revelação, que forma um domínio de *profundidade*, assim como um campo de *extensão* da memória.

Assim, de característica extensionista, ligada ao lugar da memória, *O Palácio de Matteo Ricci* é uma arquitetura intelectual, que se organiza, espacialmente, entre o que está no centro, à direita, à esquerda, no fundo e em perspectiva. A questão metodológica da *Arte da Memória* exigia, então, o exercício e revisão sistemática de *imagens* e *lugares*, de modo que se tornassem reais e indelévels. Ricci esperava que as figuras religiosas, portanto, fixassem nas mentes chinesas os detalhes das passagens dramáticas da Bíblia, fossem momentos da vida de Cristo ou do livro do Gênesis, que habitam o seu *Palácio da Memória*.

Assim, *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*, objeto e nome da obra de Jonathan Spence (1986), retrata o modo como a China é assimilada em seu próprio *Palácio*, só que sob um fundamento ético, isto é, uma modalidade de *Arte da Memória* que não seria mais, simplesmente, retórica. Todavia, presumimos que foi esse mesmo fundamento ético que não fora captado pelos chineses, no domínio da religião, embora tenha sido no espaço da amizade.

Aliás, o trabalho de Ricci que obteve sucesso com os mandarins foi o seu livro sobre a *Amizade* (Spence, 1986). Ressonando princípios taoístas e confucionistas, essa obra corresponde, segundo a historiografia, a mais fecunda experiência de comunicação intercultural de Ricci com os chineses. Todavia, voltando ao *Palácio da Memória de Ricci*, o que vemos ali?

Vemos o emparelhamento de Ideogramas chineses com respectivas gravuras católicas, que transmitem uma exegese e uma pedagogia moral de matriz ocidental com base na superioridade da cultura europeia, e seus próprios padrões culturais, comenta Jean-Paul Wiest (2012), diretor do Centro de Estudos Chineses em Pequim, em seu artigo, Matteo Ricci: *Pioneer of Chinese-Western Dialogue and Cultural Exchanges* (Matteo Ricci: Pioneiro do diálogo China-Occidente e Trocas Culturais).

Enquanto a China se fechava no amalgama budismo, taoísmo e confucionismo, Matteo Ricci buscou penetrar nesse núcleo dos mandarins no domínio da religião, cuja descrição de Spence (1986) conduz a uma espécie de saga intelectual para ser aceito naquele seletivo grupo de confucionistas letrados. A conversão seria o segundo passo, ao que parece, não em decorrência da revelação de Deus, mas do poder de sua técnica de *Arte da Memória*, que aparece em primeiro plano na narrativa de Spence (1986).

Todavia, a historiadora de Illinois, Katharine Louise Renich, que defendeu sua dissertação de Mestrado em 1914, de título: *The life and methods of Matteo Ricci, jesuit missionary to China, 1582-1610*, diz que o trabalho de Ricci era científico, mas que “havia no centro da sua vida e da vida dos seus companheiros o único objetivo de levar o cristianismo ao povo da China” (Renich, 1914, p. 42).

Assim, parece que seria possível separar no projeto de Ricci as agências seculares de conhecimento e o aspecto religioso em si (Renich, 1914). Diz a autora: “Ricci era um homem de caráter forte, com uma capacidade para trabalhar com outras pessoas, um gênio para fazer amigos e capacidade de manter amigos. Ele adorava fazer pelos outros e servir tanto aos de posição inferior como aos de posição superior” (Renich, 1914, p. 42). Por exemplo, diz a historiadora, Ricci tinha uma tendência de mente aberta, e questionou a necessidade do batismo como um significado absoluto de salvação (Renich, 1914). E Jonathan Spence (1986) ainda fala que: “Como Ricci não praticava a usura, e, contudo, parecia ter em abundância tudo de que precisava e nunca passava dificuldades, as pessoas suspeitavam que devesse ter dominado as artes da forja e do fogo” (Spence, 1986, p. 203).

Outro traço da personalidade de Ricci, nós captamos na obra de Spence (1986) acerca da política da Inquisição em Goa. “Ricci estava atormentado pelas atividades da Inquisição contra os judeus conhecidos como ‘Cristãos Novos’ ou *Conversos* – membros de famílias de origem judaica que (...) tinham se convertido ao cristianismo” (Spence, 1986, p. 123), “(...) nos anos após a expulsão dos judeus de Portugal em 1497” (Spence, 1986, p. 123); “(...) e teve a coragem de comentar isso ao general Acquaviva, na primeira carta que lhe escreveu em 1581” (Spence, 1986, p. 123).

Ainda a respeito do caráter e personalidade de Ricci, Jonathan Spence (1986) e Katharine Renich (1914), descrevem as relações de amizade com o jesuíta Michele Ruggieri, que estivera com Ricci a bordo do *S. Luís*, que partiu de Lisboa para Goa no início de 1578. Ruggieri

permaneceu com Ricci nos primeiros anos na China e chegou a tratar do sujeito que recebera oitenta golpes e morreu, enquanto Ricci o acompanhava (Spence, 1986). Aliás, foi Ruggieri também que traduziu para o chinês junto com Matteo Ricci a primeira tradução dos *Dez Mandamentos* no ano de 1584; *Yao* é a primeira palavra do primeiro mandamento, que funda a memória. Ricci associa, por exemplo, o ideograma chinês *Yao* (要) a exegese do caminho de Emaús, significando com esse aparelhamento a conversão dos povos nômades e orientais ao cristianismo.

A respeito da história de Emmaús, que é considerada por Ignácio de Loyola como o quinto dos treze mistérios da aparição de Cristo a várias pessoas da Terra, conforme relata em seus *Exercícios*, duas questões se destacam: (1) por que os dois discípulos que se dirigiam para a aldeia de Emmaús não conseguiram ver Cristo? (2) Por que Cristo, ao se aproximar da aldeia, pareceu seguir adiante? Ele teria simulado seguir adiante, quando pretendia ficar, já que voltou e ficou? Esse logro, essa ambiguidade de comportamento, colocaria em dúvida sua natureza divina. No entanto, Ludolfo da Saxônia (séc. XIV), que seria lido por Inácio de Loyola e por tradição, também por Matteo Ricci, sugere que essa passagem seja interpretada como gentileza e amizade de Cristo. A questão aqui é compreendermos, então, que a exegese bíblica requereria dos jesuítas mais erudição do que intuição. Uma erudição que sustentasse o fundamento da bondade e não o contrário.

Ricci, então, associou essa passagem de Cristo com o ideograma *Yao* (要), que se pronuncia *xì*, em referência ao reino chinês da Xixia, querendo significar o encontro dos povos nômades com a respectiva mensagem bíblica entre Cristo e seus discípulos em Emmaús (Spence, 1986).

Contudo, conta Jean-Paul Wiest (2012), que tanto Ricci quanto Ruggieri, que haviam sido aceitos pelo Padre Alessandro Valignano para as expedições na China, participaram de um projeto de cristianismo no Oriente em que a Europa não seria o centro do novo humanismo cristão. Para isso, teriam que dominar o idioma chinês (Wiest, 2012).

Uma questão interessante, por exemplo, é quando Ricci deixa de lado a cartografia europeia tradicional, na situação em que constrói um mapa que preparou em 1602, colocando a China em seu lugar (Wiest, 2012). A esse respeito, Jonathan Spence (1986) diz o seguinte: “Executou a grande façanha de construir um mapa-múndi com todos os nomes dos lugares transcritos para o chinês (...) numa versão gigantesca em seis painéis separados, cada um com 1,80 m de largura” (Spence, 1986, 164) para o palácio do imperador Wanli em Pequim. Nos comentários *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 18, n. 35, jul. - dez. 2024* ISSN: 1982-193X

de Paul Wiest (2012), lemos que ao Sul do Trópico de Capricórnio, Ricci escreve no mapa: “Estou cheio de admiração pelo grande Império Chinês, onde sou tratado com hospitalidade amigável acima do que mereço” (Wiest, 2012, p. 18).

Aos olhos de Spence (1986), vemos ainda que Ricci e Ruggieri estavam, suficientemente, obcecados em obter êxito em suas missões a ponto de acharem mesmo que dando os presentes certos aos mandarins conseguiriam acessar os valores centrais do Império Celeste, “(...) achavam que essa poderia ser a chave de todo o seu empreendimento” (Spence, 1986, p. 194). Naqueles primeiros dias, estavam otimistas com a conversão do imperador Wanli e dedicaram-lhe uma lista de presentes: relicários, a Bíblia decorada em oito volumes de Plantin, tapeçarias com cenas do Velho e do Novo Testamento, relógios para o Palácio etc. (Spence, 1986, p. 195). Já o preço da criança escrava valia um milésimo do valor da Bíblia de Christopher Plantin, que para serem produzidas as treze coleções mais luxuosas foram necessárias “peles de oito mil carneiros” para os 1200 exemplares (Spence, 1986, p. 104). A Bíblia valia “pelo menos 300 ducados” (Spence, 1986, p. 105), então, o preço do menino de dez anos valeria 0, 3 ducados. Ainda nos conta Jonathan Spence (1986): “Em seus momentos mais líricos, Ruggieri pensou em tentar obter uma avestruz viva para o imperador Wanli: ‘Uma avestruz viva seria um presente maravilhoso para o rei da China’, escreveu ao general Acquaviva” (Spence, 1986, p. 204). Nesse sentido, Katharine Renich (1914) diz que o “(...) caráter de Ricci pode ser comparado ao de Ruggieri” (p. 44). Ruggieri já havia estado na China antes de Ricci, quando embarcaram junto no *S. Luis* em 1578 (Renich, 1914). Aos olhos da historiadora, Ruggieri aparece como um percussor para Ricci em solos chineses. Em suas palavras:

Durante toda época em que Ricci e Ruggieri estiveram juntos houve oposição por parte dos chineses causada pelos métodos extremos de Ruggieri. Quando Ricci estava sozinho, ele teve muito poucos problemas, sem dúvida devido ao seu comportamento mais lento, silencioso e maneira mais diplomática (Renich, 1914, p. 44).

A respeito das dificuldades de Ricci na China, Spence (1986) destaca-lhe o fato angustiante de não tido acesso ao imperador Wanli, já que este se limitava a conversar com mulheres e eunucos. “Todos os contatos de Ricci com o imperador se fizeram através dos eunucos (Spence, 1986, p. 228). No ano de 1610, dia oito de maio, ao anoitecer, Matteo Ricci fez sua confissão completa, e na tarde seguinte, entrou em delírio, “(...) que durou toda a noite e boa parte do dia 10 de maio (...) balbuciou incessantemente seu desejo de converter os chineses e seu imperador. Ao fim da tarde, recebeu a extrema-unção” (Spence, 1986, p. 176). Diz o historiador Jonathan

Spence (1986), que é ainda provável que em suas últimas horas, “Ricci sonhasse ser o confessor do imperador da China Wanli” (Spence, 1986, p. 176).

A historiadora Katharine Renich (1914) diz a propósito que os escritos de Matteo Ricci “não mostram reivindicações de serem médicos do corpo” (p. 45), mas na esteira da tradição franciscana, o padre Matteo Ricci também buscou ajudar os que estavam fisicamente necessitados através da caridade e da doação, abrigo e comida (Renich, 1914), e uma “(...) promessa de vida futura, que significou muito para aqueles que estavam gravemente doentes e para aqueles que estavam tristes por causa da morte de um amigo ou parente” (Renich, 1914, p. 45). Em Pequim, Ricci tinha sob seus cuidados alguns moradores de rua, e a historiadora conta ainda sobre a primeira conversão em Chow Rei Fu, no ano de 1580, onde Ricci estabelece sua primeira missão. Trata-se da conversão de um homem pobre, doente e extremamente fraco, que os médicos chineses haviam desenganado e os pais haviam desertado. Os padres o encontraram, abrigaram, forneceram-lhe comida, cuidaram e batizaram. “Eles não alegaram curar sua doença, mas apenas orar e garantir sua felicidade eterna” (Renich, 1914, p. 45). Então, os missionários foram criticados pelos chineses, porque estes supuseram que os padres haviam ajudado o rapaz em troca do tesouro que diziam ter obtido, mas com a palavra tesouro o que queriam dizer era alma.

Historiografia e Interculturalidade

Manuel Gama (2013) em seus estudos de história à luz da filosofia diz haver um arco cultural que vai do índio ao chinês no séc. XVI, voltando-se para a dialética entre o si mesmo e o outro. Nessa análise, aparece o mito do bom selvagem como elemento específico da identidade nacional brasileira e a idealização dos povos indígenas que informa a primeira imagem europeia do índio, que no séc. XVIII. Jacques Rousseau associa a uma ideia positiva da natureza humana. Ou seja, povos que em seu estado natural e inocente dependem de uma sociedade que os inclua em valores e hábitos da civilização.

Nesse sentido, a Carta de Pero Vaz de Caminha (1500) ao Rei D. Manuel I descreve o achamento da Nova Terra em cujo relato vemos o primeiro olhar sobre a identidade dos povos indígenas. A primeira descrição: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e

Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram” (Carta, 1500, p. 6). E ainda, o relato da mulher moça, que “esteve sempre à missa e a quem deram um pano com que se cobrisse (...) ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha” (Carta, 1500, p. 25). Uma das asserções da Carta de grande expressão é a que segue: “Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença” (Carta, 1500, p. 22).

A *Bula* do Papa Paulo III, *Sublimis Deus*, de dois de junho de 1537, sobre a “Escravidão e a evangelização dos índios¹”, que é citada, por exemplo, por Padre Manuel da Nóbrega, chefe da primeira missão jesuíta na América, diz que: “(...) os índios são verdadeiramente homens e que não só são capazes de compreender a Fé Católica, mas, segundo a nossa informação, desejam excessivamente recebê-la” (c. f. Papa Paulo III, *Sublimis Deus*, 1537). E segue a Carta: “(...) os referidos índios e todas as outras pessoas que mais tarde possam ser descobertas pelos cristãos, não serão de forma alguma privados de sua liberdade ou da posse de seus bens (...) nem deveriam ser de forma alguma escravizados (...)” (c. f. Papa Paulo III, *Sublimis Deus*, 1537).

De posse da *Bula* de 1537 do Papa Paulo III, e sob o aspecto etnocêntrico que caracteriza o olhar do europeu sobre os ameríndios e o Brasil, vem a tradição escolástica da *Medicina da Alma*, na esteira da Companhia de Lisboa. Em contrapartida, Matteo Ricci herdou seu sistema de *Arte da Memória* da Companhia de Roma. Aliás, aos dezessete anos, Matteo Ricci viajou de sua cidade natal Macetara para Roma, onde estudou Direito, e dois anos depois ingressou na Companhia de Jesus no Colégio Romano, a futura Universidade Gregoriana, em que fez o noviciado, e estudou Filosofia, Teologia, Música, Matemática, Cartografia, Cosmologia e Astronomia. Um de seus professores era o renomado padre jesuíta Christopher Clavius, amigo de Johannes Kepler e Galileu Galilei (Wiest, 2012; Spence, 1986). Segundo Jonathan Spence (1986), Clavius teria sido um professor brilhante, que acreditava no valor do conhecimento científico, “(...) numa época em que o mesmo não ocorria com muitos professores jesuítas, que tentavam ativamente dissuadir seus alunos de se dedicarem a estudos matemáticos” (Spence, 1986, p. 158). E ainda: “Ricci, que teve Clavius como professor de matemática durante quatro anos no colégio romano, provavelmente, fez parte desse grupo que recebia apoio mais avançado” (p. 159). Diz que sua formação de teologia pode ter sido adiada devido aos estudos de matemática, e durante toda a vida, “(...) manteve uma relação afeiçoada com Clavius”

¹ Ver em: <https://www.papalencyclicals.net/paul03/p3subli.htm>. Consultado em 24 de mar. 2024.

(Spence, 1986, p. 159), “(...) resumindo para seus leitores chineses muito do que (este) lhe ensinara” (Spence, 1986, p. 162).

Essas diferenças denotam costumes, mentalidades e temporalidades simultâneas e diferentes no curso devir histórico. Num breve excursão de história contrafactual, o que aconteceria se Ricci chegasse ao Brasil, e não na China? E o que sucederia se Manuel da Nóbrega e Antonio Vieira desembarcassem na China, e não no Brasil?

Sem estender a questão, intuo que a desilusão de Ricci seria ainda maior por motivos que deixo em aberto para o leitor, mas podemos considerar como pista a seguinte passagem de Manuel da Nóbrega (1977): “(...) como os missionários não se apresentam no terreno instável das teorias, mas dos fatos (...) e porquê (...) teorias são explicações, não são certezas” (p. 19). Então, vemos que Jean Wiest (2012), por exemplo, esclarece que Matteo Ricci buscou “sussurrar para os poderosos em vez de pregar para as massas” (p. 19).

A *Bula Sublimis Deus*, de dois de junho de 1537, sobre a “Escravidão e a evangelização dos índios” serviu de base para a antiga tradição da *Medicina da Alma* como instrumento para o tratamento dos “males da carne”, que não é o que vemos nos objetivos missionários de Matteo Ricci. A *Bula* declara que os “(...) ditos índios e as demais gentes” são livres, e não devem ser privados de sua liberdade, “(...) nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão” (c. f. Papa Paulo III, *Sublimis Deus*, 1537).

De posse da *Bula*, a tradição da escolástica ibérica no Brasil significa a presença do Colégio das Artes de Coimbra (Massimi, 2005), que não encontrou por aqui resistências interculturais, que o Oriente ofereceu aos padres católicos. Por exemplo, o historiador Jonathan Spence (1986) narra as missões jesuíticas a bordo dos navios portugueses do séc. XVI, que saíam dos portos de Goa (Índia), Macau (China), e conta sobre a conversão dos escravos mulçumanos durante a viagem: “(...) eram batizados desde que aceitassem cuspir ao ouvir o nome de Maomé” (Spence, 1986, p. 96).

Padre Manuel da Nóbrega (1517-1570) e Padre Antonio Vieira (1608-1697) representam a longa tradição da *Medicina da Alma* nas universidades jesuíticas de Portugal, que vem desde *As Consolações* de Sêneca. Manuel da Nóbrega (1977), de posse da *Bula*, declara que os “ditos índios e as demais gentes” são livres, e não devem ser privados de sua liberdade, “nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão” (p. 106). Os estudos de Marina

Massimi (2005), historiadora da Psicologia, mostram ainda que os missionários da Companhia de Lisboa visavam à criação de escolas para a formação de crianças indígenas e mestiças no Brasil colonial, que foi o objetivo central de Manuel da Nóbrega.

Já nos *Sermões* de Antonio Vieira (2008) lemos as seguintes asserções: “(...) que a Igreja, por meio do cheiro destas mandrágoras medicinais” estariam guardadas ao “Japão e China” (Vieira, 2008, p. 84). E continua: “Parece que estavam esquecidos, mas não estavam senão guardados para este tempo: servavi (servo)” (Vieira, 2008, p. 84). Podemos considerar que, provavelmente, o Padre Antonio Vieira não tivesse conhecimento do sufoco das missões na China e Índia, nesse recorte de Matteo Ricci. À propósito, em 1593, conta Spence (1986), o prazo de resposta das cartas enviadas de Goa (Índia) ou de Macau (China) para Lisboa ou Roma, escritas pelos missionários jesuítas, poderia demorar de sete a dezessete anos.

No *Sermão da Sexagésima* (1655), Antonio Vieira escreve: “(...) salvem-se e amargue-lhes, que para isso somos médicos das almas” (c. f. Antonio Vieira, 2008, Parte X). No *Sermão da Primeira Domingo do Advento* (1650): “(...) te facilitei em tal forma o remédio (...) o perdão” (c. f. Antonio Vieira, 2008, Parte X). No *Sermão da Primeira Oitava de Páscoa* (1656): “(...) cujo remédio e salvação fiou Deus do nosso zelo e da nossa cristandade” (c. f. Antonio Vieira, 2008, Parte IX). No *Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma* (1644): “Que remédio para satisfazer tantas dificultosas obrigações (...) o entendimento esmorecido, a vontade desesperada, e toda a alma oprimida? (c. f. Antonio Vieira, 2008, Parte VI).

Vemos, assim, o uso recorrente dos termos “medicina”, “médico da alma” e “remédio” nos *Sermões* de Antonio Vieira, que nos fala de uma instituição de conhecimento e de um mundo global imerso em diferentes temporalidades. Como diz Braudel, em *O espaço e a história no Mediterrâneo*, um recital sem fim de vozes genuínas (Braudel, 1988), ou seja, “(...) uma massa de conhecimentos que desafia qualquer síntese razoável” (Braudel, 1988, p. 106). E ainda: “Na verdade, o passado mediterrânico é uma história acumulada em camadas tão espessas quanto as da história da longínqua China” (Braudel, 1988, p. 106).

Considerações Finais

Enfrentar a questão da explicação da história, desafio implícito na pergunta que abre este artigo, corresponde a uma atitude epistêmica de grande esforço para o diálogo entre a História e as Ciências Sociais, assim como História e Literatura. Os limites em absorver a indeterminação

da reconstituição histórica remontam à crítica kantiana da razão sobre as limitações empíricas da reconstituição. Assim sendo, busquei neste artigo realizar um exame historiográfico sobre experiências de interculturalidade com base numa escrita da história capaz de operar em regiões de clivagem, opressão, domínio, fazendo “falar o corpo que se cala”, disse Michel de Certeau. Esse espírito carnal da obra histórica, que vemos, por exemplo, na escrita de Jonathan Spence (1986), retoma as reflexões de Paul Veyne (1998) sobre a historiografia do tempo, das tramas e dos conflitos, ou seja: “(...) uma época abolida e porque sua presença entre nós é tão extraordinária quanto um aerólito” (Veyne, 1998, nota n. 6). É o que vemos, por exemplo, nos retratos literários de Matteo Ricci à luz da escrita de Jonathan Spence (1986) com ênfase na descrição e não na análise, de modo que a partir de sua reconstituição, acompanhamos de uma distância apropriada e de um ângulo favorável de observação uma arte de narrar, que é ao mesmo tempo, a “(...) faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin, 1987, p. 198), isto é, “(...) as relações que uma sociedade estabelece com o tempo (...) (e seus) regimes de historicidade” (Hartog, 2013, p. 17). “Definamos o que é e o que não é o regime de historicidade. Ele não é uma realidade dada. Não é diretamente observável nem registrado nos almanaques dos contemporâneos; é construído pelo historiador” (Hartog, 2013, p. 13). E ainda: “O uso que proponho do regime de historicidade pode ser tanto amplo, como restrito: macro ou micro histórico. Ele pode ser um artefato para esclarecer a biografia de um personagem histórico” (p. 13), tal como os personagens Frei Gaspar da Cruz, Matteo Ricci, Manuel da Nóbrega e Antonio Vieira, que se encontram em regimes de temporalidades distintos, porém, estando todos sob o mesmo domínio de expansão da Europa cristã no Oriente e na América. Vimos, então, um recorte do encontro intercultural entre a matriz religiosa do cristianismo moderno, a tradição milenar da China e a identidade cultural indígena. Com isso, observamos que o enfoque do português para com o chinês, o africano e o índio expressam a dialética da alteridade sob distintas categorias, como a do exótico, do selvagem e do primitivo. Vimos a partir das fontes como as tradições da *Arte da Memória* e da *Medicina da Alma* estão inseridas em diferentes geografias históricas ligadas ao processo de evangelização; a primeira ligada à ciência renascentista da matemática, ao banquete filosófico do conhecimento e da retórica. Na segunda linha de análise, vemos o processo de evangelização ligado à ideia da cura, da conversão e da educação dos gentios. Ambas as tradições jesuíticas se ligam à Contrarreforma Católica, mas sob ordens temporais distintas, que se expressam como ordens do discurso e ordens do conhecimento, diria, certamente, Michel Foucault. Nos termos de Lawrence Stone (1979), podemos dizer que vimos neste ensaio uma narrativa de conteúdos concentrados em

evangelização ligada à *Arte da Memória*; e a relação entre a Companhia de Lisboa e o Brasil cujas missões de evangelização ligam-se à tradição da *Medicina da Alma*. Como diz Paul Veyne (1998): “A palavra trama tem a vantagem de lembrar que o objeto de estudo do historiador é tão humano quanto um drama ou um romance” (p. 20). Diz ainda que: “A trama pode se apresentar como um corte transversal dos diferentes ritmos temporais, como uma análise espectral (...)” (p. 20). Do ponto de vista intercultural, desdobram-se, assim, as relações de semelhança e diferença ligadas ao encontro original dos povos, inseridas em diferentes ordens temporais do processo colonial do séc. xvi. Nesse sentido, cabe ainda uma reflexão à luz do historiador Carlos Ginzburg (1989), sobre a seguinte questão: “Periferia ou província?” (p. 5). Vemos a China do séc. XVI como periférica à expansão do sistema-mundo europeu, ou seja, como diz Braudel (1988): “É um mediterrânico que descobre para os seus contemporâneos a longínqua China” (p. 50); mas, não ao contrário, isto é, não é a China fechada da dinastia Ming que descobre para seus contemporâneos o Ocidente. Já no caso das províncias ultramarinas portuguesas, o Brasil está integrado na operação geográfica centro-periferia numa condição de subalternidade, no que Albert Memmi (2007) denominou de retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador, que é visto como um pioneiro de sua cultura, cuja imagem ancorou-se no imaginário social da colonização, com efeitos psicológicos ambíguos do fato colonial sobre os colonizados e colonizadores, que precisam se adaptar à miséria, à injustiça colonial e, por vezes, chegam a “(...) recusar a colonização” (Memmi, 2007, p. 56); ou seja, tornam a viver uma luta identitária contra si mesmo, isto é, no que se transformam ao aceitar a colonização e viver na colônia. Assim sendo, é possível notar diferentes *subtramas* do processo colonial no Oriente e na América. A desilusão de Ricci aparece na primeira trama dessa análise, ligada às relações de hierarquia com os mandarins chineses as quais estava submetido e à barreira confucionista do Império Celeste do séc. xvi diante da colonização jesuítica. Já no Mundo Atlântico, bastou o sinal para que pousassem os arcos: “E eles os pousaram” (Carta, 1500, p. 6). Como ainda diz Matthew Liam Brockey (2007), em seu *Journey to the East*, dentre os elementos importantes da época Ming, vemos a ação dramática da nova tradição religiosa no contexto social e cultural chinês até o encerramento das missões no séc. xvii e a expulsão dos jesuítas. De todo modo, Matteo Ricci não poderia ser acusado de não ter compreendido a complexidade do mundo chinês. Mas, ao contrário do imaginário social romanceado da jornada jesuítica da Companhia de Lisboa nos países periféricos do Ocidente, como América Latina e Brasil, o destino da Companhia de Roma na China imperial tardia não pode ser contado em termos heróicos ou hagiográficos, como, por exemplo, seria ao olharmos por meio da canonização as virtudes da evangelização jesuítica na América Latina e Brasil. Esta relação

Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v. 18, n. 35, jul. - dez. 2024
ISSN: 1982 -193X

retoma o retrato do colonizado para o colonizador sob as categorias do exótico (o chinês), do selvagem (o negro) e do primitivo (o índio). No caso de Matteo Ricci, o frade italiano tentou com as túnicas e o cabelo raspado assemelhar-se a um monge budista até perceber que teria assumido a imagem errada na hierarquia das castas chinesas, e passou adotar as vestes de seda confucionistas. Já por meio dos casos de Manuel da Nóbrega e Antonio Vieira, pudemos acompanhar o primeiro retrato dos designados povos sem história e a suposição virtuosa da colonização ibérica no imaginário social do Brasil. Por fim, consideramos ainda mais significativo supor de onde vem a convicção de que a ciência sobre a *Arte da memória* converteria os chineses ao cristianismo. Entre a habilidade de convencer e a missão de converter vemos, nessa ordem, o método e o objeto da ciência renascentista da memória adotada pelo padre jesuíta Matteo Ricci. No caso da *Medicina da Alma*, ao contrário, o convencimento decorre da conversão, desde a tradição patrística agostiniana da fé reflexiva. Convencer necessita de um ato intencional de reciprocidade lógica e intelectual, desde Aristóteles, que não está submetido à força, ao poder, ao medo ou à lógica do indutivismo mágico dos povos totêmicos. Nesse sentido, buscamos neste artigo uma narrativa orientada por numa heurística de argumentos, ligada ao todo indeterminado da reconstituição histórica e às diferentes temporalidades e destinos que estendem a história mediterrânica ao mundo do Atlântico-Sul, isto é, mostram o deslocamento de domínio do mundo mediterrânico para mundo Atlântico.

Referências

- BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, arte e política. Obras Escolhidas, v. 1.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- BRAUDEL, F. **O espaço e a história no Mediterrâneo.** São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BROCKEY, L. M. **Journey to the East: the jesuit mission to China, 1579-1724.** Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- CERTEAU, M. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- GAMA, M. Repositório midiático. In: COLÓQUIO: Fernão Mendes Pinto e a projeção de Portugal no mundo, 2013, Braga (Portugal). **A visão do chinês e do índio no século xvi: um arco cultural.** Universidade do Minho, Centro de Estudos Lusíadas, 2013, p. 1-18.
- Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/28436>
- GINZBURG, C. **A micro-história e outros ensaios.** Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Editora Bertrand Brasil, 1989.

- HARTOG, F. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. São Paulo: Autêntica, 2013.
- LOYOLA, I. **Exercícios espirituais**. Lisboa: Livraria A. I. – Braga, 1999.
- MASSIMI, M. Idéias psicológicas na cultura luso-brasileira, do século XVI ao século XVIII. In: JACÓ-VILELA, A. M; FERREIRA, A. A. L.; & PORTUGAL, F. T. **História da Psicologia**: rumos e percursos (75-83). Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.
- MEMMI, A. Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- MING, Y. **A Cultura Chinesa na Dinastia Ming à luz do Tratado das Coisas da China (Évora, 1569-1570)**, 2016. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Estudos Interculturais). Instituto de Letras e Ciências Humanas. Universidade do Minho. Braga (Portugal), 2016.
- NÓBREGA, M. Da. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. Lisboa: MCMLIV, 1977.
- PALAZZO, C. L. Matteo Ricci: um jesuíta ao encontro de Confúcio. In: XXIX SIMPÓSIO DE HISTÓRIA NACIONAL. Contra os preconceitos: história e democracia, 2017. Brasília: UNB. Disponível em: <https://www.snh2017.anpuh.org/site/anais>
- RENICH, K. **The life and methods of Matteo Ricci, jesuit missionary to china, 1582-1610**, 1914. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Artes). Instituto de História. Universidade de Illinois. Illinois (EUA), 1914.
- SPENCE, J. **O palácio da memória de Matteo Ricci**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- STONE, L. The revival of narrative: reflections on a new old history. **Past & Present**, n. 85, p. 3-24, 1979. DOI: <https://doi.org/10.1093/past/85.1.3>
- VEYNE, P. **Como se escreve a história**. Foucault revoluciona a história. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1998.
- VIEIRA, A. **Sermões**. Rocket Edition: eBooks Brasil, 2008.
- WIEST, J. P. Matteo Ricci: Pioneer of Chinese-Western Dialogue and Cultural Exchanges. **International Bulletin of Missionary Research**, v. 36, n. 1, p. 17-20, 2012. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/239693931203600106>.

Recebido em 2024-09-25

Revisado em 2024-06-13

Aprovado em 2024-11-12

Publicado em 2024-12-31