

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CLÁUDIO CÉSAR FOLTRAN ULBRICH

“É A TERRA MELHOR REGIDA QUE SE PODE HAVER EM TODO O MUNDO”: O
PROCESSO DE UTOPIZAÇÃO DA CHINA NOS TRATADOS SINOLÓGICOS DO
FINAL DO SÉCULO XVI (1570–1585)

CURITIBA

2023

CLÁUDIO CÉSAR FOLTRAN ULBRICH

“É A TERRA MELHOR REGIDA QUE SE PODE HAVER EM TODO O MUNDO”: O
PROCESSO DE UTOPIZAÇÃO DA CHINA NOS TRATADOS SINOLÓGICOS DO
FINAL DO SÉCULO XVI (1570–1585)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em História, Setor de Ciências Humanas da Universidade
Federal do Paraná como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Doré

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Ulbrich, Cláudio César Foltran

“É a terra melhor regida que se pode haver em todo o mundo”
: processo de utopização da China nos tratados sinológicos do
final do século XVI (1570-1585). / Cláudio César Foltran Ulbrich. –
Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do
Mestrado em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Andréa Doré.

1. China – História – Dinastia Ming, 1368-1644. 2. China -
Tratados. 3. Ásia, Leste – Missões. 4. Utopias. 5. Estudos
chineses. I. Doré, Andréa Carla, 1969-. II. Universidade Federal do
Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.
III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **CLÁUDIO CÉSAR FOLTRAN ULBRICH** intitulada: **"É a terra melhor regida que se pode haver em todo o mundo": o processo de utopização da China nos tratados sinológicos do final do século XVI (1570-1585)**, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 10 de Abril de 2023.

Assinatura Eletrônica

11/04/2023 06:05:07.0

RAFAEL FARACO BENTHIEN

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

10/04/2023 17:22:06.0

OTÁVIO LUIZ VIEIRA PINTO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

10/04/2023 18:16:19.0

CELIA CRISTINA DA SILVA TAVARES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO)

AGRADECIMENTOS

Foram tantas as pessoas que me auxiliaram nesse processo, e de diferentes maneiras, que corro o risco de esquecer de citar alguém. Por isso, deixo já aqui o meu muito obrigado a todos que, de alguma forma, estiveram comigo e me ajudaram a ir adiante. Se enxerguei mais longe, foi por ter me apoiado em ombros de gigantes.

À minha família, especialmente meus avós, Ari e Erna, meu irmão Fernando, minha mãe Cláudia e minha tia Haudrey, minha gratidão e amor por me auxiliarem nessa jornada, me encorajando, me dando dicas, aguentando meus achaques e, acima de tudo, não me deixando desistir — da dissertação e de mim mesmo. Jamais serei capaz de retribuir tudo que vocês fizeram e fazem por mim.

Aos meus amigos e amigas que, em diferentes momentos, também me deram conselhos, me ajudaram a manter a cabeça fria, não me deixaram esmorecer e, acima de tudo, sempre estiveram lá para mim, meu muito obrigado. Matheus Frizzo, Ana Beatriz, Laura Lorenzi, Oliviane Magro, Luis F. Cipriani, Camila Deguchi, Rodrigo Calefi, Heitor Rodrigues, Lorena Niwa, Luca Iacomini e tantos outros, saibam que eu amo vocês e sou grato, todos os dias, por ter tido a sorte de tê-los conhecido.

À minha orientadora, prof. Andréa Doré, cujos valiosos conselhos, constante encorajamento, sugestões diversas e a sua amizade me permitiu a realização dessa dissertação, minha gratidão. Sinto-me honrado de poder ter caminhado ao seu lado esses anos todos.

Aos irmãos e irmãs da igreja, que domingo a domingo ouviam meu progresso e meus pedidos de intercessão, ofereceram seu carinho e sempre me mantiveram alegres em momentos de maior provação, meu amor e meu agradecimento.

À CAPES, pelo financiamento que tornou possível a execução desta pesquisa, me auxiliando a me manter, a comprar os materiais necessários e poder focar exclusivamente à atividade acadêmica, minha gratidão.

À Jesus Cristo, minha força e baluarte.

You know the future is casting a shadow
No one else sees it, but you know your fate
Packing your bags, being slow and thorough
Knowing, though you're late, that ship is sure to wait

ABBA, "Cassandra"

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo analisar, em três relatos ibéricos sobre a China do final do século XVI, a construção de uma discursividade utópica sobre o espaço chinês e as formas de governo dos Ming. Para tanto, buscamos analisar o *Tratado das cousas da China* (1569-1570), do dominicano português Gaspar da Cruz, o *Discurso de la navegación* (1577), do padre cantábrio Bernardino de Escalante, e a *Historia del gran reino de China* (1585), do agostiniano espanhol Juan González de Mendoza. Estas obras, versando sobre uma diversidade de aspectos físicos, sociais, culturais, religiosos e políticos da China Ming e seu povo, apresentam tópicos de exaltação constantes acerca do que se percebia como a superioridade da racionalidade, governo e abundância chineses frente à própria realidade europeia e o resto das Índias. Esse discurso se relaciona, em última instância, à tentativa de retratar a China como um espaço frutífero para a atividade missionária, colocando-a como uma região privilegiada para a conversão em relação às possessões europeias na Ásia e América. As incongruências dessa China perfeita, como o seu paganismo, seriam retratadas apenas como um empecilho temporário que seria resolvido com o envio de missionários. Assim sendo, analisamos quais são esses aspectos elogiados pelos autores, quais foram suprimidos ou atenuados e como isso se relaciona com o próprio contexto político e missionário no sudeste asiático no final do século XVI.

Palavras-chave: China; sinologia; século XVI; utopia; leste asiático; missionação.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze, in three Iberian reports on China of the near-end of the 16th century, the making of an utopic discursivity about the Chinese space and the Ming government. For that we'll analyze the *Tratado das cousas da China* (1569), from Portuguese Dominican friar Gaspar da Cruz, the *Discurso de la navegación* (1577), from Cantabrian priest Bernardino de Escalante, and the *Historia del gran reino de China* (1585), from the Spanish Augustinian friar Juan González de Mendoza. These works, versing about a plethora of physical, social, cultural, religious and political aspects of Ming China and their people, presented topics of constant praise towards what was perceived as the superior Chinese rationality, government and abundance in comparison to the European reality and other parts of the Indies. This discourse was related, ultimately, to the attempt to portray China as a fruitful land to missionary activity, placing it as a privileged region to the conversion in comparison to other parts of Asia and America. The incongruencies of this perfect China, as their paganism, were portrayed as a temporary hindrance that would be fixed with the help of the Christian missionaries. Thus, we analyze which of these aspects were praised by these authors, which were suppressed or diminished and how this relates to the political and missionary context in Southeast Asia in the 16th century.

Keywords: China; sinology; 16th century; utopia; Far East; missionary work.

LISTA DE SIGLAS

TCC	Tratado das Cousas da China
DLN	Discurso de la Navegación
HGRC	Historia del Gran Reyno de China

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. PRIMÓRDIOS DA MISSIONAÇÃO NA CHINA E CONSTRUÇÃO DE UMA PRIMEIRA SINOLOGIA.....	19
1.1. SONHOS MISSIONÁRIOS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI: A HERANÇA DA MISSÃO JAPONESA E OS CONTATOS TENTATIVOS COM A CHINA	20
1.1.1. A investida de Francisco Xavier no Leste Asiático: experimentação e recolha informativa.....	19
1.1.2. Os estudos linguísticos e a criação do Colégio de Macau: os jesuítas se ancoram no Oriente.....	26
1.1.3. Matteo Ricci e Michele Ruggieri.....	30
1.2. A CONCORRÊNCIA FRANCISCANA, DOMINICANA E AGOSTINIANA	34
1.2.1. O regime do padroado: a defesa do monopólio jesuítico e as tentativas das outras ordens.....	34
1.2.2. Os avanços espanhóis e o patrocínio da coroa de Castela: os esforços agostinianos, franciscanos e dominicanos.	37
1.2.3. Entre a cruz e a espada: as propostas castelhanas de conquista da China	44
2. A CHINA COMO UTOPIA IBÉRICA: POSSIBILIDADES DE ANÁLISE	48
2.1. MATURAÇÃO INFORMATIVA	48
2.1.1. A virada dos séculos XVI-XVII e a produção sinológica missionária.....	48
2.1.2. As fontes europeias.....	50
2.1.3. As fontes chinesas.....	54
2.2. AS UTOPIAS MODERNAS E O CONTEXTO ULTRAMARINO	58
2.2.1. As utopias: alguns apontamentos teóricos	58
2.2.2. A ausência de utopias ibéricas	66
2.3. AUTORES E OBRAS	69
2.3.1. O périplo asiático de Gaspar da Cruz	69
2.3.2. As fontes portuguesas de Bernardino de Escalante	76
2.3.3. A recollecção da China de Juan González de Mendoza	79
3. UMA UTOPIA DO VIR-A-SER: ANSEIOS MISSIONÁRIOS E PROJETOS DISCURSIVOS	86
3.1. ECOS DA COCANHA.....	86
3.1.1. O problema da localização da China	86
3.1.2. A China como uma sociedade fluvial.....	89
3.1.3. A fertilidade e abundância geral da terra	95

3.1.4.	As cidades	102
3.2.	PRUDÊNCIA GOVERNATIVA: O DOMÍNIO DA VIRTUDE	111
3.2.1.	A estrutura de poder durante o governo dos Ming (1368-1644)	111
3.2.2.	O imperador	115
3.2.3.	Os mandarins segundo os ibéricos.....	117
4.	O ENCANTO SE DESFAZ: A RELIGIOSIDADE CHINESA	127
4.1.	IMAGENS, DEMÔNIOS E ÍDOLOS: ASPECTOS GERAIS DA RELIGIOSIDADE CHINESA	129
4.2.	O SUPOSTO CRISTIANISMO PREGRESSO DA CHINA: AS PREGAÇÕES DE SÃO TOMÉ	136
4.3.	DOMAR O DRAGÃO: O ESTABELECIMENTO DE UMA MISSÃO CRISTÃ NA CHINA.....	142
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	160

INTRODUÇÃO

Em Xanadu, fez Kubla Khan
 Construir um domo de prazer:
 Onde Alph, rio sacro, em seu afã,
 Por grutas amplas e anciãs,
 Ia a um mar sem sol correr.
 E as milhas dez de fértil terra
 Cingiam-se em fortins de guerra:
 E nos jardins corriam os canais
 Por incenseiros sempre a florescer;
 E bosques como os montes, ancestrais,
 Que o verde ensolarado ia envolver.¹

Desde os primeiros contatos no medievo, a China — ou o que mais tarde veio a se entender como China — despertou a fascinação e o maravilhamento inigualáveis nos viajantes e mercadores europeus que chegaram até lá. As cartas, relatos e tratados que eram redigidos sobre ela logo alcançavam ampla divulgação entre as elites letradas e, pelos relatos orais, para além delas, construindo uma imagética de um país distante, muito abundante, largo em tamanho e riquezas, em cujo centro estava um poderoso imperador que unificava o vasto território.² De todas essas informações, a mais impactante foi certamente *Il Milione*, do mercador veneziano Marco Polo (c. 1254–1324), que muito rapidamente se transformou na obra canônica sobre o *Cataio*, como assim era denominada a China, durante toda a Idade Média.³

No entanto, os poucos contatos entre Ásia e Europa, impulsionados pela *Pax Mongolica*, se viram diminuir com o esfacelamento desta, e, embora a China ainda estivesse dentro do imaginário ocidental, poucas mais informações chegavam sobre ela. O alvorecer da modernidade, entretanto, assistiu ao surgimento das Grandes Navegações, capitaneadas por Portugal e logo depois pela coroa de Castela, que no final do século XV ainda lutava as últimas batalhas da Reconquista. Portugal, por uma série de fatores materiais, geográficos, sociais e econômicos, expandiu seu domínio para Ceuta, um pequeno enclave no norte da África, e logo teve sanhas de contornar o continente e chegar até a Ásia.⁴ Após um período de 83 anos, os portugueses atravessam o Atlântico e, vencendo as dificuldades do Cabo das Tormentas

¹ COLERIDGE, Samuel Taylor. **Kubla Khan**. Tradução de Adriano Scandolaro. Disponível em: <https://escamandro.wordpress.com/2012/12/09/kubla-khan-coleridge/>. Acesso em: 10 mar. 2023.

² REED, Marcia. A perfume is best from afar: publishing China for Europe. In: DEMATTÈ, Paola; REED, Marcia (eds.). **China on paper: European and Chinese works from the late sixteenth to the early nineteenth century**. Los Angeles: Getty Research Institute Publications Program, 2007. p. 9.

³ REED, *loc. cit.*

⁴ Sobre os motivos da expansão portuguesa, veja THOMAZ, Luiz Felipe Ferreira Reis. Expansão portuguesa e expansão européia: reflexões em torno da gênese dos descobrimentos. In: THOMAZ, Luiz Felipe Ferreira Reis. **De Ceuta a Timor**. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 1994. p. 1-41.

(posteriormente Cabo da Boa Esperança), alcançam o sultanato de Calicute, na costa da Índia, em 1498.

Ao aportar na Índia, onde buscaram logo se apresentar às autoridades locais e a recolher informações que pudessem ter alguma utilidade à coroa, os lusitanos logo ficaram sabendo de uma certa *Malchina*, ou *Grande China*: uma grande potência que se erguia sobre os reinos e impérios asiáticos e que, nos cinquenta anos antes, haviam chegado àquelas mesmas regiões que hoje chegavam os ocidentais. Essas informações foram logo relatadas em duas cartas, datadas de 10 de julho e 28 de agosto de 1499 e redigidas por um certo Girolamo di Caprino Sernigi (1453–prov. 1515), que foram enviadas posteriormente à Florença.⁵ Ainda demoraria até a primeira metade do século XVII para se compreender de que o Cataio de Polo seria justamente essa *Malchina*. Começou aqui um período de recolha informativa que não seria mais interrompido, em que pese alguns períodos de silêncio na documentação e em estremecimentos nas relações sino-hispânicas e sino-lusitanas.

Nos cinquenta anos seguintes, os mercadores e viajantes europeus continuaram a “buscar” a China, recolhendo impressões a partir de chineses expatriados na Ásia, os *sangleyes*, e entre comerciantes que atuavam na baía de Cantão, no sul do Império do Meio.⁶ Nesse primeiro momento, os portugueses (os espanhóis só se estabeleceriam na Ásia a partir da década de 1530, e efetivamente em 1571) concorreram na sua produção informativa com os grandes centros italianos, que se alimentavam das informações adquiridas pelos lusitanos em suas posses asiáticas e as publicavam.⁷ O auge da construção da *matéria da China* pelos italianos foi a *Delle Navegationi et Viaggi*, de Giovanni Battista Ramusio (1485–1557), com sua publicação iniciada na década de 1550, que reúne uma série de textos sobre as explorações europeias.

As informações não desprezíveis coletadas pelos portugueses foram, a partir de 1552, complementadas pelos jesuítas e pelas demais ordens que intentavam entrar na China e estabelecer uma missão. O pontapé inicial, levado à cabo pelo missionário navarro Francisco Xavier (1506–1552), embora de malfadada execução, acendeu um interesse pela China por parte dos missionários que só se incrementaria. A Companhia de Jesus buscou construir sua própria matéria da China, indo mais longe e tendo uma maior sensibilidade observadora que os

⁵ BARRETO, Luís Filipe. Da China Ming na cultura europeia: os pólos português e italiano. **Anais de História de Além-Mar**, Lisboa; Ponta Delgada, v. 3, p. 409-446, 2002. p. 410.

⁶ REED, 2007, p. 10. “Cantão”, aqui, se refere à região chinesa de Guangdong (e, mais especificamente, sua capital e principal cidade, Guangzhou), e será o termo convencionado para o uso no resto deste trabalho quando estivermos nos referindo à província.

⁷ BARRETO, *op. cit.*, p. 416.

mercadores portugueses até então haviam tido.⁸ A partir de então, os jesuítas tiveram uma presença continuada na produção do conhecimento sobre a China, e mesmo foram a pedra angular deste no Ocidente a partir do século XVII em diante. A publicação do *De Christiana Expeditione apud Sinas* (1615), editado por Nicolau Trigault e baseado nas anotações do padre Matteo Ricci (1552–1610), um dos pioneiros da missão chinesa, representou o marco em que a matéria da China jesuíta começou a superar o conhecimento adquirido anteriormente por meio dos portugueses e espanhóis.

Nesse ínterim, as outras ordens religiosas (e aqui nos referimos aos agostinianos, dominicanos e franciscanos) também se empenharam em produzir seu próprio compêndio de informações sobre o Império do Meio. Em que pese a dificuldade em entrar e permanecer em território chinês, com uma posição refratária não só das autoridades sínicas, mas dos próprios jesuítas,⁹ esses missionários conseguiram produzir informações muito ricas sobre a cultura, leis, sociedade e espaço da China, que circularam grandemente nos espaços hispânicos na Ásia, como as Filipinas. Um exemplo significativo pode ser a *Relación del reino de Taibín* (1577), do frade Martín de Rada, ou a *Relação que conta muito por extenso as coisas da China* (1569), do frade Gaspar da Cruz, que trataremos nessa dissertação.

Essa grandíssima coleta informativa, que vai desde os primeiros medievais até a informação mais sólida adquirida pelos missionários jesuítas no século XVII, é o que buscamos denominar daqui em diante como *primeira sinologia*. A “sinologia” (lit. “estudo da China”) designou originalmente um campo de estudos universitários surgido ao final do século XIX na Europa e nos Estados Unidos, e que buscava estudar a China e seus clássicos.¹⁰ Segundo Raymond Dawson, a primeira cadeira de sinologia na Grã-Bretanha data de 1838, e foi subsequentemente ocupada por embaixadores ou missionários até meados de 1950; mas os estudos universitários de maior escala se desenvolvem na Europa e América do Norte a partir da Primeira Guerra.¹¹ Se constituía, portanto, como um dos campos do Orientalismo (no seu sentido acadêmico), e que, como aponta Zurndorfer, se desenvolveu posteriormente à indologia.¹²

⁸ LOUREIRO, Rui Manuel. Primórdios da sinologia europeia entre Macau e Manila em finais do século XVI. *Revista de Cultura*, Macau, n. 2, p. 7-23, abr. 2002. p. 9.

⁹ Quanto à posição dos jesuítas, cf. BUSQUETS I ALEMANY, Anna. Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, Cáceres, v. 8, p. 191-214, 2013. p. 192-196.

¹⁰ ZURNDORFER, Harriet T. **China bibliography**: a research guide to reference works about China past and present. Leiden, Köln, New York: Brill, 1995. p. 6.

¹¹ DAWSON, Raymond. **El camaleón chino**: análisis de los conceptos europeos de la civilización china. Madrid: Alianza Editorial, 1970. p. 16-19.

¹² ZURNDORFER, *op. cit.*, p. 6. Quanto ao orientalismo enquanto campo acadêmico, veja SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. *Passim*, esp. p.

Aqui, usamos o termo sinologia de uma forma mais ampla, e talvez mais afim com a terceira definição que Said nos oferece sobre o orientalismo: a ideia de um *discurso* sobre o Oriente, exprimindo opiniões e estabelecendo imagéticas para ele.¹³ Colocamos sinologia — ou, melhor dizendo, a primeira sinologia — como esse grande compêndio informativo ocidental sobre a China, que reúne cartas, tratados, relatórios, informações, mapas, crônicas e demais formas de transmissão informativa, que começam a se arquitetar no século XIII e florescem no século XVI. Ao compreender esse corpo como um todo, dificilmente coerente ou concordante, podemos encontrar algumas *tópicas* que vão se acumulando ao longo dos anos e que constituem um quadro sobre o que “seria” a China. Assim, as ideias de um reino distante, bem governado por um poderoso imperador e seus aptos magistrados, abundante em todo tipo de elemento natural, marcado por um forte senso de justiça e hierarquia, bem defendido e estruturado, são pontos que permanecerão por séculos adiante, eclipsando tão somente com o sentido de “decadência” da China que se observa nas leituras ocidentais do século XIX.

Essas informações variam bastante em escopo, em forma e em tom. Como veremos no primeiro capítulo, as impressões do início do século XVI, mais dispersas, voltadas para uma mentalidade mercantil e missionária e muitas vezes negativa em relação à elite letrada chinesa, os *mandarins*, se acumula o suficiente no final do século para verdadeiros *tratados de síntese* (descrevemo-los melhor no segundo capítulo), que buscam sintetizar e construir um todo coerente sobre a China. Essas obras impressas atingiram uma razoável circulação em seu tempo, e efetivamente serviram para construir uma imagem do Império do Meio que só será posteriormente substituída pela sinologia jesuítica, que se firma no final do século XVII.¹⁴

O que propomos aqui, no entanto, é que essas obras de síntese não apenas buscavam uma maior profundidade descritiva, mas que o seu sentido extremamente positivo e elogioso mostra escolhas discursivas e ferramentas retóricas. Seguimos na esteira de autores como Lara Vilà, Manel Ollé, Ana Laborinho, Raffaella D’Intino, António José Saraiva e outros, que propõem a percepção da China como uma inversão ontológica do mundo ocidental — em outros

14-15. A noção de que os estudos sobre a China constituem um tipo de orientalismo vai ser contestada por Ming Dong Gu, que propõe o termo “sinologismo” como forma de se compreender a produção de conhecimento sobre a China a partir de intelectuais e acadêmicos ocidentais e chineses. Quanto a isto, veja MING, Dong Gu. **Sinologism: an alternative to Orientalism and postcolonialism**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2013. Em especial, a relação entre ambos é tratada no capítulo 2, “Sinology, Sinologism, and postcolonialism”, p. 42-65.

¹³ SAID, 1990, p. 15.

¹⁴ Manel Ollé localiza essa passagem na publicação da obra *Imperio da China y Cultura Evangélica* (1642) de Álvaro Semedo. Quanto a isso, ver OLLÉ, Manel. **La invención de China: percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000. p. 18-19.

termos, uma utopia.¹⁵ De fato, é notável as semelhanças entre esses escritos e as narrativas utópicas clássicas: a China é uma terra isolada, governada pelo princípio fundamental da justiça, abundante em absolutamente tudo, livre de ociosidade e regida por princípios humanistas. Podemos compará-la com a utopia “original”, a de Thomas More, mas não é o que pretendemos. Buscamos, sim, indicar uma possibilidade analítica em que a China é apresentada como uma terra perfeita — ou quase perfeita —, terreno fértil para receber o cristianismo, e colocada, portanto, como uma candidata a ser um superior reino cristão no Oriente.

Não se trata, aqui, de propor que os autores de que trataremos buscassem construir uma utopia enquanto artefato literário — isto é, nos moldes clássicos dessas narrativas, que discutiremos com mais afinco no segundo capítulo. Apontar essa hipótese seria forçar uma roupagem que não lhes cabe, uma vez que eles não buscavam descrever uma terra imaginária, mas sim uma que puderam ver (ou mergulhar através de uma diversidade de textos). Antes, é questionar se as escolhas dos autores, conscientes ou não, idealizaram a China a ponto de suprimir quase por completo as características negativas daquela sociedade, propondo um paradigma imagético sobre o Império do Meio que o torna superior aos europeus e *tendendo a uma perfectibilidade*, como discutiremos no segundo capítulo. Esse “mundo às avessas”, assentado sobre valores superiores à corrompida sociedade ocidental (e ibérica, mais especificamente), aparece com uma aura quase sobre-humana, que ao mesmo tempo remete às *mirabilia* medievais quanto aos princípios humanistas do Renascimento.

Essa hipótese não surge sem suas próprias adversidades. Como argumenta Francisco Roque de Oliveira, diversos autores (incluindo ele próprio) questionam certos pontos que constituiriam essa sociedade idealizada, como a cruel aplicação da justiça por meio do *bastinado* (castigos físicos), a corrupção dos mandarins ou a presença de ritos pagãos e, com eles, todos os “vícios”, em que o mais severo era a sodomia.¹⁶ Não obstante, não podemos deixar de perceber como esses elementos eram diminuídos, ou amenizados, nessas obras — em especial dos autores espanhóis. Como buscaremos demonstrar no quarto capítulo, a presença de elementos contrários aos dogmas do cristianismo não se impunha como intransponíveis, e a conversão da China, que poderia ser feita de forma rápida e fácil, seria o amenizador dessas características negativas.

¹⁵ OLIVEIRA, Francisco Roque de. China: utopia ou distopia?: interpretações sobre o tratamento da matéria chinesa na literatura geográfica ibérica do século XVI. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 14., 2016, Barcelona. *Anais [...]*. Barcelona: GEOcrítica, 2016.

¹⁶ OLIVEIRA, Francisco Roque de. **A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500–c. 1600:** impressos e manuscritos que revelam o mundo chinês à Europa culta. Orientadora: Maria Dolors Garcia Ramon. 2003. Tese (Doutorado em Geografia Humana) — Departamento de Geografia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2003. p. 808.

Para tanto, analisaremos três obras de “síntese”, produzidas no final do século XVI e que apresentam fortemente esse discurso sobre a China de uma sociedade tendendo à perfeição. São elas o *Tratado das cousas da China* (1569–1570), do frei dominicano Gaspar da Cruz, o *Discurso de la navegación* (1577), do padre cantábrio Bernardino de Escalante, e a *História de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de China* (1585), do frei agostiniano Juan González de Mendoza. Para realização da análise foi dada preferência a primeiras edições e no idioma original. No caso de Gaspar da Cruz foi selecionada a primeira (e única em sua época) edição, depositada na Biblioteca Nacional de Portugal. Para a obra de Escalante, selecionou-se a primeira edição, depositada na Biblioteca de Salamanca. E, para Mendoza, excepcionalmente, selecionou-se a primeira edição madrilenha (a segunda na ordem de publicação, atrás apenas da versão romana), que constitui a versão final e definitiva do trabalho segundo o próprio autor.¹⁷

Essas três obras foram selecionadas pela sua posição singular no final dessa primeira sinologia — elaboradas por autores ibéricos (um português e dois castelhanos, respectivamente), elas conformam a versão mais bem acabada desses conhecimentos construídos ao longo de quase um século de observação, descrição e recolha. São também obras impressas, elaboradas em vernáculo, o que garantiu uma ampla difusão (menor em Gaspar da Cruz), e que, portanto, sedimenta essas mesmas imagens. E, por fim, são obras anteriores às de caráter jesuítico, seguindo a tipologia estabelecida por Manel Ollé, as quais deixamos de fora, uma vez que constituem uma outra matriz informativa e que difere bastante na tonalidade estabelecida dentro do âmbito da sinologia ibérica.¹⁸

Portanto, esperamos demonstrar como, no âmbito dessas obras, essas utopias são construídas — isto é, quais as escolhas discursivas feitas pelos autores, quais elementos foram

¹⁷ CRUZ, Gaspar de. *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China cõ suas particularidades, assi do reino d'Ormuz, cõposto por el R. padre frei Gaspar da Cruz da ordẽ de Sam Domingo. Dirigido ao muito poderoso Rei dom Sebastiam nosso Señor*. Évora: Casa de André de Burgos, 1570; ESCALANTE, Bernardino de. *Discvrso de la navegación qve los Portuguefes hazen à los Reinos y Prouincias del Oriente, y de la noticia que fe tiene de las grandezas del Reino de la China*. Sevilha: Casa de Alonso Escrivano, 1577; MENDOZA, Juan González de. *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno dela China, fabidas asfi por los libros de los mefmos Chinas, como por relación de Religiofos, y otras perfonas que han effado enel dicho Reyno*. Madrid: Casa de Querino Gerardo Flamenco, 1586. Quanto à escolha de uma edição que não a primeira, seguimos a recomendação de GARCÍA, Diego Sola. *El cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2018. p. 16; VILÀ, Lara. *La Historia del Gran Reino de la China de Juan González de Mendoza: hacia un estudio de las crónicas de Oriente en la España del Siglo de Oro*. *Boletín Hispánico Helvético. Historia, Teoría(s), Prácticas Culturales*, Zúrique, v. 21, p. 71-97, 2013. p. 96 e MARINAS, Isabel Viforcós. *Semblanza de fray Juan González de Mendoza (OSA), embajador de Felipe II a China y obispo de Popayán*. *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, Madrid, v. 211, n. 3, p. 729-758, 1998. p. 742. De agora em diante, as obras serão referidas nas notas de rodapé apenas pela sua sigla: TCC, DN e HGRC, respectivamente.

¹⁸ OLLÉ, 2000, *passim*.

exaltados ou diminuídos e como o que era negativo foi sistematicamente suprimido em favor da constituição de uma imagem da China virtuosa. Esperamos demonstrar, igualmente, como isso atendia aos propósitos missionários ao tornar a China um espaço propício à atividade missionária, mais que qualquer outro na Ásia, funcionando como verdadeiras peças de propaganda que, inadvertidamente, criaram tópicos sobre a China de uma sociedade quase perfeita. Buscaremos explorar, por fim, os limites dessa interpretação, bem como os caminhos que a sinologia ibérica esbarra na virada do século XVII.

As obras tratam de uma miríade de assuntos como práticas alimentares, vestimentas, modos de cortesia, relações com reinos vizinhos, técnicas de guerra, entre muitos outros. Um tema, porém, constituirá o objeto maior de nossa análise: a apropriação do espaço, suas características e como ele é utilizado pelos chineses; e as práticas governativas, mormente em relação ao rei e aos *loutiás*, termo que deriva de *lao jia* (lit. “senhor”, “fidalgo”),¹⁹ ou *mandarins*, como são mais conhecidos.

Esta dissertação se dividirá em quatro capítulos. No primeiro, “Primórdios da missionação na China e a construção de uma primeira sinologia”, buscaremos apontar o processo de construção do corpo sinológico ao longo do século XVI a partir das ordens religiosas. Os jesuítas serão apontados aqui como os pioneiros nesse processo, mas o papel não desprezível das outras ordens, principalmente nos trinta anos finais do quinhentos, será também considerado. Afinal, é destas ordens que extraímos os três escritos que aqui consideramos.

No segundo, “A China como uma utopia ibérica: possibilidades de análise”, discutiremos as bases metodológicas da nossa proposta, apontando primeiro as bases da utopia enquanto gênero literário e sua dívida para com a expansão ultramarina, e como isso se traduz num possível processo de utopização da China. Igualmente, buscaremos apontar como esse processo encontra seu apogeu nas obras impressas, “de síntese”, já no final do século, representando o culminar de uma maturação informativa na sinologia ibérica. E, ainda, apresentaremos os autores e obras, destacando o porquê elas cabem dentro dessa proposta analítica.

No terceiro, “Uma utopia do vir-a-ser: anseios missionários e projeções discursivas”, far-se-á a análise dos três tratados propriamente ditos, compreendendo como o espaço, a sociedade, as leis e a cultura são construídas discursivamente dentro de uma perspectiva utopizante.

¹⁹ D’INTINO, Raffaella (org.). **Enformação das cousas da China**: textos do século XVI. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1989. p. 106. Cf. nota 38.

Por fim, no quarto capítulo, “O encanto se desfaz: a religiosidade chinesa”, apontamos quais os aspectos negativos observados por esses autores, mormente a religiosidade chinesa, e as formas que os missionários pretendiam apresentar para mitigar esses problemas — o envio de padres e de embaixadas — como possibilidade de construir uma nação cristã no Oriente, dado a sua receptividade superior (segundo afirmam) ao cristianismo.

Esperamos, assim, analisar e provar a viabilidade de uma hipótese muito debatida nos estudos sobre a matéria da China nos meios ibéricos, ainda que sem desconsiderar as dificuldades e percalços nesse processo. Se é inegável a visão sinófila do Império Celeste na primeira modernidade, ainda assim há incongruências que, a seu tempo, iremos discutir. Mas acreditamos ser a China verdadeiramente depositária de esperanças portuguesas e castelhanas de uma alternativa social palpável, um mundo às avessas, uma real sociedade que, despida do seu paganismo, se mostrava superior à realidade europeia como um todo. É essa possível utopia que expectamos apontar.

1. PRIMÓRDIOS DA MISSIONAÇÃO NA CHINA E CONSTRUÇÃO DE UMA PRIMEIRA SINOLOGIA

1.1. SONHOS MISSIONÁRIOS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI: A HERANÇA DA MISSÃO JAPONESA E OS CONTATOS TENTATIVOS COM A CHINA

1.1.1. A investida de Francisco Xavier no Leste Asiático: experimentação e recolha informativa

O período de dois anos que Francisco Xavier passou no Japão havia sido, de forma geral, bastante frutífero. Tendo desembarcado no porto de Kagoshima, nas ilhas Ryukyu, em 15 de agosto de 1549, o padre jesuíta atravessou por um período de longo aprendizado da língua e dos costumes, pregando e catequizando com a ajuda de tradutores e dando início a uma comunidade cristã na região, notoriamente no entorno da cidade de Nagasaki, com algumas “milhares de almas” convertidas na altura de 1551.¹ Com o auxílio do *daimyō* local e mesmo com a conivência de algumas autoridades budistas, pôde deixar, quando abandonou o arquipélago em novembro de 1551, um grupo não desprezível de cristãos e a promessa de que a missão continuaria a se expandir.²

Foi na missão japonesa que Xavier, e posteriormente os jesuítas que o seguiram, desenvolveu uma *hermenêutica missionária* para a prédica no Leste Asiático. Uso “hermenêutica”, aqui, no sentido que lhe atribui Adone Agnolin, isto é, a “consciência de uma problemática de contexto”.³ Ou seja: a compreensão de que o processo de catequização necessitava ser culturalmente situado. Nas palavras de Agnolin,

O contexto missionário e jesuítico asiático acabou produzindo uma progressiva e cada vez mais madura consciência de que unicamente uma problemática do contexto podia oferecer os instrumentos, apriorísticos e fundamentais, para enraizar, antes que uma produção ou tradução/transliteração de qualquer tipo de obra, sobretudo uma “obra de significação”: que se revelasse essencial e norteadora, inclusive para corrigir,

¹ BOXER, Charles R. **The Christian century in Japan: 1549-1650**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1951. p. 39.

² *Ibid.*, p. 36-40. Segundo a Kodansha Encyclopedia of Japan, *daymiō* é “um termo genérico aplicado aos maiores lordes militares possuidores de terras no Japão pré-moderno”. No período do *Sengoku daymiō*, que corresponde ao século XVI que aqui tratamos, os *daymiō* mais poderosos consolidaram seu poder de uma forma mais ofensiva, “[...] expandindo suas fronteiras ao absorver seus vizinhos mais fracos para se tornar hegemonias regionais de força e autonomia suficientes para governar seus domínios como pequenos príncipes”. Quanto a isto, cf. DAYMIŌ. In: KODANSHA Encyclopedia of Japan. Tóquio: Kodansha, 1983. v. 2. p. 61-64.

³ AGNOLIN, Adone. O budismo como sistema de mediação missionária no contexto asiático dos séculos XVI–XVII: necessidades, possibilidades e limites hermenêuticos. **Rever**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 131-168, jan./jun. 2013. p. 132.

sucessivamente, as primeiras obras de traduções catequéticas, doutrinárias e evangelizadoras em sentido mais amplo e abrangente.⁴

Era preciso produzir formas, métodos e táticas que pudessem traduzir todo um sistema religioso de uma matriz cultural a outra, colocando-as como mutuamente compreensível entre os dois sistemas. Para tanto, foram desenvolvidos meios de associar concepções e a imagética cristã, como vestimentas, símbolos, nomes, conceitos, doutrinas, dogmas, ritos e demais elementos do cotidiano cristão para as realidades locais, influenciadas pelas religiosidades locais japonesas. Esse conjunto de práticas, chamado de *mediação*, *acomodação* ou *aculturação*, foi posteriormente a pedra angular da missão jesuítica chinesa, empregadas principalmente pelo padre Matteo Ricci.⁵ O uso do método de acomodação foi, aliás, motivo de muita controvérsia dentro e fora da Companhia de Jesus, no que foi conhecida como a “questão dos ritos” — o questionamento por outras ordens dos métodos jesuíticos, mormente o que seria a concessão a certos elementos religiosos do confucionismo e do hinduísmo. A eventual proibição dos ritos a partir da bula *Cum Deus Optimus*, de 20 de novembro de 1704, proclamada por pressão das outras ordens, foi um dos elementos que levaram à expulsão da Companhia de Jesus da China pelas mãos do imperador Kangxi (1654–1722), em 1706, que passou a exigir uma permissão para que os missionários permanecessem no império. Esse também foi um dos fatores que, eventualmente, enfraqueceu a Sociedade a ponto de sua total supressão em 1773.⁶

No caso japonês, essa “tradução”, no sentido mais amplo da palavra, foi feita em relação às várias seitas budistas locais, mormente pela adoção de roupas dos sacerdotes locais, os “*bonzos*”, como aponta Adone Agnolin. O pioneiro nesse processo foi Alessandro Valignano (1539–1606), que identificou a deferência oferecida pelos japoneses ao budismo e que isto seria a chave para a sua conversão.⁷ Valignano era visitador da Companhia de Jesus na Ásia, onde

⁴ AGNOLIN, *loc. cit.*

⁵ Elisabetta Colla e Anna Luisa Souza de Almeida usam os termos “mediação” e “aculturação”. Quanto a isto, cf. COLLA, Elisabetta. Estudar o impacto do cristianismo na China: comparações por analogias *versus* saber ver. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, n. 13/14, p. 403–412, 2008. p. 408–410; ALMEIDA, Anna Luisa Souza de. O encontro entre a cruz e o dragão: a missão jesuítica na China imperial (1579–1773). **Cadernos de História UFPE**, Recife, v. 12, n. 12, p. 190–211, jan./dez. 2017. p. 201. O termo “acomodação” é o consolidado pela historiografia mais canônica, e é este que será utilizado daqui em diante. Exemplos dessa literatura canônica se encontram em LACH, Donald. **Asia in the making of Europe, volume I: the century of discovery**. v. 1, l. 2. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1965. p. 799, ou ainda COSTA, João Paulo Oliveira e. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. v. 1. Orientadores: Artur Teodoro de Matos e Luís Felipe Thomaz. 841 f. Tese (Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa) — Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. *Passim*.

⁶ TIEDMANN, R. G. Christianity in East Asia. In: BROWN, Stewart J.; TACKET, Timothy (eds.). **The Cambridge History of Christianity, volume 7: Enlightenment, reawakening and revolution, 1660–1815**. v. 7. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 463.

⁷ AGNOLIN, 2013, p. 138–139.

desembarcou em 6 de setembro de 1578. Seu maior espaço de atuação foi, seguramente, o Japão, de onde chegou a levar uma embaixada de autóctones convertidos para a Europa, em 1582.⁸ Originalmente visitador da província da Índia (1574–1595) e provincial de Goa (1583–1587), atuou também como visitador da província de Japão e China, cargo que ocupou até sua morte, em 1606. Seu ímpeto reformista foi essencial para reavivar a missionação na região, a partir de uma série de deliberações e ordenamentos.⁹ O visitador foi responsável pelos *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappao*, em que aborda vestuário, aparência das casas e igrejas, a aplicação dos sacramentos e mesmo adaptação de algumas passagens bíblicas para a realidade japonesa.¹⁰ Podemos identificar estas práticas, por exemplo, na associação entre Deus e Dainichi (o Buda Vaironaca), muito nos moldes que, mais tarde, Ricci tentou fazer com *Shang Di*, o “Senhor do Céu”, na China.¹¹ Ou, ainda, nas tentativas do jesuíta português Baltasar Gago (1515–1583), que atuou no Japão entre 1552 a 1560 e que buscou transliterar termos sem associação com concepções locais, como o conceito de alma, desconhecido pelos japoneses, usando o alfabeto *kana*.¹²

Em suas investigações e conversas com os locais, Francisco Xavier percebeu a profunda força cultural exercida pela China nos japoneses em relação a leis e costumes. Em carta aos membros da Companhia de Jesus na Europa, datada de 29 de janeiro de 1552, o missionário destaca que, em uma das muitas arguições pelas quais passou no período em que esteve no Japão, foi-lhe dito que “se todas as coisas do mundo tiveram princípio, que a gente da China [já] soubera disto, de onde lhes veio as leis que tem”. E acrescenta que “Tem eles para si que os chineses são muito sabedores, assim nas coisas do outro mundo, como na governação da república” [“Se todas as cousas do mundo tiuerão principio, que a gente da China soubera isto, de domde lhes veyo as leys que tem. Tem eles pera sy que os chins são muyto sabedores, asy

⁸ LOUREIRO, Rui Manuel. Introdução. In: LOUREIRO, Rui Manuel (ed.). **Um tratado sobre o reino da China:** dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590). Macau: Instituto Cultural de Macau, 1992. p. 14-17.

⁹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Alessandro Valignano: o “progresso” da Companhia de Jesus nas Índias Orientais. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 23., 2005, Londrina. **Anais [...]**. Londrina: UEL, 2005. p. 3.

¹⁰ PINA, Isabel Murta. The Jesuit missions in Japan and in China: two distinct realities. Cultural adaptations and the assimilation of natives. **Bulletin of Portuguese-Japanese Studies**, Lisboa, n. 2, p. 59-76, jun. 2001. p. 61-62.

¹¹ AGNOLIN, 2013, p. 134-136, 146. Segundo Sarah Allen, “Shangdi” ou “Shang Di”, literalmente “Senhor das Alturas”, era a mais alta divindade herdada da dinastia Shang (ca. 1600-1050 a.C.). Na tradição que nos chegou a partir do Zhou Ocidental (ca. 1050-771 a.C.), ele era próximo ao conceito de *Tian*, ou “céu”. Os dois conceitos seriam posteriormente fundidos, como propõe os sinólogos Guo Moruo e H. G. Creel, a partir da sua cooptação pelos Zhou. No contexto missionário, ambos eram traduzidos como “Deus” e “céu”, mesmo ambos não cabendo propriamente na cosmovisão cristã. Quanto a isto, veja ALLAN, Sarah. On the identity of Shang Di (上帝) and the origin of the concept of a Celestial Mandate (Tian Ming 天命). **Early China**, Cambridge, v. 31, p. 1-46, 2007.

¹² BALTASAR GAGO. In: DEHERGNE, Joseph. **Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800**. Roma: Institutum Historicum, S. I.; Paris: Letouzey & Ané, 1973. (Bibliotheca Instituti Historici S. I., 37). p. 104.

n'as cousas do outro mundo, como n'a governação da reepublica”].¹³ A afirmação não deve tê-lo surpreendido muito. Os contatos entre China e Japão eram centenários e bastante evidentes, como no sistema *kanhe* de trocas culturais e econômicas, e que perpassava uma influência chinesa sobre o arquipélago em vários quesitos, como o religioso e o linguístico.¹⁴ Mesmo no curto período de tempo em que esteve na Ásia, Francisco Xavier pôde analisar essa influência da China no plano regional, em que ela se colocava como uma janela para expandir o cristianismo por todo o Leste Asiático, mormente ao Japão:

A terra da China está perto do Japão, e, como acima está escrito, da China lhes foram levadas as seitas que tem. É a China terra muito grande, pacífica, sem haver guerras nenhuma; terra de muita justiça, segundo o que escrevem os portugueses que nela estão; é de mais justiça que nenhuma de toda a cristandade. A gente da China, a que até aqui tenho visto, assim no Japão como em outras partes, é muito aguda, de grandes engenhos, muito mais do que os japoneses, e [são] homens de muito estudo. A terra é muito abastada em grandíssima maneira de todas as coisas, e muito povoada de grandes cidades, [com] casas de pedra muito lavradas, e, o que todos dizem, terra muito rica de muitas sedas. Tenho por notícias dos chineses que há muita gente na China de diversas leis [isto é, religiões], e, segundo a informação que deles tenho, parece que devem ser mouros ou judeus.¹⁵

[A terra da China estaa perto de Japão, e, como açima estaa escrito, da China lhe forão levadas as seitas que tem. Hé a China terra muyto grande, paçiffiqua, sem aver guerras nenhuma; terra de muita justiça, segumdo o que escrevem os portugueses que n'ela estão; hé de mays justiça que nenhuma de toda a xpaãdade. A gente da China, a que até [a]quy tenho vista, asy en Japão como em outras partes, hé muyto aguda, de gramdes emgenhos, muyto mais que os japões, e homens de muyto estudo. A terra hé muyto abastada em grandissima maneira de todas as cousas, e muyto povoada de gramdes cydades, cassas de pedra mutyo lauradas, e o que todos dizem, terra muyto riqua de muitas sedas. Tenho por notícias dos chins, que ha muyta gente n'a China de diversas leis; e segumdo a emfformação que d'eles tenho, parece que deuem de ser mouros ou judeus].

Essa percepção é de suma importância, pois, como complementa logo depois, “este ano de 1552 irei [até] lá, onde está El-rei da China, porque é terra de onde se pode muito acrescentar a lei de Nosso Senhor Jesus Cristo; e se aí a recebem, seria grande ajuda para no Japão

¹³ XAVIER, Francisco. Aos meus caríssimos Padres e Irmãos da Companhia de Jhu. n'as partes de Europa. Do padre Mestre Francisco. In: ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU. **Monumenta Xaveriana**: ex autographis vel ex antiquioribus exemplis. Tomus Primus. Sancti Fracisci Xaverii Epistolae Alique Scripta Complectentis. Madrid: Typis Augustini Avrial, 1899-1900. p. 684. Esta é uma das cartas de caráter propagandístico da Sociedade, escrita em vernáculo, com o intuito de informar os méritos da missão japonesa. Quanto à tipologia dessas cartas, veja LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002, esp. p. 17-19.

¹⁴ Quanto ao sistema *kanhe*, veja CARIOTI, Patrizia. The Portuguese settlement at Macao: the Portuguese policy of expansion in the Far East in light of the History of Chinese and Japanese intercourse and maritime activities. **Revista de Cultura — International Edition**, Macau, n. 6, p. 25-39, 2003, esp. p. 27-29. Esse sistema foi suprimido em 1549 por motivos alheios à presença europeia; não obstante, esta se mostrou fundamental na continuação do comércio local, pois agiam como atravessadores entre Liampó e Nagasaki.

¹⁵ XAVIER, *op. cit.*, p. 694-695.

desconfiarem das seitas em que creem” [“este ano de [15]52 irey laa, onde estaa El-rey da China, porque hé terra, domde se pode muyto acrescẽmtar a ley de noso Senhor Jhu. X.º; e se ahy a recebem, seria grande ajuda pera em Japão desconfiarem das seitas em que creem”].¹⁶ Portanto, embora não tenha sido seu objetivo inicial, a China seria, em sua concepção, uma forma de se alcançar a evangelização do Japão, dada a forte influência chinesa na região; além de, naturalmente, ter um grande valor em si. Embora essa seja em geral a interpretação canônica, é difícil acreditar que Xavier não tenha tido qualquer interesse preliminar na China.¹⁷ Não apenas ele possui muitas impressões sobre ela, certamente aprendidas em conversas com os japoneses e portugueses na região, como manda preparar, em 1548, uma *enformação* para avaliar a possibilidade de uma missão chinesa, investigada a partir de alguns mercadores que atuavam em Malaca.¹⁸ Tendo isso em mente, Francisco Xavier levanta acampamento no final de 1551 e segue em direção ao sul, com esperanças, embora não concretizadas, de chegar ao Império do Meio.¹⁹

Após passagens por Malaca, Cochim e Goa, Xavier desembarca na ilha de Sanchoão (literalmente “São João”; atualmente parte da província de Cantão), no litoral cantonês, em outubro de 1552.²⁰ O plano era entrar na China através de uma embaixada, e, portanto, pediu ao vice-rei do Estado da Índia, D. Afonso de Noronha, auxílio de alguém que pudesse acompanhá-lo. Segundo Anna Luisa Souza de Almeida, “essa embaixada levaria presentes ao Imperador, negociaria a mudança de leis contra a entrada de estrangeiros no Império e a libertação dos prisioneiros portugueses em Cantão”.²¹ Para tanto, foi-lhe indicada a companhia de Diogo Pereira, assim como de um certo António China, que lhe serviria de intérprete.²² A missão, não obstante, foi boicotada pelo comandante do porto e da baía de Malaca, Álvaro de Ataíde de Gama, que almejava o posto de embaixador para si.²³

A despeito disso, Francisco Xavier insistiu. Percebendo que precisava entrar furtivamente no território, vedado aos estrangeiros, e de um intérprete melhor que António

¹⁶ XAVIER, 1899-1900, p. 695.

¹⁷ BOXER, 1951, p. 37

¹⁸ ENFORMAÇÃO da China, mandada per um homem a mestre Francisquo [1548]. In: D’INTINO, 1989, p. 59-61.

¹⁹ BOXER, *op. cit.*, p. 39.

²⁰ Sobre a trajetória de Francisco Xavier após sua saída do Japão, veja BORGES, Felipe Augusto Fernandes; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. Missões da Companhia de Jesus na Índia: uma leitura sobre o período de Francisco Xavier (1542–1552). *Esboços*, Florianópolis, v. 26, n. 42, p. 333-357, maio/ago. 2019. p. 352-353.

²¹ ALMEIDA, 2017, p. 193-194.

²² PINA, Isabel. *Jesuítas chineses e mestiços na missão da China (1589-1689)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I. P., 2011. p. 36.

²³ ALMEIDA, *op. cit.*, p. 194.

China, que mal se lembrava do cantonês que havia aprendido quando menino, recrutou um certo Pedro Lopes, um chinês converso que falava chinês e português razoavelmente. Lopes era um mercador que atuava na ilha, e se mostrou inicialmente disposto a levar Xavier ao continente. A presença de mercadores na ilha não é surpresa, uma vez que essa era uma tática usada pelos portugueses para comercializar com o continente até a fundação da cidade de Macau.²⁴ Como destaca Pina, padres e mercadores viviam numa relação simbiótica em sua atuação na China: os padres emprestavam seus conhecimentos linguísticos e o acesso à elite mandarim, ao passo que os mercadores os sustentavam e davam abrigo e transporte.²⁵

Entretanto, Xavier adoeceu e, em 3 de dezembro de 1552, faleceu na ilha de Sanchoão, sem conseguir chegar em terra firme. O objetivo mais imediato de Francisco Xavier, portanto, não foi alcançado. Todavia, os passos que tomou e as experiências que relatou a seus correligionários foram essenciais para se divisar um primeiro plano de estabelecimento na China, assim como os passos a se tomar nesse processo. Muitos dos padrões observados na tentativa do jesuíta de entrar em território chinês foram analisados e remediados posteriormente, e foram aplicados de forma semelhante por padres como Melchior Nunes Barreto, Alessandro Valignano e, principalmente, a dupla Matteo Ricci e Michele Ruggieri, que se tornaram os primeiros jesuítas a se fixar em solo chinês.

Num primeiro ponto, é preciso destacar o anseio de Xavier em coletar o máximo de informações possíveis sobre a região, na esperança de que isso o auxiliasse na sua missão. Como veremos, não apenas a Companhia de Jesus, mas as outras ordens atuantes na região também buscaram coletar as impressões de pessoas que passaram pela China, e que seriam fundamentais para o desenvolvimento de uma estratégia missionária posteriormente.

Em segundo, as dificuldades enfrentadas por Xavier também envolviam a relação estabelecida com a poderosa classe de funcionários imperiais, aqui chamados genericamente de *mandarins*. O termo “mandarim” pode ser traçado até às cartas de Cristóvão Vieira e Vasco Calvo, os “cativos de Cantão”, que primeiro os usam. Se Matteo Ricci acreditava ser derivado do verbo “mandar”, é mais provável, segundo Sebastião Rodolfo Dalgado, que derive do sânscrito “*mantrin*” (algo como “conselheiro”, “ministro”), que, através do malaio “*mantari*”,

²⁴ PINA, 2011, p. 33-34. James K. Chin sugere, a partir de evidências arqueológicas, que Sanchoão pode ser a elusiva Ilha da Veniaga, importante ponto comercial do trato com a China até a sua supressão em 1521, quando os portugueses passaram a usar o porto de Liampó ao norte. Quanto a isto, cf. CHIN, James K. Export Chinese ceramics, *Ilha da Veniaga and the Sanchoão Island*. In: BARRETO, Luís Filipe (org.). **Europe-China: intercultural encounters**, (16th-18th century). Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I. P., 2012. p. 65-78.

²⁵ PINA, *loc. cit.*

chegou ao português como “*mandarin*”.²⁶ O termo mandarim, não obstante, concorrerá com o *loutiá*, usado primeiro por Galeote Pereira e por vários autores subsequentes.

E, terceiro, a necessidade de conhecimento da língua, algo que complementa os dois pontos iniciais, mas que se tornou um dos principais esforços dos jesuítas em Macau. Conhecer o chinês falado e escrito era essencial não apenas para romper a dependência em relação aos tradutores, dos quais desconfiavam sobremaneira, mas era uma forma de se acessar a visão de mundo chinesa e desenvolver uma hermenêutica missionária própria. Isabel Pina, como vimos, destaca que o uso dos tradutores locais era desaconselhado, uma vez que não se podia confiar em sua ética e nem que as traduções, mormente de termos sensíveis do cristianismo, estivessem corretas. Vale apontar, inclusive, que os pioneiros portugueses já tiveram problemas com tradutores anteriormente — foi um erro de tradução das cartas de apresentação que contribuíram para o *debacle* da embaixada de Tomé Pires em 1517.²⁷ Além disso, era um elemento essencial para se chegar aos mandarins, que requisitavam o domínio do idioma.

1.1.2. Os estudos linguísticos e a criação do Colégio de Macau: os jesuítas se ancoram no Oriente

Foi a questão linguística que preocupou Melchior Nunes Barreto (1519–1571), que sucedeu a Francisco Xavier como provincial da Companhia de Jesus na Ásia. Barreto procurou manter muitas das estratégias de que seu antecessor lançou mão. O jesuíta esperava atuar no Japão, tal qual Xavier; mas, em sua passagem por Malaca, pôde incumbir o padre Luís Fróis para que passasse um período de dois ou três anos entre os chineses, aprendendo a língua e os costumes. Na impossibilidade de Fróis deixar Malaca, a missão foi repassada a Estêvão de Góis (1526–1588), efetivamente deixado em Cantão em 1556. Este, no entanto, igualmente não conseguiu aprender a língua, e alegou-se que teria enlouquecido no processo.²⁸

Como Xavier, Barreto foi à China — e, em suas investidas, foi mais feliz. Esteve, segundo José Eugenio Borao, duas vezes em Cantão (em julho e agosto de 1555), onde buscou

²⁶ Conforme D’INTINO, 1989, p. 9.

²⁷ Quanto aos tradutores, cf. PINA, 2011, p. 33-46, esp. 34-35. Quanto ao papel dos tradutores na embaixada de Tomé Pires, cf. PINTO, Paulo Jorge de Souza. A China pelos olhos de Malaca: a *Suma Oriental* e o conhecimento europeu do Extremo-Oriente. In: CARNEIRO, Roberto; MARTINS, Guilherme d’Oliveira (coords.). **China e Portugal, cinco centúrias de relacionamento: uma leitura académica**. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2014. p. 29. A descrição mais detalhada do ocorrido também pode ser lida no relato de Cristóvão Vieira, participante da embaixada; cf. VIEIRA, Cristóvão. Trelado de hũa carta que da China veo a qual carta escreveo Christovão Vieira Vasco Calvo que laa estão captivos os quaes forão da companhia dos embaixadores que levou Fernão Perez anno de 1520. In: D’INTINO, 1989, p. 7-9.

²⁸ PINA, 2011, p. 38-39.

resgatar um certo Mateus de Brito, que passou seis anos em cativeiro na região. Foi ainda uma terceira vez durante a quaresma de 1556. Passou, nessas três ocasiões, cerca de um mês cada vez.²⁹ Nessas passagens, precisou contar com a ajuda de *jurubaças* (do malaio *juruh bahasa*). Segundo Pina, poderiam ser chamados ainda de “intérpretes, línguas [...] ou ainda topazes”, e sua função era absolutamente diversificada: “são interpretes e tradutores, são professores, mas também são catequistas, servidores e comerciantes ou intermediários nos negócios”.³⁰ Foi nestas ocasiões que percebeu pessoalmente os problemas (e os perigos) de contar exclusivamente com o auxílio de terceiros, e passou a defender que os missionários se empenhassem no estudo das línguas locais.

Igualmente à semelhança de Xavier, também mandou produzir uma informação de uma pessoa experimentada na terra da China. Trata-se da “Enformação de algumas cousas acerca dos costumes e leis do reino da China, que hum homem honrado, que laa esteve cativo seis anos contou no collegio de Malaca ao P.^e Mestre Belchior”, escrita em 3 de dezembro de 1554 e enviada para Roma.³¹ Anônima, esta *enformação* foi atribuída a uma série de autores, entre eles Fernão Mendes Pinto, Mateus de Brito e Manuel de Chaves.³² Para além desta *enformação*, Nunes Barreto escreveu uma carta ao Colégio de Goa relatando sua experiência na China, trazendo as suas impressões e sugestões de missão — como, novamente, o uso de uma embaixada.³³

A maior presença de portugueses na região, bem como os sucessos do padre Melchior, pode ser atribuída à normalização das relações entre China e Portugal, que rendeu a este último a permissão para instalação em Macau. Um pequeno posto avançado português na foz do Rio das Pérolas, a península era originalmente habitada por pescadores e pequenos artesãos. Já era usada por portugueses como ponto de parada em seu comércio com o Japão, e sua concessão oficial, em 1554, consolidou essa presença lusitana, agora como tributários diretos do imperador. Sua fundação se devia principalmente às necessidades chinesas — esperava-se que os portugueses protegessem a costa dos *wakou*, piratas que atuavam na pilhagem e comércio ilegal litorâneo³⁴ —, e que servissem de intermediários no comércio com os “léquios”, ou os

²⁹ BORAO, José Eugênio. Macao as the non-entry point to China: the case of the Spanish Dominican missionaries (1587-1632). In: **International Conference on The Role and Status of Macao in the Propagation of Catholicism in the East**, 2009, Macau. p. 2-3.

³⁰ PINA, 2011, p. 34.

³¹ D’INTINO, 1989, p. 63.

³² D’INTINO, *loc. cit.*

³³ BARRETO, Melchior Nunes. Cópia de hua carta que escreveu o P.^e Mestre Belchior, de Macau, porto da China, aos Irmãos do collegio de Goa, escrita a 23 de novembro de 1555. In: D’INTINO, 1989, p. 135-145.

³⁴ A China Ming sempre teve uma relação complicada com o oceano. O sentimento de sinocentrismo e autossuficiência, somados às dificuldades com os piratas, e mesmo o sentimento de que a atividade comercial era

habitantes das Ilhas Ryukyu, sustado desde 1549 em um momento em que o império chinês se via às voltas com problemas fiscais e invasão dos mongóis, denominados pelos europeus como “tártaros”, ao norte.³⁵ É importante destacar que, como aponta Patrizia Carioti, os portugueses não deixaram de atuar junto aos piratas quando lhes convinha à revelia de acordos oficiais — e, ao fim e o cabo, funcionavam como um “agente duplo”, trabalhando ora para os *wakou*, ora para os oficiais Ming.³⁶ De sua parte, os portugueses tinham um posto avançado no Leste Asiático, fundamental na organização do comércio e parada obrigatória nas rotas que ligavam o posto avançado no Japão às outras praças do Estado da Índia. Segundo Rui D’Ávila Lourido,

Macau desenvolveu-se graças à capacidade de se assumir como centro de três rotas marítimas essenciais do Extremo Oriente: de Macau para a Índia e Europa, via Goa e Lisboa; de Macau para o Japão, através de Nagasáqui; e, finalmente, de Macau para as Filipinas e América espanhola, via Manila e México. Nas três rotas distintas, nos finais do século XVI e início do século XVII, o produto essencial que Macau exportava era a seda chinesa. No sentido inverso, a mercadoria principal que Macau importava era a prata.³⁷

Experiência singular no ultramar português, Macau foi uma concessão das autoridades locais, e não uma tomada de território, como no caso de Malaca ou Goa. Era uma colônia nascida a partir de um assentamento não-programado de portugueses, sobretudo mercadores, na península para servir de entreposto comercial, à semelhança de Negapatão, São Tomé de Meliapor (no litoral sudeste da Índia) e a Zambézia (no litoral do atual Moçambique).³⁸ Constituiu um ponto nevrálgico de toda a atividade lusitana na região, concentrando a atividade

menos nobre que a agrícola levou ao fechamento e abertura dos portos marítimos várias vezes. A pressão pela reabertura e mesmo o tráfico costeiro mostram as dificuldades dessa política isolacionista, bem como as próprias ebulições dentro da sociedade Ming. Quanto a isso, veja BROOK, Timothy. *The South China Sea*. In: BROOK, Timothy. **The troubled empire: China in the Yuan and Ming dynasties**. Cambridge; Londres: The Belknap Press, 2010. p. 213-237. Outros estudos interessantes sobre a questão são CALANCA, Paola. *From a forbidden ocean to an ocean under close watch: the Ming and early Qing governments and the maritime problem*. **Ming Qing Yanjiu**, Nápoles, v. 7, n. 1, p. 13-47, 1998 e DENING, Nie. *Chinese merchants and their maritime activities under the ban on maritime trade in the Ming dynasty (1368–1567)*. **Ming Qing Yanjiu**, Nápoles, v. 6, n. 1, p. 69-92, 1997.

³⁵ BARRETO, Luís Filipe. 1555: Macau’s birth certificate. **History & Culture: Chinese Cross Currents [Online]**, v. 4, n. 4, p. 78-99, out. 2007. p. 78-84. Para a visão da fundação de Macau a partir da perspectiva chinesa, recomendamos o excelente estudo CHEONG, Fok Kai. *O debate Ming sobre a fixação dos Portugueses e o aparecimento da “fórmula Macau”*. In: CHEONG, Fok Kai. **Estudos sobre a instalação dos portugueses em Macau**. Lisboa: Gradiva, s. d. p. 60-88. Os “tártaros” era como os europeus denominavam os mongóis, sendo um termo amplo para designar os habitantes das estepes ao norte da China e na Ásia central. Os primeiros europeus a assim denominá-los foram missionários franciscanos do século XIII enviados à Ásia, alguns dos quais chegaram à China. Quanto a isso, veja MONTALBANO, Kathryn A. *Misunderstanding the Mongols: intercultural communications in three thirteenth-century Franciscans travel accounts*. **Information & Culture**, Austin, v. 50, n. 4, p. 588-610, 2015.

³⁶ CARIOTI, 2003, *passim*, esp. p. 29-30.

³⁷ LOURIDO, Rui D’Ávila. Portugueses e espanhóis em Macau e Manila com os olhos na China. **Revista de Cultura**, Macau, n. 7, p. 23-45, jul. 2003. p. 24.

³⁸ THOMAZ, Luiz Felipe Ferreira Reis. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: THOMAZ, 1994, p. 207-243, esp. p. 230-231.

religiosa, comercial e diplomática com todo o sudeste asiático, principalmente após o início das rusgas com os holandeses a partir do início do século XVII, que tomam importantes praças (como Malaca, com constante cercos a partir de 1606) e outras possessões economicamente relevantes (como as ilhas Molucas, em 1605).³⁹ Não era uma relação absolutamente pacífica, mas controlada, sob coerção, pelas autoridades chinesas locais. Era de Cantão que vinham os suprimentos que sustentavam a cidade, além de ela estar submetida formalmente aos mandarins locais.⁴⁰ Sua posição única em relação às autoridades Ming foi um dos elementos fundamentais que permitiu a entrada jesuíta na hinterlândia chinesa — e, como veremos, o elemento que deu uma vantagem significativa da Companhia sobre as demais ordens, que nunca tiveram o mesmo grau de autonomia.

Mas acima de tudo — e o que nos interessa aqui — é que Macau se tornou o centro de treinamento missionário para a Ásia oriental, servindo de ponto de partida para que padres (primeiro para o Japão, e posteriormente para a China) pudessem estudar os costumes e os idiomas das nações em que dirigiriam as suas prédicas. A missionação era um dos elementos preponderantes da península, e era em torno dela, juntamente com o comércio, que se organizava a cidade. Foi a partir do estudo do mandarim no Colégio da Companhia que os padres, incluso Matteo Ricci e Michele Ruggieri, puderam se preparar para fundar a missão no continente em 1582. Segundo R. Po-Chia Hsia, os jesuítas tinham uma posição singular na colônia, servindo de mediadores de conflitos, e oferecendo auxílio espiritual, ajuda na governação da cidade, provendo educação e cuidados médicos através do Colégio da Madre de Deus e da Casa de Misericórdia, respectivamente, e mesmo participando como coordenadores do comércio regional.⁴¹

Sua presença pode ser identificada já nos primeiros momentos da cidade. Liam Brockey aponta que o jesuíta Francisco Pérez, em carta de 1557, afirma que os padres haviam instituído “huma pobre caza” no litoral cantonês, numa região de entreposto comercial, e que serviria para ligar a Índia e o Japão.⁴² Igualmente, os jesuítas foram ávidos em estabelecer relações com os mercadores da vila, uma vez que necessitavam grandemente do seu financiamento para levar

³⁹ VALLADARES, Rafael. *Indias del este y del oeste (1580–1620)*. In: VALLADARES, Rafael. **Castilla y Portugal en Asia (1580–1680): declive imperial y adaptación**. Leuven: Leuven University Press, 2001. p. 13-36.

⁴⁰ WILLS, John E. *Relations with maritime Europeans, 1514–1662*. In: TWITCHETT, Denis; MOTE, Frederick W. (eds.). **The Cambridge History of China, volume 8: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 346.

⁴¹ HSIA, R. Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552–1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 56-57.

⁴² BROCKEY, Liam Matthew. A garganta: the China Jesuits and the College of Macao, 1579–1623. **Revista de Cultura**, Macau, n. 5, p. 44-55, jan. 2003. p. 46.

os empreendimentos missionários adiante e pudessem expandir seus estabelecimentos físicos na região.⁴³

Em 1565, foi fundada a residência da Companhia de Jesus, que representou sua fixação definitiva da região. Nos anos seguintes, foi criada uma série de estruturas que seriam de auxílio ao estudo e preparação para a missiologia — em 1572, funda-se uma escola de “ler e escrever”; em 1579, fundam outra residência; e, em 1582, fundam a Igreja de São Paulo.⁴⁴ Foi fundado em 1594 o Colégio da Madre de Deus, que servia de seminário para a formação de padres que atuariam no Oriente e escola padrão para os macaenses.⁴⁵ Segundo seu primeiro reitor, Duarte de Sande (1547–1599), seu objetivo primeiro era garantir que os japoneses convertidos que almejavam entrar para a ordem pudessem entrar em um contato controlado com a sociedade católica, assim como servir de centro de treinamento linguístico para missionários vindos da Europa.⁴⁶

Como argumenta Liam Brockey, as estruturas da Companhia de Jesus em Macau foram pensadas em relação à missão japonesa, que, na altura da década de 1580, atingiam o seu apogeu. O interior de Cantão, e mesmo a população macaense, eram largamente ignorados pela Companhia. Brockey estima que, na altura de 1599, quando a missão chinesa já estava bem estabelecida, apenas um único missionário seguiu para o continente, ao passo que dez foram ao Japão; não obstante, segundo Pina, já atuavam nesse momento 8 missionários na China (seis europeus e dois de origem chinesa).⁴⁷ Se esse número aumentou posteriormente, sempre esteve em compasso desigual — até, ao menos, a supressão da missão japonesa, com o édito anti-cristão de Toyotomi Hideyoshi, em 1587, e o édito de expulsão dos cristãos, de Ieyasu Tokugawa, em 1614.⁴⁸ Pesava, ainda, a relação entre Macau e Japão, que era vista com absoluta desconfiança pelos mandarins. Os missionários, não raramente, buscavam disfarçar ou se dissociar da península portuguesa.⁴⁹ Como discutido anteriormente, essa relação era complexa, uma vez que os chineses, formalmente rompidos com o arquipélago japonês, dependiam de sua prata. Usavam, portanto, dos portugueses como atravessadores comerciais. Não obstante, oficialmente eram desfavoráveis aos “bárbaros anões”, como chamavam aos japoneses, e até certo ponto temiam os impactos da relação luso-japonesa e a “infiltração” de nipônicos na

⁴³ BROCKEY, *loc. cit.*

⁴⁴ SEABRA, Leonor Diaz de. Macau e os jesuítas na China (séculos XVI e XVII). **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 15, n. 3, p. 417-424, set./dez. 2011. p. 418.

⁴⁵ BROCKEY, 2003, p. 47.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47-48.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 50. PINA, 2011, p. 75.

⁴⁸ BROCKEY, *op. cit.*, p. 47, 50.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 49-50.

cidade — principalmente após o início da expansão de Toyotomi Hideyoshi na década de 1590.⁵⁰ A política protecionista da China Ming, que impedia a permanência de estrangeiros por mais de um mês e sua entrada para o interior, foi um dos entraves, aliada à dificuldade com a língua e a incompreensão em relação aos costumes chineses, em se estabelecer um projeto missionário de maior envergadura — até o sucesso de Matteo Ricci e Michele Ruggieri, na década de 1580.

Dois elementos significativos, portanto, foram os impulsionadores da missão jesuíta na China. De um lado, temos a desarticulação da missão japonesa na virada do século XVI para o XVII, com a expulsão dos missionários e a destruição dos templos cristãos. Isso não impediu que padres continuassem entrando ilegalmente no arquipélago, onde eram, em sua maioria, martirizados. Por outro, desenvolveu-se uma hermenêutica missionária e um estudo da língua que, em oposição aos esforços anteriores de entrada na China, efetivamente abriram as portas do Império Celeste aos missionários cristãos. Ricci e Ruggieri manifestam esse último ponto, instituindo uma presença jesuítica na China até meados do século XVIII.

1.1.3. Matteo Ricci e Michele Ruggieri

Os sucessivos acertos de Ricci e Ruggieri puderam estabelecer, de 1582 até 1601, uma missão duradoura e frutífera no sul da China, ainda que com resultados mais tímidos que a japonesa — em que esta, em seu auge, chegou a algo em torno de 150.000 convertidos.⁵¹ Nesse período, segundo Isabel Pina, podemos verificar um avanço da missão, com abertura de casas missionárias e o aumento dos batismos. Na altura de 1596, havia uma centena de cristãos, algo que não obstante se acelerou na virada do século em diante.⁵² Pode-se imaginar que isso tenha sido fruto justamente do desenvolvimento dessa hermenêutica missionária, que, aprimorada com a adoção dos ritos e costumes confucionistas, acabaram por ganhar a anuência dos mandarins — e, eventualmente, do imperador.

Foi a partir do incentivo de Alessandro Valignano (1539–1606) que a primeira semente da missão chinesa foi lançada, ainda que, como vimos, o estudo da língua mandarim não foi uma decisão apenas de Valignano, mas data pelo menos de 1555, com Melchior Nunes Barreto. O visitador, em sua *Historia del Principio y progreso de la Compañía de Jesus en las Indias Orientales, 1542-1564* (1605), aponta esse esforço e sua importância:

⁵⁰ Quanto a isso, veja WILLS, 2008, p. 348-351.

⁵¹ HSIA, 2010, p. 57.

⁵² PINA, 2011, p. 82-83.

Mas com tudo isto, como o que é impossível aos homens seja possível para Deus, estão dois padres dos nossos [isto é, Matteo Ricci e Michele Ruggieri] já há alguns anos a esta parte aprendendo esta língua mandarim e vão se aproveitando [?] nela, como diremos a seu tempo; porque este é o caminho, por onde podemos esperar (quanto ao que toca a nós) que haja alguma entrada na China, e esta é a causa porque o P. Me. Francisco [Xavier] não desconfiava de poder abrir esta porta com a ajuda de Deus, ainda que se metendo em muito perigo, como diremos voltando já à sua história.⁵³

[Mas con todo esto, como lo que es imposible a los hombres sea posible a Dios, están dos padres de los nuestros ya de algunos años a esta parte aprendiendo esta lengua mandarín y van aprovechando en ella, como diremos a su tiempo; porque este es el camino, por donde podemos esperar (cuanto a lo que a nosotros toca) que aya alguna entrada en la China; y esta es la causa porque el. Pe. M. Francisco no desconfiava de poder abrir esta puerta con el ayuda de Dios, aunque se metiese en mucho peligro, como diremos tornando ya a su historia.]

O estudo do mandarim foi uma ordem direta de Valignano que, em sua passagem de oito meses por Macau, pediu ao provincial da Índia, Rui Vicente (1523–1587), o envio de um irmão que pudesse estudar a língua falada e escrita da China, o chamado *guanhua*. Inicialmente, foi enviado Bernardino Ferrario (1537–1584); mas a escolha recaiu sobre Ruggieri, que já atuava na Ásia à época.⁵⁴ Ruggieri, inclusive, já havia passado pela experiência de aprendizado de uma língua asiática. Em carta a Everardo Mercuriano, superior da Companhia de Jesus, datada de 1 de maio de 1579 e escrita de Cochim, o jesuíta afirma que “por outra [carta] minha dava aviso a V. P. como a santa obediência me enviou ao Malabar para ajuda daqueles padres que lá estão, onde estive por alguns meses aprendendo a língua daquela gente, e esperava em Nosso Senhor que em breve tempo poderia naquela língua confessar e pregar” [“Por outra minha dava aviso a V. P. como a santa obediência m’enviou no Malavar por ajudo d’aquelles Padres que lá estão, onde estive por alguuns meses aprendendo a linguoa daquela gente, e esperava em Noso Senhor que em breve tempo podera em aquella linguoa confessar e preegar”].⁵⁵ Como aponta Isabel Pina, foi uma missão difícil — havia ausência de professores qualificados em Macau e poucas pessoas que compreendessem a língua escrita. Foi apenas com muito esforço que Ruggieri

⁵³ VALIGNANO, Alessandro. **Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Índias Orientales (1542–1564)**. Roma: Institutum Historicum S. I., 1944. p. 256.

⁵⁴ PINA, 2011, p. 47-48.

⁵⁵ RUGGIERI, Michele. Ao muito Reverendo em Christo Padre, o Padre Everardo Mercuriano, geral da Companhia de Jesus, em Roma. De Miguel Rogério. In: ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU. **Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXVIII: Missiones Orientales**. Documenta Indica XI (1577–1580). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1970. p. 572. Nota-se, portanto, que ele estaria apenas reprisando este papel, mas agora em Macau/China. É possível (e até provável) que isso tenha pesado na escolha de Valignano.

conseguiu um pintor que, a partir de desenhos, pôde lhe ensinar os fundamentos da língua falada e escrita.⁵⁶

Para além de seus estudos particulares, Ruggieri instituiu, no Colégio da Madre de Deus de Macau, uma pequena escola de estudos linguísticos. Localizada em um pequeno anexo, a escola, que se tornou residência oficial de Ruggieri, passou a hospedar alguns chineses que auxiliariam o padre no aprendizado, além deles próprios poderem servir de intérpretes fidedignos. Essa escola, chamada Casa dos Catecúmenos, ou ainda Casa de São Martinho, logo evoluiria para se tornar o centro de preparação para as missões no continente.⁵⁷ A julgar pelos relatos da época, o estudo parecia ter sido frutífero — não apenas se tinha um punhado de tradutores e uma certa fluência por parte de Ruggieri, mas surgiram planos, no início do século XVII, de instituir a escola como uma unidade permanente e separada.⁵⁸ O padre mesmo chegou a produzir um primeiro catecismo em chinês, assim como fez a tradução de um livro de Confúcio ao latim.⁵⁹

Não obstante, Michele Ruggieri sentiu a necessidade de um europeu que pudesse auxiliá-lo no processo e servisse de apoio para sua entrada em Cantão. Em pedido a Alessandro Valignano, foi-lhe enviado o italiano Matteo Ricci (1552–1610), que já tinha uma série de passagens pelo Estado da Índia. Estava na Ásia desde 1578, onde era professor de latim e grego no Colégio de São Paulo, em Goa, e no momento da requisição era sacerdote em Cochim. Em 1582, ele foi finalmente enviado a Macau, com o intuito de aprender a língua e os costumes da China em preparação para a missão.⁶⁰

Neste ínterim, Ruggieri teve a oportunidade de visitar Cantão pessoalmente em 1580, juntamente à feira bianual dos mercadores de Macau, um feito que repetiu em 1581. Nesta última, ao mostrar sua proficiência linguística ao *haidao* (o oficial relacionado aos assuntos marítimos) local, conseguir permissão para permanecer num pequeno templo junto a alguns enviados de Sião, um convite que não foi estendido a seus acompanhantes mercadores. Uma terceira viagem, ainda, ocorreu em abril de 1582, em que os portugueses se viram enredados em um imbróglio com o prefeito de Guangzhou, Zhou Qixiang. Nas duas ocasiões, Ruggieri e seus companheiros jesuítas se mostraram indispensáveis na mediação com as autoridades locais, mormente pelo seu domínio do mandarim falado.⁶¹

⁵⁶ PINA, 2011, p. 49.

⁵⁷ PINA, 2011, p. 49-50.

⁵⁸ BROCKEY, 2003, p. 51.

⁵⁹ ALMEIDA, 2017, p. 196.

⁶⁰ SEABRA, 2011, p. 420.

⁶¹ HSIA, 2010, p. 62-66.

Após o conflito com Zhou Qixiang, os padres Michele Ruggieri e Mateus Panela foram formalmente convocados, no começo de 1582, perante o recém-empossado Supremo Comandante (*zongdu*) de Cantão e Guangxi, Chen Rui, na cidade de Zhaoqing, Cantão. A postura calma, o carisma, o domínio da língua mandarim e o respeito ao governador causaram a Chen Rui profunda impressão, o que o levou, em alguns dias, a dar a Ruggieri presentes e a acompanhá-lo em demonstrações teatrais e óperas. Em um último movimento, e talvez mais importante, Ruggieri recebeu a permissão para construir uma capela e estabelecer residência em Zhaoqing, o que é concebido como o início *de facto* da missão da China.⁶²

De volta a Macau, Ruggieri se encontrou com Matteo Ricci e um certo Francisco Pasio, ambos jesuítas, compatriotas seus e que tinham experiência nas Índias, que o auxiliariam no processo de estudo e de estabelecimento da missão. Em dezembro de 1582, Pasio e Ricci seguiram até a Zhaoqing, na esperança de iniciar os esforços na cidade. Ruggieri, acometido de uma febre, permaneceu mais alguns meses em Macau. Esta primeira investida falhou, portanto. Nesse ínterim, Chen Rui caiu em desfavor e foi retirado de seu cargo em março de 1583, indo com ele sua patronagem da atividade jesuítica. Deixou, todavia, uma carta com os jesuítas recomendando-os ao próximo governador, e estabelecendo que um terreno fosse reservado para a construção de sua igreja. Os missionários, então, retornaram a Macau. Não obstante, Ricci e Ruggieri insistiram, submetendo a Guo Yingping, sucessor de Chen Rui, uma petição para instaurar a casa que lhes foi prometida em Zhaoqing. Este passou a decisão para o prefeito de Zhaoqing, Wang Pan, que permitiu a construção.⁶³ Assim, foi construída a primeira casa missionária em solo chinês — a primeira de cinco, considerando Shaozhou, Nanchang, Nanjing e Beijing, ao longo de vinte anos.⁶⁴ Em 1601, Ricci recebeu a permissão para seguir até a capital, onde passou a habitar na corte imperial. E, nesse ponto, a missão entrou em ascensão.

Não cabe, aqui, discutir as minúcias da missão jesuíta na China, desde sua concepção até sua supressão, pelas mãos do imperador Yungcheng (1678–1735), em 1724.⁶⁵ Destacamos, entretanto, que os jesuítas foram os únicos a estabelecer uma missão duradoura, efetiva e que conseguiu desenvolver uma hermenêutica própria para a conversão da China. Por meio do estudo da língua e dos costumes, foi possível a produção de livros, termos, nomes, práticas e rituais que, acomodando preceitos do confucionismo e, por vezes, do budismo, pôde estabelecer um círculo de auxílio entre os mandarins e se entrincheirar na corte, com a anuência dos

⁶² HSIA, 2010, p. 66-70.

⁶³ *Ibid.*, p. 70-71, 77-79.

⁶⁴ BROCKEY, 2003, p. 46-47.

⁶⁵ ALMEIDA, 2017, p. 209.

imperadores Ming e Qing. As outras ordens, por motivos não apenas religiosos, mas também políticos, não chegaram perto de estabelecer seus próprios centros missionários em terras chinesas, ainda que tenham sido fundamentais na querela dos ritos, nos séculos XVII e XVIII. Foi, acima de tudo, no intuito de conseguir entrar na China que essas ordens produziram os principais tratados sinológicos da segunda metade do século XVI, entre os quais os de Juan González de Mendoza e de Gaspar da Cruz, que serão discutidos nesta dissertação.

1.2. A CONCORRÊNCIA FRANCISCANA, DOMINICANA E AGOSTINIANA

Em comparação com a atuação da Companhia de Jesus na China, a presença de outras ordens teve, inicialmente, um papel marginal e superficial. As tentativas de penetração na China por parte de dominicanos, agostinianos e franciscanos foram, no mais, episódicas, em lugar dos esforços mais coordenados e efetivos dos jesuítas em estabelecer uma presença no continente.⁶⁶ Segundo Nicolas Standaert, sua presença só foi mais pronunciada a partir da década de 1630, com a promulgação da bula *Ex debito pastoralis officii* (1633), pelo papa Urbano VIII, que liberou a ida de outras ordens e padres regulares para o Leste asiático.⁶⁷ A historiografia, igualmente, parece relegar esses esforços a uma posição secundária, com poucos estudos identificando seu papel missionário, seus métodos e os impactos políticos provocados por eles.⁶⁸ Sua presença ficou mais pronunciada a partir da “questão dos ritos”, já num momento em que a missão chinesa dava sinais de esgotamento, no século XVII.⁶⁹ Todavia, as entradas das ordens mendicantes na China, principalmente na segunda metade do século XVI, foram um dos pilares da construção sinológica espanhola e o elemento fundador das primeiras imagens modernas que a Europa construiu sobre a sociedade chinesa.

1.2.1. O regime do padroado: a defesa do monopólio jesuítico e as tentativas das outras ordens

A prevalência jesuítica — e também portuguesa — na China pode ser compreendida pelo próprio contexto político da expansão marítima europeia, que deu aos lusitanos a primazia

⁶⁶ BUSQUETS I ALEMANY, 2013, p. 192-196.

⁶⁷ STANDAERT, Nicolas (ed.). **Handbook of Christianity in China**: volume one: 635-1800. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. p. 297

⁶⁸ JIMÉNEZ, José António Cervera. Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII–XVII. **Sémata**, Santiago de Compostela, v. 26, p. 425-446, 2014. p. 426. Jiménez associa esse apagamento a um favor dado às historiografias jesuítas, que menosprezam os intentos das demais ordens.

⁶⁹ Sobre a questão dos ritos, veja RULE, Paul. The Chinese rites controversy: Confucian and Christian views of the afterlife. **Studies in Church History**, Cambridge, v. 45, p. 280-300, 2009.

no Leste Asiático durante os contatos na primeira modernidade. As diversas bulas e o Tratado de Tordesilhas (1494) deram aos reinos ibéricos o monopólio das terras que iam sendo “encontradas” por eles, sendo divididas em duas áreas de influência — uma para Portugal, outra para coroa de Castela. Essa divisão, que passava no meio do Atlântico (e, após revisão, sobre a porção mais a leste da América do Sul), indicava qual deveria ser o curso da expansão de cada reino e qual parte do mundo lhe cabia. Era esperado que Portugal fosse para o Oriente, e Castela, para o Ocidente.⁷⁰ No entanto, a impossibilidade de se calcular o antimeridiano dessa linha com precisão levou a constantes disputas na Ásia sobre qual seria a área de influência de cada reino.⁷¹ A China, seja pelo pioneirismo do contato português, seja por estar em parte dentro da demarcação geográfica definida pelos reinos ibéricos, acabou por recair sob a “responsabilidade” portuguesa, o que influenciou profundamente a questão missionária e a própria produção sinológica do século XVI.

Encarada a China, portanto, como um espaço de influência portuguesa, ela acabava sendo regida, dentro do escopo missionário, pelo *padroado* português. Podemos compreender este último como um acordo político entre a coroa lusitana e a Cúria romana, com o objetivo de garantir a evangelização dos povos que os portugueses fossem encontrando e conquistando no além-mar. Havia, com efeito, um regime análogo no âmbito castelhano chamado *patronato*, que lhe oferecia os mesmos termos de atuação nas possessões espanholas na Ásia e nas Américas. Segundo Manuel Gonçalves Martins, cabia à coroa portuguesa propagar o cristianismo, elegendo missionários para tal e cuidando de seu sustento e coordenação, assim como construir, proteger e expandir espaços religiosos.⁷² De sua parte, Portugal tinha os privilégios de que “as suas leis sobre assuntos religiosos passaram a ter força de decretos canônicos e a sua autorização passou a ser indispensável para nomear bispos, criar dioceses e enviar missionários para os territórios ultramarinos”. E, acima de tudo, recebiam o privilégio de monopólio em certas missões, uma vez que “a Santa Sé concedeu aos monarcas portugueses o direito do Padroado extensivo à Ásia Oriental, incluindo o Japão e a China, sem atender se esses territórios lhes pertenciam politicamente”.⁷³

⁷⁰ Cf. PADRÓN, Ricardo. “The Indies of the West” or, the tale of how an imaginary geography circumnavigated the globe. In: LEE, Christina H. (ed.). **Western visions of the Far East in a transpacific age, 1522–1657**. Farnham: Ashgate, 2012. p. 32-34.

⁷¹ É o caso bem conhecido das Molucas, ou Ilhas das Especiarias, que causou muita contenda geográfica, cartográfica e jurídica no século XVI. Quanto a isto, veja SÁNCHEZ-MARTÍNEZ, Antonio. De la ‘cartografía oficial’ a la ‘cartografía jurídica’: la querella de las Molucas reconsiderada, 1479-1529. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, p. 1-24, 2009.

⁷² MARTINS, Manuel Gonçalves. O padroado português do Oriente e os factores exógenos. **Nação e Defesa**, Lisboa, ano 15, n. 53, p. 104-123, jan./mar. 1990. p. 106.

⁷³ *Ibid.*, p. 106-107.

A primazia portuguesa do padroado não apenas excluiu a atuação espanhola, mas também buscou minar a posição de outras ordens religiosas, mormente dominicanos e agostinianos, de atuar em solo chinês. A posição muito adiantada da Companhia de Jesus na China não foi fruto do acaso ou de simples pioneirismo em relação às outras ordens, mas uma escolha política da coroa portuguesa em entregar-lhe todo o projeto missionário no Império do Meio.⁷⁴ A Sociedade de Jesus era particularmente próxima dos monarcas portugueses, que, por sua vez, concediam a eles uma série de privilégios e isenções que não eram concedidas às outras ordens. Era uma relação simbiótica, uma vez que os jesuítas defendiam os interesses dos seus patronos e constituíam a pedra angular da missionação no ultramar:

Dentre todas as ordens religiosas e o clero secular luso, os jesuítas tinham maior influência e poder: eles eram confessores dos reis portugueses e haviam alcançado uma posição invejável na corte. Além disso, tinham influência política, o domínio das universidades, privilégios fiscais e bens, muitos deles transferidos de outras ordens religiosas a mando da própria Coroa e da Santa Sé. Mas, a expressão máxima desse poder talvez estivesse mesmo na exclusividade dos inicianos de atuarem na conversão dos nativos nas missões do além-mar, o que reservava ao clero secular a função de prestar assistência religiosa aos colonos.⁷⁵

Estavam excluídos, portanto, os espanhóis de participar da missão na China, que se tornava um espaço de exploração portuguesa. Isso não significa que não haviam padres de diversas origens — notoriamente, como discutimos, os italianos — mas que todo o esforço missionário era coordenado pela coroa portuguesa e seus subordinados do Estado da Índia. Mesmo os jesuítas espanhóis estavam impedidos de atuar junto aos seus irmãos portugueses, uma situação que só seria alterada no reinado de Felipe III.⁷⁶ A prevalência de Macau se manifesta mais uma vez, pois, como centro missionário de primeira hora, era acima de tudo uma colônia portuguesa, obedecendo, em última instância, aos seus interesses. Num momento em que as expectativas eram altas e a China parecia ser um dos grandes tesouros do Oriente, pode-se supor que os portugueses buscassem manter o projeto missionário sob seu controle, uma vez que, por mais que conquista e missionação pudessem ter suas diferenças, “pero tampoco faltan sinergias o ambigüedades”.⁷⁷

⁷⁴ BUSQUETS I ALEMANY, 2013, p. 193-194.

⁷⁵ SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. 342 f. 2014. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. p. 82-83.

⁷⁶ VALLADARES, 2001, p. 29-35.

⁷⁷ OLLÉ, Manel. Proyectos de conquista y de comercio para China y el Sureste de Asia. **Mélanges de la Casa de Velázquez**, Madrid, v. 48, n. 2, p. 79-99, 2018. p. 82.

1.2.2. Os avanços espanhóis e o patrocínio da coroa de Castela: os esforços agostinianos, franciscanos e dominicanos.

Com efeito, os jesuítas buscaram proteger sua prevalência e seus métodos na China, principalmente ao oferecer pouco auxílio ou cooperação aos membros de outras ordens. Estas últimas fizeram, por vezes, esforços isolados de entrada do continente; e, na maior parte delas (e a partir da década de 1580, principalmente), com o apoio da coroa espanhola, ciosa em conseguir dividir os lucros do mercado chinês, monopolizados em Macau. Ademais, como destaca Diego Sola, havia uma “luta pela carreira evangelizadora que se disputava não apenas nas Índias entre jesuítas, franciscanos, dominicanos, agostinianos e outras ordens religiosas; mas também no cenário romano e europeu”.⁷⁸ Sua atuação, portanto, se encerra também no contexto geopolítico de concorrência entre as coroas ibéricas, que será particularmente acirrado a partir da União Ibérica (1580–1640) e da fundação do posto avançado de Manila, nas ilhas Filipinas, em 1571. A união das coroas abriu o espaço chinês cerrado pelo padroado português, que, agora, parecia se incluir também no *patronato* espanhol.

Se as ilhas Filipinas estavam ligadas à China desde, pelo menos, o século X, sendo lar de uma comunidade de mercadores chineses itinerantes (que os espanhóis chamarão de *sangleyes*), a presença espanhola serviu grandemente para aumentar esses contatos.⁷⁹ As andanças hispânicas no arquipélago podem ser traçadas desde 1525, quando Andrés de Urdaneta explorava a região como forma de firmar o direito espanhol das ilhas Molucas, posteriormente confirmado no Tratado de Saragoça (1529). Se as Filipinas eram por direito parte dos domínios portugueses, isso não impediu os espanhóis de ocuparem posteriormente a partir da expedição de 1564–1565, e principalmente a partir da fundação de Manila, em 1571, em que a Espanha passou a exercer autoridade sobre as ilhas, sob o governo do *adelantado* Miguel López de Legazpi (1565–1572).⁸⁰

Manila rapidamente se tornou um ponto nevrálgico do comércio asiático, uma vez que era o entreposto entre os portos chineses e a Nova Espanha, a porção norte da América espanhola. Através do chamado *galeão de Manila*, estabeleceu-se um comércio fixo, em que produtos chineses, majoritariamente a seda e a porcelana, eram trocados pela prata e ouro

⁷⁸ “[...] lucha por la *carrera evangelizadora* que se disputaba no solo en las Indias entre jesuitas, franciscanos, dominicos, agustinos y otras órdenes religiosas; también en el escenario romano y europeo “. In: GARCIA, Diego Sola. *A las puertas de China: la misión agustina (1575-1589) y su legado sinológico*. **Pedralbes**, Barcelona, v. 37, p. 25-46, 2017. p. 37. Tradução nossa.

⁷⁹ LOURIDO, 2003, p. 23-24.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 26. Sobre o direito de posse das Filipinas, veja TAN, Samuel K. **A history of the Philippines**. Quezon City: The University of the Philippines Press, 1987. p. 51-52.

adquiridos em território americano.⁸¹ A prata espanhola era extremamente desejada pelos chineses: motor monetário de sua economia, usada para cobrar tributos e como moeda corriqueira, ela era necessária pelas suas próprias deficiências internas do metal. Os espanhóis, com isso, foram despejando as montanhas de prata de Potosi em Fujian, base de atuação espanhola na China (análoga ao que Cantão era para os portugueses), de onde levavam seda, porcelana e produtos diversos, arranjo que durou até mais ou menos o final do século XVII.⁸²

Para além de ser um centro comercial em contato com a China, as Filipinas rapidamente se converteram num centro de propagação do cristianismo, inicialmente entre as populações do próprio arquipélago, e posteriormente irradiando-se para outros espaços. Desde o começo já se prospectava a possibilidade de se estender a missão até o Império do Meio, uma vez que as missões iniciais dos agostinianos e franciscanos no arquipélago se mostraram particularmente decepcionantes. É o caso precoce do padre Martín de Rada (1533–1578) que, em carta de 8 de julho de 1569, propunha uma intervenção armada com vistas a conquistar e converter a China.⁸³

Os primeiros esforços de espanhóis em território chinês, a começar pelo próprio Martín de Rada, foram fruto direto de uma política expansionista espanhola, que patrocinou embaixadas oficiais para Beijing. Podemos localizar o movimento inicial na embaixada enviada em 1574–1575, após os espanhóis conquistarem o favor das autoridades mandarins de Fujian ao capturar o pirata Limahon (Lin Feng). Tendo a benesse da leniência chinesa, o governador das Filipinas, Guido de Lavezaris (1572–1575), confiou aos padres agostinianos Miguel de Loarca e Pedro de Sarmiento chefiarem uma audiência com o imperador chinês. Nesta embaixada, estavam ainda um oficial de Fujian, Omoncón (Wang Wanggao), além dos padres Martín de Rada e Jerónimo Marin, também da ordem de Santo Agostinho. Os membros da embaixada foram responsáveis por escrever importantes relatos do que vivenciaram, que teriam eco direto na sinologia espanhola. A embaixada foi enviada oficialmente em 12 de junho de 1575, retornando em finais de outubro do mesmo ano.⁸⁴ Havia esperanças entre os padres de que pudessem convencer os locais a estabelecer um ponto de pregação. Não obstante, a fuga de

⁸¹ OLLÉ, 2018, p. 81-82.

⁸² VON GLAHN, Richard. **Fountain of Fortune: money and monetary policy in China, 1000–1700**. Bekerley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1996. p. 118-119.

⁸³ FOLCH, Dolors. Biografia de Fray Martín de Rada. **Huarte de San Juan. Geografia e Historia**, Navarra, n. 15, p. 33-63, 2008. p. 44. Outros estudos sobre isso podem ser encontrados em KALIL, Luís Guilherme Assis. Chineses, índios e bárbaros: a proposta de guerra contra a China e as conexões entre Ásia, América e Europa nos escritos de Alonso Sánchez e José de Acosta. In: KALIL, Luís Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (orgs.). **1519: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade**. Jundiaí: Paco Editorial, 2021. p. 221-252, OLLÉ, 2018 e BOXER, Charles R. Portuguese and Spanish projects for the conquest of Southeast Asia, 1580–1600. **Journal of Asian History**, Wiesbaden, v. 3, n. 2, p. 118-136, 1969.

⁸⁴ GARCIA, 2017, p. 29-30.

Limahon abortou seus planos, uma vez que, não estando mais da posse do pirata, foram expulsos do país.⁸⁵

Uma segunda embaixada — e nota-se, mais uma vez, o patrocínio oficial da coroa — foi enviada em 1579, dessa vez comandada por franciscanos. Essa embaixada era formada por quatro frades franciscanos: Pedro de Alfaro, Juan Bautista Lucarelli de Pesaro, Augustín de Tordesillas e Sebastián de Baeza, além de alguns membros de ordem terceira. Entrando por Cantão em 19 de julho, os padres requisitaram permissão para estabelecer uma missão. No entanto, sofreram boicotes dos portugueses locais, temerosos da presença espanhola; estes chegaram, mesmo, a espalhar boatos de que a embaixada era espiã. Com isso, a missão foi desbaratada e expulsa, sendo seus integrantes enviados a Zhangzhou, Fujian, de onde seriam despachados para Manila. Alfaro e Lucarelli, por sua idade, receberam permissão para retornar por Macau, onde foram destratados pelos portugueses. Baeza morreu em Guangzhou, e Tordesillas e os demais padres foram enviados a Zhangzhou, de onde retornaram a Manila.⁸⁶

Essa segunda embaixada, assim como todos os contatos entre Manila e China, foi marcada pela súbita mudança política causada pela união das coroas espanhola e portuguesa, em 1580. Resultado de um imbróglio provocado pela morte de D. Sebastião, e 1578, e do seu sucessor, o cardeal D. Henrique, que não deixou filhos, o trono de Portugal ficou vago.⁸⁷ A vacância foi preenchida por Felipe II, rei de Castela e um dos pretendentes ao trono. A sua coroação marcou o início de uma união que se estenderia até 1640, com consequências variadas para os domínios coloniais portugueses.

O fato que mais nos interessa aqui, no entanto, são os subseqüentes arranjos feitos por Filipe II em relação a Portugal, seus domínios e suas instituições. O momento mais significativo foi as Cortes de Tomar, reunidas em abril de 1581, com vistas a definir as diferentes jurisdições dos reinos de Portugal e a coroa de Castela. Segundo Jean-Frédéric Schaub, Tomar “permitiu a Portugal reter autonomia jurisdicional sob a União das Coroas, comparável aos acordos entre Isabel e Fernando no final do século XV”.⁸⁸ Assim, Filipe II (I de Portugal) buscou demonstrar, em sua temporada em Portugal, “que ele assumia seu papel como monarca português, e, portanto, garantindo que o reino e seu império permaneceriam intactos e não se confundiriam

⁸⁵ BORAO, 2009, p. 3.

⁸⁶ BORAO, 2009, p. 3-4.

⁸⁷ CATZ, Rebecca. *A sátira social de Fernão Mendes Pinto: análise crítica da Peregrinação*. Lisboa: Prelo, 1978. (Coleção Estudos e Ensaio). p. 45.

⁸⁸ “[...] permitted Portugal to retain jurisdictional autonomy under a Union of the Crowns, which was comparable to the agreements between Isabel and Ferdinand in the late fifteenth century”. in SCHAU, Jean-Frédéric. The union between Portugal and the Spanish monarchy (1581–1640). In: BOUZA, Fernando; CARDIM, Fernando; FEROS, Antonio (eds.). *The Iberian world: 1450–1820*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2020. p. 129-131.

com outros territórios”.⁸⁹ As cortes sacramentaram a separação da administração, dos territórios, dos ganhos e das colônias portuguesas e espanholas, em uma concordata assinada pelos três Estados e por Felipe II.⁹⁰

Se em tese a administração se manteve separada, e Portugal gozou de certa independência, a situação se tornou mais confusa nos domínios ultramarinos. As administrações locais, e em especial a de Nova Espanha e das Filipinas, enxergaram nessa janela uma oportunidade de expandir sua influência sobre os territórios portugueses. Na Ásia, todos os olhos se voltaram para a China, assim como para o pequeno território português de Macau, que buscou se opor à influência dos oficiais espanhóis, seus missionários e sua tentativa de ingerência. A medida mais evidente nesse sentido, segundo Lourido, foi a criação do *Leal Senado* em Macau, uma instituição autogerida e que estabelecia a soberania e independência da península.⁹¹ Outras medidas, ainda, foram a tentativa de se coibir o comércio espanhol na região, ou forçá-lo a passar obrigatoriamente por Macau;⁹² e, no plano missionário, a tentativa jesuítica de suprimir qualquer outra ordem ou qualquer espanhol de atuar na região, boicotando os contatos entre castelhanos e chineses e mantendo uma política de sigilo de informações sensíveis para a missionação.⁹³

É notório que, a partir da década de 1580, podemos verificar um interesse muito maior dos espanhóis pela missionação em terras chinesas. Por um lado, houve um patrocínio muito mais direto da coroa castelhana, que promoveu o uso de embaixadas e, acima de tudo, a produção de uma sinologia que facilitasse seus propósitos na região. Nesse aspecto, predominou o papel dos agostinianos, ainda que os dominicanos e franciscanos também tivessem sua influência. Por outro, temos um empenho, nunca concretizado, das autoridades locais nas Filipinas em tomar a China militarmente, considerando as vantagens econômicas, a facilidade de fazê-lo e, também, como o único meio de promover o cristianismo — pela conquista. Se esta última alternativa nunca saiu do papel — e muito menos teve a simpatia da maioria dos

⁸⁹ “[...] that he assumed his role as Portuguese monarch, thereby guaranteeing that the kingdom and its empire would remain intact and not be confused with other territories”. *in ibid.*, p. 131.

⁹⁰ Um “resumo” dos acordos de Tomar, assim como as imposições e negociações dos três Estados para com Felipe II, pode ser encontrado em PORTUGAL. **PATENTE das merces, gracas, e privilegios, de qve Elrei Dom Philippe noffo fenhor fez merce a eftes feus regnos. E adiante vai outra Patente das refpostas das Cortes de Tomar**. Lisboa: Oficina de Antonio Ribeiro, 1583.

⁹¹ LOURIDO, 2003, p. 26-27.

⁹² *Ibid.*, p. 28-30.

⁹³ *Ibid.*, p. 27-28. Essa política parece atuar apenas em relação a padres de outras ordens, uma vez que, quando Michele Ruggieri encontrou o espanhol Alonso Sánchez, também jesuíta, em Guangzhou, em 1581, eles não apenas trocaram informações cruciais, como Ruggieri prometeu elogiar os espanhóis ao se encontrar com o governador da província Chen Rui para facilitar sua entrada em território chinês. Ruggieri parece ter cumprido a promessa posteriormente. Cf. HSIA, 2010, p. 66, 69.

religiosos na Europa e na Ásia — sua cogitação é fruto da mudança de paradigma da missão espanhola em território asiático, um último esforço antes da dissipação de seus domínios pelos holandeses, já no século XVII.⁹⁴

Podemos localizar esse movimento na tentativa de envio de mais uma embaixada — a terceira — por ordem direta de Filipe II, em 5 de março de 1580. Mais uma vez, a empresa foi confiada a padres agostinianos. A embaixada destinava-se ao imperador Wanli (1563–1620), em que se levavam presentes e uma carta enviada pelo rei castelhano, que, nesse momento, se preparava para assumir o trono português. Nela, Filipe II convidava a China a aceitar a missão cristã, bem como estabelecer relações diplomáticas entre a coroa de Castela e a China. Participavam da embaixada Juan González de Mendoza, figura central na produção sinológica dos anos seguintes, Francisco de Ortega e Jerónimo Marín, que já havia estado na China com Martín de Rada.⁹⁵ No entanto, a embaixada sequer chegou a partir, uma vez que, por intervenção de Lorenzo Suarez de Mendoza, vice-rei da Nova Espanha, os missionários não conseguiram ir além da América.⁹⁶

Embora com variados graus de sucesso, os agostinianos fizeram particular esforço para se colocarem como os bastiões da cristianização da China. A ordem era próxima da coroa espanhola, que os elegeu como divulgadores oficiais do cristianismo em seu nome, agindo como os agentes do *patronato* espanhol — com privilégios parecidos aos do padroado português com os jesuítas.⁹⁷ Os agostinianos, por sua vez, se reconheciam como os instrumentos fundamentais para a propagação do cristianismo no Oriente.⁹⁸ Apesar do breve *Ex pastoralis officio*, emitido por Gregório XIII em 1585 e que afirmava a exclusividade do padroado português na China e no Japão, a Ordem de Santo Agostinho não deixou de intentar entrar na China, e passou mesmo a concorrer com os dominicanos, que iniciaram esforços já na década de 1580. Como vimos, foi apenas em 1633, com a bula *Ex debito pastoralis officii*, ratificada por Urbano VIII, que franciscanos, dominicanos e agostinianos receberam permissão irrestrita para entrar na China.⁹⁹ O imbróglio jurídico permaneceria pelo século XVII, com as ordens disputando interpretações das bulas com vistas a permitir sua atuação no Leste Asiático.¹⁰⁰ As

⁹⁴ OLLÉ, Manel. 2018, p. 95-96.

⁹⁵ GARCÍA, Diego Sola. Juan González de Mendoza y la *Historia del Gran Reino de la China*: la construcción del relato sinológico desde la Europa del Quinientos. *Revista Estudios*, San José, n. 32, p. 1-23, jan./jun. 2016. p. 10-11.

⁹⁶ GARCÍA, 2017, p. 36.

⁹⁷ GARCÍA, *loc. cit.*

⁹⁸ GARCÍA, 2016, p. 17-18.

⁹⁹ BUSQUETS I ALEMANI, 2013, p. 197.

¹⁰⁰ CORREIA, Pedro Lage Reis. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587–1597). *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Lisboa, n. 2, p. 79-108, jun. 2001. p. 79-80.

coisas ficariam ainda mais complicadas com a *Propaganda Fide*, instituição criada pelo papado em 1622 para enviar padres seculares em missões estrangeiras, e que passou também a concorrer com os jesuítas na conquista espiritual da China.¹⁰¹

Um terceiro esforço agostiniano no século XVI ocorreu em 1581, por meio da atuação Francisco Manrique. Essa missão não partiu de uma ordenação oficial da coroa, mas do próprio capítulo local dos agostinianos. Um outro aspecto fundamental é que Manrique entrou na China por Macau — mais um sinal da nova conformação política de união das coroas, que, a despeito de todas as tentativas locais de manter os espanhóis à distância, acabou aumentando o trânsito entre os dois impérios. Segundo Diego Sola Garcia, o comboio de Manrique, que chegou a Macau em 1 de novembro de 1586, foi mal recebido e sofreu resistência de padres e mercadores locais. Sua entrada no continente se deveu aos contatos que conseguiu estabelecer com Ruggieri, que já estava estacionado em Zhaoqing, e com Martín Ignacio de Loyola, franciscano, e que também havia estado na China. Com o auxílio destes, conseguiu prosseguir para Cantão, de onde teceu uma elaborada visão do que experimentou, assim como uma ácida crítica aos jesuítas e aos portugueses. Defendia uma conquista militar da China como meio de evangelização, algo que não era feito desde os planos de Alonso Sánchez nas décadas de 1570–1580, como discutiremos mais adiante.¹⁰²

Entre os sucessos da Companhia de Jesus e as investidas retóricas dos agostinianos em território chinês, os dominicanos parecem ter corrido por fora. José Eugênio Borao identifica, entre o final do século XVI e início do XVII, seis tentativas principais de missionários dominicanos em seguir para o continente.¹⁰³ É possível identificar alguns padrões comuns também aos franciscanos e dominicanos — o papel da União Ibérica em moldar as circunstâncias das investidas, a tentativa de se utilizar Macau como um ponto de entrada e a eventual rejeição dos portugueses em permitir a atuação de outras ordens, seja a partir dos argumentos do padroado, seja buscando proteger a posição lusitana como intermediária comercial.

Essas tentativas (e dito nesses termos, uma vez que nem todas foram bem sucedidas) ocorreram entre 1587 e 1604; na virada do século, portanto, em um momento em que os espanhóis estavam bem fixados nas Filipinas, e antes que os holandeses pudessem exercer pressão na missão ibérica. O aspecto nacional, aqui, é importante — os dominicanos

¹⁰¹ RULE, Paul A. The Chinese rites controversy: a long lasting controversy in Sino-Western cultural history. *Pacific Rim Report*, São Francisco, n. 32, p. 2-8, 2004. p. 4.

¹⁰² GARCÍA, 2017, p. 41-45.

¹⁰³ BORAO, 2009, *passim*.

partem de domínios espanhóis e, embora passem por uma região de influência portuguesa (Macau), não obtêm deles apoio; antes, mesmo uma interferência. Como discutíamos anteriormente, o *padroado* português na China estava entregue às mãos dos jesuítas — havia pouco espaço para a atuação das outras ordens, e muito menos dos agostinianos, que eram ligados ao *patronato* espanhol. Os dominicanos e franciscanos, assim, estavam no fogo cruzado entre as duas ordens, e buscaram estabelecer sua presença a partir das possibilidades que iam se apresentando. As disputas entre ordens, perpassando o aspecto nacionalmente localizado de cada uma, determinou as vicissitudes dos padres em território chinês e, também, da própria produção sinológica.

Segundo Borao, essas tentativas ocorreram num período relativamente curto de tempo. Podemos localizá-las em 1587 (com um grupo composto por Antonio Arcediano, Alonso Delgado e Bartolomé Lopez), 1590 (frei Castro e frei Benevides), 1593 (Fernando de Castro, Luis Gandullo e Juan de Castro), 1596 (Luis Gandullo, novamente), 1599 (Diego de Aduarte) e 1604 (Gandullo, pela terceira vez).¹⁰⁴ Podemos discernir nelas uma diversidade de ordenações, estratégias e graus de sucesso, que vão desde a entrada efetiva até seu fracasso antes mesmo de chegar ao continente.

Mais importante é a própria relação com os domínios portugueses, que moldou as formas de lidar com a missionação na China. O primeiro grupo (de 1587) tentou a entrada em Cantão por Macau, onde encontrou uma forte oposição dos lusitanos, principalmente dos jesuítas. As expedições seguintes tentaram usar outras janelas, como Amoy (Xiamen), em Fujian, que era um ponto de comércio com os espanhóis; ou Zhangzhou, igualmente um ponto de passagem comercial. Ou, apontamos ainda, as fortes implicações políticas dessas missões — a expedição de 1593 fora ordenada por Dasmariñas, governador das Filipinas; ao passo que, na expedição de 1587, os padres foram detidos pelas próprias autoridades portuguesas e precisaram requisitar autorização direta de Goa para poderem seguir viagem.¹⁰⁵

As tentativas dominicanas de entrada na China demonstram a influência do caráter nacional dentro da missionação, em que o Império do Meio, considerado como espaço de atuação do *padroado* português, não estava aberto a sofrer interferência de outras ordens — e de espanhóis como um todo. Não quer dizer que não haviam padres espanhóis na China (caso notório de Alonso Sánchez); mas que havia uma forte dimensão política na constituição da missão, e que privilegiava os portugueses. Isso levou os espanhóis não só a desenvolver estratégias próprias, mas também uma sinologia que lhe era própria. As obras hispânicas

¹⁰⁴ BORAO, 2009, p. 7-10.

¹⁰⁵ BORAO, *loc. cit.*

produzidas neste período são construídas de forma a atender os interesses da coroa de Castela, imbuídas da tarefa política de permitir e propagandear a permissão da Espanha em atuar em solo chinês. É o caso muito significativo da *Historia* de Mendoza, o grande compêndio espanhol sobre a China do final do século XVI.

1.1.3. Entre a cruz e a espada: as propostas castelhanas de conquista da China

Um pequeno parêntese é preciso ser feito acerca do ímpeto conquistador espanhol na China. Embora a maioria dos esforços de se relacionar com o Império do Meio tenham sido pacíficos, desenvolveu-se, em alguns setores religiosos e laicos das Filipinas, uma sugestão, por vezes explícita, de que o melhor caminho para a conversão da China seria fazê-la nos moldes da Nova Espanha: pela força. Isso contava com a simpatia de setores que esperavam aprofundar as conexões econômicas do galeão de Manila, quais sejam, os governadores enviados por Felipe II. Esses movimentos já tinham sido sugeridos, como vimos, por Martín de Rada e Francisco Manrique, agostinianos. Mas foi a partir do jesuíta Alonso Sánchez que o debate se aprofundou mais seriamente, ainda que jamais tenha chegado a se concretizar.

Alonso Sánchez (nos diz Manel Ollé) foi procurador-geral das Juntas Generales das ilhas Filipinas entre 1582 a 1586.¹⁰⁶ Sua carreira no ultramar atravessou dois continentes, uma vez que atuou na região do atual México na década de 1570, antes de partir para a Ásia, em 1580. Lá, sua primeira missão teve um caráter eminentemente político. Deveria avisar os portugueses da união das coroas e buscar mediar os conflitos que surgiriam desse evento. Foi em missão no continente, no entanto, que Sánchez teve uma breve passagem pela China, e, com isso, apontou a necessidade de um projeto de anexação das terras chinesas.¹⁰⁷

A proposta de Sánchez era profundamente calcada nas suas próprias experiências em território chinês. Na *relación* de sua jornada à China em 1583, enviada por ordem de Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, governador das Filipinas, Sánchez destaca a pouca abertura dos chineses para ouvir qualquer estrangeiro que fosse:

Nasce também da muita desonestidade e dissolução, particularmente do pecado nefando [isto é, a sodomia], e não menos da glotonaria, por ser grande a abundância que têm de tudo, e nenhuma regra, e sobretudo da soberba, da qual não querem crer, nem querem ouvir [sobre nada] que há no mundo que não sejam eles [próprios], nem deixam (?) que ninguém lhes ensine, nem entendem que há verdade, senão sua mentira,

¹⁰⁶ OLLÉ, 2018, p. 88.

¹⁰⁷ KALIL, 2021, p. 228-229.

e a todos nos julgam por bárbaros bestiais, gente sem lei, nem governo, e é engraçado e coisa muito ridícula que permitam ninguém de querer ensinar-lhes.¹⁰⁸

[Nace tambien de la mucha deshonestidad y disolución particularmente del pecado nefando y no menos la glotonería por ser grande la abundancia que tienen de todo y ninguna la regla y sobretudo la de la soberbia, que no quieren creer, ni lo quieren oír, que ay en el mundo que sepa nada sino ellos, ni sufren que nadie se lo enseñe ni entienden que ay verdad sino su mentira y a todos nos juzgan por bárbaros bestias, gente sin ley, ni razón, ni gobierno, y es gracioso y cosa muy ridícula que presuman nadie de querer enseñarles.]

Além disso, destaca também o desconhecimento da língua, que tornava os missionários presas fáceis dos tradutores, e também a própria reticência da classe letrada em aceitar ser ensinada.

Sanchez afirma a própria legitimidade dessa guerra, encarando-a como único meio de pregar a um povo que tratava os missionários com escárnio e considera que isso não tirava a legitimidade da própria evangelização:

[...] O que mais nos move a desejar [bem] ao outro é ver que esta gente está tão disposta para ser convertida e governada muito facilmente por este caminho de sujeitá-los, quanto indisposta e impossibilitada para sê-lo [de outro modo], porque são como crianças e como mulheres, e, deixados em sua liberdade, tão soberbos que nunca farão nada bom por rogo ou admoestações, e, ao contrário, [são] tão brandos sujeitos dos quais se conhece superioridade, como os meninos da escola na companhia do professor que os sabe tratá-los como tais.¹⁰⁹

[[...] Lo que más nos muebe a desear lo otro es ver que esta gente está tan dispuesta para ser convertida y gobernada facilísimamente por este camino de sujetarlos, quanto yndispuesta y ymposibilitada para serlo porque son como niños y como mugeres y dexados en su libertad, tan sobervios que nunca haran nada bueno por ruego ni amonestaciones, y al revés, tan blandos sujetos cuales si conocen superioridad, como los niños de la escuela en presa del maestro que los sabe tratar como a tales.]

Alonso Sánchez tinha altas expectativas acerca de seu plano. Chegou mesmo a ir até a Espanha apresentá-lo a Filipe II, destacando, em relação escrita entregue a ele, as dificuldades da conversão — e, não obstante, os lucros completamente incomparáveis com as demais possessões espanholas.¹¹⁰

¹⁰⁸ SÁNCHEZ, Alonso. Relación breve de la jornada que el P. Alonso Sánchez de la Compañía de Jesús hizo por horden y parezer del SR. D. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, governador de Philipinas, y del Sr. obispo y oficiales de S.M. desde la Isla de Luzón y ciudad de Manila a los Reynos de la China [1583]. In: **La China en España**. Disponível em: <https://arxiu-web.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez2.htm>. Acesso em: 08 mar. 2022.

¹⁰⁹ SANCHEZ, 1583, s. p.

¹¹⁰ Em audiência que marcou com Filipe II, Sánchez encontrou-se indisposto a se encontrar com o rei. Em lugar disso, mandou redigir uma pequena relação que trata, ponto a ponto, diversos tópicos sobre o que viu e experienciou. Cf. SÁNCHEZ, Alonso. Relación de las cosas particulares de la China, la qual escribió el P. Sanchez de la Compañía de Jesús que se la pidieron para leer a su Magestad el Rey Don Felipe II estando indisposto [1588]. In: **La China en España**. Disponível em: <https://arxiu-web.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez.htm>. Acesso em: 09 mar. 2022.

O plano de Sánchez não prosperou, seja por resistências internas na própria Companhia de Jesus, seja pelo desinteresse da coroa castelhana em empreender alguma atividade bélica na região. Questões domésticas, como a derrota da Armada Invencível, os interesses portugueses na Ásia (que deveriam ser respeitados), a oposição dos comerciantes de Sevilha e o próprio veto dos jesuítas ao projeto impediram que ele saísse do papel.¹¹¹ Além disso, Felipe II parecia muito mais inclinado a investir em atitudes diplomáticas que bélicas.¹¹² Além disso, os argumentos de Sánchez seriam logo desmontados por José de Acosta, religioso que atuava na América e autor da *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). No *Parecer sobre la guerra de la China*, Acosta apresentou refutações de ordem prática, teológica e diplomática para as invectivas de Sánchez, como o desconhecimento da realidade chinesa, os danos físicos causados à China (que seriam altamente custosos em ambos os lados do conflito), a provável indisposição com os portugueses em Macau, a pouca necessidade de imposição do evangelho pela força e mesmo ausência de elementos que justificassem uma “guerra justa”. Como aponta Luís Kalil, isso era muito embasado na própria experiência de Acosta na América, em que traça constantes paralelos entre a situação da Nova Espanha e a da China, utilizando a primeira como recurso retórico contra a conquista da segunda.¹¹³ Para além do debate intelectual, Sánchez amealhou críticas de vários estratos da Companhia, como de Alessandro Valignano, visitador na Ásia; o superior provincial dos jesuítas na América, Antonio de Mendoza; e de Claudio Acquaviva, o superior geral da Companhia de Jesus, que colocou Sánchez sob a tutela de José de Acosta. De sua parte, Filipe II mostrou apatia quanto à ideia, e não procurou se interessar ou intervir no assunto.¹¹⁴

Os planos de Sánchez foram, portanto, esquecidos a curto prazo, mas sobreviveram de forma atávica ao longo de toda a presença espanhola na Ásia. Foi o caso do Sínodo de Manila (1582), comandado por Domingo de Salazar (1579–1594), bispo de Manila, que buscou construir uma justificativa política, jurídica e teológica para a expansão política na Ásia, o que incluía a China.¹¹⁵ Ou os esforços dos governadores das Filipinas, especialmente de Luís Pérez Dasmariñas (1593–1596), e do soldado (e posteriormente padre) Hernando de los Ríos Coronel,

¹¹¹ OLLÉ, 2018, p. 90.

¹¹² GARCÍA, 2018, p. 93-94.

¹¹³ KALIL, 2021, p. 234-236.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 242-243.

¹¹⁵ OLLÉ, 2018, p. 89. Veja também ROCHA, Carlos Guilherme. O sínodo diocesano de Manila (1582). In: ROCHA, Carlos Guilherme. **Expansão da fé e justiça: o corpo eclesiástico e o governo das Ilhas Filipinas, 1565–1610**. Orientador: Marcelo da Rocha Wanderley. 312f. 2018. Tese (Doutorado em História) — Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018. p. 119-160.

que acreditavam na possibilidade de, usando as Filipinas como “trampolim”, conquistar a China, o Sião, a Cochinchina e demais regiões subjacentes.¹¹⁶

Mas essas vozes pareciam mais gritos isolados que propriamente um coro. Do lado português, a recusa era clara, embora tenham havido experiências nesse sentido (como as sugestões dos cativos de Cantão, em 1524, ou a incumbência de Martim Afonso de Melo em construir um forte no litoral cantonês). A própria posição precária dos lusitanos no Estado da Índia, resumidos às suas praças litorâneas, tornava a conquista de um grande reino impraticável. E, ademais, Macau se inseria na política já consolidada de redes instituída nas Índias Orientais, e esse arranjo parecia suficiente para os objetivos portugueses após o reinado de D. João III, focado numa política mais pragmática de comércio com pouca expansão territorial propriamente dita.¹¹⁷

De sua parte, os espanhóis estavam alheios em relação à China, não indo muito além do galeão de Manila e situações episódicas (como na captura do pirata Lin Feng); situação que se arrastou até a dissipação de suas conquistas asiáticas pelas mãos dos holandeses, já no século XVII. Fatores na metrópole, como a pouca predisposição de Felipe III para uma aventura expansionista no Oriente, e nas Filipinas, com o enfraquecimento do poderio espanhol no arquipélago a partir das revoltas dos *sangleyes* e a pressão neerlandesa, impediram que o projeto tivesse muito mais tração após Dasmariñas.¹¹⁸ Por fim, o próprio avanço dos jesuítas, já na virada do século, parece ter derrubado de vez os argumentos da impossibilidade de conversão pacífica. Em 1601, Matteo Ricci se encontrava com o imperador na cidade proibida, estabelecendo uma missão estável — e pacífica — entre os chineses.

¹¹⁶ BOXER, 1969, p. 132-133.

¹¹⁷ Quanto a isto, veja COSTA, João Paulo de Oliveira e. A coroa portuguesa e a China (1508–1531): do sonho manuelino ao realismo joanino. In: ALVES, Jorge Manuel dos Santos; SALDANHA, António Vasconcelos de (org.). **Estudos de história do relacionamento luso-chinês: séculos XVI–XIX**. Macau: Instituto Português do Oriente, 1996. p. 13-57, esp. p. 44-53.

¹¹⁸ BOXER, 1969, p. 131-132.

2. A CHINA COMO UTOPIA IBÉRICA: POSSIBILIDADES DE ANÁLISE

2.1. MATURAÇÃO INFORMATIVA

2.1.1. A virada dos séculos XVI-XVII e a produção sinológica missionária

Na altura em que essas missões estavam sendo estabelecidas, ou seja, a partir da década de 1580, a sinologia ibérica atingia um ponto de maturação informativa. Herdando as impressões construídas na primeira metade do século XVI, quando os contatos ainda eram tentativos e mais fragmentários, pode-se verificar, na virada da metade do século, um aumento quantitativo e qualitativo de obras, cartas, relatórios, memórias que tratam da China e sua história, sociedade, religião, língua, economia, cultura e geografia, entre outros aspectos. Ao mesmo tempo em que as missões dependeram dessas informações, foi através delas que o conhecimento sinológico, já no século XVII, atingiu amplo público europeu.

Tratamos, aqui, da produção da *primeira sinologia*, que datamos de 1552–1615, um período que representa a condensação das informações mais dispersas produzidas pelos portugueses e espanhóis entre 1498–1551. Ela é constituída mormente de tratados, relatos, crônicas e livros, e que desemboca, já adentrando o século XVII, na literatura exclusivamente jesuítica da sinologia, em que se destaca o *De Cristiana Expeditione apud Sinas* (1615), de Matteo Ricci e Nicolau Trigault.¹ Não desconsiderando a importância dos momentos iniciais e posteriores, muito ricos do ponto de vista documental e historiográfico, nos situaremos no curto período das décadas de 1570 e 1580, objeto de nosso estudo e momento singular desses escritos sobre a China.

Esse momento foi marcado por uma imensa profusão editorial sobre o Oriente. Diogo Ramada Curto identificou, a partir da década de 1550, um “surto” editorial na Europa, com obras voltadas para as expedições marítimas europeias, que alcançaram sucesso estrondoso. No caso português, Curto aponta um esforço de construção de uma identidade nacional, assim como uma expectativa de expansão dos impérios coloniais.² A coleção italiana *Delle Navigationi et Viaggi* (1554), de Giambattista Ramusio, é paradigmática nesse sentido, considerando a recolha de textos variados sobre o além-mar. Nela há alguns textos sobre a China,

¹ ROMANO, Antonella. **Impresiones de China: Europa y el englobamiento del mundo** (siglos XVI–XVII). Madrid: Marcia Pons Historia, 2018. p. 141-142.

² CURTO, Diogo Ramada. As décadas de 1550 e 1560. In: CURTO, Diogo Ramada. **Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 121-132, esp. 128-131.

como a relação de Nicollò di Conti, o *Il Milione* de Marco Polo, partes do *Da Ásia* de João de Barros, todas no segundo tomo, dedicado à Ásia. A sinologia, embora participe desse movimento editorial, assumiu suas próprias particularidades em relação às demais obras desse tipo, que são mais focadas em elegias aos feitos europeus nas Índias Orientais e aos esforços de conquista da América.

Mas, para além de seu formato, as obras produzidas sobre o Oriente nesse momento, o que inclui a China, assumem uma natureza completamente diferente das anteriores. Se, antes, surgem as primeiras informações, produzidas a partir de sujeitos que estiveram na China em algum momento (ou, ao menos, tiveram a oportunidade de entrar em contato com quem o fez), a partir da segunda metade do século XVI, aparecem as primeiras obras que pretendem ser de *síntese*. Segundo Lara Vilà, essas obras assumem uma feição de construção condensativa; uma escrita acumulativa, e de certa forma colegiada, formada por meio da apropriação de papéis oficiais, crônicas, cartas, mapas, descrições e relatos autobiográficos.³ Essa rede intertextual, baseada na autoridade dos que viram e ouviram o que escreveram, gera (e aqui ela se utiliza de Juan González de Mendoza) uma obra de caráter livresco, construída através da apropriação, escrita e reescrita livre do material que lhe serviu de suporte.⁴

Manel Ollé identifica, na apropriação do material manuscrito e disperso em uma obra sintética, uma mudança profunda no objetivo da informação e na forma como ela é apresentada. As relações manuscritas são fruto de um contexto de “ação”, em que se manifesta “seu valor estratégico e seu marco contextual biográfico, ideológico e histórico em que foi produzido”. Possui, assim, uma “funcionalidade dos dados” em relação ao processo histórico que a gerou.⁵ Mas, quando inseridas em uma obra de caráter historiográfico, com maior alcance e amplitude, as informações são apropriadas de forma a destacar sua *vertente etnohistórica*, buscando atender à demanda por informações sobre a China nos meios eruditos renascentistas.⁶ É, enfim, um processo de seleção a partir de esquemas pré-fixados de hierarquização, que, para Ollé, fortalece o sentido de alteridade em relação ao que os autores originais descrevem, e “diluem” a persuasão dos documentos manuscritos, produzidos com intuito comercial, missional ou imperial.⁷

³ VILÀ, 2013, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 73-74.

⁵ “Su valor estratégico y el marco contextual biográfico, ideológico e histórico en el que se han producido”. In: OLLÉ, Manel. La invención de China: mitos y escenarios de la imagen ibérica de China en el siglo XVI. **Revista Española del Pacífico**, Madrid, n. 8, p. 541-569, 1998. p. 551. Tradução livre.

⁶ OLLÉ, *loc. cit.*

⁷ *Ibid.*, p. 552-553.

Embora Ollé identifique a forma como são produzidas essas obras de síntese, ou historiográficas, como ele propõe, discordamos da afirmação de que o fator de intencionalidade missionária, comercial ou imperial se fazer menos evidente nessas obras. Se há realmente um princípio etnohistórico muito preciso em todas elas, não se pode ignorar que elas são todas produzidas de acordo com uma petição a, ou dedicadas a, o papado e as coroas, e seguem sendo um instrumento de propaganda por si só. Mas, naturalmente, podemos apontar que essa tendência propagandística se desloca do conteúdo propriamente dito para o discurso imputado por estas obras. No caso da China, aqui analisado, isso se dá tanto pelas obras que lhe servem de referência (cartas jesuíticas e relações das demais ordens), mas também do próprio contexto de encomenda e escrita de cada uma delas.

2.1.2. As fontes europeias

Identificar as diferentes fontes textuais e orais utilizadas pelos sinólogos quinhentistas é um esforço descomunal, considerando a forma como eles, como dizíamos, reapropriaram e reescreveram-nas deliberadamente, muitas vezes sem indicar de quem estavam fazendo seus empréstimos. No entanto, pode-se estabelecer um rol geral de fontes a que tiveram acesso, reconstruindo, ainda que de forma parcial, quais as bases manuscritas do conhecimento que acabaram por difundir.

Aludimos, na introdução, à existência de produções dispersas que tratam da “China”, datadas do século XIII até 1498, ainda de caráter semi-mítico.⁸ Essas informações continuaram tendo prestígio entre os letrados europeus, a despeito de seu anacronismo.⁹ Obras canônicas, como o *Il Milione* de Marco Polo, seguiram como referências indispensáveis e indiscutíveis à sinologia moderna.¹⁰ Igualmente, verifica-se a produção de uma proto-sinologia na primeira metade do século XVI, de caráter fragmentário, superficial e até certo ponto contraditório, que, não obstante, continuou sendo um elemento de referência importante.¹¹ Obras como a *Suma Oriental* de Tomé Pires (1515), o *Livro* de Duarte Barbosa (1517), as *Décadas da Ásia* de João

⁸ É preciso considerar, aliás, que nem sempre o que se compreende hoje como a China, nesses textos, assim o era para seus contemporâneos. A associação entre a China e o Cataio, por exemplo, só foi estabelecida a partir da viagem de Bento de Góes em busca do Cataio no início do século XVII. Quanto a isto, ver YULE, Henry. The journey of Benedict Goës from Agra to Cathay. In: YULE, Henry. **Cathay and the way thither**: being a collection of medieval notes of China. v. 4. Londres: The Haklyut Society, Cambridge University Press, 1916. p. 169-254.

⁹ LOUREIRO, 2002, p. 7.

¹⁰ DAWSON, 1970, p. 23-34.

¹¹ BARRETO, 2002, *passim*.

de Barros (1552) e a já referida coleção de Ramusio foram extensamente consultadas por compiladores, entre os quais se destaca Juan González de Mendoza e Bernardino de Escalante.

Foram as ordens religiosas, no entanto, que produziram o maior e mais qualitativo e quantitativo volume de relatos sobre a China e sobre todo o Oriente. A partir dos diferentes centros de missão — Malaca, Manila, Macau, Goa, Ormuz etc. — os missionários irradiaram uma pletora de cartas e tratados sobre o Império do Meio, que moldariam a mentalidade europeia sobre a matéria chinesa até pelo menos a Ilustração.¹² Aqui, acima de todos eles, a Companhia de Jesus assumiu as rédeas de “tradução” da China para o Ocidente, uma função que continuou a exercer até a segunda metade do século XIX.¹³

Segundo aponta Rui Manuel Loureiro, os jesuítas conseguiram produzir um conhecimento sinológico mais aprofundado ao estabelecer uma maior penetração na hinterlândia chinesa. Utilizando as rotas dos mercadores que atuavam no mar do sul da China, os missionários iam adentrando o continente, avaliando as perspectivas de catequização e oferecendo uma “dimensão cultural” às informações recolhidas, gerando relatórios de caráter mais abrangente e de olhar mais sensível.¹⁴

Isso não surpreende. Como apontado anteriormente, os jesuítas foram os primeiros a desenvolver uma hermenêutica missionária no Oriente a partir do processo da acomodação, isto é, a compreensão da realidade do Outro, mormente sua língua e seus costumes. Esse olhar “treinado” lhes permitia uma sensibilidade ímpar, o que tornava seus textos não apenas mais aprofundados, mas também atentos aos detalhes. Carmem Lícia Palazzo destaca, por exemplo, como os jesuítas davam menos enfoque ao Cristo crucificado e mais à Sagrada Família, uma vez que buscavam falar ao sentido muito forte de ascendência dentro do confucionismo.¹⁵

Um outro elemento que constituiu a força da sinologia jesuítica foi a sua cultura escrita, fator essencial da sua constituição, que nos legou um conjunto incomparável de cartas e relatos sobre a Ásia, América e África, e serviu como esforço de propaganda que efetivamente moldou a visão europeia sobre esses três continentes. Essas missivas efetivamente criaram uma visão paradigmática da China Ming, que demorou muito anos para ser propriamente contestada e expandida. Atividade obrigatória para os missionários da Companhia, a escrita de cartas era uma forma de manter o controle em uma das ordens religiosas mais rígidas e hierarquizadas.

¹² JACOBSEN, Stefan Gaarsmand. Chinese influences or images?: fluctuating histories of how Enlightenment Europe read China. *Journal of World History*, Honolulu, v. 24, n. 3, p. 623-660, 2013.

¹³ ZURNDORFER, 1995, p. 5-6.

¹⁴ LOUREIRO, 2002, p. 19.

¹⁵ PALAZZO, Carmen Lícia. Os jesuítas como atores privilegiados na comunicação de imagens da China para a Europa: século XVI a XVII. *Tuiuti: Ciência e Cultura*, Curitiba, n. 48, p. 13-31, 2014. p. 21.

Elas mantinham o superior da Companhia, sediada em Roma, ciente de tudo que ocorria nas missões, exercendo sobre elas autoridade e comando.¹⁶ Havia, desse modo, diversas ordenações de como e quando essas cartas deveriam ser escritas, pensando em sua forma, conteúdo e regularidade.¹⁷

As cartas principais, destinadas a ser lidas tanto por padres da Companhia quanto o público geral, assumiam um forte papel propagandístico, uma vez que, circulando fora dos espaços da Companhia, tinham como função informar sobre o estado das missões e, com isso, angariar recursos. Nesse caso, havia um grande controle sobre o que poderia estar escrito nessas cartas, bem como quem deveria escrevê-las.¹⁸ Um exemplo significativo são as cartas ânuas, que apresentavam, às vezes de forma bem mais extensa e meticulosa, os sucessos dos jesuítas no ultramar. Lidos por pessoas de fora da Sociedade, ela buscava apresentar a redução dos pagãos e infiéis por todo o mundo.¹⁹

Dois aspectos chamam a atenção sobre essas cartas principais. Primeiro, que elas eram escritas em vernáculo, fugindo do latim preferencial usado pela Companhia para as cartas de uso interno. Sendo redigidas em línguas vulgares, esperava-se que elas atingissem um público muito maior, dentro e fora da Companhia de Jesus.²⁰ E, acima de tudo, muitas delas eram publicadas, por vezes por iniciativa dos próprios jesuítas. O primeiro esforço nesse sentido foi de Inácio de Loyola, que ordenou a impressão de uma carta de Francisco Xavier, escrita de Cochim em 1554. Redigida em espanhol, ela logo foi publicada em tradução francesa e alemã.²¹

A publicação dessas cartas, porém, era geralmente feita em compilações ou coletâneas, reunidas por assunto e dando conta de determinada missão. No caso das missões orientais, encontramos uma série de publicações a partir da segunda metade do século XVI, e cobrindo as missões do Japão, China, Indochina, Índia e outras. A existência dessas compilações mostra um esforço em tornar públicas informações selecionadas sobre as missões, com vias a edificar, informar, entreter e, acima de tudo, conseguir apoio. O fato das três últimas serem coligidas com o patrocínio direto da Companhia de Jesus é demonstrativo desse esforço.

¹⁶ Segundo Jonathan Wright, isso pode ser bem atribuído ao passado militar de Inácio de Loyola, uma vez que muito da estrutura da Companhia obedecia a uma lógica corporativa. Cf. WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas: missões, mitos e histórias**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 24-27.

¹⁷ FERRO, João Pedro. A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 5, p. 137-158, 1993. p. 140-144.

¹⁸ LONDOÑO, 2002, p. 19.

¹⁹ FERRO, 1993, p. 145-146.

²⁰ *Ibid.*, p. 146.

²¹ *Ibid.*, p. 153-154.

Esse trabalho talvez tenha atingido seu ápice com as *Lettres édifiantes et curieuses*, uma compilação de cartas em 34 volumes, publicada entre 1702 e 1776 por Charles Le Gobien (volumes I-VIII), Jean-Baptiste Du Halde (IX-XXVI), Louis Patouillet (XXVII-XXXIV) e Ambrose Maréchal (XXIX-XXXII) e que popularizaram o conhecimento sobre a China a partir da França. As *Lettres* tiveram um profundo impacto na Europa do Iluminismo, sendo lidas por autores como Voltaire e Montesquieu.²²

A prevalência jesuítica não significou, em absoluto, que as outras ordens não contribuíram para a produção sinológica do século XVI. Como vimos, não apenas houve uma concorrência explícita entre os jesuítas, de um lado, e os agostinianos, dominicanos e franciscanos, de outro, como havia uma forte concorrência entre as duas coroas ibéricas. Incentivados pela abertura representada pela União Ibérica, os espanhóis, a partir de sua base em Manila, buscaram coletar o máximo de informações que pudessem auxiliar nessa empreitada, dado os interesses políticos de Filipe II no comércio no mar do sul da China. Mais uma vez, ambições religiosas, comerciais e políticas se uniram em uma causa comum.²³

Desses, a forma mais acabada foram os tratados, por vezes intitulados como “relações” ou “informações”. A maioria absoluta permaneceu em manuscrito, uma vez que eram destinados a particulares, como os governadores das Filipinas e o próprio Filipe II. Neles, podemos encontrar uma diligência em sistematizar informações em um todo coerente, buscando construir uma imagem concisa, mas completa, da China. Vemos, de uma forma inovadora, não apenas o registro de viagem dos seus autores, mas uma consulta a outras fontes, seja relatos de outros viajantes, de chineses expatriados, de fontes portuguesas, de livros chineses adquiridos em sua passagem pelo país (caso significativo de Martín de Rada) e alhures.²⁴

A maioria das fontes primárias que nos provêm de outras ordens é derivada justamente das múltiplas embaixadas e períodos variados de tempo em que dominicanos, franciscanos e agostinianos passaram em solo chinês. Se considerarmos aqui o nosso recorte como comentamos anteriormente, podemos divisar uma série de tratados, muitos encomendados pelas autoridades coloniais, e que dão conta de suas experiências particulares na China.

Os primeiros nesse sentido são derivados da embaixada agostiniana de 1574–1575. Chegaram a nós dois grandes compêndios descritivos, não só do que viram e ouviram, mas das próprias vicissitudes de seu período em China. Nos referimos aqui à *Verdadera relación de las*

²² A maioria dos estudos preliminares sobre a construção imagética da China, surgidos no século XX, tendem a focar no impacto que ela teve na cultura da Ilustração. Quanto a isto, veja JACOBSEN, 2013, *passim*.

²³ LOUREIRO, 2002, p. 11-14.

²⁴ LOUREIRO, *loc. cit.*

cosas del reyno de Taibin (1575, não publicado), de Martin de Rada, e à *Verdadera relacion de las cosas del Reyno de China* (1575, não publicado), de Miguel de Loarca. Nelas, é possível identificar descrições históricas, geográficas, linguísticas, culturais e burocráticas da China, além de toda a descrição da captura do corsário chinês Limahon (Lin Feng) na costa das Filipinas e o envio da embaixada. Estas fontes, juntamente com as *Décadas da Ásia* de João de Barros e o *Tratado* de Gaspar da Cruz, compõem o grosso do *Discurso de la navegación* (1577), de Bernardino de Escalante, a primeira grande compilação espanhola sobre o Império do Meio. Dos agostinianos, ainda, podemos destacar a *Republica del Reino de la China* (1595), de Hierónimo Román, uma compilação volumosa sobre a China a partir de uma perspectiva que poderíamos classificar como uma primeira etnohistória.

Dos franciscanos, igualmente, encontramos relações baseadas nas embaixadas de que participaram. A principal é a *Relación del viaje que hicimos em China* (1578), de Agustín de Tordesillas, que, como apontamos, esteve em Cantão em missão oficial pela coroa de Castela.²⁵ Essa mesma relação foi reapropriada pelo seu correligionário Francisco de Dueñas em 1580, na sua *Relacion de algunas cosas particulares que vimos y entendimos en el reino de China*. Não podemos deixar de destacar, ainda, as cartas produzidas ao longo do século XVII, num momento em que a missão franciscana estava bem estabelecida, compiladas por Otto Maas.²⁶

2.1.3. As fontes chinesas

Uma outra tipologia de fonte, ainda, precisa ser considerada: os livros e almanaques produzidos na China pelos próprios chineses, que foram adquiridos por missionários, mercadores e viajantes e serviram como complementação para suas próprias observações. Mais do que simples casos isolados, estes livros foram usados largamente por autores europeus direta ou indiretamente, traduzidos com a ajuda de chineses expatriados nos domínios asiáticos e, por vezes, em solo europeu ou americano.²⁷

²⁵ José Eugenio Borao indica que a embaixada foi em 1579, embora a relação esteja datada de 1578. Cf. BORAO, 2009, p. 3-4.

²⁶ MAAS, Otto (org.). **Cartas de China**: documentos inéditos sobre misiones franciscanas del siglo XVII. Sevilla: Est. Tip. de J. Santigosa, 1917.

²⁷ O uso de fontes chinesas como base para obras europeias, com efeito, se consolidou como prática comum a partir do século XVI. Mario Cams aponta as profícuas trocas entre cartógrafos europeus e chineses no século XVII, com a produção de uma série de atlas que misturavam informações e técnicas orientais e ocidentais. Quanto a isto, veja CAMS, Mario. *Displacing China: the Martini-Bleau Novus Atlas Sinensis and the late Renaissance shift in representations of East Asia*. **Renaissance Quarterly**, Nova Iorque, v. 73, p. 953-990, 2020; CAMS, Mario. *Not just a Jesuit atlas of China: Qing imperial cartography and its Europeans connections*. **Imago Mundi**, Londres, v. 69, p. 2, p. 188-201, 2017.

Os europeus se utilizaram de fontes chinesas tão logo passaram a ter um domínio do idioma, mesmo que primário. É notório que Vasco Calvo, um dos cativos de Cantão e um dos primeiros europeus a escrever de dentro da China, utilizou mapas e almanaques locais para escrever sua missiva. O prisioneiro evidencia seu domínio do idioma, bem como ter conseguido acesso ao “livro de todas as quinze províncias; e cada província, quantas cidades tem em toda a terra; e o regimento dela, como de todo o mais; e as cidades, como estão assentadas e outros lugares e assim a proveito do Rei Nosso Senhor” [“livro de todas quinze governanças, cada governança qantas cidades tẽ em toda a terra e do regimento della como de todo o mais e cidades como estão assentadas e outros lugares e assi proveitos del Rei Nosso Senhor”]. E, mais adiante, afirma ter uma “folha” onde estava desenhada a província de Cantão, seus rios e cidades (todos nomeados) e as ilhas do litoral.²⁸ Liam Brockey identifica este livro como provavelmente o *Huangyu Tongyu* (“Rede de estradas ao longo do reino”, em tradução livre), um manual que data do final do século XIV e que descreve as estradas e principais cidades da China Ming.²⁹ Esses manuais e livros diversos serão largamente utilizados por sinólogos posteriores, muitas vezes sem indicação de título ou autoria, constituindo partes desses trabalhos de síntese que discutiremos adiante.

Exemplares dessa literatura chinesa, ainda que as autoridades locais insistissem no sigilo informativo, acabou por deixar o reino nos bolsos dos viajantes europeus. Exemplo paradigmático é, novamente, o de Martin de Rada. O agostiniano, que esteve na China em 1574, conseguiu trazer consigo dezenas de livros chineses adquiridos em Fujian, e que tratavam de temas como história, medicina, astronomia, política, religião, ritos funerários, justiça e muitos mais, que foram traduzidos com a ajuda dos *sangleyes* (mercadores chineses expatriados) em Manila.³⁰ Esses livros serviram de base para a produção da sua *Relación del reino de Taibín*, do *Bocabulário de llengua sangleya* e da *Arte de la lengua chincheo*. Segundo Dolors Folch, Rada utilizou o *Guangyu tu* (“Atlas terrestre completo”, em tradução livre), produzido por Luo Hongxian (1504–1564), provavelmente a edição de 1562. Emprestou também a descrição topográfica e provincial do *Gujin xingsheng zhi tu* (“Mapa topográfico antigo e moderno”, em tradução livre), que foi depois transferido para o Archivo de Indias.³¹ Mas, acima de tudo, estas

²⁸ CALVO, Vasco. Trelado de outra carta que o mesmo Christóvão Vieira [na verdade, Vasco Calvo] escreveo da China. In: D’INTINO, 1989, p. 48-49.

²⁹ BROCKEY, Liam Matthew. The first China hands: the forgotten Iberian origins of sinology. In: LEE, 2012, p. 74.

³⁰ GARCÍA, 2017, p. 34-35.

³¹ FOLCH, Dolors. La selección de González de Mendoza: lo qué ensalzó, retocó o suprimió. In: Barlés, E. (coord). *Ex Oriente*: los libros occidentales que iluminaron el conocimiento sobre Asia Oriental en la Edad Moderna. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2020. No prelo. p. 2.

obras foram efetivamente listadas e consultadas por Juan González de Mendoza, que as utilizou na sua *Historia*, ainda que em menor extensão que na relação de Rada.³²

Sabe-se, ainda, de outras obras que foram lentamente chegando à Europa depois da pequena coleção de Rada. O padre Gregório Gonzalez, em carta a Don Juan de Borja, dá conta de dezoito livros chineses que enviou de Malaca e que estavam — e ainda estão — na Biblioteca de El Escorial.³³ Do lado português, João de Barros foi pioneiro em empregar alguns materiais chineses na escrita da sua *Décadas da Ásia*, os quais eram traduzidos com a ajuda de um chinês que morava em Portugal.³⁴ E, para além de González de Mendoza, tanto Gaspar da Cruz quanto Bernardino de Escalante, pioneiros em seus respectivos países a produzir um tratado sinológico, utilizaram-se de fontes chinesas orais e escritas.³⁵

Mais do que apenas fontes, porém, algumas dessas obras eram efetivamente traduzidas do chinês para línguas europeias. Não se pode deixar de destacar aqui o trabalho de Juan Cobo (1546–1592), espanhol da Ordem de Santo Domingo que se dedicou a traduzir obras chinesas para o espanhol. Cobo foi o responsável por traduzir o *Beng Sim Po Cam*, publicado como “Espejo Rico del Claro Corazón” (159?), uma coleção de aforismos caráter ético e educativo compilados por Fan Liben no final do século XVI.³⁶ Por outro lado, também produziu obras em mandarim, como o *Tratado del verdadero Dios y de la Iglesia* (1593) e a *Doctrina Christiana en letras y lengua China*.³⁷

E havia, ainda, os relatos orais. Foi comum a esses autores, que tinham uma certa liberdade de deslocamento, recrutar pessoas que estiveram na China — ou mesmo chineses expatriados — para adquirir algum tipo de informação. Isso era uma prática consolidada. Já nos inícios da presença portuguesa no Oriente, houve um esforço em coletar informações entre os locais que pudessem sanar os rumores sobre a “grande China”, de que ouviram falar em sua passagem por Calicute. No regimento entregue a Diogo Lopes de Sequeira, há um ordenamento para que se busque descobrir quem eram os “chins”, pensando em origem, constituição, geografia, religião e sociedade. Isso seria feito investigando as comunidades locais,

³² LOUREIRO, 2002, p. 13; FOLCH, 2020, p. 2.

³³ LOUREIRO, Rui Manuel. Ecos portugueses nos impressos hispalenses de Bernardino de Escalante. In: CHAVES, Manuel Fernández; CONDE, Antónia Fialho; QUILES, Fernando (coords.). **La Sevilla lusa: la presencia portuguesa en el Reino de Sevilla durante el Barroco**. v. 4. Sevilla: Universo Barroco Ibero-americano, 2018. p. 242.

³⁴ LOUREIRO, 2002, p. 9.

³⁵ *Ibid.*, p. 10-11.

³⁶ GARCÍA, 2018, p. 49. Sobre a tradução de Cobo e a subsequente de Domingo Fernández de Navarrete, bem como os objetivos políticos e missionários na tradução dessa obra, veja KNAUTH, Lothar. El inicio de la sinología Occidental: las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien. In: CORNEJO, Romer (ed.). **China: perspectivas sobre su cultura y historia**. t. I. Ciudad de México: El Colegio de México, 1970. p. 281-301.

³⁷ LOUREIRO, 2002, p. 18.

principalmente de Malaca, que tinha uma não-desprezível população de chineses.³⁸ E mesmo os primeiros jesuítas seguiram essa cartilha; Francisco Xavier mandou produzir uma *enformação* para estabelecer um plano missionário para a China, em que sua fonte é um homem baseado em Sanchoão.³⁹

Os autores que tratamos em nosso recorte, justamente por tentarem sintetizar o que se sabia à época, também recorreram a essas fontes orais para a produção de suas obras. Gaspar da Cruz, embora raramente cite suas fontes, discorre sobre as conversas que teve com locais durante sua estada na China, incorporando-as ao seu tratado. Bernardino de Escalante pôde contatar alguns chineses que viviam em Portugal, cujas impressões foram incorporadas juntamente com fontes chinesas escritas a que teve acesso.⁴⁰ Juan González de Mendoza, talvez pela própria posição na Nova Espanha e pela incumbência que lhe foi dada, acabou incorporando relatos de missionários europeus em sua *Historia*, como é o caso de Miguel de Loarca, Agustín de Tordesillas e de Jerónimo Marín.⁴¹

A maior fonte de informações, porém, eram os *sangleys*, os chineses que viviam nas Filipinas e exerciam o comércio entre o arquipélago e o continente. Encerrados no gueto de Parián, próximo a Manila, eles se tornaram indispensáveis não apenas como um ponto de contato entre a colônia espanhola e o Império do Meio, mas também como informantes privilegiados sobre as coisas do reino que, para todos os efeitos, seguia cerrado a estrangeiros.⁴² Agindo como tradutores, descritores, geógrafos ou mesmo apenas um meio de entrar no território sem serem notados, os *sangleys* foram essenciais na produção da primeira sinologia, e sua presença pode ser sentida de forma indireta nos tratados de que aqui damos conta.⁴³

Até aqui estabelecemos, portanto, as bases de produção do conhecimento sobre o Leste Asiático, primeiro a partir de viajantes e mercadores, e posteriormente de missionários. Depois, delineamos quais eram os elementos desses primeiros contatos, o produto “final”, que posteriormente seriam incorporados nas obras de síntese. Cabe, agora, analisar como os autores dessas obras as produziram, de que forma incorporaram e modificaram o conteúdo que

³⁸ PINTO, 2014., p. 13, 19-22.

³⁹ D'INTINO, 1989, p. 57.

⁴⁰ LOUREIRO, 2002, p. 11.

⁴¹ GARCÍA, 2016, p. 16.

⁴² BARRIOS, Rafael Bellón. Acerca del *Discurso de la navegación* (1577) de Bernardino de Escalante: evangelización, conquista, percepción del otro. **Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano**, 2008, p. 5-6.

⁴³ LOUREIRO, 2002, p. 20. É interessante notar que, depois do ocaso da presença ibérica na Ásia, os chineses expatriados continuariam a ter um papel importante junto aos estrangeiros europeus — agora, porém, atuando junto aos holandeses. Quanto a isto, veja DEIJK, Gabrielle von Kispal-van. Ubiquitous but elusive: the Chinese of Makassar in VOC times. **Journal of Asian History**, Wiesbaden, v. 47, n. 1, p. 81-103, 2013.

recebiam, qual sua intencionalidade e, por fim, como podemos identificar uma impressão utopizante, ou ao menos “dulcificadora”, como estratégia missionária, e que durará até os grandes compêndios jesuíticos do século XVII.

2.2. AS UTOPIAS MODERNAS E O CONTEXTO ULTRAMARINO

2.2.1. As utopias: alguns apontamentos teóricos

Ao contrário das dificuldades latentes que os historiadores encontram com as palavras, considerando sua origem, seu sentido e a transformação de significado ao longo do tempo, a *utopia* é um termo que não apenas podemos cravar sua origem como seu sentido original.⁴⁴ Nascido do livro homônimo do filósofo, legislador e humanista Thomas More (1478–1535), a utopia (do grego *ou*, uma negação, e *topos*, “lugar”) nasce para nomear a ilha de mesmo nome, uma república insular no Novo Mundo que, governada segundo os princípios do humanismo, seria o lugar perfeitamente regido. A obra de More tornou-se prototípica para uma série de outros escritos que buscavam estabelecer os parâmetros de uma sociedade perfeita, condicionando um *gênero literário* composto por descrições das mais variadas formas.⁴⁵

Utopia, cujo título original completo é *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* [Um livreto realmente áureo, não menos salutar que divertido, sobre a melhor condição de uma república e sobre a nova ilha de Utopia, em tradução livre], está intimamente embebido nas duas condições históricas de seu tempo.⁴⁶ De um lado, já havia uma ampla discussão, surgida a partir do humanismo renascentista, acerca do que seria o correto governar, assentado no estudo dos autores da Antiguidade.⁴⁷ Inspirados no ideal da *polis* grega e nas discussões platônicas acerca da república ideal, o debate acerca de um espaço circunscrito de perfeita organização era motivo de

⁴⁴ Sobre a problemática dos termos, veja BLOCH, Marc. O ídolo das origens. In: BLOCH, Marc. **Apologia da história ou O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 56-60; GINZBURG, Carlo. Nossas palavras e as deles: o ofício do historiador na atualidade. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 23, p. 7-26, jan./jun. 2021.

⁴⁵ Para a definição de utopias como gênero literário, veja SUVIN, Darko. Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal, and a plea. In: SUVIN, Darko. **Metamorphoses on Science Fiction: on the poetics and History of a literary genre**. Londres; New Haven: Yale University Press, 1979. p. 37–62, esp. 38.

⁴⁶ A edição que consultamos para este trabalho é MORE, Thomas. **Utopia**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2018.

⁴⁷ A noção canônica, embora já questionada, pode ser encontrada em BURCKHARDT, Jacob. O reflorescimento da Antiguidade. In: BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991. p. 105-170.

profundas reflexões.⁴⁸ Por outro, temos esse grande deslocamento mental provocado pelo alargamento do mundo conhecido — com direito, aliás, a um novo continente inteiro sendo encontrado, sem qualquer paralelo na mentalidade europeia, e que foi sendo construído e inventado.⁴⁹ A começar pela utopia de More, o ultramar torna-se um rico repositório de imagens, espaços e descrições que serão utilizados pelos utopistas.⁵⁰ E, como esperamos demonstrar, é um caso todo especial da China dentro da mentalidade ibérica, que se tornou um parâmetro no ultramar de excelência governativa numa terra exótica.

A obra de More é dividida em dois livros. No primeiro, apresenta-se a cena principal de onde o leitor vai ouvir a descrição da ilha de Utopia, que constitui o segundo livro. Aqui, discorre-se, em Antuérpia, o encontro entre More, ele próprio transformado em personagem, com seu amigo, o também humanista Peter Gilles. Este o apresenta a um certo Rafael Hitlodeu, português, que “juntou-se a Américo Vespúcio e foi seu companheiro nas últimas três das quatro viagens que agora se leem em toda a parte”.⁵¹ Deixado no Novo Mundo, teria viajado por conta própria por vários lugares, até conseguir retornar para Portugal pela carreira das Índias, via Calicute.⁵²

More, então, questiona-o se, pela sua sapiência, não deveria ser conselheiro dos reis, ao passo que Hitlodeu entra numa longa digressão acerca do papel do filósofo junto às autoridades (que não lhe dariam ouvidos), e ilustra isso com um jantar que teve na residência do arcebispo da Cantuária e chanceler da Inglaterra John Morton. Aqui, More, via Hitlodeu, critica o estado da justiça europeia, apontando a severidade das leis e das penas, e a própria miséria causada pela propriedade privada. Para tanto, Hitlodeu usa como base sua experiência no ultramar, apresentando sociedades com métodos alternativos de legislação.⁵³ E, finalmente, frente à incapacidade de Gilles de avistar uma sociedade de justiça e igualdade em termos práticos, descreve as “sapiéntíssimas e santíssimas instituições utopianas, que conseguem com um

⁴⁸ GARIN, Eugenio. A cidade ideal. In: GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. p. 57-80. A organização da cidade foi, aliás, um tema ainda mais imperioso no humanismo italiano; veja DONATO, Antonio. Introduction. In: DONATO, Antonio. **Italian Renaissance utopias**: Doni, Patrizi, and Zuccolo. Londres: Palgrave Macmillan, 2019. p. 1-5, esp. 2.

⁴⁹ Veja PADRÓN, Ricardo. The invention of America and the invention of the map. In: PADRÓN, Ricardo. **The spacious word**: cartography, literature, and empire in early modern Spain. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 2004. p. 1-44. Uma discussão mais bem estruturada sobre o assunto que a que fazemos aqui pode ser encontrada em O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura história do Novo Mundo e do sentido de seu devir. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

⁵⁰ LESTRINGANT, Frank. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. **Morus — Utopia e Renascimento**, Campinas, v. 3, p. 155-173, 2006.

⁵¹ MORE, 2018, p. 61.

⁵² MORE, *loc. cit.*

⁵³ *Ibid.*, p. 67-89.

mínimo de leis conduzir tão bem as coisas que, mesmo recompensando a virtude, ainda há abundância para todos”.⁵⁴

A fábula de Thomas More nos leva a uma abertura ao pensamento humanista e suas bases. De um lado, elementos próprios do humanismo renascentista, como a reforma do espírito e do Estado, via os *studia humanitatis*, que lançam as bases para a reflexão política na modernidade. De outro, More utiliza como pano de fundo o processo de desdobramento do mundo e encontro com outras sociedades, usando elementos da expansão marítima como base para construir uma sociedade alternativa, comodamente distante espacialmente de seu autor, e que se torna a concretização do seu pressuposto de sociedade. Se More não é nosso objeto de estudo aqui, essa união entre humanismo e conhecimento prático do ultramar, que circulava por meio da imprensa, é a chave para compreender como funcionava o pensamento utópico na primeira modernidade.

Se a obra de Thomas More pode ser considerada paradigmática ao fundar a utopia enquanto gênero literário, não podemos ignorar que o pensamento utopizante precede em muitos séculos a *Utopia*, sendo aplicado de forma retroativa a obras como a *República*, de Platão, ou à Cocanha medieval. A imaginação política europeia sempre buscou construir sociedades alternativas, embora seus objetivos e modelos tenham variado bastante ao longo do tempo. Mesmo a existência do elemento ultramarino, ou o isolamento espacial, estão presentes — é o caso do reino de Prestes João, o justo governante cristão do Oriente, cuja terra de riquezas e fartura seria a chave para a derrota dos mouros e um sonho de superação da absoluta pobreza da Europa medieval.⁵⁵

Antes de discutir as utopias em seu formato moderno, é prudente que se faça alguns apontamentos sobre as utopias medievais, considerando que, como veremos, ela está imbricada na concepção da China enquanto uma sociedade de caráter utopizante. Nos referimos acima ao Preste João, que foi um dos motores que incentivaram o contato com o Oriente, bem como a concepção sobre ele. No entanto, mais importante é compreender os ideais de *fartura* nas utopias do medievo, personificados na terra mítica de Cocanha. Enquanto uma terra de muita abundância, diligentemente cultivada e sem miséria, encontramos alguns ecos desse tipo de sonho europeu, e que, como propomos, foi um elemento essencial na construção dessa sinologia de síntese.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 38-41.

Segundo o historiador Hilário Franco Jr., as utopias medievais podem ser classificadas dentro de alguns tipos principais, que representam a busca por uma sociedade perfeita, idealizada e voltada ao mito, ancorada (no mais das vezes) num período primordial da humanidade.⁵⁶ Aqui, particularmente, buscaremos destacar a utopia da abundância.

Nascida das circunstâncias de peste, fome e guerras que assolaram a Europa durante o medievo, a utopia da abundância nasceu, como aponta Hilário Jr., como uma tentativa de fuga da realidade em busca de um lugar sem falta e sem penúrias. Se havia formas de fartura esporádicas por meio das festas populares, em que o Carnaval e seus ideais de gastança e “inversão do mundo” eram preponderantes,⁵⁷ é em certos mitos populares que encontramos os ideais do escapismo com mais clareza.

A lenda de Preste João pode ser traçada até o século XII, nascida a partir do bispo Oto de Freising. A lenda trata de um poderoso governante oriental chamado João, que teria vencido os muçulmanos do outro lado da Pérsia e que pretendia retomar a Terra Santa, Jerusalém.⁵⁸ Conhece-se essa lenda a partir de uma carta anônima, datada de 1165, supostamente escrita a punho pelo próprio soberano aos potentados cristãos do Ocidente, e que descrevia seu reino em termos exuberantes:

Trata-se de um texto feérico, fantástico e maravilhoso, em que abundam as mais apetecíveis riquezas e os mais variados monstros. Terra de amazonas e centauros, homens anfíbeos [*sic*], homens com cabeça de cão, liliputianos e gigantes, unicórnios e aves sanguíneas, leões vermelhos e verdes, enfim, tudo o que uma imaginação fértil pode criar. A que se juntam águas de fontes miraculosas; rios que nascem do Paraíso Terreal; pedras preciosas valiosíssimas e em abundância, no fundo dos rios; palácios maravilhosos, milhares de cavaleiros, comida para toda a gente, bem-estar e felicidade. Fantástico e maravilhoso, hiperbólico e exótico, numa deliciosa amálgama.⁵⁹

Era, enfim, uma realidade muito diferente do cotidiano europeu, marcado por todo tipo de moléstia. Fundava uma imagem do Oriente de imensa grandeza, em que, como aponta Hilário Franco Jr., conformava uma sociedade “justa”, sem “propriedade privada” ou a prática do “roubo, mentira, adultério ou vícios”, sendo um local de “fartura, de exuberância da

⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁷ Quanto a isto, ver FRANCO JÚNIOR, 1992, p. 27-33; BURKE, Peter. O mundo do Carnaval. In: BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 234-277; BAKHTIN, Mikhail. O banquete em Rabelais. In: BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993. p. 243-264.

⁵⁸ FRANCO JÚNIOR, 1992, p. 38-39.

⁵⁹ VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história. **ARQUIPÉLAGO. História**, Ponta Delgada, série 2, v. 5, p. 627-649, 2001. p. 627-628.

natureza”.⁶⁰ Como veremos, todos esses aspectos — à parte os elementos fantásticos — se encontram na utopia chinesa.

Para além de fazer parte de um Oriente mais genérico, Preste João foi efetivamente associado com a China, particularmente em relação à dinastia Yuan. Como aponta Manel Ollé, os séculos XV e XVI viram uma tentativa de associar o soberano mítico com diversos khans mongóis, e mesmo buscou-se localizar seu reino, em que pese sua associação posterior com os etíopes, na Ásia Central, na Índia ou (no que se conceberia posteriormente) a China. Não por acaso, uma das embaixadas enviadas para se encontrar esses cristãos no Oriente, comandada por Giovanni de Pian Carpini, em 1246, rumou para as regiões mongóis, o que incluía, nesse momento, a China.⁶¹

Uma outra utopia medieval a que podemos nos referir aqui é a Cocanha. Igualmente pode ser traçada até o século XII, mas encontramos, segundo Franco Júnior, as maiores referências no século XV e XVI. Aqui, não se trata propriamente de uma utopia de justiça ou simples fartura, como no caso de Preste João, mas de uma “opulência indiferenciada”. Essa terra mítica de comida que cai do céu, flui dos rios e brota das árvores, caindo direto na boca de seus habitantes, era um lugar em que se verificava “o igualitarismo, o individualismo, a ociosidade e a juventude”.⁶² Era um espaço em que predominava um eterno carnaval, em que a inversão de valores — senhores como servos, servos como senhores — se verificava de forma natural. Suas diversas variantes espanholas, alemãs e francesas mostram tanto a vitalidade desse tipo de mito quanto sua distribuição geográfica pela Europa ocidental.

Essas duas utopias se fazem presentes nas concepções construídas pelos ibéricos sobre a China, sendo reiteradas nas obras de síntese. Se lá elas são despojadas de elementos mágicos e míticos (como criaturas fantásticas e uma abundância sobrenatural), os ideais de grandeza, fartura, equidade e justiça são as raízes da primeira sinologia europeia, de modo que é plenamente possível relacioná-la com alguma mentalidade de caráter utopizante.

Mas é evidente que, tendo sido produzida num século de transição por excelência, a nossa utopia chinesa remete também à utopia em seu caráter moderno, ou “clássico”, como apontaremos adiante. O ideal edênico de fartura é colocado lado a lado com as percepções de organização racional da sociedade, do Estado enquanto mantenedor da ordem por meio de uma classe de letrados baseados na filosofia natural. Colocada na fronteira entre duas matrizes de utopização, a China é ao mesmo tempo uma utopia medieval de abundância quanto uma utopia

⁶⁰ FRANCO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 39.

⁶¹ OLLÉ, 1998, p. 544-545.

⁶² FRANCO JÚNIOR, 1992, p. 45-49.

moderna humanista de boa governação. Sendo que apontamos brevemente alguns elementos da primeira, resta discutir a segunda.

Embora variando em certos pontos, as utopias clássicas, entendidas aqui na definição de Elisabeth Hansot, seguem um modelo.⁶³ Segundo Bronislaw Baczko, elas seguem um roteiro mais ou menos padrão: o viajante, após uma viagem pelo mar, se vê naufragado em uma parte distante. Lá, encontra uma terra isolada geográfica e temporalmente. Aos contatos tentativos iniciais e ao aprendizado da língua, o viajante passa a compreender a sociedade que encontrou e a percebê-la como *distinta*, ou ainda *modelar*. Após um período ali, retorna para sua pátria natal, onde busca transmitir o que viu.⁶⁴ Daí, nasce a obra literária, que busca narrar, de uma forma holística e coordenada,

A descrição do habitat e da organização urbanística, das instituições políticas, sociais e econômicas, dos hábitos, das crenças religiosas (ou da ausência destas), da vida familiar (ou da supressão da família), etcétera. Às vezes se encontra com uma sistemática exposição das instituições e das leis, e deste modo se encontra inserida na narração do outro paradigma clássico do discurso utópico dos séculos XVI e XVII, isto é, o projeto de uma legislação ideal. A história da Cidade ideal também está apresentada. [...] Ao tratar-se de uma obra puramente humana e não providencial, é a da justiça, a da virtude, a da felicidade etc., e não a dos crimes, a das discórdias, a das guerras perpétuas, a das perseguições religiosas [...].⁶⁵

Nota-se, portanto, um “modelo” que é seguido por essas obras, estabelecendo um paradigma alternativo a ser perseguido ou, no melhor cenário, imitado. A multiforme manifestação desse tipo de construção, porém, propõe o que Baczko bem define como as “fronteiras movediças da utopia”, considerando-a como textos de natureza híbrida. Considerar essa abertura teórica não vem sem seus riscos, assevera, mas admite uma maior riqueza ao nos permitir encontrar as utopias nos mais variados lugares.⁶⁶

Mas, para além de seu modelo mais clássico, as utopias se manifestam enquanto fenômenos sociais, constituindo-se utopias particulares para diferentes grupos e obedecendo a

⁶³ Para a definição de Elisabeth Hansot, principalmente no que concerne a diferença entre as utopias “clássicas” e as “modernas”, veja HANSOT, Elisabeth. Introduction. In: HANSOT, Elisabeth. **Perfection and progress: two modes of utopian thought**. Cambridge; Massachusetts: The MIT Press, 1974. p. 1-20.

⁶⁴ BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas**. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999. p. 81-82.

⁶⁵ “La descripción del hábitat y de la organización urbanística, de las instituciones políticas, sociales y económicas, de los hábitos, de las creencias religiosas (o de la ausencia de éstas), de la vida familiar (o de la supresión de la familia, etcétera. A veces se encuentra con una sistemática exposición de las instituciones y de las leyes, y deste modo se encuentra insertado en la narración del otro paradigma clásico del discurso utópico de los siglos XVI y XVIII, es decir, el proyecto de legislación ideal. La historia de la Ciudad ideal también está presentada. [...] Al tratarse de una obra puramente humana y no providencial, es la de la justicia, la de la virtud, la de la felicidad, etc., y no la de los crímenes, de las discordias, de las guerras perpetuas, la de las persecuciones religiosas [...]. In *Ibid.*, p. 82. Tradução nossa.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 80-79.

diferentes propósitos. Como aponta o historiador polonês Jerzy Szachi, podemos bem dividi-las em *tipos*, que se manifestam mais particularmente em certos períodos que em outros. São o caso, por exemplo, das utopias de *lugar*, de *tempo*, de *ordem*, as *monásticas*, as *políticas* ou as que pregam sociedades como a *república das letras*, entre outras.⁶⁷ É uma proposta muito parecida com a de Frank Manuel e Fritz Manuel, que propõem *constelações* de utopias — isto é, uma divisão entre utopias parecidas em tema, contexto e propósito.⁶⁸

Em que pese a variedade de utopias, suas estruturas narrativas e impactos que buscavam causar, consideramos que sua característica mais fundamental se localiza em sua *inversão ontológica* em relação ao autor — isto é, que a utopia constitui uma *sociedade às avessas*, que funciona ao mesmo tempo como crítica e modelo da sociedade de quem escreve (e, por conseguinte, lê). Ou, como afirma Baczko, é uma realidade radicalmente distinta, localizada em *outra parte*, num tempo imaginário e que se opõe, via contraste, com a sociedade real e seus vícios.⁶⁹ Não por acaso, há uma aproximação com a sátira: a crítica dos costumes com vias de reforma social, um recurso constantemente empregado pelos humanistas (como, por exemplo, Erasmo de Roterdã e seu *Elogio da Loucura*).⁷⁰

Essas primeiras utopias, alicerçadas no espírito do humanismo, constituem o que Elisabeth Hansot denomina como utopias “clássicas” — em oposição às utopias modernas, produzidas a partir do século XVIII. Essas utopias apresentam um caráter estanque, uma estrutura social inalterável, como que congelada no tempo. Focam, mormente, na moderação do indivíduo, em que a sociedade, como um aspecto secundário, é uma emanção da própria virtude intrínseca da natureza humana.⁷¹ Enquanto o *espaço* se coloca como um elemento principal das utopias clássicas, será posteriormente o *tempo* que assume a dianteira a partir do século XVIII, com as utopias/distopias futuristas da ficção científica.⁷² O casal Manuel identifica, nessas primeiras utopias, uma forte influência helênica e cristã — uma mistura do classicismo com a ortodoxia cristã que conforma uma sociedade perfeita sob preceitos bíblicos.⁷³

⁶⁷ SZACHI, Jerzy. **As utopias ou A felicidade imaginada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. Veja, particularmente, o capítulo “A diversidade das utopias”, p. 19-28.

⁶⁸ Quanto a isto, veja MANUEL, Frank E.; MANUEL, Fritzie P. **El pensamiento utópico en el mundo occidental, I: antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)**. Madrid: Taurus, 1981. p. 29-33.

⁶⁹ BACZKO, 1999, p. 65.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁷¹ HANSOT, 1974, *passim*.

⁷² BACZKO, *op. cit.*, p. 90-91.

⁷³ MANUEL; MANUEL, 1981, p. 33-36.

Mas há mais. Na *Introdução*, apontamos como a China se coloca como uma utopia *quase* perfeita, um espaço bem regido e virtuoso (as bases das utopias clássicas, como aqui delimitamos), mas com uma cristianização ainda por fazer — uma utopia que aqui chamamos de *vir a ser*. Tateamos as fronteiras movediças da utopia a que se referia Baczkó: uma utopia em seu sentido clássico, mas que é temporalmente orientada, tem um momento para ser concluída (ou, melhor dizendo, iniciada). Neste aspecto, bem cabe a ideia, definida como Darko Suvin, da utopia enquanto uma *tendência à perfectibilidade*.

Para Suvin, a utopia, a despeito de sua permanência tradicional dentro das *belles lettres*, dificilmente pode se fechar em uma definição limitada, uma vez que, para além das utopias surgidas espontaneamente em de alguns grupos (como os guaranis), elas assumem por vezes sentidos muito pragmáticos. Ele crava, portanto, a utopia como uma construção verbal quase-humana, uma comunidade organizada de acordo com princípios *mais perfeitos que a sociedade do autor*, instituindo-se como um afastamento a partir de uma “*hipótese histórica alternativa*”.⁷⁴ Conforma-se, em seu cerne, como um local isolado, com relações sociais *mais perfeitas* e articuladas entre si, distribuídas num sistema hierárquico próprio e narrados a partir de um fator dramático que leva o leitor a uma reflexão sobre sua própria sociedade.⁷⁵

A ideia de que nos aproveitamos aqui, portanto, é de que, ao contrário do que argumenta Hansot, a utopia clássica não necessariamente se coloca como uma força estática, temporalmente deslocada — Suvin atribui-lhe um sentido temporal, uma vez que ela se põe como mais perfeita, mas ainda não perfeita. Ela assume um sentido de *processo*, que pensamos ser possível entender também, para a utopia da China construída pelos autores do *Siglo de Oro*. Essa idealização crítica, como bem propõe Rui Manuel Loureiro, só pode ser compreendida a partir de um elogio de certos aspectos, mas a reprovação de outros.⁷⁶ Propomos que esses aspectos são apresentados como negativos, mas não como intransponíveis e muito menos irremediáveis — e, com isso, se conforma a utopia helênica-cristã, a da boa governança com as virtudes do cristianismo.

Um último aspecto a ser destacado é a ideia da China, nos relatos missionários, como a representação de uma *hipérbole* deliberada. Segundo Emily Teo, era comum, em relatos missionários da primeira modernidade, o uso do “exagero” como uma ferramenta retórica, com vias a transformar o texto em uma espécie de propaganda. Ao apontar as incontáveis belezas, a

⁷⁴ SUVIN, 1979, p. 48-49.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 50-51.

⁷⁶ LOUREIRO, Rui Manuel. Os Portugueses na rota da China (Viagens, comércio e literatura no século de Quinhentos. In: COLÓQUIO LITERATURA DOS DESCOBRIMENTOS, Lisboa, 1995. **Comunicações [...]** Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1997, p. 165 *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 10.

fertilidade da terra e a sabedoria do povo — ou mesmo indicando a própria irrepresentabilidade do real — esses missionários buscavam apontar a China como um campo evangelístico superior, muito vantajoso do ponto de vista espiritual e comercial para se investir. O resultado disso foi a produção de imagens utopizantes sobre a China, que foram transmitidas para textos posteriores através de antologias.⁷⁷ Indo em direção ao próprio mote desse trabalho, procuraremos indicar esses louvores e exageros, bem como o papel teleológico que eles assumem na representação do Império do Meio.

2.2.2. A ausência de utopias ibéricas

Vimos como as utopias clássicas, a despeito de sua estrutura narrativa mais ou menos estável, pode assumir uma manifestação multiforme de propósitos, discursos e expressões dentro de um mesmo gênero literário. Essa sua “fronteira movediça” permite que procuremos tendências utópicas nos mais diversos textos, uma vez que elas podem estar “disfarçadas” ou, no limite, podem inicialmente não ser interpretadas como tal. Isso fica ainda mais evidente nas contra-utopias, que não trataremos aqui, mas que demonstram a riqueza particular desse tipo de narrativa.

Se as utopias (e contra-utopias) podem ser encontradas numa variedade de espaços do norte europeu, como por exemplo nos escritos de Daniel Dafoe na Inglaterra (parte do gênero maior das *robinsonadas*, um tipo particular de utopias)⁷⁸, a comunidade religiosa de Thomas Müntzer em Stolberg, no Sacro Império,⁷⁹ ou as utopias arquitetônicas urbanas italianas,⁸⁰ é bem verdade que esse fenômeno não se manifestou em todo o Ocidente de igual maneira. Um relativo silêncio pode ser identificado em vários lugares, mas notadamente no mundo ibérico, onde não se aparenta terem sido desenvolvidas utopias. No entanto, como esperamos argumentar aqui (e com base em outros autores), as utopias da primeira modernidade ibérica existem — embora sejam mais sutis que as construções narrativas do norte europeu.

⁷⁷ TEO, Emily. Hyperbole in early modern missionary travel accounts of China. **Past and Present**, Oxford, v. 257, sup. 16, p. 261-293, 2022.

⁷⁸ POHL, Nicole. Utopianism after More: the Renaissance and Enlightenment. In: CLAEYS, Gregory (ed.). **The Cambridge companion to utopian literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 51-78, esp. 67-69.

⁷⁹ Ernst Bloch oferece uma primeira leitura sobre o assunto a partir de uma perspectiva marxista em BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer, teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

⁸⁰ Antonio Donato identifica o caráter “urbano” das utopias italianas em DONATO, 2019, p. 1-5. Outro estudo que busca analisar as utopias italianas enquanto um tipo particular é CURCIO, Carlo. Formação e caráter da utopia italiana no Renascimento. **Morus — Utopia e Renascimento**, Campinas, v. 1, p. 167-180, 2004.

O historiador português João Medina, no seu artigo já clássico “Não há utopias portuguesas”, afirma logo no título sua proposição: os lusitanos não produziram qualquer coisa parecida com as experiências literárias da Inglaterra, França ou Itália, em que pese sua grande literatura de viagem, fonte maior de inspiração para utopias alhures.⁸¹ Estende a proposição, ainda, aos castelhanos. Citando Luís Núñez, indica que, nos séculos XV e XVI, não se produziu em solo espanhol utopias (salvo talvez, como propõe José António Maravall, *Dom Quixote*).⁸²

A proposição de Medina, em que pese ter sido sedimentada por muito tempo na academia portuguesa, tem sido desafiada nos últimos anos por aqueles que buscam reinterpretar o conceito de utopia e, com ele, encontrá-la em outros textos mais afeitos à mentalidade ibérica. Maria Luísa Malato Borralho desafia essa proposição justamente ao recusar a utopização como um processo estanque, indicando sua construção complexa: a “inexistência” do que descreve é baseada em lugares reais; a “perfeição” é dotada de uma certa imperfeição, com vias de verossimilhança; o sentido comparativo só se faz presente a partir de uma sociedade imaginária contraposta a uma real, entre outros.⁸³

Considerando sua constituição elástica, portanto, ela pode ser percebida com várias roupagens em textos diversos, como discursos científicos ou legais; sua sociabilidade, tanto imaginária quanto “imagética”; sua complexidade como espacial ou temporal. Essa variedade se encontra distribuída por obras das mais diversas formas, como “a fábula, o romance, a sátira, o drama, a epístola, a crónica, o diálogo filosófico ou a ficção científica”. Ordenados no encanto do passado, na profecia do futuro ou no agir virtuoso no presente, as utopias portuguesas (e por que não espanholas) estão ali, apenas mais sutis.⁸⁴

O que parece ter acontecido, na realidade, foi o surgimento da “utopia da práxis”, bastante específicas da realidade ibérica, e que se traduzem, por exemplo, na utopização das reduções jesuíticas no Paraguai. Seria, portanto, uma inversão do sentido que, em outra parte, seria o mais caro à utopia enquanto construção social: a utopia surge a partir de um exemplo *realizado, prático*. A América seja talvez o depositário natural desse tipo de experiência, mas não podemos descartar encontrá-la em outra parte, como a Ásia.⁸⁵

⁸¹ MEDINA, João. Não há utopias portuguesas. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 2, p. 163-170, 1978/1979. esp. p. 163.

⁸² *Ibid.*, p. 165.

⁸³ BORRALHO, Maria Luísa Malato. Não há utopias portuguesas? **E-topia. Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia**, Porto, n. 1, s. p., 2004. p. 1-5.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁵ Sobre a ideia de uma utopia americana, veja FERNÁNDEZ HERRERO, Beatriz. **La utopia de América: teoría, leyes, experimentos**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992. Edmundo O’Gorman discute a América como uma construção, mais que uma simples “descoberta” do espaço pelos europeus, em O’GORMAN, 1992, *passim*.

Como afirma Medina, a ausência de utopias em seu sentido clássico aos “primeiros povos navegantes” tenha, talvez, sido suprida em “outras regiões da cultura ou sensibilidade”.⁸⁶ Podemos supor que, tal qual o próprio humanismo português (e, novamente, espanhol), elas tenham sido forjado pela própria *cultura da expansão*, esse sentido prático, senão esponjoso e fugidio, que os homens cotidianos transmitiam as suas experiências no ultramar.⁸⁷ As utopias reconhecidamente se utilizaram da experiência no além-mar para alimentar sonhos de sociedades distantes;⁸⁸ não parece absurdo pensar que uma delas foi propriamente utopizada pelos portugueses e espanhóis. Um exemplo à mão pode ser mesmo o milenarismo, que, como aponta Sanjay Subrahmanyam, esteve na gênese justamente desses movimentos de expansão.⁸⁹

Dito tudo isto, permanece a questão: o que propriamente nos leva a caracterizar a China, particularmente, como uma utopia, considerando que esta última é por excelência um “não-lugar”? Por certo que, como destacamos, ela não é uma utopia *tout court*, uma vez que a ausência do cristianismo era elemento de reprovação. Todavia, podemos certamente estabelecer alguns paralelos entre as matrizes de pensamento utópico e o Império do Meio, considerando a sociedade pós-medieval (séculos XV–XVI) que coletou essas informações e os profundos anseios das sociedades ibéricas que buscaram se espelhar nelas.

A China, como veremos no próximo capítulo, era imaginada sempre como um império grande, mais antigo que a própria cristandade, isolado nos confins do mundo (o mítico Oriente) e governado por um sábio e prudente imperador (um candidato a Prestes João após sua conversão, talvez?). As longas terras eram tidas como fertilíssimas, gerando uma cultura de abundância alimentar que é muitas vezes citada pelos nossos autores (e aqui temos alguns ecos de Cocanha). O bom trabalho de seus artesãos, engenheiros, construtores e agricultores torna-as ainda mais férteis, com construções que muitas vezes parecem sobre-humanas. As cidades são imensas, com ruas largas e limpas (em oposição às vielas medievais de Lisboa e Sevilha), organizadas segundo um princípio perfeitamente racional. Seus regedores são apenas os ilustrados, homens que acenderam ao poder por mérito intelectual, e não por mercê. Seus livros demonstram um acúmulo de saberes que a Europa ainda ensaiava resgatar dos clássicos. Sua justiça era perfeitamente reta, pública e transparente, em que a rigorosidade das punições era reservada apenas aos que mereciam. E tudo isso (e muito mais ainda, que não trataremos aqui)

⁸⁶ MEDINA, 1978/1979, p. 166.

⁸⁷ BARRETO, Luís Filipe. Fundamentos da cultura portuguesa da expansão. *Philosophica*, Lisboa, n. 15, p. 89-115, 2000.

⁸⁸ LESTRINGANT, 2006, *passim*.

⁸⁹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. O milenarismo do século XVI do Tejo ao Ganges. In: SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012. p. 113-152. Veja especialmente a seção “Regresso ao Tejo”, p. 143-149.

embalado em comparações com suas terras natais, que, não podemos deixar de supor, em um sentido de crítica velada.

Pretendemos discutir isso ponto a ponto no próximo capítulo. Não obstante, as tópicas da China na literatura do *Siglo de Oro*, como imaginamos ficar evidentes, parecem emular muitas das imagens tradicionais de utopias (medievais e modernas), indicando uma sociedade que não apenas é perfeitamente regida, mas abundante pelo exímio trabalho exercido sobre ela e pelos próprios princípios de tolerância e racionalidade tão caros aos humanistas. Ignorar essa potencialidade analítica em torno de simples detalhes formais — a China não é uma ilha, mas talvez o seja metaforicamente — é não compreender o papel que o Império do Meio ocupava na mentalidade ibérica: um lugar maravilhoso, um depósito de esperanças da cristandade, uma terra abundante que poderia ser acessada a despeito de seu isolamento.

Naturalmente que, como apontamos anteriormente, é difícil acreditar que isto foi feito de forma consciente — que a China foi “escolhida” para ser um Outro espaço. Mas, mobilizando esperanças medievais (aquelas mesmas que impulsionaram, em parte, o processo do além-mar), as *mirabilia* herdadas do passado como Marco Polo ou John de Mandeville, ou a ideia mesmo de uma terra perfeitamente regida por um governante sábio, que vinha desde a Antiguidade, podemos pensar que a *construção* da China enquanto tal foi regida por fatores inconscientes.⁹⁰ No momento de “achamento” da China, que talvez sintetizasse o que os europeus acreditavam ser de todo as maravilhas do Oriente, não puderam deixar de usá-la como depósito de tópicos que antecederam a esse acontecimento. Na altura em que a literatura de viagem da primeira modernidade se consolida, já no final do século XVI, o “Cataio” ainda mantém uma certa áurea que, combinada com as preocupações e movimentos da Renascença, colocam-na nessa possibilidade absolutamente singular. É o que esperamos demonstrar.

2.3. AUTORES E OBRAS

2.3.1. O périplo asiático de Gaspar da Cruz

A trajetória do padre dominicano Gaspar da Cruz (152?–1570) foi profundamente marcada pelas suas andanças asiáticas, com passagens pela península arábica, Indochina e a China. Movido pelo interesse missionário nessas regiões, Cruz instituiu missões com variados

⁹⁰ Segundo Emily Teo, o uso dessas obras constitui uma “hipérbole da intertextualidade”, muito comum na escrita missionária, ao estabelecer uma comparação com uma obra que era conhecida e paradigmática da abundância oriental. Cf. TEO, 2022, p. 276-277, 280-283.

graus de sucesso, adquiriu alguma proficiência em línguas locais e, no caso chinês, transformou-se num informante privilegiado, constituindo, com seu *Tratado das cousas da China* (1570), a primeira obra bibliográfica publicada destinada exclusivamente à China produzida por um português.⁹¹

As fontes sobre sua vida, porém, são marcadas por silêncios e imprecisões, das quais podemos apenas inferir algo do seu paradeiro e dos caminhos trilhados. Segundo Rui Manuel Loureiro, Cruz nasceu em Évora, muito provavelmente na década de 1520. Entrou para o convento dominicano de Azeitão, próximo a Setúbal, onde foi ordenado padre. Em 1548, dirigiu-se para a Ásia, num grupo comandado pelo frei Diogo Bermudez, com vias a instituir missões dominicanas em praças portuguesas. Nos seis anos seguintes, passou com Goa, Chaul, Cochim, instituindo conventos, e, após uma breve passagem pelo Ceilão, fundou em 1554 uma casa missionária em Malaca.⁹²

Em setembro de 1555, motivado por rumores de que o rei cambojano Ang Chan estaria disposto a receber missionários cristãos para iniciar uma missão no Camboja, Cruz se deslocou para lá, para uma reunião oficial. Mas os rumores se provaram distorcidos, e ao constatar que Gaspar da Cruz não era um “feiticeiro”, o rei logo perdeu o interesse, e o missionário viu a missão soçobrar antes mesmo de começar.⁹³ No primeiro capítulo de seu *Tratado*, em que o frade explica os motivos de ter se dirigido à China, ele delineia que “pouco fruto de cristãos” em terras cambojanas se deve à negativa do rei Ang Chan em ele próprio converter-se, e, sendo ele próximo aos brâmanes, “a mais rija gente de se converter, por ser muito apegada a seus ídolos e idolatrias, [...] é este um grande impedimento naquela terra para se poder fazer cristandade” [“ha mais rija gẽte de converter, por ser muy pegada a seus ritos e idolatrias, [...] he este hum muy grande impedimento naquela terra pera se poder fazer christãdade”].⁹⁴ Esse mesmo argumento seria utilizado posteriormente para a própria China, quando Cruz sugeriu o envio de uma embaixada para abrir as portas do reino aos missionários europeus.

Sua curta permanência de alguns meses na China se mostrou igualmente pouco proveitosa. Como veremos mais adiante, a falta de apoio dos mandarins, que denomina *loutiás*, foi um dos fatores que impediu estabelecer alguma raiz missionária no local. Percebendo isto,

⁹¹ LACH, 1965, p. 742.

⁹² LOUREIRO, Rui Manuel. Gaspar da Cruz. In: CHESWORTH, John; et al. (ed.). **Christian-Muslim relations: a bibliographical history**. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 369.

⁹³ LOUREIRO, Rui Manuel. Introdução. In: CRUZ, Gaspar de. **Tratado das coisas da China (Évora, 1569–1570)**. Introdução, modernização do texto e notas de Rui Manuel Loureiro. Lisboa: Sociedade Editora de Livros de Bolso, 2010. p. 14.

⁹⁴ TCC, 5vf.

no início de 1557 ele partiu para Malaca, cuja viagem de retorno à Europa se faz com largos silêncios das fontes. É provável, segundo Rui Manuel Loureiro, que ele tenha passado um período em Macassar, e em seguida, no litoral da Índia, em Goa. Após alguns meses, partiu junto com um comboio de dominicanos rumo a Ormuz, no Golfo Pérsico, por onde residiu nos três anos seguintes. Depois disso, há um longo silêncio até 1569, quando retornou a Portugal. Trabalhando como auxiliar na peste que assolava a cidade, ele próprio acabou adoecendo em Setúbal, falecendo em 5 de fevereiro de 1570, pouco antes de seu livro sair do prelo.⁹⁵ O *Tratado* foi, muito provavelmente, escrito durante sua permanência em Ormuz, quando pôde traduzir, com a ajuda de locais, a *Crônica dos reis de Ormuz*, que segue em anexo ao seu livro.⁹⁶

A primeira edição do *Tratado* em seu tempo foi licenciada em 1569, segundo seu frontispício, tendo sido impressa na tipografia eborense de André de Burgos. Também sabemos que foi dedicada ao rei D. Sebastião, o que nos leva a inferir que Cruz esperava dele alguma mercê. Foi finalmente terminado em 1570, que é a data que se lhe imprime na contracapa. Charles Boxer, pioneiro no estudo da obra, afirma ter encontrado apenas dez exemplares em bibliotecas lusitanas.⁹⁷ Donald Lach também acredita que o fato de ter sido escrita em português foi um dos fatores que contribuíram para sua pouca circulação fora de Portugal.⁹⁸ De toda maneira, o pouco fôlego editorial da obra não diminui sua importância. Ela foi apropriada por Bernardino de Escalante, que a utiliza largamente (embora muitas vezes sem dar créditos) no seu *Discurso*, que teve uma circulação muito maior (talvez, até, por ter sido redigido em espanhol); e foi uma das fontes principais no compêndio de Juan González de Mendoza, que divulgou as informações trazidas por Cruz para o resto da Europa.

Gaspar da Cruz traz em seu *Tratado*, com seus 88 fôlios divididos em 29 capítulos, uma série de observações sobre cultura, sociedade, religião, economia, geografia e história da China, construídas com o auxílio de sua própria experiência na baía de Cantão, fontes chinesas, contatos com mercadores na região e mesmo o importante *Tratado* de Galeote Pereira.⁹⁹ Nele, podemos encontrar descrições que incluem minérios e sua localização, especiarias, fauna e flora, divisão administrativa, disposição das cidades e seus edifícios, suas técnicas náuticas, ofícios e peças de engenharia, festas e costumes, tratamento das mulheres, sua corporação de

⁹⁵ LOUREIRO, 2010, p. 16-19.

⁹⁶ Loureiro argumenta que, no sentido mais estrito possível, a existência de um apêndice que nada se relaciona com a China faz com que não seja uma obra exclusivamente dedicada à matéria chinesa (LOUREIRO, 2010, p. 12).

⁹⁷ BOXER, Charles. **South China in the Sixteenth Century (1550-1575 (1550-75))**. Londres: Halkyut Society, 1953. p. LXIV *apud* D'INTINO, 1989, p. 150

⁹⁸ LACH, 1965, p. 742.

⁹⁹ LOUREIRO, 2010, p. 15-16.

administradores, as cadeias e a justiça, entre muitos outros; e, ponto alto do tratado, já em seu encerramento, sobre a religiosidade chinesa e a possibilidade de conversão.

Os paratextos são ricos em situar a obra, seu contexto de escrita e os objetivos do autor — e, como veremos, do editor — em publicar um tratado sobre a China. Os prefácios e prólogos constituem um elemento de particular importância: elementos distintos no Renascimento, eles constituem uma forma de aproximar o leitor (anônimo) e seu escritor, que o utiliza como espaço de apresentação e de explicação das motivações para a escrita da obra.¹⁰⁰ No caso do *Tratado das cousas da China*, de Gaspar da Cruz, há dois prólogos: o primeiro é do editor, André de Burgos, e o segundo é do próprio autor. Há, ainda, um “aviso ao leitor”, que nos deteremos mais adiante. Os três, à sua própria maneira, delineiam quais seriam os intentos de produção e publicação do livro, assim como o público a que se destinava e em que medida esperavam influenciar a demanda pela China.

No prólogo do editor, temos, de pronto, uma justificativa para a apreciação e existência da obra: o “gosto e contentamento” que os grandes homens têm de “saber as coisas notáveis, quando são escritas por homens doutos, de que se espera não sair da realidade da verdade” [“saber cousas notaveis, quando sam scriptas por homens doctos, de que se espera nam sayr da realidade da verdade”]; e, acima de tudo, que isto é um prazer que “vossa alteza excede a todos nisto”.¹⁰¹ Podemos localizar aqui o sentido etnográfico que Lara Vilà e Manel Ollé apontavam em obras de síntese — retirando das fontes originais suas funções mais imediatas, há um esforço de leitura da sociedade e da cultura, visando informar os públicos letrados que tinham interesse nas terras do ultramar.¹⁰²

Burgos ainda sinaliza um suposto desejo, por parte de D. Sebastião, de “ver coisas novas, em especial as da China”.¹⁰³ De fato, o interesse da coroa pela China pode ser traçado até pelo menos 1508, com o já referido regimento de Diogo Lopes de Sequeira. Mas, considerando o contexto imediato, chama a atenção a proximidade desta data com a fundação de Macau, em 1557, que assumia a função de entreposto português no Leste Asiático. Nesse momento, as relações entre Portugal e China eram lentamente reestabelecidas após o fracasso da política manuelina e a consolidação da política de D. João III. Este monarca incentivou a contínua coleta informativa e procurou, na medida do possível, reatar laços comerciais e

¹⁰⁰ DORÉ, Andréa. Vendre le monde: les préfaces des cosmographies à la Renaissance. *Margini. Giornale della Dedicata e Altro*, Basileia, n. 11, p. 3-16, 2017. p. 4-6.

¹⁰¹ “Prólogo de André de Burgos” in TCC, vf. 1.

¹⁰² OLLÉ, 1998, *passim*; VILÀ, 2013, *passim*.

¹⁰³ TCC, vf. 1

diplomáticos com a China, o que pôde alcançar a partir de 1533.¹⁰⁴ Na altura em que a obra foi publicada, na década de 1570, não só essas relações já estavam em funcionamento (o arranjo de Macau, naturalmente, é a maior manifestação disso), mas a presença portuguesa na China, juntamente com suas outras praças avançadas no Golfo Pérsico, Índia e África, constituíam o prestígio e o poder da coroa lusitana no palco mundial.¹⁰⁵ Num momento em que as possessões americanas ainda se construíam lentamente, o interesse no Oriente ocupava uma preocupação primeira dentro dos círculos mercantis e nobres de Portugal.

Num segundo momento, Burgos nos apresenta (ou melhor, o faz para D. Sebastião) o autor do texto, Gaspar da Cruz: “um religioso da ordem de São Domingo, homem letrado e de boa vida, de que não se espera apartar-se da verdade, pois delas foi testemunha de vista” [“hũ religioso da ordem de sam Domingos homẽ letrado e de boa vida, de que nam se espera apartar da verdade, pois dellas foy testemunha de vista”].¹⁰⁶ Há um apelo a uma série de fatores que tornam fidedignas as informações do tratado. Primeiro, o próprio caráter ilibado de Cruz, considerando sua posição como religioso e homem douto. Mas, acima de tudo, seu papel como testemunha ocular do que diz, a despeito mesmo de usar fontes de segunda mão. Inclui-se o papel da experiência como produtora de conhecimento, paradigmática da primeira modernidade, em que o saber clássico é confrontado com as experiências de contato direto.¹⁰⁷ Como destaca Luis Filipe Barreto, isso se insere, num caráter mais nacional, à “cultura da expansão”: os modos de apreender e transmitir o conhecimento do ultramar, baseado na experiência vista de homens práticos.¹⁰⁸ Isso é mais particularmente evidente no prólogo do autor, em que destaca que, nas suas consultas às fontes da tradição clássica, não se furta de corrigi-las quando as considera incorretas.

Num terceiro aspecto, inserem-se os objetivos particulares da obra, o que efetivamente motivou André de Burgos a patrocinar a publicação do *Tratado*. Ele apresenta-o como seu “pequeno serviço, e o tenha debaixo de seu real amparo: o qual sendo favorecido de tão alto príncipe, ficará seguro de detratores e maldizentes” [“pequeno seruiço, e ho tenha debaixo de seu real amparo: ho qual sendo fauorecido de tam alto principe, ficara seguro de detractores e maldizêtes”].¹⁰⁹ Dois elementos aqui merecem ser destacados. Primeiro, que André de Burgos imaginava a produção do tratado como um serviço a ser oferecido. Alida Metcalf aponta que

¹⁰⁴ COSTA, 1996, p. 54-57.

¹⁰⁵ VALLADARES, 2001, p. 1-2.

¹⁰⁶ “Prólogo de André de Burgos”, in TCC, vf. 1.

¹⁰⁷ DORÉ, Andréa. Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 311-339, 2002. p. 312-315.

¹⁰⁸ BARRETO, 2000, p. 94-96, 108-110.

¹⁰⁹ “Prólogo de André de Burgos”, in TCC, vf. 1.

não era incomum que esse tipo de informação valiosa fosse apresentada à coroa com forma de conseguir alguma recompensa, mormente alguma mercê.¹¹⁰ De resto, parece evidente que, como recurso retórico, Burgos esperava se escorar na autoridade da coroa para blindar das críticas a obra que editava — um recurso retórico relativamente comum. Em um momento em que, como destacamos, se prezava a verificação e a verossimilhança do que se escrevia, lançava-se mão de certos recursos de autoridade para justificar passagens que, de outro modo, pareciam incríveis demais.

O prólogo da obra, escrito pelo próprio Gaspar da Cruz, é mais rico em indicar a tonalidade geral do tratado e o discurso que fundamenta a sua construção. Com efeito, o prólogo é uma breve preleção dos esforços de conversão nos espaços de influência portuguesa no ultramar. Segundo Cruz, é notória a conversão de pessoas nos “Brasis” e na costa da Guiné; para além do Cabo da Boa Esperança, em Melinde, Sofala e Moçambique; na Arábia, Ormuz e Pérsia; na Índia, de Dio até o cabo Comorim.¹¹¹ E destaca que, nesses espaços, “continuamente não cessam de batizar, e ainda que estas gentes que nestas partes se convertam, muitos sejam maus cristãos, ou apóstatas que deixam a fé, eu como quem o experimentou afirmo que vivem melhor muitos deles e são melhores cristãos que os portugueses que naquelas partes andam” [“cõtinuamente nam cessam de bautizar, e inda que destas gentes que nestas partes se cõuertem, muitos sejã maos christãos, ou apostatas que deixã ha fee, eu como quẽ ho espremẽtou afirmo que viuẽ melhor muitos deles e sam milhores christãos que ho comũ dos portugueses que naquellas partes andã”].¹¹² É uma visão notadamente otimista das missões ultramarinas: descontando alguns que considera maus cristãos, há recém-conversos que se colocam como superiores aos próprios portugueses. Não se pode deixar de imaginar que isto possa ser, também, uma crítica velada à própria cristandade da Europa, bem como dos cristãos que partiam para as Índias.

A despeito dos conflitos e concorrências intestinas que marcaram a atuação das diferentes ordens no espaço de influência ibérico na Ásia, é interessante destacar que Cruz tem uma visão muito mais colaborativa da missionação no Oriente. Não se furta, no prólogo, a apontar os esforços dos franciscanos nas mais diversas partes, aplicando batismo e demais sacramentos, ou a existência do colégio da Companhia de Jesus atuando em Goa. Os

¹¹⁰ METCALF, Alida C. **Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019. p. 30-33.

¹¹¹ “Prólogo da obra” in TCC, f. 2.

¹¹² “Prólogo da obra” in TCC, vf. 2.

dominicanos chegam por último — mas em posição de auxiliar na administração dos sacramentos.¹¹³

Se estas conversões ocorriam nos espaços sob influência portuguesa, Cruz deixa de indicar que ela se torna muito mais difícil em espaços onde a coroa lusitana tem pouco alcance, como Bengala, Pegu, Java e China, onde não “tem fortaleza, nem coisa de terra própria, nem entre estas e outras gentes habitaram religiosos para fazer cristãos” [“tê fortaleza, nê cousa de terra própria, nê antre estas e outras gêtes hã habitado religiosos pera fazer xpãos”].¹¹⁴ Não é de se estranhar. Os múltiplos projetos de conquista que foram apresentados às coroas lusitana e de Castela em relação à China e outras partes eram, muitas vezes, acompanhados de uma justificação religiosa — que apenas a conversão forçada faria estabelecer uma crença cristã na região. Exemplo mais notório é o de Alonso Sánchez, que discutimos anteriormente, e que propunha a conquista bélica como antessala da conquista espiritual da China.¹¹⁵ Gaspar da Cruz tem consciência dessa problemática, e não deixa de notar que, nesses espaços, o mais de cristãos eram todos cativos.¹¹⁶ Sem propriamente advogar por conversões forçadas (e muito menos no caso da China), Cruz antevê a impossibilidade de batismos fora do seio do Estado da Índia, e atribui aos portugueses a incumbência de espalhar o cristianismo através do seu domínio, juntamente aos castelhanos.¹¹⁷

Mas, entre os diferentes níveis de progresso que podem ser identificados ao longo de toda a Ásia, Cruz acredita que há uma lacuna importante: a China. O triunfo, aqui, era imperativo: os chineses, para o missionário dominicano, “a todos excedem em multidão de gente, em grandeza de reino, em excelência de política e governo e em abundância de possessões e riquezas [...] que principalmente servem à necessidade humana” [“a todos excedem em multidam de gête, em grãdeza de reyno, em excelência de politica e governo e em abũdancia de possissões e riquezas [...] que principalmente seruẽ aa necessidade humana”].¹¹⁸ Encontramos os primeiros traços de uma inversão ontológica da sociedade chinesa, que discutiremos com mais propriedade no capítulo 3. Pela sua grandeza e abundância, Gaspar da Cruz dedica uma obra a dar notícias gerais dessas partes, clamando a “Deus que dilate sua santa

¹¹³ TCC, *loc. cit.*

¹¹⁴ “Prólogo da obra” in TCC., vf. 3.

¹¹⁵ KALIL, 2021, p. 228-234.

¹¹⁶ “Prólogo da obra” in TCC, vf. 3.

¹¹⁷ Sobre os planos, as dificuldades e os conflitos sobre o processo de conversão no Oriente, especialmente sob a ótica do Estado da Índia, veja TAVARES, Célia Cristina da Silva. Os jesuítas na finisterra da fé. In: TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540–1682)**. Orientador: Ronaldo Vainfas. 2002. 319 f. Tese (Doutorado em História Social) — Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002. p. 81-148.

¹¹⁸ “Prólogo da obra” in TCC, vf. 3-f. 4.

fé católica nesta gente como nas demais, tirando-a de sua ignorância e cegueira que vive idolatrando, e que abra caminho a seus servos para que [...] metam pelo batismo no grêmio de sua igreja” [“Deos que dilate sua sancta fee catholica nesta gẽte como na demais, tirãdo de sua ignorancia e cegueira em que vivẽ idolatrãdo, e que abra caminho a seus seruos pera que [...] metã pelo bautismo no gremio de sua ygreja”].¹¹⁹

Gaspar da Cruz indica, neste último momento, os motivos que o levaram a publicar sua obra em primeiro lugar — a crença (independente, como vimos, de sua experiência por ora negativa em solo chinês) de que era possível e desejável trazer uma sociedade superior ao seio do cristianismo. A obra segue uma ordem lógica, em que o elogio de seus costumes e governos só é efetivamente rompido com a análise de suas crenças locais. Não obstante, são coisas que devem ser lidas juntas. O elogio da China se completa a partir de sua abertura para o cristianismo. As demais obras seguem um roteiro muito semelhante, como veremos adiante.

2.3.2. As fontes portuguesas de Bernardino de Escalante

A carreira na Índia de Gaspar da Cruz, que lhe deu muita experiência inclusive da matéria chinesa, bem pode ser contrastada com o muito reduzido deslocamento de Bernardino de Escalante, o clérigo da Cantábria responsável pela introdução da China no prelo castelhano através do seu *Discurso de la navegación* (1577). Sem nunca ter saído da Europa e certamente sem ter passado em terras asiáticas, ele pôde manusear as informações que chegavam em solo europeu através dos portos lusitanos para produzir um livrinho (como assim o descreveu o clérigo e cronista Jerónimo Román) que serviu como uma janela para os assuntos chineses no meio letrado espanhol. Embora tenha sido um livro ignorado pela academia até recentemente, ele não deixou de imprimir sua marca já em seu tempo. Foi a fonte declarada para a descrição da China do *Theatrum Orbis Terrarum*, de Abraham Ortelius, e serviu de base estrutural para a muito mais celebrada *Historia* de Juan González de Mendoza, possivelmente por ter sido redigido em espanhol, frente à “periferia” do português.¹²⁰

A vida e obras de Escalante igualmente são marcadas por silêncios e imprecisões. Rui Manuel Loureiro indica que ele nasceu em Laredo, Cantábria, entre 1530 e 1535. Era filho de García de Escalante, mercador e armador de navios, e Bernardino parece ter atuado nos

¹¹⁹ “Prólogo da obra” in TCC, f. 4.

¹²⁰ Quanto ao uso de Bernardino de Escalante por Ortelius e a questão linguística, veja LOUREIRO, 2018, p. 237-239; OLIVEIRA, 2003, p. 814-815, 829-831. Quanto à hipótese de que o livro de Escalante serviu de estrutura para Mendoza, veja VILÁ, 2013, *passim*.

negócios da família. Deve ter atingido alguma notoriedade cedo, uma vez que foi selecionado como parte da comitiva de Felipe II que foi enviada à Inglaterra para o casamento de Mary Tudor, em 1554, onde passou pouco mais de um ano. Foi um dos que acompanhou o príncipe até Flandres, onde este foi coroado rei após a abdicação de seu pai, Carlos V, e onde provavelmente participou de campanhas militares. Em 1560, retornou à Espanha, onde iniciou uma carreira eclesiástica, atuando em sua cidade natal e, posteriormente, no Santo Ofício na Galícia, onde trabalhava na fiscalização de livros.¹²¹

Sua experiência diplomática, mercantil e religiosa lhe rendeu o prestígio suficiente para que, na década de 1570, fosse enviado com alguns outros diplomatas na comitiva de Juan de Borja, embaixador de Felipe II, para Lisboa.¹²² Como vimos, era um momento complicado entre as nações ibéricas. Com o estabelecimento definitivo dos espanhóis em Manila, em 1571, os portugueses em Macau passaram a contar com a concorrência castelhana, que não apenas tentava um acesso à China pelos portos do arquipélago filipino, como viam-se em vantagem através das conexões de Manila com a América.¹²³ Era, portanto, uma situação singular em que a prevalência do Estado da Índia português na China se via abalada. Os castelhanos voltavam seus interesses cada vez mais para o Império do Meio. Escalante, direta e indiretamente, se viu apanhado nessa circunstância política, e seu *librito* foi um elemento de suma importância para quebrar o monopólio português em relação à matéria da China.

O interesse da coroa de Castela pela China era bem claro para a missão de Juan de Borja, que se empenhou na coleta informativa da matéria chinesa nos arquivos lusitanos. Uma série de relatos orais e escritos, além de obras cartográficas e peças importadas, foram coletados e descritos pelos membros da embaixada, o que incluía Escalante. Loureiro indica mesmo que 18 livros chineses que se encontravam nas bibliotecas lusas foram surrupiados pela embaixada e levados para o El Escorial, onde se encontram ainda hoje.¹²⁴ Foi nesse contexto, e bebendo quase que exclusivamente em fontes portuguesas, que foi escrito o *Discurso de la navegación*, publicado em Sevilha em 1577, divulgando em língua espanhola alguns materiais que, até então, só estavam disponíveis em língua portuguesa.

Produzido em formato de *octavo* e com cerca de 100 fólios, o *Discurso* buscou estabelecer, em seus 16 capítulos, um parecer sobre a China nas mesmas bases em que Gaspar da Cruz havia feito anteriormente. Como aponta Donald Lach, o *Discurso* é muitas vezes

¹²¹ LOUREIRO, 2013, p. 239-241.

¹²² *Ibid.*, p. 241.

¹²³ LOURIDO, 2003, p. 24-26.

¹²⁴ LOUREIRO, 2013, p. 242-243.

colocado como simples plágio ou paráfrase do *Tratado*, o que desconsidera seus pontos de originalidade e exclusividade aqui e ali.¹²⁵ Escalante é responsável por imprimir, em tipografia europeia, uma das primeiras manifestações de caracteres chineses, com a ajuda de “chinas”, que não são nomeados, e dos livros chineses que cita ter encontrado em Portugal e Espanha.

A problemática do uso de suas fontes é um trabalho ainda por fazer. Pode-se destacar, no entanto, o uso extensivo do *Tratado* de Cruz, que cita (e mesmo plagia) deliberadamente em vários pontos, e a estrutura narrativa das *Décadas* (1552) de João de Barros, que servem de elemento preponderante na primeira parte de sua obra. Suas duas fontes principais, portanto, são lusitanas. Podemos supor — talvez pela ausência de qualquer indicação direta — que foi um livro produzido a partir das fontes que encontrou, sem uma diligente investigação. Isso explicaria a ausência de uma pesquisa bibliográfica extensiva e de obras de caráter jesuítico. A *Licencia* da obra, com efeito, nos diz que ela foi um oferecimento de Escalante à coroa espanhola, sendo “muito útil e proveitosa à República”, não sendo, portanto, uma “encomenda” de algum órgão ou beneficiário.¹²⁶ Contrastemos isto com a demanda de André de Burgos; mas, acima de tudo, com a trajetória da *Historia* de Mendoza, como veremos posteriormente.

Podemos dividir a obra em duas partes. Na primeira, que vai dos capítulos 1 a 5, o clérigo espanhol faz uma reconstrução do périplo português desde a Reconquista até sua chegada em Calicute, em 1498. Aqui, ele parece ter se inspirado largamente nas duas primeiras *Décadas* de João de Barros.¹²⁷ Os capítulos 6 a 16, por sua vez, constituem o panorama da China propriamente dito, com uma construção — embora nem sempre linear — muito parecida com a de Cruz. Assim, há descrições sobre a terra, a divisão administrativa, as cidades, os costumes, a burocracia imperial, os estudos e exames, os caracteres chineses, o rei e seus ministros e muitos outros; e, novamente, ponto alto do tratado, a constituição religiosa dos chineses, acompanhada de um debate sobre a possibilidade de sua evangelização.

A inovação limitada e o uso de fontes exclusivamente portuguesas podem colocar o tratado de Escalante como um ponto intermediário nas publicações futuras de síntese sobre a China. Outras obras irão utilizar largamente o clérigo da Cantábria como ponto de início (informativo, mas também estrutural) para suas próprias construções narrativas, como é o caso mais notório da *Historia* de González de Mendoza e as *Repúblicas do Mundo* de Jerónimo

¹²⁵ LACH, 1965, p. 743.

¹²⁶ “Licencia” in DLN, 2f.

¹²⁷ OLIVEIRA, 2003, p. 821.

Román.¹²⁸ Sua importância analítica se coloca como passo essencial para a compreensão dos pontos utópicos que constituem o imaginário europeu sobre a China, e que encontram sua maturação em Mendoza. Em que pese sua pouca originalidade, seu valor não pode ser desconsiderado.

2.3.3. A recollecção da China de Juan González de Mendoza

Juan González de Mendoza terminou sua vida, já bem adentrado no século XVII, num muito controverso bispado em Popayán, na província de Nova Granada, uma região empobrecida nos confins da Nova Espanha. Sua reação um tanto colérica quanto à pouca firmeza da religiosidade local, assim como em relação ao tratamento com os indígenas, rendeu-lhe muitos inimigos declarados entre autoridades locais e mesmo religiosos de sua própria ordem. Este momento contrasta bastante com seus anos de glória, com bom trânsito entre o *Consejo de Indias* e na corte de Felipe II, assim como seu estrondoso sucesso editorial como “cronista da China”, cuja *Historia del gran reino de China* (1585), na altura de sua morte, já contava com cerca de cinquenta edições distribuídas entre cinco idiomas.¹²⁹

Mendoza é outra dessas figuras multifacetadas da primeira modernidade. Nascido de uma família de pequena nobreza em 1545 na cidade de Torrecilla en Cameros, província de La Rioja, partiu aos 17 anos com seu tio para a Nova Espanha, onde tomou o hábito de agostiniano no convento de Michoacán, e onde passou a década seguinte se dedicando aos estudos de gramática, artes e teologia.¹³⁰ A sua filiação à Ordem de Santo Agostinho marcou profundamente sua produção intelectual, e, como veremos, ele foi um dos trunfos dos quais a ordem lançou mão na defesa de sua primazia no Império do Meio.

Sua trajetória um tanto quanto reclusa e sem demais percalços foi alterada quando, em 1574, González de Mendoza se encontrou com o padre Diego de Herrada, provincial agostiniano nas Filipinas. Ele estava a caminho de Madri, onde esperava se encontrar com o rei e, sob ordens do governador filipino Guido de Lavezaris, conseguir autorização para estabelecer uma embaixada para a China. Mendoza foi finalmente recrutado para acompanhá-lo. Herrada tinha, porém, outras intenções: denunciar os maus tratos que as autoridades espanholas dispensavam aos nativos filipinos e requisitar que fossem enviados mais padres para sua

¹²⁸ Lara Vilà identifica continuísmos não apenas narrativos, mas mesmo discursivos e estruturais entre Escalante e Mendoza. Quanto a isto, veja VILÀ, 2013, *passim*. Jerónimo Román, por sua vez, identifica a obra de Escalante nominalmente como uma de suas fontes. Quanto a isto, OLIVEIRA, 2003, p. 821-823.

¹²⁹ Para uma lista completa das edições, veja VILÀ, 2013, p. 92-93.

¹³⁰ GARCÍA, 2016, p. 5-6.

conversão. A postura pacifista de Herrada, como veremos, causou profunda impressão em Mendoza, não apenas na escrita de seu *Tratado*, mas também no seu bispado em Popayán.¹³¹

Se Diego de Herrada teve sua demanda atendida e o *Consejo de Indias* ouviu com interesse a proposta de uma embaixada a China, esta foi não obstante colocada em espera. Mendoza permaneceu mais algum tempo em Madri e, em 1575, partiu para Sevilha. Em algum momento entre 1575 e 1581, seguiu para Salamanca, onde continuou sua formação acadêmica.¹³² Nesse momento, Mendoza teve a oportunidade de transitar entre os círculos da corte e o alto clero espanhol, lhe garantindo certo prestígio social que, posteriormente, lhe deu as credenciais de missionário e diplomata para a missão chinesa.

Foi apenas em 1580 que a sorte do padre agostiniano mudou. Com a embaixada de Martín de Rada, Jerónimo Marín e Pedro Sarmiento em 1574, na circunstância da captura do pirata Lin Feng (como discutimos em maiores detalhes no capítulo anterior), parecia ter sido aberta uma nova oportunidade para os espanhóis conseguirem entrar na China. Se os missionários foram posteriormente expulsos, ficou a percepção de que sua manutenção em terras chinesas era condicionada ao envio de uma embaixada de caráter oficial por parte da coroa de Castela, segundo relatório que Jerónimo Marín entregou à corte em 1578. Nela, declarou-se que era necessária uma carta, bem como um presente para Wanli, o imperador chinês.¹³³

O *Consejo de Indias* ficou encarregado de organizar a missão. Antonio Padilla, seu presidente, encarregou a Mendoza chefiar a embaixada e tratar dos assuntos a ela pertinentes. A ele, somou-se Francisco de Ortega, enviado direto das Filipinas. Já nesse momento, Mendoza se preocupou em recolher o máximo de informações sobre a China que tinha disponível, como forma de se preparar para a partida e que serviram, mais tarde, de base para a sua *Historia*. Munido de uma coleção de presentes que incluíam joias, tecidos, pinturas e relógios, além de uma carta de Felipe II que conclamava a amizade entre os impérios e exortava que permitisse a seus missionários convertê-los ao cristianismo, a comitiva de Mendoza partiu da Espanha em fevereiro de 1581 rumo à Nova Espanha.¹³⁴

No México a situação entrou em revés. O vice-rei da Nova Espanha, Lorenzo Suárez de Mendoza, buscou consultar uma série de pessoas, entre eles seu predecessor, Martín Enriquez,

¹³¹ GARCÍA, 2018, p. 102.

¹³² GARCÍA, 2018, p. 104-106.

¹³³ GARCÍA, 2018, p. 106-108.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 108-112. Maiores detalhes sobre a embaixada de Mendoza podem ser encontrados em HSU, Carmen Y. Writing on the behalf of a Christian Empire: gifts, dissimulation, and politics in the letters of Philip II of Spain to Wanli of China. *Hispanic Review*, Filadélfia, v. 78, n. 3, p. 323-344, 2010.

e o ex-governador das Filipinas, Francisco de Sande. Como destaca Diego Sola Garcia, a opinião negativa deste último quanto aos chineses feriu o projeto de morte. Sande, inclusive, era um dos que argumentavam por uma entrada militar — e não pacífica — na China. Por fim, qualquer dúvida que restava foi cessada em janeiro de 1582, com o relatório de um certo Gabriel de Ribeira, que destacava a má atuação dos intérpretes chineses junto à embaixada de Rada em 1575 e dos franciscanos em 1579. Com essas informações, Suárez de Mendoza decidiu debandar a missão. Os presentes foram vendidos, e González de Mendoza decidiu ficar no México. Ali, continuou a recolher fontes e testemunhos sobre a China. Não permaneceu muito tempo, retornando a Lisboa em 1582. Porém, por influência do presidente do *Consejo de Indias*, Antonio de Padilla, Mendoza se empenhou novamente em recolher as informações que, mais tarde, dariam corpo ao seu tratado.¹³⁵

Suas investigações o levaram à biblioteca de El Escorial e a Roma. Podemos imaginar isso como um trajeto quase que natural. Mais do que a capital da Santa Igreja, a Cúria Romana se empenhava na coleta de informações diversas que ajudassem a apoiar sua empreitada missionária (não obstante muitas dessas impressões serem derivadas do mundo ibérico).¹³⁶ Nesse momento, Roma assistia com interesse a embaixada japonesa organizada por Alessandro Valignano, e a curiosidade pelas coisas do Oriente estava particularmente aguçada. Foi nesse meio que Mendoza pôde mais uma vez construir uma rede entre os círculos do poder local, ou mesmo entre figuras singulares como o padre Martín Ignacio de Loyola, em que o *Itinerario*, terceiro livro da *Historia*, seria escrito com base em sua narrativa. Foi em audiência com o papa Gregório XIII, em 1585, que Mendoza recebeu a incumbência de escrever um compêndio sobre as informações que tinha reunido sobre aquele reino. No final daquele mesmo ano saía, da prensa de Bartolomeu Grassi, a *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de China*, que viria a ser uma sensação editorial pelo próximo século.¹³⁷

Escrito como uma incumbência papal e do *Consejo de Indias*, e sem abandonar a primazia que buscava atribuir à sua própria ordem, a *Historia* se coloca, para além de um grande compêndio informativo, como um folheto apologista das intenções do papado e da coroa de Castela para a China. Isso fica evidente já em seu frontispício: Mendoza destaca que foi “feita e ordenada” por ele próprio, “penitenciário de sua Santidade”, que fora enviado pela “Majestade Católica” àquele reino (isto é, China) em 1580. Mais ainda, a obra é dedicada a Fernando de Vega y Fonseca, presidente do *Consejo de Indias* e que substituiu Antonio de Padilla após sua

¹³⁵ GARCÍA, 2018, p. 119-123.

¹³⁶ ROMANO, 2018, p. 57-60.

¹³⁷ GARCÍA, 2018, p. 124-126.

morte.¹³⁸ A referência à coroa e ao papado mostra, de pronto, quem eram os patrocinadores dessa obra, e em nome de quem Mendoza naturalmente iria advogar.

A obra, composta por 268 fólhos divididos em duas partes (sendo cada uma com três “livros”), oferece tanto uma impressão completa da China quanto descreve as andanças dos missionários espanhóis naquela região. A primeira parte constitui uma descrição já conhecida sobre a terra da China. No primeiro livro, há um aporte físico da terra, a partir da divisão das províncias, a disposição das cidades, o aproveitamento da terra e uma aparência física das gentes daquela região. No livro segundo, aponta-se a religiosidade dos chineses, algumas impressões sobre sua filosofia e metafísica e das suas festas e celebrações. No livro terceiro, por fim, há um enfoque maior na figura do rei, seus palácios e funcionários, a disposição para as guerras, a justiça e as punições, a forma que atuam e se formam os mandarins, a condição das mulheres, seus livros e caracteres e, por fim, um apelo para que seja enviada uma embaixada para estabelecer uma amizade entre as duas coroas.

A segunda parte se desloca da China para apontar as vicissitudes dos padres espanhóis em território chinês. No primeiro livro, há uma recollecção da entrada de Martín de Rada e sua companhia na China, considerando desde a captura do pirata Lin Feng até a entrada dos padres em solo chinês e, finalmente, sua expulsão. No segundo livro, Mendoza narra a entrada dos padres franciscanos (Pedro de Alfaro e seus companheiros de viagem) em Aucheo, seu retorno a Cantão e, por fim, seu retorno a Luzón. E o terceiro livro, *sui generis*, constitui o *Itinerario y epitome de todas las cosas notables de España, hasta el Reyno de la China*, baseado nas informações que teve de Martín Ignacio de Loyola, da ordem dos franciscanos descalços, que relatava suas passagens pelo Novo Mundo e pela Ásia.

A *Historia* é rica em paratextos que explicitam seus objetivos. Os primeiros constituem as duas licenças — uma papal, uma real — para sua publicação. A licença papal é assinada por Sisto V; Gregório XIII, que havia solicitado a obra, faleceu em 1585, pouco antes de sua publicação. Ela indica que a obra foi examinada pelos membros da Cúria, e outorga uma licença de publicação para os próximos dez anos de sua impressão original.¹³⁹ Sua existência pode ser condicionada à sua primeira edição, que fora impressa em solo papal. A licença real, por sua vez, só está presente na segunda edição (a primeira madrilenha), uma vez que permite a obra ser impressa em solo espanhol. Assinada por Juan Vasquez, outorga dez anos de sua publicação a partir da data de sua publicação, 15 de dezembro de 1585 — dez a menos que o requisitado

¹³⁸ HGRC, paginação irregular.

¹³⁹ “Sictus Papa V...” in HGRC, paginação irregular.

por seu autor. A licença estabelece, ainda, pena para quem publicar a obra após este prazo, com multa de quinze mil maravedis.¹⁴⁰

A dedicatória a Fernando de Vega y Fonseca, “do Conselho de sua Majestade, e seu presidente no Real das Índias” [“del Consejo de su Magestad, y su Presidente en el Real de las Indias”], traz de forma mais explícita os objetivos da obra e o contexto de sua produção.¹⁴¹ Mendoza faz uma pequena rememoração da sua malfadada embaixada à China, assim como o pedido de Antonio de Padilla y Menezes para que recolhesse material sobre as coisas da China,

De onde se podia tirar alguma notícia do lugar, e descrição daquelas províncias e fertilidade delas, da religião, ritos e cerimônias de seus moradores, a polícia com que se governa em paz, e ordem de milícia com que se sustentam e defendem das gentes com que se confinam, e outras coisas particulares.¹⁴²

[De dõde se podia sacar alguna noticia del sitio, y descripcion de aquellas Prouincias, y fertilidade dellas, de la religion, ritos y ceremonias de los moradores, policia con que se gouiernan en paz, y orden de milicia con que se sustentan, y defenden de las gentes con quien confinan, y otras cosas particulares.]

Igualmente, indica o interesse papal nessa obra,

Com que sua Beatitude recebeu [com] gosto, me ordenou que juntando-as com a melhor ordem que supusesse as trouxesse à luz, *para despertar maior desejo da salvação de tantas almas (como ali se perdem) nos fiéis seios de nossos espanhóis*, com as quais tive alguma atenção (quero chamá-la assim) de publicá-la.¹⁴³

[Con que su Beatitud recibio gusto, me ordenò que juntandolas con la mejor orden que supiesse las sacasse a luz, para despertar mayor desseo de la salvacion de tantas almas, (como alli se pierden) en los fieles pechos de nuestros Españoles: con lo qual tuue alguna atencion (quiero llamarla assi) de publicarlas.]

Mendoza atribui sua publicação, portanto, a um ordenamento eclesiástico, além de atribuir aos espanhóis a incumbência de evangelizar a China. Mais uma vez, os desígnios religiosos e imperiais se misturam, como se mostra tanto ao longo da obra quanto na trajetória do próprio autor.

Finalmente, referindo-se a Fonseca, Mendoza desnuda o propósito de sua escrita:

Ofereço a V. S. IIs. esta História, ou melhor dizendo Compêndio, das coisas mais notáveis da China, para que com sua muita prudência possa notar nela não o bom estilo com que vai tão desnuda, senão a disposição que há naquele reino para fazer-lhe a nosso senhor tão assinalado serviço (digno do valor que V. S. IIs. e do feliz

¹⁴⁰ “Yo el Rei” in HGRC, paginação irregular.

¹⁴¹ “Al ilustrissimo...”, in HGRC, paginação irregular.

¹⁴² “Al ilustrissimo...” in HGRC, paginação irregular.

¹⁴³ *Ibid.* Grifo nosso.

tempo em que preside neste Real Conselho) tratando da redução de tantas gentes à Igreja Romana.¹⁴⁴

[Offrezco a V. S. Ill. esta Historia, o por mejor dezir Compendio, de las cosas mas notables de la China, para que con su mucha prudencia pueda notar enella, no el buẽ estilo de que va tan desnuda, sino la disposicion que ay en el aquel Reyno, para hazerle anuestro senhor tã sênalado servicio (digno del valor de V. S. Ill. y del felice tiempo en que preside enesse Real Consejo) tratando dela reducion de tantas gentes ala iglesia Romana.]

Chama a atenção não apenas a incumbência do próprio *Consejo de Indias* — o da conversão das gentes da China —, mas também Mendoza oferecer seu livro como um serviço para a realização dessa redução. Chegou, inclusive, a empregar o recurso retórico da simplicidade da escrita como forma de preservar o conteúdo da obra, o que era muito comum em obras historiográficas do século XVI.¹⁴⁵ Esse mesmo artifício é usado mais à frente na carta “Ao leitor”, em que Mendoza busca se distanciar dos clássicos — afastando-se, portanto, dos “escritores modernos” que “aplicando histórias antigas a novos objetos para alcançar perpétuo nome procuram imortalizar-se” [(“aplicando historias antigas a nuevos subjectos para alcançar perpetuo nombre) procuran immortalizarse”].¹⁴⁶ Mas, com efeito, Mendoza procura afastar-se de sua posição de glória, colocando ao serviço do seu próprio objeto de escrita, uma vez que

Em outra matéria menos trilhada e mais remota da comum notícia a emprego, que por faltar a esta infinitos engenhos fertilíssimos, hão desamparado a empresa de sua escritura, e quase obrigando-me a que (por ter dela um pouco) faça presente aos curiosos o valor, grandeza, poder, majestade e riqueza dos reis da China.¹⁴⁷

[En otra materia menos trillada y mas remota del comun noticia le empleo, que por faltar esta a infinitos ingenios fertilissimos, hã desamparado la empresa de su escriptura, y casi obligandome a que (por tener della vn poco) haga presentes a los curiosos el valor, grãdeza, poder, magestad, y riqueza de los Reyes de la China.]

Mendoza atribui a si mesmo um papel de primazia na primeira sinologia, considerando pouco claro o material até então publicado. O autor remete nessa passagem mais adiante a Marco Polo, cujo relato, embora já estivesse desatualizado, ainda era fonte imprescindível sobre o Oriente. O completo silêncio frente a outras fontes já conhecidas — como Gaspar da Cruz, acima de tudo, mas também João de Barros, a *Suma Oriental* de Tomé Pires (por meio da publicação de Giovani Battista Ramusio), o *Livro* de Duarte Barbosa e mesmo os inúmeros

¹⁴⁴ “Al ilustríssimo...” in HGRC, paginação irregular.

¹⁴⁵ JOSÉ, Maria Emília Granduque. Instruções para a boa escrita da história na Espanha (séculos XVI-XVII). *Revista de História*, São Paulo, n. 178, p. 1-20, 2019.

¹⁴⁶ “Al lector” in HGRC, paginação irregular.

¹⁴⁷ *Ibid.*

manuscritos aqui e ali — pode ser bem considerada uma escolha política de Mendoza, que buscava atribuir o pioneirismo na China aos agostinianos (e espanhóis, de forma geral). É o que indica não só no primeiro capítulo da obra, mas na extensa descrição dos contatos a partir das Filipinas, ignorando o século de relações luso-chinesas anteriores. Essa tônica estava bem próxima dos planos da corte filipina de expandir, no final do século XVI, sua presença na Ásia, seja com comércio, diplomacia e, em menor escala, conquista.¹⁴⁸ A desconfiança parecia ser recíproca, uma vez que da única edição do livro de Mendoza em Lisboa, muito resumida, consta apenas o *Itinerário*.¹⁴⁹ Seu silêncio quanto às fontes portuguesas não o faz, de maneira alguma, deixar de usá-las extensamente.

Um último paratexto é preciso ser considerado. Antes de iniciar o texto propriamente dito, Mendoza compõe um “Soneto pela redução do Reino da China à Igreja Católica”. Nele, o autor compara a Igreja e a China a Roma e Cartago, em que a “derrota” cartaginense é comparável à conversão da “gente indômita” do Império do Meio. A fortíssima tendência humanista é evidente, inclusive sendo um elemento narrativo presente ao longo de toda a obra.¹⁵⁰ Sua conversão cumpria, de todo, o encargo divino dado aos espanhóis: “Teu nome cante a feliz Espanha/ Por mil causas, ficando eternamente/ A tão saborosa história agradecida”.¹⁵¹

Cabe, agora, entender porque a China era um objeto de desejo tão grande não só de Juan González de Mendoza, mas também de Gaspar da Cruz e Bernardino de Escalante.

¹⁴⁸ OLLÉ, 2018, *passim*.

¹⁴⁹ MENDOZA, Juan González de. **Itinerario y Compendio delas cosas notables que ay desde España, hasta el Reyno dela China, y dela China à España, boluiendo por la India Oriental, despues de auer dado buelta, à casi todo el Mundo**. Lisboa: Casa de André Lobato, 1586.

¹⁵⁰ HSU, Carmen Y. La imagen humanística del gran reino chino de Juan González de Mendoza. **Bulletin of Hispanic Studies**, Liverpool, v. 87, n. 2, p. 187-201, 2010.

¹⁵¹ “Soneto” in HGRC, paginação irregular.

3. UMA UTOPIA DO VIR-A-SER: ANSEIOS MISSIONÁRIOS E PROJETOS DISCURSIVOS

Anteriormente, discutimos acerca da natureza das utopias no primeiro momento da modernidade, considerando tanto sua herança medieval, em que predominam a abundância e a justiça, quanto as utopias clássicas, formadas em torno dos ideais humanistas da boa governação. Agora, cabe analisar propriamente a imagem da China construída pelos ibéricos a partir destas duas lentes, considerando-a tanto como um lugar perfeitamente regido, com seus mandarins e a justiça do imperador, com suas cidades organizadas e suas técnicas arquitetônicas ímpares; quanto um paraíso de abundância, com seus imensos rios, as copiosas fazendas e a diversidade de plantas e animais.

A China de Cruz, Escalante e Mendoza é sempre construída num sentido comparativo, seja em relação a cidades europeias (como Lisboa), seja com arquiteturas clássicas, como os romanos. Em todo momento isso é sempre positivo: elogia-se os chineses a todo momento, considerando-os superiores aos europeus (com exceção, naturalmente, quanto à religião) e continuadores da tradição greco-romana. Em certo sentido, como esperamos demonstrar, isso era fruto da própria antiguidade da China, tida como fundada há centenas de anos (Mendoza a liga ao pós-dilúvio), quanto a uma abundância natural, típica do Oriente, mas que foi aumentada pelo domínio da paisagem — e tornando-se, para esses autores, a pedra angular da própria cultura chinesa.

Para tanto, dividiremos esse capítulo em dois momentos. No primeiro, apresentaremos os elementos que marcam propriamente essa abundância e organização espacial, qual seja, o modo como são descritas as cidades e como são apontadas as potencialidades do campo. No segundo, discutiremos a estrutura governativa percebida por esses autores, desde o prudente imperador até a constituição de uma burocracia.

3.1. ECOS DA COCANHA

3.1.1. O problema da localização da China

Na altura em que os três autores de que tratamos escreveram suas relações, a China ainda era mormente uma desconhecida dos europeus. Quase um século de notícias dispersas, que vinham desde o início do primeiro contato português com a Ásia, em 1498, mal tinham

chegado às pessoas comuns, e o pouco que se sabia era a partir de mercadores e viajantes que, pela cultura oral que fazia parte do descobrimento, iam deslindando o país asiático aos curiosos. Ainda permanecia a dúvida de sua grandeza e extensão, que muito surpreendia os europeus pela sua influência nos territórios asiáticos. A situação se tornava ainda mais complexa a partir da associação feita pelo padre agostiniano Martín de Rada entre a China e o Cataio de Marco Polo, um velho conhecido da mobília mental europeia e que aumentava grandemente a importância da China.¹ Não por acaso, o esforço em situar a China é o primeiro passo que encontramos nos três autores de que tratamos, assim como sua dimensão e sua organização interna.

O esforço mais original nesse sentido é de Gaspar da Cruz, tendo viajado por terras chinesas e com bom trânsito por outras regiões no entorno (como o Camboja, que, como apontamos, foi alvo de uma fracassada tentativa de conversão). No entanto, Cruz não buscou apenas sua experiência pessoal para escrever seu *Tratado*, mas também busca coordenar com o conhecimento consolidado de seu tempo, como Ptolomeu e Heródoto. E, particularmente, lançou mão do *Supplementum Chronicarum*, de Jacobo Filipo Bergonese, que teve diversas edições e se tornou uma obra de muita consulta ao longo do século XVI.²

Segundo o padre dominicano, a China constituía uma grande parte da Cítia, que, baseado em Heródoto, se estendia até a Índia; os chineses, com efeito, teriam tomado uma grande parte da dita Índia em tempos imemoriais.³ Entendia-se que sua extensão máxima teria sido muito maior, sendo “senhores de toda a Java e de Jantana, que é o reino de Malaca, e de Sião e de Champa” [“señores de toda a Jaoa e de Jantana, que he ho reino de Malaca e de Siam e de Chapaa”]. A prova seriam as “gentes achinadas” que se encontram nessas regiões.⁴ Nota-se, em Cruz, já um primeiro elogio da China: sua influência a coloca como uma “potência” militar asiática, tendo estabelecido domínio por grande parte dos reinos e sultanatos do sudeste asiático conhecidos então pelos portugueses.

Gaspar da Cruz prossegue em sua teoria, baseada em Heródoto, da China sendo parte da Cítia, e situa-a na sua parte mais oriental, já na dita “terceira Índia”, que “fazem do reino da Jantana que é no reino de Malaca, a que chamam cabo da terra” [“fazê da Jātana que he no

¹ Quanto à associação entre a China e o Cataio por Martín de Rada, veja GARCÍA, 2018, p. 170. Quanto a trajetória que levou ao reconhecimento da China como o Cataio, veja CHANG, Y. Z. Who and what were the Cathayans? *Studies in Philology*, Chapel Hill, v. 33, n. 2, p. 203-221, abr. 1936; CHANG, Y. Z. Why did Milton err on two Chinas? *The Modern Language Review*, Cambridge, v. 65, n. 3, p. 493-498, jul. 1970; SHANTZ, Roy N. The international double image of “China” and “Cathay”. *The Historian*, v. 33, n. 1, p. 83-92, 1970.

² D’INTINO, 1989, p. 162. Ver nota 52.

³ TCC, 8f.

⁴ TCC, 8f-8vf.

reyno de Malaca, a que chamam cabo da terra”].⁵ Já segundo o *Supplementum Chronicarum*, que divide a Cítia em duas partes, Cruz a coloca na sua porção mais oriental, “nas costas da Ásia” [“e que nas costas tem Asia”].⁶ A separação entre a China e o resto seria por um rio ao norte, chamado rio Thanas, que serve também de divisão entre os chineses e os tártaros.⁷

A localização da China em um Leste Asiático não é, naturalmente, algo que pode ser tomado como um dado qualquer. O Oriente ocupava um lugar singular na mentalidade europeia do período — era onde se localizava o Paraíso Terrestre, mas, em geral, era também um local de natural abundância e deleite.⁸ Recordemos que o reino mítico de Preste João, o Cataio de Marco Polo e tantas outras maravilhas descritas por John de Mandeville eram localizadas no Oriente, e muitas das motivações que levaram à própria expansão marítima estavam relacionadas em encontrar essas maravilhas. Situar a China geograficamente nas “costas da Ásia” seria colocá-la nesse ambiente que ainda era permeado pelas *mirabilia* medievais, acrescentando ainda mais o sentido utópico que buscamos demonstrar.

Gaspar da Cruz busca, igualmente, situar a China a partir dos reinos que lhe fazem fronteira. Mais interessante é a sua asserção de que o Império do Meio se estendia até a Europa, chegando a fazer uma fronteira com a “Alemanha”, fazendo parte de uma das “Rússias”. Mais uma vez, Cruz coordena o conhecimento que adquiriu com alguma noção clássica. Essa divisão, para além de geográfica, é também religiosa — Cruz afirma que, para além da Alemanha, já entrando na “Rússia”, “há gentes que não receberam a fé e são idólatras e gentios, que são os chineses, pois confinam com eles” [“há gentes que nam receberam a fee e sam idólatras e gentios, que sam os Chinas, pois cõfinam cõ eles”].⁹ Ao tentar situar a China como fronteira à Europa, o dominicano não apenas tenta situá-la, mas mostra sua própria grandeza natural.

Os autores espanhóis tendem a ser bem mais comedidos em sua descrição da localização da China. Para Bernardino de Escalante (e, por extensão, Juan González de Mendoza, que o copia *ipsis litteris*), a China constituía a terra “mais oriental de toda a Ásia” (e aqui o *motif* oriental se repete), sendo banhada em sua maior parte “do grande mar Oceano Ocidental”,

⁵ TCC, 8vf. Isso coaduna com a ideia de que a terra conhecida até então constituía o *orbis terrarum*, ou “ilha da Terra”, uma grande massa que incluía Europa, África e Ásia como a porção da terra não-submersa e que constituía a morada dos seres humanos. A China, assim, estaria na porção mais extrema da *orbis terrarum*. Quanto a isso, ver O’GORMAN, 1992, *passim*.

⁶ TCC, 9f.

⁷ TCC, 9f-10f.

⁸ ARAÚJO, Ana Cristina. O maravilhoso mundo “reencontrado” na América Portuguesa. In: POLÓNIA, Amélia (ed.). **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001. p. 170-182, esp. 170-171; HOLANDA, Sérgio Buarque de. Terras incógnitas. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 53-78.

⁹ TCC, 10vf.

estendendo-se de Hainan até Liampó, ao nordeste, e ao norte, fazendo fronteira com os tártaros. Fazia fronteira ainda, assevera, com a Cochinchina, Laos, “Ofioen mãos” (?), o reino dos brâmanes, dos patanes, e dos mogores.¹⁰ E, ao final, infere que

Em toda esta descrição de terra [em] que se tem referido, que sem dúvida é tão grande ou maior que a Europa, se contém quinze províncias, que cada uma delas é maior que os mais reinos de que temos notícia.¹¹

[En toda esta descripciõ de tierra, que se à referido, que sin duda es tã grande ò maior que Europa, se contienen quinze Prouincias, que cada vna dellas es mayor, que los mas Reynos de que tenemos noticia.]

Esse trecho, original de Bernardino de Escalante em relação às demais obras, é significativo em que pese sentido comparativo que se estabelece: a China não é apenas grande, mas ela é *maior* que tudo que se poderia conhecer na Europa.

Aqui, portanto, temos dois temas principais, que se colocam como elementos de uma utopização: primeiro, a China como definitivamente localizada nos confins da Ásia, o que a associa com as utopias herdadas do medievo de uma terra longínqua ao Levante, fértil e sã. Segundo, um reino que é anormalmente grande, incomparável a qualquer reino da cristandade, e que se coloca como um elemento de maravilha e surpresa.

3.1.2. A China como uma sociedade fluvial

Já pudemos, em outra oportunidade, discutir a impressão de alguns cativos portugueses quanto aos rios e às conexões fluviais da China, caracterizando a sociedade chinesa como um mundo fluvial.¹² Essa tópica é retomada nos três autores que aqui tratamos, e de uma forma muito mais aprofundada e elogiosa que os relatos anteriores, que a apontavam (salvo em Galeote Pereira) de uma forma muito mais pragmática e descritiva. Focaremos, portanto, três eixos: o assombro com a quantidade de embarcações e suas diferentes funções; os pescados, que constituíam, segundo eles, uma parte singular da alimentação chinesa; e as pontes, distribuídas de forma liberal por toda a China.

¹⁰ DLN, 28vf-30f; HGRC, 1vf-3vf.

¹¹ DLN, 30f.

¹² ULBRICH, Cláudio César Foltran. **Pelos olhos do cativo**: representações e expectativas sobre o espaço chinês (1524–1563). Orientadora: Andréa Carla Doré. 2020. 97f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) — Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020; ULBRICH, Cláudio César Foltran. O lugar do cativo na construção informativa do ultramar português: o caso da China (1524–1556). **Revista Vernáculo**, Curitiba, n. 50, p. 142–159, 2022.

A navegação era a pedra angular dos domínios ibéricos no Oriente. Não apenas porque se poderia acessá-los da forma mais conveniente pela navegação, mas também pela própria natureza de seus domínios coloniais na Ásia. Os portugueses, como nos referimos anteriormente, adotavam uma postura descentralizada, a partir de várias possessões unidas em forma de rede, conhecido como *Estado da Índia*. Seu controle era menos territorial quanto marítimo, uma vez que era a partir destes pontos que Portugal mantinha o controle das rotas de comércio que escoavam suas mercadorias via Carreira das Índias.¹³ Quanto aos castelhanos, em que pese suas tentativas de expansão a outros territórios asiáticos, estavam encastelados no arquipélago das Filipinas, que serviam de escoadouro da prata americana para a China, via o *Galeón de Manila*.¹⁴ Nos dois casos se verifica o papel fulcral de uma estrutura de rotas comerciais marítimas, e que, ao fim e ao cabo, constituíam a própria natureza da expansão que se afigurou no século XV. Não era de se estranhar, portanto, que os assuntos de navegação — a configuração dos rios, o uso de barcos como transportador de pessoas e mercadorias dentro e fora da China — fosse de suma importância para os observadores europeus.

Gaspar da Cruz dedica um capítulo inteiro de seu *Tratado* a discutir estas questões. No capítulo nono, *Dos navios e embarcações que há na terra*, o dominicano busca demonstrar a China como uma terra propícia para os assuntos marítimos, indo desde a confecção de barcos até seu efetivo uso. Quanto ao primeiro ponto, nos afirma que

Como há nesta terra muita madeira e muito barata, e muito ferro e muito bom e barato, há [uma] infinidade de navios e embarcações, porque por toda a terra [há] infinidade de pinhais e de outros arvoredos pelo que é fácil a todo homem, ainda que seja pouco possante, poder fazer navios e ter embarcações.¹⁵

[Como aja nesta terra muita madeira e muito barata, e muito ferro muito bõ e barato, há immensidade de nauios e embarcações, porque ha por toda terra infinidade de pinhaes e de outros aruoredos pelo que he facil a todo homẽ inda que seja pouco possante, poder fazer nauio e ter enbarçaã.]

Portanto, é uma terra absolutamente dependente dos rios, mas que, ao mesmo tempo, é muito promissora à construção naval — ao ponto do “homem comum” poder ter acesso a uma embarcação. A quebra de uma limitação de posses, aqui, já pode ser também considerada um ligeiro utopismo, considerando a grande exclusão da população ibérica a esse tipo de bem.

No entanto, há mais. As informações que o dominicano traz contrastam com as de Cristóvão Vieira, que, trinta anos antes, afirmava que Cantão não dispunha das condições

¹³ Quanto a isto, ver THOMAZ, 1994, p. 207 *et seq.*

¹⁴ VALLADARES, 2001, p. 6-8.

¹⁵ TCC, 27vf.

necessárias para manter estaleiros.¹⁶ Informações conflitantes não eram incomuns nesse tipo de descrição geográfica; mas ainda é possível estabelecer outros motivos. É possível que Gaspar da Cruz, padre, não tivesse conhecimento da produção de barcos — ao passo que Vieira, homem de origem nobre e afeito ao mar, o sabia ao menos em parte. Por outro lado, é também possível que a surpresa de Cruz se faça em comparação com Portugal, ele próprio com poucas florestas para gerar madeiras para embarcações. João Batista Lavanha, cronista-mor de Felipe II e autor do *Livro primeiro da arquitetura naval* (1608), queixava-se da falta de madeira e outros materiais para a confecção de navios.¹⁷ A relativa facilidade ao se adquirir materiais diversos, somado ao domínio da técnica, pode ter causado profunda impressão em Gaspar da Cruz — que transforma isso numa elegia da China.

Cruz coroa essas questões ao destacar a profunda navegabilidade da terra chinesa:

E além disto toda a China por dentro se navega, e toda se corre por rios que a talham toda e a regam, que são muitos e muito grandes. De maneira que até os fins do reino se pode navegar e ir em embarcações. Qualquer capitão ao longo do mar pode, em muito pouco espaço [de tempo], ajuntar duzentos, trezentos, até mil navios que forem necessários para pelejar.¹⁸

[E alê disto toda ha China por dentro se nauega e toda se corre por rios que ha talham toda e regam, que sam muitos e muito grãdes. De maneira que ate os fins do reyno se pode nauegar e yr em embarcações. Qualquer capitam ao lôgo do mar pode em muito pouco espaço ajûtar duzêtos, trezêtos ate mil nauios se lhe forem necessarios pera pelejar.]

Esse destaque para os rios é, mais uma vez, um elemento de utopização — há muitos rios, sendo grandes o suficiente para que se estabeleça uma navegação rápida e segura pelas partes do reino. Mais uma vez, Cruz fala como português: contrasta-se com Portugal, que, a despeito de ter um grande domínio dos mares, não possui rios naturais de grande volume em suas terras. A impressão de que há infindas embarcações, distribuídos por centenas de rios, atribui à água uma leitura hiperdimensionada em Gaspar da Cruz.

O comércio é, mais uma vez, destacado como ponto crucial. Para o dominicano, o uso dos rios impedia qualquer crise de desabastecimento, e que, mesmo em períodos de carestia, não falta o básico para a população da China:

¹⁶ VIEIRA, Cristóvão. Trelado de hũa carta que da China veo a qual carta escreveo Christovão Vieira Vasco Calvo que laa estão captivos os quaes forão da companhia dos embaixadores que levou Fernão Perez anno de 1520. In: D'INTINO, 1989, p. 23.

¹⁷ MICELLI, Paulo. **O ponto onde estamos:** viagens e viajantes na história da expansão e da conquista (Portugal, séculos XV e XVI). 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008. p. 65-66.

¹⁸ TCC, 27vf.

Digo nunca desfalecer nem minguar a multidão, porque ainda que algumas vezes haja mais ou menos, sempre fica a multidão maravilhosa: e o que mais é, é que todos os que entram [isto é, os barcos] vêm carregados, levando fazendas e trazendo fazendas, *e o que mostra a nobreza, e abastança da terra*, é que todos estes navios, ao trazerem muito grossas fazendas de panos, sedas e mantimentos e outras mercadorias, todas estas mercadorias umas vão pela terra adentro, outras vem de dentro da terra, *e nada vem de fora da China*, nem vai para fora dela.¹⁹

[Digo nũca desfalecer nẽ mingoar a multidam, porque inda que algũas vezes aja mais ou menos, sempre fica a multidam maravilhosa: e ho que mais he, que todos os que entrã vẽ carregados, e todos os que saẽ vam carregados, leuando fazẽdas e trazẽdo fazendas: e ho que muito mostra há nobreza, abastança e riqueza da terra, he que todos estes nauios cõ trazerẽ muito grossas fazẽdas de panos, sedas e mâtimentos e outras mercadorias, todas estas fazendas hũas vã pela terra dentro, outras vẽ de dentro da terra, e nada vẽ de fora da China, nem vay pera fora della.]

Aqui, o elemento da *fartura* nos salta aos olhos. Como já discutíamos anteriormente, a ideia de uma terra autossuficiente, em que nada falta, mas tudo está disponível a todos, já era um elemento utopizante que vinha desde o medievo. Ele é, portanto, reafirmado — e encontrado na China.

Bernardino de Escalante reafirma essas tendências ao apontar a China como uma terra úmida e lavrada de rios. A quantidade incontável de rios dá a sensação do Império do Meio ser um país alagado, em que a vida marítima fazia parte do próprio cotidiano chinês. O padre da Cantábria nos afirma que

Quase todas estas províncias, e particularmente as marítimas [isto é, banhadas pelo oceano], estão cortadas com rios fundos, extensos e navegáveis, de água doce, e com ribeiras que a fazem mar com suas entradas, que se alarga muito pela terra adentro, e, por ser muito plana, parece alagadiça, não o sendo.²⁰

[Casi todas estas Prouincias, e particularmente las marítimas; estan cortadas con rios hondos estendidos y nauegables de agua dulce, y con riberas que haze la mar con sus entradas, que se alarga mucho por la tierra adentro, y por ser muy llana, parece anegadiza, no lo siẽdo.]

Percebe-se, portanto, que é uma terra que se voltava à navegação. Uma predisposição natural da terra é, então, aproveitada muito engenhosamente pelos chineses, com uma diversidade de barcos. Escalante prossegue:

Há neste reino infinidade de navios e barcos, em que navegam pelas ilhas e costas dele, que são muito grandes, e pelos grandes rios que lhe atravessam todo por muitas partes, em tanta maneira que se faz uma estimação, *que habita pouco menos gente na água que na terra*.²¹

¹⁹ TCC, 28f.

²⁰ DLN, 30vf.

²¹ DLN, 54vf. Grifo nosso.

[Ay eneste Reyno infinidad de nauios y barcos, en que nauegan por las Islas y costas del, que son muy largas, y por los grâdes rîos que le atrauiessan todo por muchas partes, en tanta manera que se haze estimacion, que abita poco menos gête enel agua que en terra.]

E:

Há de outras sortes de navios e barcos diferentes tanta multidão, que põe em admiração que dele se tem, e todos servem para trasladar de um cabo a outro mercadorias do próprio reino.²²

[Ay de otras suertes de nauios y barcos diferentes tanta muchedumbre, que pone admiración la relación que dello se tiene; y todos siruen para traginar devn cabo à otro mercaderias enel proprio Reino.]

A quantidade de peixes, encontrados inclusive no interior, era outro ponto de elogio e fascinação. Bernardino de Escalante nos afirma que

Os barcos dos pescadores, assim no mar como nos rios, são inumeráveis, do que resulta ser a terra mais bem provida e regalada de pescado que há no mundo: porque, como é dito, ainda que seja quinhentas léguas a terra adentro, se come cada dia peixe fresco do mar. E para que isto não pareça incrível, referirei a ordem para que eles o tenham.²³

[Los barcos de los pescadores, assi en la mar como en los rios, son innumerables, de que resulta ser la tierra mas bien poueyda y regalada de pescado, que ay en el mundo: porque como è dicho aunque sea quinientas leguas la tierra adientro, se come cada dia pescado fresco de la mar. Y porque esto no parezca increíble, referire la orden que para ello tienen.]

Juan González de Mendoza complementa de uma forma mais exagerada, ao apontar que todos os peixes eram pescados nos três meses de maior produtividade:

Nestes três meses tomam tanto pescado que se provê todo o reino (da maneira que ficou dito no capítulo passado) que é causa de que seja tão abastecido de como [isto é, “da mesma maneira que”] todas as demais coisas, e de que comem, se quiserem, todos os dias pescado fresco, ainda que estejam muito longe do mar.²⁴

[En estos tres meses toman tanto pescado que se prouee dello todo el Reyno (de la manera que queda dicho en el capitulo passado) que es causa de que sea tan bastecido dello como de todas las demas cosas, y de que coman si quieren todos los dias pescado fresco, aunque esten muy lexos de la mar.]

²² DLN, 55vf.

²³ DLN, 50vf-60f.

²⁴ HGRC, 107f.

Uma terra abundantemente abastecida, mesmo quando isso pareça improvável, causado tanto pela abundância natural como pelos engenhos dos locais — temos aqui mais um elemento utopizante.

Aqui, temos tanto um sentido de comparação — a terra se fazia melhor que qualquer outra — como um sentido de incredulidade, em que é preciso explicar como esse expediente se faz possível. É um claro elemento utopizante, em que não apenas a terra aparenta ser superior, como há um elemento de incredulidade que se pode despertar no leitor e que precisa ser remediado.

Mendoza pouco nos traz além do apanhado de Bernardino de Escalante e Gaspar da Cruz. Não obstante, traz duas novidades interessantes e aprofunda mais a importância e reverência dados aos rios pelos chineses: os cuidados que tem em defendê-los e a vida marítima. Quanto ao primeiro, Mendoza nos diz que

Dos juncos que dissemos, tem o rei em todas as suas províncias grossas armadas, e nelas gente de guerra com seus capitães para guardar, que assim os navios do reino, como os que vem dos comarcãs a contratar, vão e venham seguros, e que não lhes seja feito agravo pelos corsários. Fazem a mesma diligência nos rios com bergantins de armada, feitos para apenas esta função, pagando o rei de suas rendas a gente de guerra que neles anda de ordinário.²⁵

[De los Iuncos que diximos tiene el Rey en todas sus Prouincias gruessas armadas, y en ellas gente de guerra con sus Capitanes para guardar, que assi los nauios del Reyno, como los que vienen de los comarcas a contratar, vayan y vengan seguros, y no les sea hecho agrauio de los cossarios. Hazese la misma diligencia en los rios con vergätines de armada, hechos para solo este effeto, pagando el Rey de sus rentas la gente de guerra que en ellos anda de ordinario.]

O cuidado com as coisas marítimas (e é fato — a *hǎi-fáng taò*, ou “circuito de defesa da costa”, tinha como responsabilidade o controle costeiro)²⁶ é indicativo do zelo que se tinha com a navegação, dada sua importância.²⁷ Sua percepção por parte dos europeus tornava esse aspecto ainda mais desejável, senão curioso.

Um outro aspecto que se destaca (e que coaduna com a percepção anterior de que havia muitas pessoas vivendo em embarcações nos rios) é a criação de patos-reais. Levados ao mar e rios pela própria população excessiva da terra, sua engenhosidade natural os levou a criar patos em seus navios, e com isso, passam a vida. Aqui se unem várias tópicas num ponto só, duas das

²⁵ HGRC, 102vf.

²⁶ Hǎi-Fáng TAÒ. In: HUCKER, Charles O. **A dictionary of official titles in Imperial China**. Taipei: Southern Materials Center, 1985. p. 227.

²⁷ E, naturalmente, o medo de corsários incentivava esse tipo de cuidado. Quanto a isto, veja CARIOTI, 2003, *passim*.

quais discutiremos anteriormente: a relação próxima com os rios, a astúcia natural dos chineses e o aborrecimento com a ociosidade, estando afeitos ao trabalho.²⁸ Esse pequeno episódio, que inclusive será contestado por críticos mais adiante, é próprio da utopia chinesa: a própria dádiva da terra, em que pese as dificuldades humanas, é ampliada pelo profundo labor exercido sobre ela, em que a sociedade “doma” o ambiente por meio de sua engenhosidade.

3.1.3. A fertilidade e abundância geral da terra

A ideia de uma terra de muito abundância e fertilidade, contrastando com a relativa penúria que os europeus enfrentavam no pós-medieval (isto é, os séculos XV e XVI), é, como apontamos, um dos mais antigos sinais de utopismo no Ocidente. Começando com o mito do Paraíso Terrestre, passando por Cocanha e desembocando no mito de Preste João, a ideia de uma país que jorra leite e mel era um antigo desejo dos europeus, vivido de forma temporária nas múltiplas festas de origem pagãs, sendo a principal o Carnaval.

A China de Cruz, Escalante e Mendoza, por sua vez, repete muito essa visão de mundo invertido, semelhante às antigas fascinações que despertava a Ásia. Já discutimos a questão dos rios, que eram um elemento de opulência natural; cabe agora apontar a força de seus campos e vales, fartos de toda diversidade de frutas, legumes e animais, e que, como apontam nossos autores, são fruto da engenhosidade natural dos chineses e seu desejo de uma vida faustosa. Sua cultura baseada na comida — dizem — vem bem da forma como laboriosamente trabalham a terra; em contrapartida, é a própria benignidade desta que lhes permitem levar esse estilo de vida.

Essa dualidade fica bem evidente em Bernardino de Escalante. Afirma-nos que

Por do [que] se pode entender a fertilidade dela, *que sem dúvida é a maior e mais abundante de que se conhece no mundo*, à causa de procurar os naturais de se aproveitar de sua indústria e contínuo trabalho: *não perdoando a serras, vales, nem ribeiras*, [sem] que não este[ja] tudo plantado e cultivado de diferentes gêneros de frutas e grandíssimas sementeiras de trigo, cevada, arroz e outros legumes, segundo a comodidade e o sítio.²⁹

[Por do se puede entender la fertilidad della, que sin duda es la mayor y mas abundante que se sabe en el mundo, à causa de procurar los naturales de se aprouechar de su industria, y continuo trabajo: no perdonando à sierras, valles, ni riberas, que no esté todo plantado, y cultiuado de diferentes generos de frutas, y de grãdissimas sementeras de trigo, ceuada, arroz, y otras legumbres, segun la comodidad y sitio.]

²⁸ HGRC, 104vf-107f.

²⁹ DLN, 31vf. Grifos nossos.

A afirmação é contundente — não havia comparação possível com qualquer lugar do mundo. Essa afirmação, mais genérica, ganha mais força em Mendoza, que, ao reafirmar sua fertilidade e sua incomparabilidade, não deixa de apontar que isso vale “ainda que metamos em comparação o Peru, e Nova Espanha, que são dois reinos celebrados por fertilíssimos” [“aunque metamos en cõparacion el Piru, y nueva España, que son dos Reynos celebrados por fertilissimos”].³⁰ O sentido ganha mais palpabilidade, considerando que o autor destas palavras tinha longo trânsito pelas regiões americanas. Vê-se, portanto, que o lento trânsito do imaginário ibérico do Oriente para o Ocidente ainda não se tinha consolidado até aqui — a China ainda era, para todos os efeitos, o referencial de um paraíso terrestre.

Podemos compreender também esse uso extensivo do terreno a partir das próprias circunstâncias chinesas, mais que um simples exagero. De fato, Hongwu, o primeiro dos Ming, fez um laborioso esforço de reconstrução nacional após o relativo abandono da terra pelos Yuan, com construção de diques e canais, a redistribuição e valorização de terras agrícolas e o enorme plantio de árvores. Surgida de uma necessidade latente de alimentar a população, os Ming — cuja política foi mantida pelos Qing — buscou manter a China como uma sociedade de base agrária, em detrimento do comércio.³¹

O aproveitamento geral de todo espaço cultivável é atribuído pelos autores não apenas às condições favoráveis do terreno, mas à própria laboriosidade dos chineses, que, dizem, têm asco da ociosidade, obrigando a todos a ter um ofício. Esse ponto será também retomado mais adiante quando tratam dos inválidos, que apresenta uma visão bastante contundente sobre os “hospitais do rei” e o cuidado com eles.

Segundo nos diz Gaspar da Cruz,

Faz ajuda muito a isto a gente ociosa nesta terra muito aborrecida e mui odiosa aos demais, e quem não trabalhar não o comerá, porque comumente não há quem dê esmola a pobre, pelo que se acercava alguns pobres a pedir esmola a alguns portugueses e os portugueses lhes davam, riam-se os chineses deles, e, zombando, diziam: “para que dais esmola a este, que é velhaco” [...].³²

[Faz ajuda muito a isto ser ha gente ociosa nesta terra muito aborrecida e mui odiosa aos demais, e quẽ ho nam trabalhar nã o comera, por que comũmẽte nam ha quẽ dee esmola a pobre, polo que se acertaua algũ pobre de pedir esmola a algũ portugueses e ho portugues lha daua, riã se os Chinas delle, e zõbãdo diziam: pera que das esmola a este que he velhaco [...].]

³⁰ HGRC, 4f.

³¹ GERNET, Jacques. **O mundo chinês: uma civilização e uma história**. 1. v. Lisboa; Rio de Janeiro: Edições Cosmos, 1974. p. 367-371.

³² TCC, 31f. Bernardino de Escalante comenta o mesmo em DLN, 31vf.

A referência bíblica não passa despercebida. Muito importante para quem, mais adiante, vai argumentar sobre o cristianismo pregresso da China. E, quanto a isto, ainda completa: “Os padres e seus sacerdotes dos seus ídolos comumente são aborrecidos e desestimados por os terem por gente perdida e ociosa” [“Os padres e seus sacerdotes dos seus ídolos comunmente sam aborrecidose desestimados polos terem por gente perdida e ociosa”].³³

No *ethos* de trabalho chinês, mesmo aqueles que normalmente seriam considerados como inválidos, como os cegos, conseguem assumir um posto de trabalho, de forma que não se tornam desamparados:

Disse acima que não se dava esmola nesta terra a pobres, e porque poderão alguns perguntar que remédio tinham os pobres que não podem ganhar de comer por serem entrevados, aleijados, ou cegos, pareceu-me bem satisfazê-los. É coisa digna de notar que aos cegos lhe ordenam vida de trabalho em que ganham de comer, que bem servirem em lugar de mulas da atafona, moendo trigo [...]. As cegas servem de mulheres de partido [...].³⁴

[Disse acima que se nam daua esmola nesta terra a pobres, e porque poderam algũs pregũtar que remedio tinhã os pobres que nam podẽ ganhar de comer por serẽ entreuados, aleijados, ou cegos, pareceo me bẽ satisfazellos. He cousa digna de notar, que aos cegos lhes ordenam vida de trabalho em que ganhã de comer, que he seruiverem em lugar de mulas de atafona, moẽdo trigo [...] As cegas seruẽ de molheres de partido [...].]

O trabalho, portanto, é quase uma ordenança social: seja no campo, na artesanaria ou na mercancia, eram todos obrigados a trabalhar, sem o que não teriam o que comer. Mas, para aqueles que por motivos físicos não podiam trabalhar, o Rei assume seus cuidados nos seus “hospitais”:

Os aleijados e entrevados que ou não têm parentes dentro em certo grau, ou se os tem não os provêm do necessário, ou não os podem prover, fazem petição ao vedor da fazenda del Rei e, examinado por seus oficiais [a] sua parentela, se entre eles há algum ou alguns que os possam suster, obrigam aos mais chegados a que os tomem a seu cargo e os sustentem, e se os parentes não são possuidores para os sustentar, ou não tem parentes na terra, manda o vedor da fazenda que sejam recebidos no hospital do Rei: porque tem el Rei em todas as cidades hospitais grandes que têm muitos agasalhados dentro em uma grande cerca.³⁵

[Os aleijados e entreuados que ou nam tẽ parêtes dentro em certo grao, ou se os tem nam nos prouem do necessario, ou nam os podẽ prouer, fazẽ petiçam ao veedor da fazêda del Rey e examinado per seus oficiaes, sua parentela se antrelles ha algũ ou algũs que os possam soster obrigam aos mais chegados a que os tomẽ a ser cargo e os sustentẽ e se os parentes nam sam possantes pera os sustentar, ou nam tẽ parêtes na

³³ TCC, *loc. cit.*

³⁴ TCC, 33f. Segundo Charles Boxer, “mulheres de partido” seriam prostitutas. Cf. BOXER, Charles R. (ed.). **South China in the sixteenth century (1550-1575):** being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martin de Rada, O.E.S.A., (1550-1575). Nova Iorque: Routledge, 2016 [1953], cap. X. E-book.

³⁵ TCC, 33f.

terra, manda ho veedor da fazenda que sejã recebidos no hospital del Rey: porque tẽ el Rey em todas as cidades hospitaes grãdes que tẽ muitos gasalhados dêtro ẽ hũa grãde cerca.]

Assim, havia um sistema de provisão social para os doentes, para que, não tendo uma rede de proteção própria, fossem tomados e afastados da pobreza. Isso coaduna com a afirmação anterior de que não havia nem miséria e nem quem pedisse esmola — pois os doentes, normalmente os que seriam desamparados, eram aqui recolhidos. Sente-se, aqui, novamente certas tonalidades humanistas, uma vez que a preocupação social com os pobres era um dos assuntos da ordem do dia, a começar pelo humanista Juan Luis Vives.³⁶ Essa mesma questão, aliás, foi apontada por Carmen Hsu em relação ao texto de Mendoza.³⁷

A laboriosidade dos chineses não se resumia ao trabalho diligente, mas também abarca a própria criatividade dos locais, que bem aproveitavam tudo que a terra dá:

Nenhuma coisa na terra eles deixam perder por vil que seja: porque os ossos, assim de cães como de todos os animais, aproveitam, fazendo deles brincos e lavrados em lugar do marfim; assentam-nos em mesas, leitos, e em outras coisas de galanterias. Não se perde trapo de nenhuma qualidade, porque assim dos delgados como dos grossos, que não sejam de lã, fazem papel grosso e delgado, e fazem papel de cascas de árvores e de canas e de panos de seda, e no de seda escrevem. [...] Até o esterco do homem aproveitam [...]”.³⁸

[Nenhã cousa ha na terra que deixam perder por vil que seja: porque os ossos assi de cães como de todos os animaes aproueiram, fazendo delles brincos e laurados em lugar de marfim, assentam nos em mesas, leytos, e noutras cousas de galantarias: nã se lhe perde trapo de nhũa calidade, porque assi dos delgados como dos grossos, que nam sejam de laã fazẽ papel grosso e delgado e fazem papel de cascas daruores e de canas e de panos de seda, e no de seda escreuem. [...] Ate ho esterco do homem aproveitam [....].]

Mas essa afeição ao trabalho e o aproveitamento da terra são identificados, principalmente em Gaspar da Cruz, como fruto de seu desejo de luxo e do diletantismo, que os incitava a procurar o mais suntuoso, belo e elaborado. Diz-nos o dominicano que:

Porque como a terra seja muito povoada, a gente muito em demasia, e os homens gastadores, e tratando-se muito bem no comer, beber e vestir, e nos demais serviços de suas casas, principalmente os que são muito comedores, cada um trabalha de buscar [sua] vida e todos buscam diversos modos e maneiras de ganhar para comer e como sustentar seus grandes gastos.³⁹

³⁶ Vives discute a assistência aos necessitados em sua obra VIVES, Juan Luis. **Tratado del socorro de los pobres**. Compuesto en latín por el doctor Juan Luis Vives, traducido en castellano por el Dr. Juan de Gonzalo, Nieto, Ivarra. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1781.

³⁷ HSU, 2010, *passim*.

³⁸ TCC, 32f.

³⁹ TCC, 30vf-31f. Grifos nossos.

[Por que como a terra seja muito pouoada, a gẽte muita em demasia, e os homẽs gastadores, e tractandose muito bẽ no comer e beber e vestir e no demais serviço de suas casas, principalmente que sam muito comedores, cada hũ trabalha de buscar vida e todos buscam biuersos modos e maneiras de ganhar de comer e como sustẽtarẽ seus grandes gastos.]

Trabalhava-se, portanto, não apenas para conseguir o mínimo, o que era uma realidade absolutamente comum na Europa, mas para ajuntar bens para si, principalmente em comida. Escalante, muito provavelmente baseado nesta passagem de Cruz, nos diz, igualmente, que “por serem inclinados a comer e viver bem, e a regalar-se, e vestir-se, e ter suas casas muito bem cuidadas e reparadas, dão-se trabalho para procurá-lo” [“por er inclinados à comer y beuer biẽ, y à regalar-se, y vestirse, y tener sus casas muy arreadas, y reparadas, dãse al trabajo para procurarlo”].⁴⁰ Escalante e Cruz interpretam, portanto, uma sociedade que identificam como materialista, em oposição, talvez, ao estilo de vida mais austero que encontram no velho continente. Escalante, aliás, reafirma como esse cuidado tornava a China uma terra “lindíssima à vista, e suave, pelas muitas rosas e flores que produz, e fazem-lhe mais graciosa os arvoredos das ribeiras dos rios, e os jardins e casas de prazer, que por ela estão distribuídos, e de que usam muito para suas recreações e descanso” [“hermosissimo à la vista, y suave, por las muchas rosas y flores que produce, y hazen le mas gracioso las arboledas de las riberas de los rios, y los jardines y casas de prazer, que por el estan derramadas, de que vfan mucho para sus recreaciones y desenfados”].⁴¹ Os autores, assim, construía uma contraposição em relação às suas experiências europeias, ainda marcadas pelas dificuldades do pós-medieval. Não obstante, é natural que consideremos suas descrições com cuidado, em que se nota o uso da hipérbole, como destacou Emily Teo.⁴²

O comer e beber atingem seu apogeu no banquete, que apontam como muito costumeiros entre os chineses (provavelmente das classes elevadas), e que para os autores se afiguram como expressão máxima de seu gosto pelos prazeres mundanos e de sua própria riqueza. Juan González de Mendoza dedica todo o capítulo XVIII o livro III de sua *Historia* a eles, dando um sabor inclusive muito religioso:

Entre esses chineses, mais que entre outra gente no mundo, se usam de banquetes, porque como é gente rica e descuidada [isto é, sem preocupações], e sem a luz do céu, ainda que confessem e creiam na imortalidade da alma, e no prêmio ou castigo na outra vida, segundo as obras que nesta [terra] fizeram (como temos dito) dão-se tudo o que podem ao contentamento temporal, e a todo gênero de passatempos, e neles e no trato comum se servem com grande polícia e muita boa ordem.⁴³

⁴⁰ DLN, 31vf.

⁴¹ DLN, 32vf.

⁴² TEO, 2022, *passim*.

⁴³ HGRC, 93f.

[Entre estos Chinos, mas que entre otra gente del mundo, se vñan banquetes, porque como es gente rica, y descuidada, y sin luz del cielo, aunque confiessan, y creen la immortalidade del anima, y el premio, o castigo en la otra vida, segun las obras que en esta hizieren (como hemos dicho) danse todo lo que pueden al contentamiento temporal, y a todo genero de passatiempos, y en ellos, y en el trayo comun se siruen con gran policia, y muy buen orden.]

Mendoza, então, descreve os diversos aspectos que circundam esse banquete: suas mesas bem lavradas com muitos motivos, cobertas por panos finos e por demais enfeites; ao centro da mesa, estavam os pratos, formados por aves, peixes e demais carnes, servidos em pratos de porcelana; os talheres constituídos por pauzinhos para pegar a comida (impensável numa Europa que ainda largamente desconhecia os talheres); as taças pequenas, onde se bebe vinho. E, durante as refeições, aponta muita música, conversas e cantorias, assim como, por vezes, a representação de farsas. E conclui: “gastam em um desses banquetes a maior parte do dia, pela abundância e diversidade de manjares que servem, que comumente passam de cem” [“Gastan en vno destos banquetes la mayor parte del dia, por la abundancia, y diuersidad de manjares que siruen, que suelen passar de ciento”].⁴⁴

Por mais que Mendoza reconheça que esses elementos estão mais presentes nas casas dos regedores, e principalmente na presença de convidados, não passa despercebido o tom mais geral que emprega na sua leitura. Não obstante, há outro elemento que é preciso destacar. O banquete não é apenas mais um elemento da suntuosidade na narrativa, uma vez que seu significado na cultura popular europeia tinha um sentido todo particular. Como aponta Mikhail Bakhtin e Peter Burke, o banquete, ponto máximo das festas do calendário litúrgico e do Carnaval, assumiam uma forte sensação de mundo invertido frente à penúria do cotidiano. Assim, era no comer que se deleitava, promoviam-se os grandes debates, e, de todo modo, “invertia-se o mundo”.⁴⁵ Sua aplicação por Mendoza, aqui, certamente não passa ao largo dessas concepções, uma vez que indica o forte contraste com a Europa — os banquetes cotidianos, frente aos banquetes esporádicos — dão uma impressão da China como esplendorosa em sua própria constituição.

E o que constituía essa produção que os autores destacam? Segundo Escalante, a China produzia “de todos os gêneros de frutas e hortaliças, como na Europa, e tão saborosas e regaladas como as da Espanha, e mais” [“de todos los generos de frutas y ortalizas, como en Europa, y tã sabrosas y regaladas como las de España, y mas”].⁴⁶ E segue descrevendo uma

⁴⁴ HGRC, 94f.

⁴⁵ BAKHTIN, 1993, *passim*; BURKE, 2010, *passim*.

⁴⁶ DLN, 32f.

pequena lista do que se poderia encontrar na China: em primeiro lugar, as lichias, típicas da Ásia e que muito surpreendeu Gaspar da Cruz e outros que tiveram contato com elas; mas também melões, maçãs, castanhas, “infinito” açúcar, amoreiras para a produção de seda, diferentes linhos, trigo, cevada, alguns legumes, arroz, pinheiros, *panizos*.⁴⁷ Gaspar da Cruz acrescenta ainda alguns tipos de feijões, carnes variadas (gado, aves e porco), nabos, rabanetes, couves, cheiros, alhos, cebolas, pêssegos, ameixas, nozes e laranjas (incluindo a mandarina).⁴⁸

Isso tudo era vendido, segundo Cruz, nas praças das cidades, às portas das cidades e debaixo dos arcos triunfais, à exceção da carne, que era comprada viva em ruas específicas.⁴⁹ Havemos de lembrar que a praça pública e sua dinâmica muito particular era um elemento muito forte e significativo da cultura urbana nascente, o que muitos autores coevos, como François Rabelais, não deixaram de notar.⁵⁰ O sentido da abundância é notório: a cidade toda estava tomada de vendedores de víveres das mais variadas espécies, em torno da qual, como já apontamos, vivia a sociedade chinesa. Cruz chega a apontar, mesmo, como a comida era o ponto de socialização mais comum na China: os negócios da justiça são feitos sempre à mesa de banquete, ao passo que o cumprimento mais comum era perguntar se o outro já havia comido.⁵¹ O prazer no comer e a fartura de alimentos, reiteramos, estão nas raízes mais antigas da mentalidade utópica europeia, e essas descrições todas certamente tingiam a China desses coloridos. Gaspar da Cruz completa, enfim, afirmando que

Tem esta terra uma grande nobreza, que por todas as ruas vão vendendo carne, peixe, hortaliça, fruta e todo o necessário, apregoando o que vendem: de maneira que pelas portas lhe passa todo o necessário, com que pode se escusar de ir à praça.⁵²

[Tê esta terra hũa grade nobreza, que por todas as ruas vã vêdêdo carne, pexe, hotaliça, fruta e todo ho necessario, apregoãdo ho que vêdê: de maneira que pelas portas lhe passa todo ho necessario cõ que podê escusas hir aa praça.]

Mesmo que a praça seguisse tendo sua importância, aqui já temos mais uma inversão: a comida era tanta que seus mercadores a vendem de porta em porta, sendo que só esta comida é suficiente para que não se torne necessário ir à feira. A utopia da abundância da China assume, aqui, seu ponto mais elevado.

⁴⁷ DLN, 32f-32vf.

⁴⁸ TCC, 36vf-37vf.

⁴⁹ TCC, 37f.

⁵⁰ BAKHTIN, Mikhail. O vocabulário da praça pública na obra de Rabelais. In: BAKHTIN, Mikhail, 1993, p. 125-170.

⁵¹ TCC, 38f.

⁵² TCC, 38f.

3.1.4. As cidades

O absoluto assombro causado pelo tamanho, a organização e os edifícios das cidades chinesas nos autores ibéricos foram recorrentes desde o início do século XVI. Por um lado, no período em que nossos autores escrevem, a China Ming passava por uma profunda virada. Formavam-se novas camadas sociais nos espaços urbanos, como o proletariado e a pequena burguesia, e a cidade influía de modo significativo no campo.⁵³ Por outro, na Europa, as cidades veem sua autonomia sendo suprimida pelo poder de caráter mais centralizado e observam um lento declínio que, no século XVII, marca um período de esvaziamento demográfico.⁵⁴

As cidades, de fato, não eram uma preocupação de primeira hora em toda a dinastia Ming. Não obstante sua população tenha dobrado de 80 milhões para 160 milhões do início ao fim dos Ming (1368–1644), seu ímpeto foi empurrado pelas tentativas de seu primeiro imperador, Hongwu (1368–1398), em estabelecer uma política administrativa que buscou regenerar os campos e as florestas degradados. Baseados na recusa em optar pelo comércio e na crença de que a riqueza era derivada do campo, herdada de Confúcio, a China logo estabeleceu uma predileção pela atividade rural e pela supressão do comércio, principalmente o exterior.⁵⁵ Não era, portanto, uma sociedade urbana, mas possuía cidades grandes o suficiente (principalmente se considerarmos as capitais das províncias, seus centros administrativos) para impressionar os europeus. O vai-e-vem das invasões mongóis, somado à política agrícola e à supressão do comércio, foram elementos significativos para estacionar o crescimento urbano durante o período imperial tardio, especialmente durante a dinastia Ming.⁵⁶

O século XVI também representou, na Europa, um crescimento demográfico significativo, alimentado pela forte retomada econômica. A expansão das cidades foi significativa, particularmente no período 1550–1650. Não obstante, a Europa ainda era uma sociedade rural. Se considerarmos aqui a porcentagem da população urbana em 1550, Portugal tinha apenas 11,5% de seus habitantes como cidadãos, e a Espanha, 8,6%. Esse montante salta para 14,1% e 11,4% em 1600, respectivamente, apenas para declinar ao longo do século XVII.⁵⁷

⁵³ GERNET, 1974, p. 401.

⁵⁴ DE VRIES, Jan. The problem of the city in Early Modern Europe. In: DE VRIES, Jan. **European urbanization, 1500-1800**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2007. p. 3-13.

⁵⁵ FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. **China: a new history**. 2. ed. aum. Cambridge; Londres: The Belknap Press, 2006. p. 128-129.

⁵⁶ SKINNER, G. William. Introduction: urban development in Imperial China. In: SKINNER, G. William (ed.). **The city in Late Imperial China**. Taipei: SMC Publishing Inc., 1977. p. 3-31, esp. 29.

⁵⁷ DE VRIES, Jan. The contours of European urbanization I. In: DE VRIES, 2007, p. 29-48. Vale destacar, aqui, que Jan de Vries está considerando como “cidades” os ajuntamentos com mais de 10.000 habitantes.

As assimetrias regionais também falavam alto: no caso português, segundo o censo promovido por João III em 1527–1532, Lisboa contava com 13.000 fogos, o que a colocava como tendo $\frac{1}{4}$ da população de Portugal, e bem distante já de Porto e Évora, com, respectivamente, 3000 e 2813 fogos.⁵⁸ A Europa, pelo menos até os finais do século XIX, foi uma sociedade esmagadoramente rural.⁵⁹

Essa organização explicita o profundo estupor causado pelas cidades chinesas nos autores europeus. Não obstante a lógica voltada para a produção rural, suas cidades robustas se antepunham às relativamente pequenas urbes europeias, empurradas, naturalmente, pela grande demografia *geral* da China. De todo modo, mais do que sua simples contagem populacional, era a lógica e a sua constituição que mais impressionavam. A cidade europeia do começo da modernidade era um espaço insalubre: suas vielas fechadas e o ajuntamento de pessoas em espaços de pouca circulação de ar tornava-a um ambiente com muita tendência a doenças, inclusive pestilências sazonais, que o próprio Gaspar da Cruz foi vítima em 1570.⁶⁰ No caso de cidades portuárias a situação era ainda pior, uma vez que a quantidade de população temporária vinda das embarcações era suficiente para sobrecarregar a cidade, e mormente seus sistemas de saúde.⁶¹

Os três autores dedicam uma porção significativa de suas obras para descrever as cidades e sua constituição geral. Gaspar da Cruz, baseando-se na sua experiência, aponta com maiores detalhes a cidade de Cantão (Guangzhou), ainda que não se furte de descrever, com base em relatos que ouviu, a cidade de Beijing. Por outro lado, os autores castelhanos tendem a oferecer um apontamento mais detalhado quanto à sua população, em especial Juan González de Mendoza, que usa dados de um atlas chinês e as estimativas de Martin de Rada. Todos os três, não obstante, oferecem ricas e holísticas visões da organização e significação interna das cidades, das quais trataremos aqui em linhas gerais.

Gaspar da Cruz dedica todo o capítulo sexto em discutir a cidade de Cantão. E, paradoxalmente, diminui sua grandeza em comparação com as cidades da terra adentro, que são ainda maiores e mais nobres.⁶² Esse sentido de inversão é, por sua vez, concebido como um recurso retórico do mais interessante: pressupõe que, embora seja uma cidade grande e com

⁵⁸ SANTOS, Carlota. As cidades portuguesas na Idade Moderna: população. In: CONGRESSO HISTÓRICO INTERNACIONAL AS CIDADES NA HISTÓRIA: POPULAÇÃO, 1., Guimarães, 2012. *Atas [...]*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, 2012. p. 205-208. Um fogo constituía uma família em um lar, constituindo entre 3,85 e 4,6 indivíduos.

⁵⁹ DE VRIES, 2007, p. 43-48.

⁶⁰ MICELLI, 2008, p. 33-55.

⁶¹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. Portos do Brasil colonial. In: RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Histórias do Atlântico português*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2021. p. 125-176, esp. 133-136.

⁶² TCC, 18v^f.

muita movimentação, ela fica pálida frente ao desconhecido, que se encontra no interior. A expectativa constitui o mote de sua obra, como é típico de utopias.

A primeira preocupação do dominicano, com efeito, é apontar o sistema de defesa das cidades, mormente seus muros. Ele nos diz que

Cantão, em sua cerca, é de muros mui fortes e muito bem feitos, e de boa altura e são quase novos ao parecer, com havendo mil e oitocentos anos que são feitos, segundo afirmaram os chineses: estão muito limpos, sem buraco nem fenda, nem coisa que ameace queda, causa [de] estarem desta maneira, serem de pouco mais altura que um homem de pedra de cantaria, e daí para cima de tijolos feitos de barro, quase como o da porcelana, de onde [se] causa serem tão rijos [...].⁶³

[Cantam em sua cerca, he de muros muy fortes e muio bẽ feitos e de boa altura, esam quasi novos ao parecer, cõ aver mil e oitocẽtos ãnos que sam feitos, segundo afirmaram os Chinas: estam muito limpos sem buraco nem fenda, nem cousa que ameace cayda, causa estarẽ desta maneira, serẽ de pouco mais de altura que hũ homẽ de pedra de cantaria, e dahi pera cima de tijolos feitos de barro, quasi como ho da porcellana, dõde causa serem tão rijos [...].]

E, mais adiante, estabelece o sentido de comparação que ilustra bem a capacidade de construção chinesa: “alguns portugueses que a viram quiseram dizer ser tamanha esta cerca como a de Lisboa, e a outros pareceu maior” [“algũs portugueses que haviram quiserã dizer ser tamanha esta cerca como ha de Lixboa, e a outros pareceo mayor”].⁶⁴

A preocupação em perceber e descrever suas cercas não é em absoluto surpreendente. A construção de muralhas, tanto no reino como no ultramar, estava imbricada no próprio *modus operandi* lusitano em estabelecer fortificações como unidade básica de atuação. Erigir muralhas era um elemento muito forte dentro da mentalidade lusitana, e se constituem, segundo Andréa Doré, na “própria fundação do reino português”.⁶⁵ Reconhecê-las, descrevê-las, até mesmo apreciá-las era um imperativo, tanto num sentido prático, frente aos muitos anseios em relação à China, como também uma curiosidade de um reino que se imaginava mais organizado e mais estruturado que os demais.

As cidades, diz, são construídas ao longo dos rios, como é o caso de Cantão, cuja cerca era construída igualmente acompanhando este rio. A cerca de Cantão possuía sete portas, muito altas, construídas de ferro; as portas externas são constituídas como couraças. As portas que vão ao arraial eram três, uma em frente e duas ao lado, ligadas às ruas principais das cidades.⁶⁶

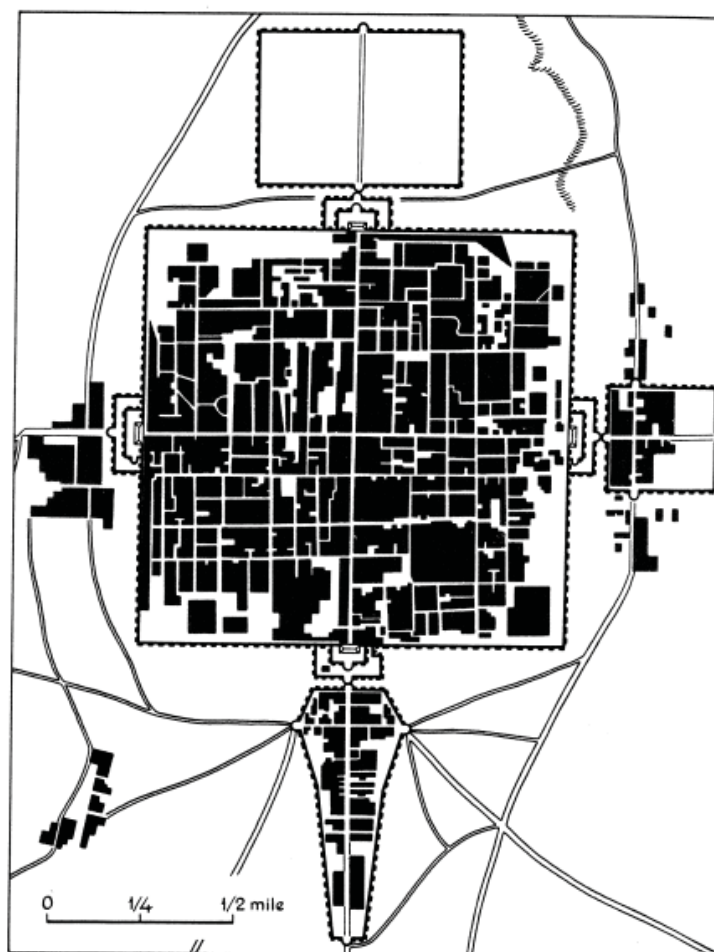
⁶³ TCC, *loc. cit.*

⁶⁴ TCC, 19f.

⁶⁵ DORÉ, Andréa. **Sitiados**: os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622). São Paulo: Alameda, 2010. p. 74-80.

⁶⁶ TCC, 19f-19vf.

IMAGEM 1 — MAPA DA CIDADE DE DATONG, SHANXI, PROV. SÉCULO XVI



MAP 1. TA-T'UNG-FU, Shansi, showing built-up areas and details of gate enceintes and enclosed suburbs.

Fonte: CHANG, Sen-Dou. The morphology of walled cities. In: SKINNER, G. William, 1977, p. 78.

Ao estender essas descrições para o interior da China, Gaspar da Cruz aumenta em muito o elogio dado a elas:

Muitas das cidades da China, que como tenho dito são mais nobres que Cantão com muita vantagem, tem nas portas dos muros até o andar do mouro varandas de pedra, ou tijolos mui fortes, altas e muito bem obradas, com coruchéus em cima, *e tudo muito galante, coisa que orna muito e enobrece muito as cidades*. Os muros em muitas cidades são muito largos, de maneira que podem passar por cima deles três ou quatro homens emparelhados, e em algumas partes são ladrilhados por cima.⁶⁷

[Muitas das cidades da China, que como tenho dito são mais nobres que Cantão com muita vantagem, têm nas portas dos muros até o andar do muro varandas de pedra, ou tijolos muy fortes, altas e muy bem obradas, com coruchéus encima, e tudo muito galante, coisa que orna muito e enobrece as cidades. Os muros em muitas cidades são muito largos: de maneira que podem passar por cima três ou quatro homens emparelhados, e em algumas partes são todos ladrilhados por cima.]

⁶⁷ TCC, 22vf.

E, ao apontar os baluartes das torres, sua impressão positiva continua:

Estavam por cima enxeridos [inseridos?] e liados [ligados?] com mui grandes e mui grossas traves, e em cima estava uma muito alta e mui formosa torre feita toda em varandas mui galantes e mui bem obradas, *mas a obra de cima não é nada de maravilhar por haver muitas obras semelhantes por toda a China*, só o fundamento é digno de se saber por ser de tantas e tão grossas colunas todas iguais, e todas de uma obra e de uma pedra, e cada uma é coisa maravilhosa.⁶⁸

[Estauam por cima enxeridos e liados cõ muy grâdes e muy grossas traues, e encima estaua hũa muy alta e muy fermosa torre feita toda em varandas muy galantes e muy bẽ obradas, mas ha obra de cima nam he nada de marauilhar por auer muitas obras semelhâtes por toda ha China, soo ho fundamêto he digno de se saber por ser de tâtas e tam grossas colunas todas yguaes, e todas de hũa obra e de hũa pedra, cada hũa he cousa maravilhosa.]

Assim, o complexo estrutural da China se coloca como essencialmente um elemento de maravilha, principalmente pela sua grandeza e incomparabilidade mesmo com as fortalezas portuguesas. Não é de surpreender. A cultura das fortificações sempre esteve muito presente em toda a China imperial, e os Ming, em particular, foram ávidos construtores de muralhas, uma vez que a maioria das fortificações que pré-datavam a dinastia Yuan (1271–1368) estavam em absoluto colapso. E, na realidade, Gaspar da Cruz soube analisar corretamente muitos aspectos dessas construções, como sua constituição, seu tamanho e sua proximidade com os rios.⁶⁹ O modelo básico de constituição desses muros impressionou sobremaneira o dominicano, e não podemos deixar de imaginar ecos de Preste João e outras maravilhas que se imaginava encontrar em sociedades asiáticas.

O mesmo elogio de Cantão é oferecido por Bernardino de Escalante, que a descreve, segundo ele próprio, baseado em relações de portugueses que lá estiveram. Comparando-a à cidade de Cádiz, “uma das maiores cidades da Espanha”, diz-nos que

Esta cidade está adiante da ilha de Hainan, na mesma costa, em vinte e sete graus escassos de altura da banda do norte, e uma planície e um campo graciosíssimo, e muito agradável à vista, pelos arvoredos e frutas que tem, e labores de todo gênero de agricultura, assentada nas ribeiras de um grande rio, que vai estendido em largura de duzentos passos, e de fundura de três até sete braçadas, povoada em uma e outra ribeira de aldeias pequenas, e de casarias e granjas, de grandíssima recreação, até dar no mar, que lhe é próximo.⁷⁰

⁶⁸ TCC, 23f.

⁶⁹ Para mais detalhes sobre a construção das fortificações durante o período Ming, assim como suas características gerais, veja CHANG, Sen-Dou. The morphology of walled cities. In: SKINNER, G. William, 1977, p. 75-100.

⁷⁰ DLN, 38f-38vf.

[Esta Ciudad està adelãte de la Isla Ainan en la mesma costa, en veinte y siete grados escassos de altura de la vanda del Norte, en vna llanura y campo graciosissimo, y muy agradable à la vista, por las arboledas y frutales que tiene, y labrãças de todo genero de agricultura, assentada en las riberas de vn grã rio, que va estêdido en achura de dozientos passos, y de hõdura de tres hasta siete braças, poblada la vna y otra ribera de aldeas pequenas, y de caserías y Granjas, de grandissima recreación, hasta dar en la mar, que le es cercana.]

Outro elemento que muito impressiona Gaspar da Cruz, e também os autores castelhanos, era a constituição das ruas e estradas, apontadas como direitas e retas (em contraposição, como já apontamos, com as vielas medievais que estavam tão acostumados). Diz-nos Gaspar da Cruz que

As ruas da cidade todas são lançadas à linha, mui direitas, sem de nenhuma qualidade fazerem lombo nem tortura. As ruas principais são algumas mais largas que a rua nova dos mercadores de Lisboa aos ferros. São todas as traves tão direitas como as ruas, de maneira que não há rua nem travessa que faça volta. São todas as ruas e travessas muito bem calçadas, indo as calçadas ao longo das casas altas, e pelo meio para a corrente das águas mais baixas.⁷¹

[As ruas da cidade todas sam lançadas a linha muy dereitas sem de nhũa calidade fazerẽ lombo nẽ tortura: as ruas principaes sam algũas mais largas que ha rua nova dos mercadores de Lixboa aos ferros: sam todas as traues tã direitas como as ruas: de maneira que nẽ traussia que faça volta: sam todas as tuas e trauessas muy bẽ calçadas, indo as calçadas ao longo das casas altas, e polo meo pera corrẽte das agoas mais baixas.]

Bernardino de Escalante nos traz a mesma impressão, um tanto mais sucinto, mas ainda bastante impressionante:

As ruas são bem empedradas e direitas, sem torcidas nenhuma, estendidas de uma porta à outra, e tão largas que nas mais podem ir dez e quinze homens a cavalo juntos, e quedam em um e outro lado portais para o serviço das lojas e tendas de mercadores.⁷²

[Las calles son muy bien empedradas, y derechas sin torcedero ninguno, estendidas de vna puerta à otra, y tan anchas que en las mas puedes yr diez y quinze ombres {a cauallo juntos, y quedan en el vno y otro grandes soportales para el seruicio de las Lonjas y tiendas de mercaderes.]

O contraste com a Europa, embora não explicitado, certamente deveria trazer muita surpresa para seus leitores. A ênfase dada pelos autores, igualmente, é simbólica da importância que essas estradas traziam. Havia mesmo calçadas fora dos espaços urbanos, como em passagens mais estreitas, o que poderia parecer surpreendente àqueles acostumados apenas a um parco calçamento nas vias centrais das cidades: “nas serras e montes que se caminha, há

⁷¹ TCC, 19vf.

⁷² DLN, 35vf. A mesma descrição pode ser encontrada em HGRC, 13vf.

calçadas cortadas à pico, e muito bem reparadas, que é uma delas mais insignes fábricas, e mais geral, que há em toda a China” [“En las sierras y montes que se caminã; ay calçadas cortadas à pico, y muy bien reparadas, que es vna delas mas insignes fabricas, y mas general, que ay en toda la China”].⁷³

As pontes eram igualmente um ponto de destaque. Gaspar da Cruz afirma que

Nos rios que não são muito altos e impetuosos, tem estas cidades para serviço pelo rio pontes de pedra mui nobres e mui bem lavradas, e não vão os pegões feitos em arco senão depois de bem fundados e postos em altura. São cingidos uns com os outros por cima de mui grandes e mui grossas campas. Mediram-nas os portugueses e acharam algumas de onze e algumas de doze passos de comprido: são estas pontes mui largas, e como os rios são mui largas e mui compridas.⁷⁴

[Nos rios que nam sam muito altos e impetuosos tẽ estas cidades pera seruiço polo rio pontes de pedra muy nobres e muy bẽ lauradas, e nam vã os pegões feitos em arcos se nam depois de bẽ fundados e postos em boa altura: sam cingidos hũs cõ outris por cima de muy grandes e muy grossas câpas: mediram nas os portugueses e acharãrẽ serẽ algũas de onze e algũas de doze passos de cõprido: sam estas pôtes muy largas, e como os rios sam muy larhos sam muy cõpridas.]

E, mais adiante, complementa:

O que é de maravilhar na China, é haver muitas pontes por toda a China em lugares despovoados e não serem de menor custo e obra que as que estão ao longo das cidades, antes são todas custosas e mui bem obras.⁷⁵

[Ho que he de marauilhar da China, he auer muitas pontes per toda ha China em lugares despouoados e nã serẽ de menor custo e obra que as que estã ao longo das cidades, antes sam todas custosas e muy bẽ obras.]

Outro aspecto de maior destaque, e que propõe uma maior atenção de nossa parte, é a descrição dos edificios e casas das cidades, tanto dos regedores quanto das pessoas comuns. Essa divisão é bem presente nas três obras, embora se note que, mesmo sendo as casas dos comuns de menor monta, elas igualmente ainda são muito bem arquitetadas e limpas. Juan Gonzalez de Mendoza assevera que essas casas eram feitas de “uma terra branca, de que fazem ladrilhos tão fortes, que para rompê-los, são mister picos, e muito grande força: e é esta a causa que há universalmente, em todo o reino, mui grandes e curiosos edificios” [“vna tierra blanca, de que hazen ladrillos tan fuertes, que para romperlos, son menester picos, y muy grande fuerça: y esta es la causa, que ay vniuersalmente, en todo el reyno muy grandes, y curiosos edificios”].⁷⁶

⁷³ DLN, 37f.

⁷⁴ TCC, 24f.

⁷⁵ TCC, 24f-24vf.

⁷⁶ HGRC, 14f-14fvf.

Essa terra branca é, naturalmente, a porcelana, que sempre se mostrou objeto de profundo desejo nos contatos seculares entre o Ocidente e a China.

Mendoza nos apresenta, de forma sucinta, a casa dos regedores e dos comuns. Quanto à primeira, afirma que

Em todas as cidades que são cabeças das províncias, reside um vice-rei, ou governador, que vive na casa que em cada uma destas tem o rei feita à sua custa, e que todas, a uma mão, são admiráveis, e superbíssimas, lavradas com maravilhoso artifício. E são tão grandes como uma grande aldeia, a causa que tem dentro grandes jardins, e tanques de água, e bosques cercados, nos quais (como foi notado no capítulo 4) há muita montaria, e volataria.⁷⁷

[En todas las ciudades, que son cabeça delas Prouincias, reside vn Virey, o Gouernador, y viuẽ enla casa, que en cada ciudad destas tiene el Rey hecga a su costa, que todas a vna mano son admirables, y superbissimas, labradas, con marauilloso artifício. Y son tan grandes como vna gran aldea, a causa que tienẽ dentro grãdes jardines, estanques de agua, y bosques, cercados, enlos quales (como queda notado en el capit. 4.) ay mucha montería, y bolateria.]

São casas percebidas, portanto, como enormes, bem construídas, e, mais importante, casas imperiais, que demonstram a suntuosidade e poderio do poder central.

Gaspar da Cruz constrói uma imagem muito parecida, mais longa, desse tipo de construção. O dominicano nos aponta que estas casas possuíam pátios largos e compridos, onde se pode apeiar muitos cavalos; igualmente, haviam muitos jardins com frutas de toda espécie, que ladeiam um grande caminho que leva até a casa. Estas residências, afirma, eram formadas por muitos aposentos, nos quais habitam o próprio regedor, seus assistentes e seus vigias.⁷⁸ Cruz cita, ainda, as casas dos parentes do rei em Guangxi, que eram como grandes vilas das quais seus residentes não podem sair, e onde se tinha todo tipo de sustento e passatempo para levar a vida.⁷⁹

Bernardino de Escalante eleva o louvor a esse tipo de construção ao fazer uma comparação direta com a Europa. Ao descrever um certo edificio na cidade de Fuzhou, o padre cantábrio nos afirma que

Afirmaram alguns portugueses, que vieram ali levados como prisioneiros, que viram uma torre diante das casas do contador mor do rei naquela província, fabricada sobre quarenta colunas inteiras de largura de mais de quarenta palmos, e doze de largura cada uma, e o demais edificio de tanta grandeza, suntuosidade e formosura que os colocou espanto; parecendo-lhes que, em respeito daquilo, era pouco o que se podia haver na Europa.⁸⁰

⁷⁷ HGRC, 14vf.

⁷⁸ TCC, 25vf-26f.

⁷⁹ TCC, 26f.

⁸⁰ DLN, 37vf.

[Afirmaran algunos Portugueses, que fueron alla lleuados en prision; que vierõ vna torre delãte las casas del Cótador mayor del Rei en aquella Prouincia, fabricada sobre quarenta columnas enteras de largura de mas de quarêta palmos, y doze de ancho cada vna, y el demas edificio de tanta grandeza, sumtuosidad y hermosura que les puso espanto; pareciendo les que respeto de aquella, era poco todo lo que podia auer en Europa.]

Era, portanto, mais um elemento de maravilha: um primor arquitetônico que era superior ao encontrado na Europa, com um forte sentido de incomparabilidade ao que era conhecido. Sua força utópica, portanto, se fazia sentir nesse tipo de construção, em que sua suntuosidade marca um elemento de inversão. Igualmente, não se trata de um elemento particular — eram todas marcas do Estado, dando força ao sentido de poder e grandeza do imperador, algo que, nessa altura, ainda não tinha paralelo na Europa.

Quanto às casas das pessoas comuns, Mendoza afirma que

São muito boas, e muito bem edificadas, *ao modo romano*, e todas geralmente tem plantadas árvores às portas, com grande organização, para que lhe façam sombra e enfeitem as ruas. Todas estas casas estão por dentro brancas como leite, tanto que parece a superfície de papel bruhido, e empedradas com umas pedras amplas, muito lisas e quadradas. É o telhado de todas elas de mui excelente madeira, bem lavrada, tingidas com umas águas demarcadas [?] de cor dourada que parecem muito bem.⁸¹

[Son muy buenas, y muy bien edificadas, al modo Romano, y todas generalmente tienen plantados arboles a las puertas, con muy gran concierto, para que le hagan sombra, y hermosteen las calles. Todas estas casas, estan por dentro blancas como leche, tanto que parece la superficie de papel bruñido, y empedradas con vnas piedras anchas, muy lisas, y quadradas. Es la techumbre de todas ellas, de muy excellent maderá, y bien labrada, teñida con vnas aguas demascadas de color de oro que parecen muy bien.]

Eram, a nosso ver, edifícios quase luxuosos frente à situação cotidiana na Europa. Não deixa passar a referência às casas romanas, reforçando teorias mais antigas de uma conexão entre a China e o antigo Império Romano. De todo modo, sua constituição parece apontar uma *ausência de miséria*, somada ao fato, já anteriormente apontado, em que todos tinham onde trabalhar e era proibida a esmola, assim como à fertilidade geral da terra. As casas dos comuns apenas reafirmam uma tendência geral de apontar que a pobreza não é vista na China, um *mundo invertido* em relação à Europa ainda marcada pela tríade fome-guerra-peste.

Em suma, podemos encontrar na constituição geral das cidades — seus edifícios, suas estradas, suas casas e suas pontes — um elemento de forte utopização. Elas são significativas tanto da própria abundância da terra, que permite esse tipo de construção, quanto do poderio

⁸¹ HGRC, 14vf-15f.

imperial capaz de estabelecer essas construções quase sobre-humanas, incomparáveis a qualquer significante em terras Ocidentais. As comparações fortuitas com Roma parecem colocar a China como aparentada, ou talvez sucessora, dessa mesma civilização. Não obstante, não é apenas no sentido físico que encontramos esse tipo de louvor, mas também na sua própria organização burocrática, com seus meritocráticos e doutos mandarins. É isto que discutiremos a seguir.

3.2. PRUDÊNCIA GOVERNATIVA: O DOMÍNIO DA VIRTUDE

3.2.1. A estrutura de poder durante o governo dos Ming (1368–1644)

Entender a divisão de poder durante o poderio de três séculos dos Ming faz necessário ter em mente um processo de continuidades e rupturas em relação à dinastia anterior, os Yuan (1271–1368), em que as estruturas de poder autocráticas herdadas dos mongóis foram mantidas, ao passo que surgiram novas categorias de poder, reformadas ao longo dos séculos XV e XVI. Não obstante, é mister compreender que a forma como esse poder se estruturava nem sempre era a mesma percebida por observadores europeus, que tendiam a valorizar, ou suprimir, determinados elementos. No primeiro caso, certamente se encerra o papel dos funcionários imperiais; no segundo, o dos eunucos, que raramente são referenciados, e muito menos sua influência na corte.

Como aponta Marcia Reed, os padrões narrativos que permeiam as relações entre a China e o Ocidente passam por duas figuras centrais, representativas desses primeiros contatos e primeiras impressões um do outro: Marco Polo e o “imperador da China”. Se o primeiro é concebido como o mercador, essa “figura em movimento” que vai adiante, explorando e comerciando, o “imperador da China”, quase nunca referido por seu nome, era essa figura estática, mas que representa, por si só, o esplendor chinês, uma nação congelada no tempo, e não obstante mítica e maravilhosa.⁸²

Com efeito, o papel mutável do europeu — o comerciante, o missionário, o explorador — se contrasta perfeitamente com a da figura do imperador na distante Beijing e sua Cidade Proibida, um lugar fechado para estrangeiros, e que simula muitos dos esplendores orientais de abundância, organização, justiça, boa governação e plenitude. A estrofe do poema de Samuel Taylor Coleridge, escrito em 1797, citado no início desse trabalho, é significativo do quão

⁸² REED, 2007, p. 9.

longevo essas imagens foram sendo cascadeadas e transmitidas, em que se arquitetava, inicialmente a partir da figura de Kublai Khan, o poderoso e opulento governante do Leste Asiático. A figura do imperador se faz presente nas obras consideradas apenas de forma fugaz, ainda que sempre num sentido positivo, uma idealização distante a partir do ouvir-dizer, expressão máxima de tudo que se poderia ver na China a partir de suas cidades, seus campos e seus funcionários.

A derrocada dos Yuan e a ascensão dos Ming pelas mãos de Hongwu (1368–1398) apenas veio para fortalecer o poderio e a imagem do imperador construída pelos viajantes medievais, a começar com Marco Polo. Vindo de camadas populares, dotado de um largo apreço pela terra e nutrindo uma desconfiança pelos mandarins e pelos eunucos, Hongwu estabeleceu nova legislação que fortaleceu imensamente o poder do imperador e diminuiu o poder da elite imperial tradicional. Ao suprimir o Grande Secretariado Imperial (*Zhongshusheng*), instituir conselhos imperais restritos, solapar os poderes locais e estabelecer a política secreta das Guardas Vestidos de Brocados (*jinyiwei*), Hongwu fundou uma tendência absolutista que se estende por todo o século XV e XVI, estabelecendo um governo centralizado de caráter autoritário que se estenderia até a sua própria derrocada.⁸³

No entorno do imperador, estavam os eunucos (*huan-kuan*), homens capados que assumiram funções variadas ao longo da história chinesa. Uma das heranças das dinastias Yuan, mas podendo ser traçados até séculos anteriormente, os eunucos tinham como função administrar, inicialmente, o dia a dia do palácio: faziam serviços banais e de manutenção, serviam como valetes ou mesmo confidentes do imperador. Não obstante, suas funções evoluíram rapidamente para altas patentes extra-palacianas: serviam como investigadores especiais, coletores de impostos, diretores de manufaturas estatais, enviados diplomáticos, e mesmo comandantes militares. Sua origem de classe baixa contrastava com os literatos mandarins, a quem estava entregue a administração imperial, com os quais constantemente entravam em conflitos. Os eunucos atuavam, portanto, em cargos de confiança do imperador, servindo como seus funcionários diretos dentro da corte. A reticência inicial de Hongwu em utilizar-se desse tipo de serviço foi logo superada por seus sucessores — o imperador Yung-lo (1402–1424) lançava mão deles para missões governamentais; é estimado que Wanli (1572–1620) tenha recrutado eunucos em grupos de três mil.⁸⁴

⁸³ GERNET, 1974, p. 372-374.

⁸⁴ HUCKER, Charles O. Ming government. In: TWICHETT, Denis; MOTE, Frederick W. **The Cambridge History of China, volume 8: the Ming Dynasty, 1368-1644, part 2.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 21-24.

Os funcionários públicos, por sua vez, constituíam a pedra angular da administração chinesa. Recrutados por meio de exames públicos baseados no mérito, era a eles que se confiava o governo das províncias, o serviço militar, o cuidado com o erário e a administração da justiça. Recrutados a partir do ensino público em escolas patrocinadas pelo Estado, os literatos chineses, conhecidos no Ocidente como *mandarins*, eram treinados dentro do rito confuciano baseado nos Quatro Livros e Cinco Clássicos, além de alguns outros escritos confucianos. Sua seleção envolvia um complexo sistema que incluía provas a nível regional e nacional, com a admissão nas universidades de Beijing e Nanjing. Esses estudantes eram selecionados pelo mérito de seu domínio de assuntos administrativos, divididos em rankings de acordo com sua classificação e eram submetidos regularmente a um escrutínio real.⁸⁵ Não obstante a estrita observância dos censores, eram a classe de maior prestígio na China Ming, e seu poderio foi percebido pelos autores ibéricos, que souberam delinear suas funções e seu poderio a nível regional.

Não pretendemos entrar em detalhes minuciosos acerca da administração Ming. No entanto, é necessário delinear as estruturas de poder que serão, mais tarde, referenciadas pelos autores de que aqui tratamos.

No topo da pirâmide de poder estava, naturalmente, o imperador, do qual, como filho do Céu, emana o poder de forma natural. Abaixo dele, estava o Grande Secretariado (*nei-ko*), com funções diversas de supervisão da estrutura superior de governo. Um cargo inicialmente abolido por Hongwu, que via na figura do secretário uma ameaça a sua própria autoridade, ele foi eventual e finalmente restaurado pelo imperador Xuande (1425–1435), o quinto imperador Ming. Eles atuavam em diferentes funções palacianas, como aconselhamento do imperador, serviam como seus reclamadores, liam os documentos provinciais enviados a ele e redigiam os editos a serem proclamados.⁸⁶

Abaixo do Grande Secretariado, e sob sua supervisão e coordenação, estavam os Seis Ministérios (*liu pu*), cada um comandado por um ministro e um vice-ministro, e cada um com pastas próprias. Havia o ministério dos Ritos, Pessoal, Guerra, Obras, Fazenda e Justiça. Esses ministérios constituíam o governo central dos Ming, assumindo a função de administradores governamentais do erário e da governação. Havia, ainda, agências autônomas, como o Escritório da Transmissão, o Diretório de Astronomia, o Diretório dos Parques Imperiais, a Imperial Academia de Medicina, a Academia Hanlin e, acima de tudo, a Corte de Apelações e o Diretório de Educação.⁸⁷

⁸⁵ HUCKER, 1985, p. 29-54.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 72-73. As traduções dos títulos são livres.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 73-74.

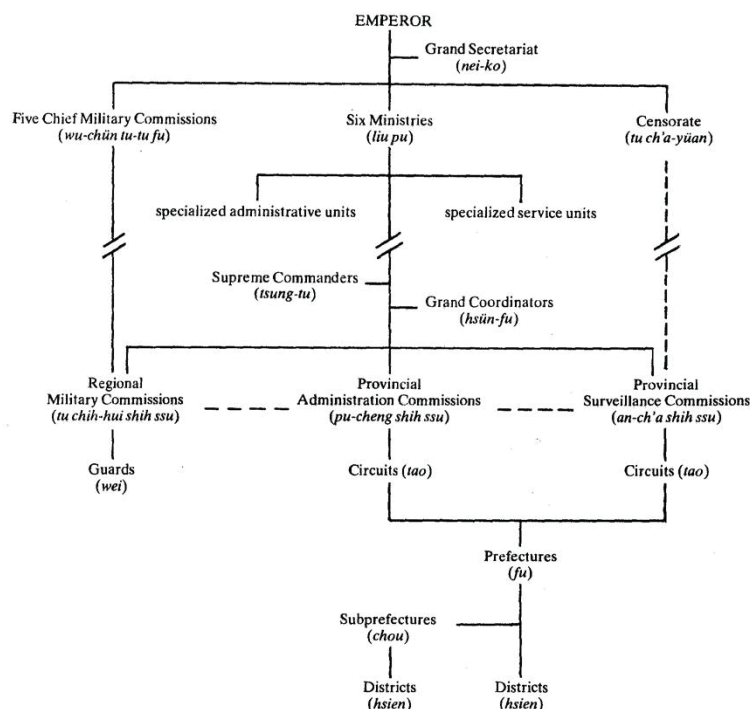
Abaixo do Grande Secretariado estavam, ainda, as Instituições de Censura (*tu ch'a-yüan*). Uma das mais altas funções da estrutura governativa Ming, elas foram, após um período extintas em 1380–1382, restauradas e reestruturadas em 1383, com o apontamento de dois Censores-chefe e dois vices. Os 110 investigadores que conformavam o posto de Censores Investigadores atuavam como corregedores do imperador, enviados até os circuitos (correspondendo a cada uma das 13 províncias), e cujos pareceres eram enviados diretamente até o imperador.⁸⁸

A nível regional, encontramos três agências que, em conjunto, atuavam sobre os Circuitos (*tao*) (que eram divididos em Prefeituras (*fu*), e, às vezes, subprefeituras (*chou*)). Essas agências eram a Comissão Administrativa Provincial (*pu-cheng shih ssu*), a Comissão de Vigilância Provincial (*an-ch'a shih ssu*) e uma Comissão Militar Regional (*tu chih-hui shih ssu*). Esses três corpos administrativos estavam submetidos a um Grande Coordenador (*hsün-fu*) e, promovendo a coordenação destes entre as províncias, por um Supremo Comandante (*tsung-tu*). Sua função era “pacificar” as províncias, mantendo o controle central sobre elas e coibindo certos poderes locais e rebeliões. A Comissão Administrativa Provincial lidava com assuntos civis, especialmente os relacionados ao erário. A Comissão de Vigilância Provincial tinha como função agir como os olhos do imperador, assim como assumia um papel relevante na aplicação da justiça. A Comissão Militar Regional, por sua vez, era responsável por velar pelas guarnições militares provinciais, estando sob a tutela os cinco Chefes da Comissão Militar (*wu-chün tu-tu fu*) na capital.⁸⁹ O esquema desenvolvido por Charles O. Hucker, reproduzido abaixo, demonstra as divisões e subordinações da estrutura governativa Ming.

⁸⁸ HUCKER, 1985, p. 74-75.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 75-77.

IMAGEM 2 — TÍTULOS OFICIAIS E DIVISÃO ADMINISTRATIVA DO IMPÉRIO MING



Fonte: HUCKER, 1985, p. 70.

3.2.2. O imperador

A despeito de sua centralidade na própria concepção da China, o imperador aparece de forma muito dispersa ao longo dos tratados aqui considerados (ao menos, em comparação com os regedores, que ocupam porção significativa das descrições). Com efeito, há mais ênfase no cerimonial envolvido em torno dele — seu casamento, a sucessão de reis (que Mendoza faz com máxima minúcia), seus palácios — que efetivamente a função que ocupavam. Não obstante, a concepção de seu controle sobre seus mandarins, bem como de seu poder titânico sobre a aplicação da justiça e da administração pública, é que cabe um breve comentário.

Segundo Bernardino de Escalante, a China era terra de um só rei, em que os monarcas vão se sucedendo de pai para filho ou para parentes mais próximos. Os imperadores eram poligâmicos, tendo muitos filhos; mas é apenas o mais velho que é o herdeiro aparente. Os demais filhos eram distribuídos em cidades fechadas, aos quais não podiam sair; mas dentro de seus muros havia todo tipo de regalo para se viver, com jardins e bosques diversos, com muitas frutas e caça. Sua condição, diz, os fazem “comumente gordos, bem acondicionados, aprazíveis, caridosos e liberais com os estrangeiros” [“son comunmente gordos, bien acondicionados, y

aparibles y cariciosos, y liberales cõ los estrangeros”].⁹⁰ Para Gaspar da Cruz, segundo ouviu dizer de alguns portugueses que estiveram em Beijing e Nanjing,

São estes de sangue real comumente músicos, e prezam de se tanger bem uma viola, e como quer que tenham pouco exercício e dados a boa vida, são comumente muito gordos, e são pelo conseguinte muito bem acondicionados aprazíveis, e conversáveis, de muito boa razão, muito cortesões, mui bem ensinados.⁹¹

[Sam estes de sangue real comũmente musicos, e prezã se de tanger bẽ hũa viola, e comoquer que tenham pouco exercicio e sejã dados a boa vida, sam comũmente muito gordos, e sam polo cõseguinte muito bẽ acõditionados, apraziveis, e cõuersaveis e de muito boa rezam, muito cortesões, muito bem ensinados.]

Os reis assumiam, segundo Gaspar da Cruz, um papel de profunda fiscalização e controle sobre seus regedores. Diz-nos que

Como a China é tão grande, como em princípio dissemos e demos a entender, tem el Rei tal modo e indústria no governo dela que todos os meses sabe tudo o que se passa em toda e todas as novidades e tudo o que é digno de saber em cada uma das províncias [no que] se refere aos *loutiãs*, e por outras pessoas ao *ponchassi*, e o *ponchassi* faz relação de tudo por escrito ao *tutão*. Cada mês é obrigado o *tutão* a despedir um correio para a corte que leva a informação por escrito ao Rei de todas as coisas que aquele mês passaram.⁹²

[Com a China ser tam grande como em principio dixemos e demos a entender, tem el Rey tal modo e industria no gouerno della, que todos los meses sabe tudo o que se passa em toda ella, e sabeo do modo seguinte. Todas as cousas da justiça e da guerra e todas as nouidades e todo ho que he dino de se saber em cada hũa das prouincias se refere pollos louthias, e por outras pessoas ao Ponchassi, e o Ponchassi faz relação de tudo por escrito ao Tutã. Cada mes he obrigado ho Tutã a despedir hũ correo pera ha corte que leua a ãformaçam por escrito al Rey de todas as cousas que naquelle mes passaram.]

Era, portanto, um sistema apertado de controle — somado, ao que já apontamos anteriormente, aos complexos sistemas de controle e censura que emanavam da corte via os censores oficiais e os eunucos.

Mais do que descrever a função dos reis, Juan González de Mendoza foca na própria historicidade da figura real. Ao abrir o terceiro livro da primeira parte, que trata propriamente da estrutura governativa chinesa, Mendoza se dedica a apontar a origem do primeiro imperador chinês, Vitey.⁹³ Esse imperador é uma figura mítica dentro do relato de Mendoza: apontado como unificador do império, ele era tão alto que excedia sete medidas que se usualmente usam

⁹⁰ DLN, 65f-66f.

⁹¹ TCC, 27f.

⁹² TCC, 62vf. Os títulos oficiais serão posteriormente descritos no próximo subcapítulo.

⁹³ Diego Garcia Sola o identifica a Yu, o Grande, o fundador da semi-mítica dinastia Xia, a primeira da China. Cf. GARCÍA, 2018, p. 52.

na China e sete palmos de largura. Foi o inventor das roupas de vestir, das tintas para tingi-las, das embarcações e da serra para cortar madeira. Igualmente, foi um grande arquiteto, construtor de muitos edifícios, e criou o tear de seda. Trouxe riquezas para a China e, finalmente, dividiu o povo em cidades e vilas.⁹⁴ A partir disso, lista os 116 sucessores até o imperador de seus dias, Wanli (r. 1572–1620).

3.2.3. Os mandarins segundo os ibéricos

A descrição do mandarinato Ming ocupa a maior parcela das obras de Mendoza, Escalante e da Cruz. A minúcia analítica acerca da sua formação, suas funções, sua origem, seu *status* social, suas residências e seus estipêndios são notórios, particularmente em Mendoza, que faz disso a parte mais original da *Historia* (que, até aqui, seguia de perto uma paráfrase de seus antecessores). A seguir, discutiremos os principais pontos no que concerne aos mandarins nessas obras, usando como referência a versão mais acabada da visão ibérica acerca desses funcionários.

O primeiro ponto a que González de Mendoza se refere é um certo “Conselho Real”, com doze ouvidores, os cargos de suprema dignidade em todo o reino da China. Seu papel supremo como conselheiros superava aquele dos grandes nobres, diz, que não existem em qualquer lugar da China. Para fazer parte deste conselho, diz,

É demais de ser muito experto e doutos na Lei do reino e na filosofia moral e natural, e graduadas nelas, [e] se lhes pedem que sejam grandes astrólogos e judiciários. Porque dizem que há de ser deste Conselho supremo (por qual se regem todas as quinze províncias do Reino) convém que seja todo o dito, e prognosticar os tempos, e os sucessos vindouros, para que possa prover bem as necessidades do porvir.⁹⁵

[Demas de ser muy expertos, y doctos en las Leyes del Reyno, y Philosophia moral, y natural, y graduados en ello, se les pide que sean grandes Astrologos y Iudiciarios: porque dicen que el que ha de ser deste Cõsejo supremo (por el qual se rigen todas nas quinze Prouincias del Reyno) cõuiene que sepa todo lo dicho, y pronosticar los tiempos, y sucessos venideros, para que sepa proueer bien a las necesidades por venir.]

É seguro supor que Mendoza trata do Grande Secretariado, particularmente pelas suas funções de regedores em relação às províncias. O padre agostiniano não se furta a fazer uma análise detalhada de seus símbolos e seus juramentos, seus rituais e sua encomenda de manter

⁹⁴ HGRC, 44f-45f.

⁹⁵ HGRC, 64vf.

o rei informado de tudo.⁹⁶ Também não passa despercebida a sua afirmação de que seus regedores eram conhecedores de filosofia moral e política — um dos muitos toques de humanismo em Mendoza, que se manifesta de forma mais clara, posteriormente, ao tratar da provisão social dos pobres.⁹⁷

Considerando que os assuntos reais e as duas províncias metropolitanas (“Paguia” e “Lanquia”, de fato as regiões autônomas de Beijing e Nanjing) eram governadas por esse Conselho, Mendoza aponta que as demais 13 províncias eram governadas por ministros dos reis, chamados genericamente de *loutiás*. A despeito da reverência geral a eles, cada um assume uma função específica.

Mendoza lista seis tipos principais de dignidades.⁹⁸ A primeira é o *Comon*, o principal magistrado em cada província. O segundo é o *Insuanio*, governador com o poderio de vice-rei. O terceiro é o *Tutuan*, o corregedor real, que atuava onde não há vice-rei nem governador. O quarto é o *Ponchasi*, o presidente da Fazenda, que cuidava da folha de pagamento da burocracia e da cobrança de impostos. O quinto é o *Totoc*, general das coisas de guerra e comandante das tropas de cavalaria e infantaria. O sexto é o *Anchassi*, que administrava a justiça civil e criminal e serve como tribunal de apelação. O sétimo, por fim, é o *Aytao*, presidente do Conselho de Guerra, administrador da aduana e de exércitos de terra, e também receptor dos estrangeiros.⁹⁹ Abaixo, segue um quadro comparando as diferentes dignidades ao longo dos três autores, bem como o termo correspondente *de facto* na administração chinesa.

QUADRO 1 — DIVISÃO ADMINISTRATIVA DA CHINA SEGUNDO OS IBÉRICOS (continua)

Gaspar da Cruz	Escalante	Mendoza	Correspondência
		Comon	Não identificado
		Insuanio	Não identificado
Tutom	Tutan	Tutuan	<i>tü-t'ang</i>
Põchassi	Ponchasi	Ponchassi	<i>pu-cheng shih ssu</i>
		Totoc	<i>tü-tü</i>
Anchassi	Anchasi	Anchassi	<i>an-ch'a shih ssu</i>

⁹⁶ HGRC, 65f-67vf.

⁹⁷ HSU, 2010, *passim*.

⁹⁸ Ao longo do texto, usaremos a versão oferecida pelos missionários ibéricos dos títulos. Para sua correspondência no chinês vernáculo, consultar o quadro 1.

⁹⁹ HGRC, 67f-68f.

QUADRO 1 — DIVISÃO ADMINISTRATIVA DA CHINA SEGUNDO OS IBÉRICOS (conclusão)

Luthussi	Luthisi		<i>beiwo duzhihui</i>
Taissu			<i>tü-ssü</i>
Quinchai	Quinchai	Quinchay	<i>qin chai</i>
Chãe	Chaen	Chaen	<i>t'i-tu hsüéh-tào</i> (prov.)
	Leachis	Leachis	Não identificado
Aitão	Aytao	Aytao	<i>hăi-fáng taò</i>

Fonte: HUCKER, 1985, *passim*; D'INTINO, 1989, *passim*.

É notório que, para Gaspar da Cruz e Bernardino de Escalante, é o *tü-t'ang* que assumia o cargo mais alto e a primazia; enquanto em Mendoza, havia dois cargos superiores, que não conseguimos identificar correspondência. Não obstante, cada um soube identificar, de forma assombrosamente correta, os cargos principais da estrutura administrativa Ming — mesmo elevando alguns a uma categoria muito maior do que se supõe, como o *hai-fáng taò*, muito provavelmente por seu papel em administrar a entrada de estrangeiros.

Os *loutiás*, segundo Cruz, Escalante e Mendoza, são funcionários distribuídos por critérios muito particulares. Os regedores, dizem, não podiam ser naturais da terra, para garantir que suas relações pessoais não interferissem no seu trabalho, e permaneciam no cargo por um período de apenas três anos, passando por uma avaliação de seu desempenho.¹⁰⁰ Segundo Cruz, numa afirmação que apenas ele faz, têm seus cargos distribuídos pelos eunucos, com os quais possuem grande conflito.¹⁰¹

Os mandarins possuíam grande poder e prestígio, dizem, ao ponto de possuírem uma gama de funcionários e de um conselho próprio, no caso dos postos mais altos, para a execução de suas funções. Segundo Mendoza, à semelhança do Conselho do Grande Secretário, esses mandarins tem à sua disposição dez ouvidores, que, reunidos na casa do vice-rei, servem como seus funcionários.¹⁰² E, como aponta Mendoza, num tom muito elogioso a esses ouvidores,

Tem todos estes juízes geralmente uma grande e nobre virtude moral, isto é, que são todos pacientíssimos no ouvir, ainda que o que se lhes diga seja com cólera, ou descompostura na voz, que é a primeira coisa que se os ensina nos estudos. E são em extremo bem criados, e corteses no falar, ainda que seja com os mesmos a quem (aguardando justiça) são condenados.¹⁰³

¹⁰⁰ TCC, 48f-48vf; DLN, 74f-74vf; HGRC, 70vf-71f.

¹⁰¹ TCC, 48vf.

¹⁰² HGRC, 68f-68vf

¹⁰³ HGRC, 69f.

[Tienen todos estos Iuezes generalmente vna grande, y loable virtud moral, y es, que son todos pacientissimos en oyr, aunque lo que les dizen sea con colera, o desentonamiento de voz, que es lo primero que se les enseña en los estudios. Y son en extremo bien criados, y corteses en el hablar, aunque sea con los mismos a quien (guardando justicia) tienen condenados.]

Naturalmente que essa asserção deve ser matizada. Gaspar da Cruz, que é o que tem a escrita mais anedótica dos três autores, comenta uma reunião que teve com um irascível mandarim com vias a resgatar dois portugueses prisioneiros, o qual se mostrou não apenas impaciente com os lusitanos, como mandou que fosse açoitado o intérprete da comitiva portuguesa.¹⁰⁴ Há uma divisão bem clara entre o mandarim enquanto tipo ideal, ou idealizado, e o caso a caso enfrentado pelos portugueses que efetivamente lidaram com eles na China ao longo de várias décadas.

A China, acrescentam, tinha uma sóbria estrutura física para o estabelecimento do trabalho dos mandarins. Afirmam que o rei mandara construir residências nas principais cidades do reino, onde esses funcionários poderiam morar sem custo; seu salário, com efeito, era pago em provimentos. Essas casas (muito laboriosas, como apontamos anteriormente) eram supridas de tudo que necessitam, de modo que nada precisavam levar; nelas, havia também toda uma gama de serviçais, como escrivães, aguazis, porteiros e carrascos, todos pagos à custa do rei.¹⁰⁵ O tesoureiro do rei, o *ponchassi*, garantia que as casas estavam sempre bem abastecidas, e seus funcionários e serviçais bem pagos.¹⁰⁶ Estabelece-se, portanto, uma visão um tanto positiva da estrutura governativa, que, ainda que se aproxime da chancelaria real, surpreende pelo papel centralizado e organizado, em oposição à multiplicidade de foros e instâncias na justiça ibérica.

Os mandarins, não obstante seu poder e seu prestígio, estavam sob constante fiscalização do imperador. Isso provém da visita dos *chães* e dos *leachis*, censores reais, que iam disfarçados para as províncias para verificar a aplicação da justiça. Ao verificarem agravo para com os comuns, podiam retirar mandarins de seus cargos e mandar prendê-los ou açoitá-los.¹⁰⁷ Era costumeiro esse tipo de execução durante as reuniões com o *tutão*:

Como os oficiais servem, e administram justiça, e inteirado de tudo, espera o dia que todos os presidentes se juntam com o *tutão* a fazer consulta geral, que é uma vez ao mês, e entra a apresentar sua provisão, e nesta hora se levantam todos, e se apartam

¹⁰⁴ TCC, 52vf-53vf. O moço acabou não sendo açoitado por intervenção de um dos presos, que afirmou não ser possível distribuir a pena do açoite sem motivo. Isso, e mais o fato de que eles eventualmente aceitaram a fiança proposta pelos portugueses e logo depois libertarem um dos presos, é sintomático da justiça percebida e registrada pelo autor português.

¹⁰⁵ DLN, 75f.

¹⁰⁶ TCC, 50vf-52vf.

¹⁰⁷ DLN, 76vf-77vf; HGRC, 76f-76vf.

com muita humildade, a esperar as sentenças que ouvirem contra si (?), que por [mais] graves que sejam, logo são executadas. E se há suspensão, proveem em seu lugar outros oficiais de novo, e se se avalia que hão servido bem, honra-os muito, e promove-os a melhores praças, e de mais confiança.¹⁰⁸

[Como los oficiales siruen, y administrã justicia, y enterado de todo, espera al día, que todos los Presidentes se juntan con el Tutam, a hazer consulta general, que es vna vez al mes, y entra a presentar su prouisiõ, y a la ora se leuantan todos, y apartan con mucha humildad, a esperar as sentencias, que oyran contra si, que graues que sean, luego son executadas. Y si ay suspencion, prouee en su lugar otros oficiales de nueuo, y si halla que an seruido bien, onra los mucho, y promueue a mejores plaças, y de mas confiança.]

O cuidado para com a correta aplicação da justiça é mais um símbolo da justiça superior chinesa em comparação com a ibérica, se comparado à forma como os juízes eram apontados e agiam. O forte senso de fiscalização, cuja justeza emana do rei, remete novamente a figuras como Preste João, mas também a um sentido geral do rei como mantenedor da ordem e como defensor do povo comum, interpretações políticas da figura real do medievo que foram transmitidas e continuadas na modernidade.

Um outro aspecto que denota a excelência dos mandarins em relação à burocracia europeia é a sua formação. A escalada na carreira administrativa não se fazia (apontam) por qualquer relação pessoal ou de sangue, mas pela proficiência nos estudos ou nas armas. E, para os primeiros, haviam escolas reais espalhadas por todo o reino, financiadas pelo rei, em que os alunos podiam se matricular e, em tempo oportuno, se elevarem ao cargo de *loutiá* a partir de sua eficiência nos exames.

Nessas escolas reais ensinava-se, segundo Gaspar da Cruz, as “leis do reino”, que são avaliadas em prova pelo *chãe*.¹⁰⁹ É ausente, assim, qualquer outro ensino, e em particular o de filosofia natural.¹¹⁰ Bernardino de Escalante reafirma-o com citação explícita de Cruz, embora afirme que se soube por “homens doutos” que também se estuda astronomia, e que, ao contrário do que afirma o frade dominicano, e baseado no cronista português João de Barros, também se ensina a filosofia natural, e também se tem alguma noção de geografia.¹¹¹ Mendoza reafirma as proposições de Escalante, indicando que se aprende nestas escolas “filosofia natural e moral, e astrologia, e as leis do reino, e muitas outras coisas curiosas” [“Philosophia natural y moral, y Astrologia, y las Leyes del Reyno, e otras muchas cosas curiosas”].¹¹²

Escalante acrescenta, por fim, que

¹⁰⁸ DLN, 77vf-78f.

¹⁰⁹ TCC, 49vf.

¹¹⁰ TCC, 50f.

¹¹¹ DLN, 63f-64vf.

¹¹² HGRC, 82vf.

Envia o rei a estas escolas todos os anos visitadores para que examinem os estudantes, e vejam e entendam se se aproveitam. Aos que são hábeis honram com palavras, e anima-os para que trabalhem, oferecendo-lhes acrescentamento; e aos que não se aproveitam, manda colocá-los no cárcere e açoitá-los; e quando são de todo inúteis, despede-os.¹¹³

[Enbia el Rei à estos estudios todos los años visitadores para que examinen los estudiantes, y vean y entiendan, si se aprouechan. A los que son abiles onran los con palabras, y animam los a que trabajen, ofreciendo les acrecentamiento, y a los que no se aprouechan, mandalos poner en la carcel, y açoitarlos: y quando son de todo inutilles, despiedenlos.]

A crueldade no tratamento dos alunos não é propriamente um fator desabonador para os chineses — de fato, os autores parecem fazer pouco juízo de valor a isto, em comparação com a crueza das descrições dos açoites e das prisões. Mais interessante aqui é analisar o conteúdo do estudo das escolas. Se Gaspar da Cruz estabelece que se ensinavam apenas as leis, a assertiva de Bernardino de Escalante (via João de Barros) e de Mendoza acerca da filosofia natural dá todo um colorido humanista a essas escolas, muito próximo dos *studia humanitatis* da Renascença. O ensino do conhecimento humanista (ainda que, naturalmente, não em bases europeias), somado à própria universalidade do aprendizado da leitura e escrita (Mendoza aponta que todos aprendem a ler a escrever, não importa quão pobres fossem¹¹⁴ — um contraste imenso com um Ocidente ainda largamente analfabeto), constrói uma forte inversão em relação à própria sociedade de seu tempo. Se o humanismo ainda era uma realidade confinada à “república das letras”, na China, esse tipo de conhecimento era acessível a qualquer um que tentasse.

Sabemos, não obstante, que isso era uma intensa idealização. A dinastia Ming de fato padronizou e expandiu o sistema de estudo e exames ao longo do século XIV e XV, estabelecendo sistemas de convocação que iam das escolas locais até as universidades de Beijing e Nanjing. Essas escolas, baseadas nos clássicos confucionistas (que demoraria até Matteo Ricci para serem plenamente compreendidos pelos ocidentais), enviavam aproximadamente cerca de 1800 alunos por ano às universidades, uma quantidade muito pequena se comparada à totalidade da população chinesa à época. E, de todo modo, mesmo a crença de admissão por mérito não era de todo verdade — preocupados em encher os cofres frente à ameaça mongol, o império permitia que certos alunos pagassem para se inscrever em universidades.¹¹⁵

¹¹³ DLN, 64vf.

¹¹⁴ HGRC, 83f.

¹¹⁵ HUCKER, 1998, p. 31-34.

Em suma, o mandarinato, para Cruz-Escalante-Mendoza, constitui uma classe de estudiosos que, longe de constituir parte da estrutura burocrática por sangue, o faz por mérito, a partir de estudos nas escolas reais. Constantemente fiscalizados, muitas vezes em secreto, são impedidos de praticar injustiça por uma série de travas propostas pelo imperador e, talvez não menos importante, sua própria educação baseada na filosofia natural. Conformando, portanto, um sujeito que vive para suas funções e pelo império, poderíamos muito bem aproximá-lo do homem que se aprimora na virtude, de forma interna, o sentido das utopias clássicas oferecida por Hansot. Como símbolo maior da sociedade chinesa, atrás apenas da figura paradigmática do imperador, os mandarins irão se tornar a própria peça fundadora da utopia chinesa, mais apreciada, é verdade, durante o Iluminismo que pelo humanismo da Renascença.

Um último aspecto a ser apontado, e que novamente é considerado como superior na China, é o processo legal e os julgamentos. A imparcialidade dos juízes, os sistemas para evitar que sejam tomados subornos, a recolha de testemunhas públicas, o processo ser todo trabalhado por escrito e a revisão de sentenças no caso de penas capitais são alvo de muitos elogios. Num momento em que a justiça ibérica ainda se via às voltas com a consolidação de seus primeiros códigos legais, mormente as *Siete Partidas* (1265) no caso castelhano e as *Ordenações Manuelinas* (1512) no caso português, aplicados de forma desigual e paulatina em suas respectivas jurisdições, a unicidade e uniformidade do código Ming causara muita surpresa, e no sentido mais positivo possível, entre os sinólogos ibéricos do final do século XVI.

Gaspar da Cruz faz uma leitura minuciosa do processo legal, dos motivos das prisões e das condições das cadeias. Quanto aos julgamentos, nos diz que

Quando quer que por via de inquirição ou de devassa se perguntam algumas testemunhas, faze-os os loutiás em público, diante dos oficiais ministros de seu officio, e diante de todos os demais que por qualquer maneira ali se acertam de achar presentes, e isto para que não se possa usar de nenhuma falsidade, nem manha no modo de inquirir.¹¹⁶

[Quando quer que por via de inquiriçam ou deuassa se perguntam algũas testemunhas, fazem no os louthias em publico diante dos officiais ministros de seu officio, e diante de todos os demais que por qualquer maneira alli se acertam de achar presentes, e isto pera que se nam possa vsar de nhũa fatalidade, nem manha no modo de inquirir.]

O julgamento público era garantia da lisura de suas decisões. Mendoza complementa apontando que eram recolhidas múltiplas testemunhas, todas comparadas entre si e registradas por escrito, não furtando-se a usar torturas para se verificar a verdade.¹¹⁷ Nos casos de maior

¹¹⁶ TCC, 56f.

¹¹⁷ HGRC, 73f-73vf.

importância, aliás, aponta que os testemunhos não eram recolhidos pelos escrivães, mas escritos a punho pelos próprios juízes.¹¹⁸ E justamente por isso não havia motivo de queixas generalizadas por parte da população:

E esta diligência é a causa de que poucas vezes há quem se queixe de haver recebido agravo por sentença de juiz: [o] *que é uma grande virtude, e que havia de ser imitada por todos os que o são*, por não se fazer como o cuidado que estes gentios nele põe: os quais ademais de fazer reta justiça a todos igualmente sem acepção de pessoas, tem algumas prevenções e coisas dignas de serem imitadas.¹¹⁹

[Y esta diligência es causa de que pocas vezes aya quien se quexe de auer recebido agrauio por sentencia de luez: que es vna gran virtud, y que auia de ser imitada de todos aquellos que lo son, para euitar muchos daños que succeden, por no hazerse con el cuydado que estos Gentiles en ello ponen: los quales demas de hacer recta justicia a todo yguualmente sin exceptacion de personas, tienen algunas preuenciones, y cosas dignas de ser imitadas.]

O elogio de Mendoza é contraditório com o que foi apresentado por ele próprio anteriormente — isto é, a constante fiscalização por parte do *chão* e do *tutão* em cima dos mandarins. E, além disso, contrasta com o próprio relato de Gaspar da Cruz, que aponta que, em certos casos particulares, como quando se julgavam pessoas importantes ou próximas a determinados juízes, ou quando haviam subornos muito grandes, era comum se usar de estratégias para evitar que certo indivíduo fosse preso ou culpado — no caso, substituindo o acusado por uma pessoa que estava no corredor da morte.¹²⁰ A supressão completa de Mendoza desse último caso, e também o elogio da justiça chinesa como um todo, é naturalmente uma escolha discursiva do autor em tentar elevá-la a um patamar superior; a excelência da justiça, como apontamos no capítulo anterior, era um dos pontos mais clássicos das utopias modernas.

No caso das penas capitais — aplicadas em crimes como adultério, assassinato ou roubos — mesmo as penas tendiam a ser atenuadas (ou assim se poderia interpretar). Segundo Escalante, as penas de morte raramente eram executadas, sendo consideradas apenas durante as visitas dos *chões* e dos *leuchis*. Estes, por sua vez, pedem as listas dos condenados à morte, e buscavam revisar as sentenças múltiplas vezes, de modo a poupar aqueles cujas culpas sejam

¹¹⁸ HGRC, 73f-73vf.

¹¹⁹ HGRC, 73vf. Grifo nosso.

¹²⁰ TCC, 55vf. Não obstante, segundo Cruz, no caso dos casos mais severos, os presos eram obrigados a assinar um documento que descrevia seus crimes e suas características físicas, justamente para evitar esse tipo de problema. Podemos resolver aí a acusação de Francisco Roque de Oliveira de que a corrupção dos mandarins, por si só, seria um dos elementos que invalidariam a concepção de uma utopia chinesa em Gaspar da Cruz. Quanto a isso, cf. OLIVEIRA, 2003, p. 808.

menores. As execuções, portanto, seriam apenas nos casos mais graves, e após muita consideração.¹²¹

A despeito da crueza desse tipo de condenação, não era de todo uma realidade alheia à ibérica, onde as penas capitais também eram executadas. Dolors Folch argumenta que, embora previstas em legislação, elas eram igualmente mais raras de serem executadas que outras penas, como a prisão e o degredo.¹²² E, de todo modo, mesmo a realidade dos açoites e das prisões, que mais adiante apontaremos com mais cuidado, não era mais severa que os cárceres do Santo Ofício ou as galés. A revisão automática de penas, mesmo sem a solicitação direta do condenado, era mais fiável que as instâncias da Casa do Cível e a Casa de Suplicação, no caso da justiça civil portuguesa, e das *Chancillerías*, *Consejos* e *Audiencias*, no caso castelhano, sempre sobrecarregadas e cujas decisões de primeira instância poucas vezes chegavam a ser re-julgadas.¹²³

Neste capítulo, buscamos apontar alguns elementos que nos fazem acreditar na hipótese da utopização da China em Gaspar da Cruz, Bernardino de Escalante e Juan González de Mendoza. Para tanto, dividimos nossa leitura em dois aspectos principais: o espaço, tanto o natural, símbolo de fartura e abundância, como as cidades, expressão máxima da organização e da proeza arquitetônica chinesa. Depois, discutimos o aspecto governativo, focando mormente na virtude e prudência dos mandarins na aplicação da justiça, na sua formação e no sistema de regulação imperial. Estabelecendo paralelos comparativos, buscamos demonstrar como o elogio dos autores estava sempre condicionado a uma comparação com aspectos de sua terra natal, o que estabelece o elemento de dialética implícita e do elogio da China como superior, cujo sistema de paralelos e elevação faz parte da própria ontologia das utopias.

Não obstante, há aspectos desabonadores que parecem arranhar essa imagem de sociedade ideal construída até aqui. Estabelecidos na esfera das crenças e costumes, eles parecem convergir todos para o aspecto religioso — que estabelece uma quebra notória entre o elevado patamar civilizacional chinês com suas crenças tidas como bárbaras. No entanto, mesmo esses escritos parecem oferecer uma resposta a essa dificuldade — a conversão rápida, fácil e repentina ao cristianismo, uma predisposição natural dentre os chineses, e que

¹²¹ DLN, 80vf-81vf.

¹²² FOLCH, 2020. p. 5

¹²³ HESPANHA, António Manuel. *Às vésperas do Levithan*: instituições e poder político. Portugal – séc. XVII. Rio de Mouro: Pedro Ferreira Artes Gráficas, 1987. p. 329-343; CADARSO, Pedro Luis Lorenzo. Los tribunales castellanos en los siglos XVI y XVII: un acercamiento diplomático. *Revista General de Información y Documentación*, Madrid, v. 8, n. 1, p. 141-169, 1998.

completaria a imagem de uma utopia chinesa como uma sociedade elevada dentro de um rito religioso tido pelos ibéricos como superior. É nesse aspecto que trabalharemos no próximo capítulo.

4. O ENCANTO SE DESFAZ: A RELIGIOSIDADE CHINESA

A presença de missionários cristãos na China, em que pese sua secular presença durante a dinastia Tang e Yuan, sofreu um declínio durante os primeiros séculos da dinastia Ming, refratária a todo tipo de ingerência externa e presença de estrangeiros em seu território. Como já tivemos a oportunidade de apontar, o primeiro missionário que efetivamente se fixou em solo chinês foi o jesuíta italiano Michele Ruggieri, em 1583, tendo já passado trinta anos do esforço inicial de Francisco Xavier, que se viu impedido de avançar para além dos portões de Cantão. Nesse período, Nicolas Standaert estima que 50 missionários intentaram, sem sucesso, entrar na China até o estabelecimento bem-sucedido de Ruggieri: 25 jesuítas, 22 franciscanos, dois agostinianos e um dominicano.¹ Após o estabelecimento da missão jesuítica, demoraria até 1631 para a ela se juntarem efetivamente os dominicanos e franciscanos, e em 1680, os agostinianos. A eles se juntaram, finalmente, os seculares padres da Propaganda Fide e das Missions Étrangères de Paris, a partir de 1684.²

Já apontamos anteriormente as vicissitudes dessas primeiras tentativas fracassadas e do estabelecimento dos jesuítas em 1583, de modo que não há necessidade de redundar neste assunto. Recordamos, porém, que foi nesse período ainda incipiente que foram escritos o *Tratado* (1570), o *Discurso* (1577) e a *História* (1585), momento em que as estratégias de entrada e prédica ainda não tinham sido consolidadas. As informações que se tinha até então davam conta de uma China decididamente pagã, mas os pormenores de sua vida religiosa ainda eram muito fechados aos círculos jesuíticos — lembremos aqui da carta ao mestre Francisco (1548), a *enformação* do Anônimo (1552) e, acima de tudo, o tratado de Galeote Pereira (1563), todos editados ou produzidos pelas mãos da Companhia de Jesus.³ Exceção notória é o *Tratado del Reyno de Taibín* (1575), do agostiniano Martin de Rada, que chegou a entrar em Fujian, embora tenha permanecido pouco tempo. Seu relato foi especialmente importante nos círculos espanhóis, às voltas com projetos de conquista da China.⁴

Assim, não apenas as três obras de que tratamos buscam ir além dos circuitos jesuíticos de informação, mas também estabelecem elas próprias estratégias e recomendações para se fixar uma missão em solo chinês. Sendo obras impressas voltadas ao público geral, assumem um papel propagandístico da missão, muito semelhante ao papel assumido pelas cartas

¹ STANDAERT, 2001, p. 295.

² *Ibid.*, p. 296, 344.

³ Para mais detalhes, D'INTINO, 1989.

⁴ BORAO, 2009, p. 3.

jesuíticas, muitas vezes publicadas em compilações em Portugal e alhures. Tirando o *Discurso*, escrito por um padre secular, essas obras buscam dar a suas próprias ordens a primazia e o papel teleológico de converter a China (isso fica especialmente evidente em Mendoza).

Há mais. Para além do papel atribuído às suas próprias ordens, tidas como ponta de lança para a missão, os padres não deixaram de apontar como isso seria uma tarefa fácil, conveniente e, acima de tudo, uma glória a ser conquistada. A China, embora apontada como profundamente pagã, não tem nessa condição uma situação irremediável — pelo contrário, é evidente em seus discursos a certeza de que, com o envio de alguns missionários dispostos e tempo, a China logo seria um reino cristão no Oriente.

Para além da concorrência entre ordens, é evidente a forte tendência nacionalista entre a obra de Gaspar da Cruz, um português, e de Escalante e Mendoza, castelhanos. Com efeito, as disputas entre o padroado português e o *patronato* espanhol, já discutidas no primeiro capítulo, se acirraram com o interesse dos dominicanos e agostinianos espanhóis, estacionados nas Filipinas, em romper com o monopólio jesuítico português, estabelecidos em Macau. Assim, mais do que simplesmente uma concorrência entre a Companhia de Jesus e as demais ordens, havia uma clara disputa dos impérios de Portugal e de Castela pela conquista espiritual da China. Como aponta Lara Vilà, as tendências nacionalistas nessas obras não podem ser apagadas, tanto quanto a oposição entre a escrita jesuítica e a escrita “ibérica” da China.⁵ Naturalmente que reconhecemos ser Gaspar da Cruz, dominicano, um português. As disputas entre as ordens, assim, se fazem dentro tanto do terreno dos dois impérios ibéricos quanto a partir da tentativa de franciscanos, dominicanos e agostinianos em entrar na China. No caso do dominicano português, isso ocorria dentro das próprias contestações do padroado português e sua predileção pelos jesuítas.

O paganismo da China aparece, nessas obras, como um dos poucos elementos desabonadores do povo chinês como um todo. Em que pese o elogio de suas instituições, costumes e do espaço físico, sua religiosidade é tratada com profundo desdém, de uma forma quase infantilizada. Os ibéricos se mostraram incapazes, nesse primeiro momento, de perceber as diversas correntes da religiosidade chinesa (budismo, taoísmo, confucionismo, a *folk religion* chinesa), tratando-as de forma indistinta. O culto aos ídolos é o ponto mais crítico, tido como adorações a demônios, assim como o uso de augúrios. Não obstante, é o único aspecto que parece ser facilmente remediado. Além de identificar sinais de um cristianismo pregresso, é notória a (assim exposta) boa recepção dos preceitos cristãos, que levariam logo alguns a seguir

⁵ VILÀ, 2013, p. 74-75.

as orações e ritos propostos. As três obras finalizam com a encomenda da China aos cristãos, incentivando o envio de missionários para uma missão que, ao que tudo indicava, seria frutífera.

4.1. IMAGENS, DEMÔNIOS E ÍDOLOS: ASPECTOS GERAIS DA RELIGIOSIDADE CHINESA

O contraste entre os demais aspectos da vida cotidiana dos chineses, em tudo superior aos europeus, e a sua religião tida como primitiva é afirmada de forma categórica pelos autores, já ávidos por indicar qual seria essa grande falha e propondo, logo em seguida, como remediá-la. Gaspar da Cruz logo nota o que interpreta como a ausência de uma religião organizada, provinda, principalmente, da falta de uma filosofia natural. Para o dominicano, a ausência de “contemplação das coisas naturais”, ao contrário do que se quis indicar anteriormente, é a causa de “não te[r] esta gente conhecimento algum de Deus nem entre todos eles se acha[r] rastro de tal conhecimento” [“Nam tẽ esta gente conhecimẽto algũ de Deos nem antre todos elles se acha rastro de tal conhecimento”].⁶ Por mais que, mais adiante, ele indique alguns elementos de religiosidade — o culto ao céu, a tiragem de sorte, ídolos etc. — a perspectiva de Cruz funciona sobre um *vazio*, uma *ausência*.

O mesmo pode se verificar em Bernardino de Escalante, que, a despeito de também tratar de imagens, ídolos e uma religião popular, não deixa de indicar que eram, na sua percepção, um povo de vida pródiga: “Porque como estão cegos e sem luz, para granjear a vida eterna procuram passar a [vida] temporal com grandes regalos e contentamentos” [“Porque como estan ciegos y sin luz, para grangear la vida eterna procuran de passar la temporal con grandes regalos y contentamiento”].⁷ Muito oposto à vida religiosa ascética dos religiosos seculares e ordenados, fica aparentado, para os escritores ibéricos, que a religião assumia uma postura secundária frente ao cotidiano e seus prazeres carnavais. Em uma possibilidade interpretativa, encontramos uma semelhança entre esse tipo de leitura e a própria Cocanha, uma terra de abundância voltada para a alimentação excessiva e a própria negação da austeridade religiosa.

A perspectiva de uma ausência de religiosidade organizada provém da própria incapacidade desses primeiros padres em identificar as principais escolas religiosas e filosóficas da China Ming. Coube aos jesuítas, já próximos à virada do século, entender as diferenças entre o budismo e o confucionismo, suas raízes em diferentes estratos populares e o afinamento de

⁶ TCC, 74vf.

⁷ DLN, 37vf.

técnicas de conversão.⁸ Nesse primeiro momento, ainda incipiente, observa-se a profunda confusão entre as religiosidades, bem como entre o que se percebe como *folk religion*, até hoje uma forte tradição na China, e os cultos mais elaborados e estruturados entre o budismo e confucionismo — uma dificuldade latente, aliás, em todos os lugares onde passaram missionários cristãos.

Juan González de Mendoza construiu, por sua vez, a leitura mais original e mais elaborada da religiosidade chinesa. Para além de apontar alguns elementos básicos já levantados por seus antecessores, ocupou-se em descrever todo um verdadeiro panteão, o surgimento da humanidade e de “homens santos”, a presença de deuses “estrangeiros”, a crença da existência e imortalidade da alma e o culto ao “Demônio”, como eram percebidas algumas de suas imagens. É certo que sua prolífica descrição vem da diversidade de fontes que utilizou, incluindo livros chineses (ainda que de forma canhestra). Essa noção de um “panteão” chinês não parece ter encontrado muito eco para além da obra do próprio Mendoza, uma vez que, já nessa altura, os jesuítas já se apressavam em compreender e apresentar Confúcio para a Europa.⁹

O primeiro aspecto da religiosidade chinesa percebida pelos ibéricos é algum tipo de animismo primitivo — com o Céu como superior e princípio criador. Segundo Gaspar da Cruz, “o maior Deus que tem é o Céu, pelo qual a letra que o significa é o princípio e a primeira de todas as letras. Adoram o Sol e a Lua e as estrelas, e quantas imagens fazem sem respeito nenhum” [“ho mayor Deos que tem he o Ceo, pollo qual ha letra que ho significa he ho principio e ha primeira de todas as letras. Adouram ho Sol e ha lũa e as estrelas, e quantas imagẽs fazẽ sem respeito nenhũ”].¹⁰ Bernardino de Escalante, semelhantemente, coloca a primazia no Céu, indicando que é dele que se acredita virem todas as instituições chinesas:

Porque nenhum conhecimento tem do Deus verdadeiro: mas de que lhe rastreiam com o dizer que do alto dependem todas as coisas criadas, e a conservação do governo delas, sem saber dizer particularmente, quem seja o autor, atribuindo-o ao mesmo Céu, que o tem pelo maior de seus deuses. E assim o significam com o primeiro caractere de seu abecedário. Adoram a Lua, o Sol e as estrelas, e todas as imagens que fazem sem respeito nenhum.¹¹

[Porque ningun conocimiento tienen de Dios verdadero: mas de que le rastrean con dezir que de lo alto dependen todas las cosas criadas, y la conseruacion y gouierno de

⁸ Para detalhes dessa “descoberta”, veja JIMÉNEZ, José António Cervera. La interpretación ricciana del Confucianismo. *Estudios de Asia y África*, Ciudad de México, v. 37, n. 2, p. 211-239, maio/ago. 2002.

⁹ Quanto a isto, veja PASTOR, Renan Morim. **A descoberta de Confúcio pela Europa**: a interpretação do confucionismo clássico pelos jesuítas na missão da China (século XVII). Orientadora: Patrícia Souza de Faria. 167 f. 2019. Dissertação (Mestrado em História) — Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019. Veja, especialmente, as páginas 166 ss.

¹⁰ TCC, 75vf.

¹¹ DLN, 88vf.

ellas: sin saber dezir particularmente, quien sea el autor, atribuyendo lo al mesmo Cielo, que le tienen por el mayor de sus Dioses: y assi le sinifican con el primer carater de su abecedario. Adoran la Luna, el Sol, y las estrellas, y todas las imagines que hazen sin respeto ninguno.]

Nota-se uma paráfrase de Cruz, assim como a compreensão mais ampla que coloca no céu a origem da própria sociedade chinesa.

Mendoza, por sua vez, expandiu a compreensão de Bernardino de Escalante ao construir, como já dissemos, um verdadeiro panteão de deuses, a começar pelo céu. Reafirma o que disse seus antecessores — o Céu como criador do mundo, sendo representado pelo alfabeto — mas continua: “e que este Céu tem um governador para todas as coisas de acima, que se chama Laocon Tzautey, que quer dizer em sua língua ‘governador do Grande Deus’: a este adoram por principal depois do Sol” [“Y que este cielo tiene vn gouernador para las cosas de alla arriba, que se llama Laocõ Tzautey, que quiere dezir en su lengua gouernador del gran Dios: a este adoran por principal despues del Sol”]. Este deus, continua, não é físico, mas é um espírito que surgiu *ex nihilo*.¹²

Mendoza estabelece, ainda, outros deuses cultuados pelas camadas populares. Entre eles estão o *Cansay*, que governa as coisas abaixo do céu, a vida e a morte dos homens; seus três subordinados, *Tanquam*, *Teyquim* e *Tzuquiam*; uma miríade de “homens santos”, tidos como ascetas de vida pura; e, além deles, muitos deuses estrangeiros, trazidos de nações limítrofes: *Sichia*, *Quanina*, *Neoma*, e, junto deles, uma série de ídolos menores, adorados por toda a população.¹³ O autor se surpreendeu com a quantidade de ídolos que, segundo Jerónimo Marín, havia na cidade de *Vcheo* (Fuzhou): 112, distribuídos entre caminhos, ruas e portas principais.¹⁴

O culto ao Céu, *tian* (天) é, com efeito, um dos elementos de maior destaque da religiosidade chinesa tradicional. Sua origem pode ser traçada, segundo Adone Agnolin, até o *Shang Di*, o “Soberano do Alto” fundador da primeira dinastia chinesa, a Shang. A partir da dinastia dos Zhou, cria-se a figura de Tian, o soberano celeste, que foi posteriormente usado por Matteo Ricci para criar seu *Tian zhu*, o “Senhor do Céu”, um *ersatz* do Deus cristão que seria compreensível aos chineses.¹⁵ Não obstante ter sido Ricci o primeiro a compreender o papel real do Céu na mitologia chinesa, sua prevalência já era suficiente para ser percebida por Gaspar da Cruz e, a partir dele, se tornar um ponto principal da primeira concepção europeia da religiosidade da China.

¹² HGRC, 23f-23vf.

¹³ HGRC, 23vf-26f.

¹⁴ HGRC, 26f.

¹⁵ AGNOLIN, 2013, p. 146-148.

Para além desse animismo basilar, os autores notaram, ainda que sem muita compreensão do que viam, elementos do budismo, principalmente a partir de seus monges, seus templos e suas imagens. Bernardino de Escalante parece que foi o melhor em identificar os principais pontos do budismo popular chinês:

A gente comum e baixa diz que o veneram [isto é, ao “Demônio”], porque aos bons fazem diabos, e aos maus convertem em búfalas, em vacas e outros animais diversos. [...] Tem em todas as cidades e povoações, e ainda nos campos, muito número de templos suntuosíssimos, e de soberbos edificios de grande majestade, e duas maneiras de sacerdotes.¹⁶

[La gente comun y baxa dize que le veneran; porque à los buenos haze diablos, y à los malos cõuierte en bufaras, y em vacas, y en otros animales diuersos. [...] Tienen en todas las Ciudades y poblaciones, y aũ en los campos, mucho numero de tẽplos sumtuosissimos, y de soberuios edificios de gran magestad, y dos maneras de sacerdotes.]

Esses sacerdotes, diz, se dividiam em dois tipos: uns andam com a cabeça rapada, vestidos de branco, com uns bonés altos de feltro nas cabeças e, “uns picos pela frente, à maneira de almenas”. Esses sacerdotes vivem juntos em comunidades recolhidos. Os outros, por sua vez, usavam cabelo largo, dividido no alto da cabeça, com um “palo” negro bem grosso, e se vestem de seda; viviam cada um por si, e se casavam.¹⁷ Podemos perceber, no primeiro caso, que naturalmente se trata dos monges budistas; no segundo, é difícil perceber quem seriam, uma vez que se vestem à moda dos *loutiás*; mas Escalante faz um esforço em diferenciá-los destes. Mendoza aprofunda essa noção ao apontar que esses religiosos, homens e mulheres, viviam em monastérios em regime de clausura, sendo comandados por um General, o “*Tricon*”, que indicava um Provincial para cada província, e este agia como prior. A esses religiosos era dado um estipêndio real, complementado pela renda de esmolas.¹⁸ Em tudo Mendoza parece associar o budismo com uma espécie de cristianismo corrompido, que associa a São Tomé e sua prédica na China, como veremos mais adiante.¹⁹

Nestes templos tinha-se a presença de várias imagens, as quais os autores não perdem tempo em associar com o Demônio. Gaspar da Cruz aponta o culto ao Buda “Omittofois”²⁰, aos quais lhe ofereciam incenso, benjoim e agulha, além de caiolaque²¹, e outros cheiros, além de

¹⁶ DLN, 89f.

¹⁷ DLN, 89f-89vf.

¹⁸ HGRC, 34f-36vf.

¹⁹ Isso, aliás, é expresso literalmente por ele. Cf. HGRC, 34f.

²⁰ Provavelmente o Buda Amitābha, em chinês 阿彌陀佛, pronunciado *Ēmítuófó*.

²¹ Do malaio *kayu lake*, um tipo de madeira usada como incenso.

um certo “ocha”.²² Bernardino de Escalante reafirma essa lista, e indica que as oferendas eram feitas de manhã e de tarde.²³ González de Mendoza expande a lista ao indicar que, quando esses ídolos faziam o que seus devotos queriam, era costume oferecer muita festa com cânticos, além de “galináceos, gansos, marrecos e arroz guisado” [“galinas, ansarones, anades, y arroz guisado”], e, acima de tudo, uma cabeça de porco cozido, servida com um grande cântaro de vinho.²⁴

Os autores notam, ainda que de passagem, a presença do culto doméstico entre os chineses, que era uma das marcas do confucionismo religioso. Segundo Gaspar da Cruz, “todos tem oratórios na entrada detrás das portas das casas, nos quais tem seus ídolos de vulto: aos quais todos os dias pela manhã e à noite oferecem incenso e outros cheiros” [“Todos tem oratorios e aa entrada detras das portas das casas, nos quias tem seus idolos de vulto: aos quais todos os dias polla manhaã e aa noite offerecem Incenso e outros cheiros”].²⁵ Bernardino de Escalante identifica essas imagens como “estampas de *loutiás*, e de sacerdotes de seus ídolos, que se avantajaram em algumas coisas assinaladas” [“estampas de Loytias, y de sacerdotes de sus Idolos, que se auentajaron en algunas cosas senãladas”].²⁶ Percebe-se, portanto, que os padres não puderam perceber, de pronto, uma diferenciação entre ritos budistas e confucionistas, que só seriam melhor compreendidos com os jesuítas no século seguinte.

Na vida cotidiana, a presença da religiosidade se fazia principalmente, como apontam os autores, pela tiragem de sortes. Segundo Gaspar da Cruz, isso era comum antes de se tomar qualquer decisão ou ir a algum lugar. A tiragem da sorte se faz com o lançamento de dois paus, lisos em uma ponta e roliços em outras, que eram lançados diante dos ídolos, aos quais eram prometidas oferendas. Caso os resultados fossem maus, afrontam aos ídolos, difamando-os; tornam depois a pedir perdão, e lançam a sorte novamente, até lhe cair a favorável.²⁷ O sentido da irracionalidade (tomando essa palavra com o devido cuidado) é notória; há um sentido de desdém por esse comportamento repetitivo, que é mais um elemento da soma à crítica da religião chinesa.

O sentido negativo dessa invocação de sortilégios é coroado, em Mendoza, por uma verdadeira cena de possessão demoníaca. Segundo o agostiniano, esta era uma prática em

²² TCC, 75vf-76f

²³ DLN, 89vf.

²⁴ HGRC, 28vf. Que é, a bem da verdade, uma paráfrase de TCC, 76vf.

²⁵ TCC, 76f.

²⁶ DLN, 88vf.

²⁷ TCC, 76f-76vf. De fato, a técnica parece se assemelhar às práticas divinatórias do *I-Ching*. Para maiores informações sobre as práticas divinatórias chinesas no período imperial tardio, veja SMITH, Richard J. “Knowing fate”: divination in late Imperial China. *Journal of Chinese Studies*, Nova Iorque, v. 3, n. 2, p. 153-190, 1986.

situações extremas, em que não se sabia o caminho que tomar. Tirando-o do testemunho do padre Pedro de Alfaro, que esteve na China em 1580, Mendoza indica o passo a passo do processo: estando um homem deitado ao solo, e com o som de atabaques, cantorias e orações, logo o que estava deitado começava a se debater e fazer gestos, e a responder as perguntas que lhe eram feitas, às vezes por escrito — e, segundo afirma, muitas vezes de forma mentirosa.²⁸ Esse episódio, um tanto pitoresco, é indicativo da própria incompreensão do que se observava e da tentativa de, mais uma vez, menosprezar e diminuir a própria religiosidade local, apontando-a como “obra demoníaca”. O episódio é remanescente das próprias formas de possessão demoníacas encontradas na Europa, o que pode colocar um certo exagero, ou talvez descrédito, no relato de Alfaro-Mendoza.²⁹

Outra prática comum — e igualmente remanescente da própria religiosidade europeia — é a bênção das embarcações. Escalante afirma que, terminadas as construções dos barcos,

Vão estes sacerdotes vestidos de roupas largas e ricas de seda, fazem seus sacrificios em suas popas, onde têm seus oratórios, e oferecem papéis pintados com diversas figuras e cortados, que queimam diante dos ídolos, com certas cerimônias que fazem e cantares bem entoados que dizem, soando umas campainhas pequenas e fazer sua veneração ao demônio, que o tem pintado na proa; porque dizem para que ele não faça mal aos navios. Em tudo isto estão comendo e bebendo à discrição.³⁰

[Van estos sacerdotes vestidos de ropas largas y ricas de seda, à hazer sus sacrificios en las popas dellos; do tienen sus oratorios, y ofrecer papeles pintados de diuersas figuras, y cortados que los queman delante de los Idolos, con ciertas cerimonias que hazen y cantares biẽ entonados que dizem, sonando vnas campanillas pequeñas y hazen su veneracion al demonio, que le tienen pintado en la proa; porque dizẽ, que no haga mal à los nauios. En todo este discurso estan comiendo y beuiendo à discrecion.]

A vida religiosa nas embarcações que partiam dos portos europeus rumo ao ultramar eram parte essencial do cotidiano das embarcações. Desde a celebração de missas à bordo, à representação de farsas e da própria resolução de conflitos, os padres que acompanhavam a tripulação eram considerados membros essenciais para o sucesso dessas viagens, e, no caso dos constantes naufrágios — como é o caso dos registrados na *História Trágico-Marítima* — realizavam preces pela salvação da embarcação ou, no pior dos casos, pela encomenda das

²⁸ HGRC, 29f-29vf.

²⁹ Sobre as formas de possessão demoníaca, especialmente durante a modernidade, veja BRAGA, Gabriel Elysio Maia. Possessões e exorcismos: performances e a batalha contra o mal. In: BRAGA, Gabriel Elysio Maia. *Exorcizo te immundissime spiritus: possessões demoníacas e exorcismos na França moderna (1565-1647)*. Orientadora: Ana Paula Vosne Martins. 342f. 2022. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022. p. 103-116.

³⁰ DLN, 89vf-90f.

almas.³¹ Não é disparatado acreditar que se busca uma semelhança entre essas práticas cristãs e as do cotidiano marítimo chinês, à semelhança de outros aspectos que já apontamos anteriormente.

Outro elemento que podemos destacar é a crença na alma e sua imortalidade. Aqui, Mendoza é original em relação ao dominicano e o padre cantábrio, uma vez que é apenas em sua obra que essa questão é referenciada. Com efeito, o capítulo VI do livro II é dedicado a discutir esses pormenores. Já no seu título, Mendoza indica que os chineses criam na alma, sua imortalidade e no além, em que seriam aquelas castigadas ou recompensadas de acordo com suas vidas. Associando a crença nas almas à pregação anterior de São Tomé, o agostiniano nos afirma que

Dizem e afirma por mui certo que a âni^a teve princípio do céu, e que não terá fim, por haver o céu dado ser eterno: e que o tempo que estiver no corpo, a que Deus a infundiu, se viver segundo leis que eles têm, e não fazer mal, nem engano a seu próximo, será levada ao céu, onde viverá eternamente, com grandes regalos, feita anjo. E por conseguinte, a que vive mal, irá à companhia dos demônios, a um cárcere muito obscuro, de onde padecem sobre eles tormentos que nunca se acabarão.³²

[Dizen, y affirmam por muy cierto, que el anima tuuo principio del cielo, y que no tendra fin, por auerle el cielo dado ser eterno: y que la que el tiempo que estuuiere en el cuerpo, en que Dios la infundio, viuviere segun leyes que ellos tienen, y no hiziere mal, ni engaño a su proximo, sera lleuada al cielo, donde viui^a eternamente, con grandes regalos, hecha Angel. Y por el consiguiente, que la que viuviere mal, y^a en compañía de los Demonios, a vn^as carceles muy obscuras, donde padeceran con ellos tormentos que nunca se acabarán.]

Há ainda um lugar em que as almas vão se purificar, que poderíamos bem associar a um Purgatório, e ritos costumeiros de orações aos finados, pelas suas almas. Mendoza acrescenta ainda que o costume dos comuns, particularmente, é tido que os maus iam ao inferno, que durará até o fim dos tempos; os bons renasciam no corpo de reis e outras dignidades, para serem bem servidos.³³

Não é de todo necessário apontar que a visão de Mendoza sobre o pós-morte chinês é “contaminada” com a própria ortodoxia cristã, dita mais ou menos nos mesmos termos e concepções que, sabemos, não cabe nem no budismo, nem no confucionismo, nem nas *folk religion* chinesas. Lucien Febvre aponta que a concepção costumeira da alma cristã é da imortalidade da “alma intelectual”, enquanto a alma física perece. O termo usado por Mendoza,

³¹ MADEIRA, Angélica. A crônica da viagem marítima. In: ANGÉLICA, Madeira. **Livro dos naufrágios**: ensaio sobre a *História Trágico-Marítima*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005. p. 45-141, *passim*.

³² HGRC, 32vf.

³³ HGRC, 33f-34f.

ânima, conduz especialmente a essa visão do intelecto, ou a “Mente”.³⁴ A referência explícita a São Tomé e a busca por elementos cristãos na China torna evidente que essa descrição parte de uma escolha explícita em associar as religiões chinesas com o cristianismo, sendo mais um elemento que torna viável a conversão, como explicitaremos em tempo oportuno.

Em todos os aspectos que destacamos aqui — a presença de um “Deus do céu” e do “Demônio”, a vida monasterial, a vida religiosa no mar, a presença de almas — são, num primeiro momento, tentativas naturais de racionalizar o desconhecido a partir do que se conhece; isto é, a ortodoxia católica. Mas uma leitura que se foque apenas nisto aparenta ser simplória, ainda considerando os esforços de conversão nessa terra. Com efeito, a tentativa constante de identificar elementos cristãos, bem como de justificá-los a partir da presença de um pregador anterior, São Tomé,³⁵ é uma forma de divisar na China a ideia de um *cristianismo pregresso*, degenerado com o passar dos tempos em práticas gentílicas. Entender a China com um passado cristão torna factível a sua conversão, uma vez que se trataria, naturalmente, de uma simples restauração. E, especialmente em Gaspar da Cruz, que lá esteve, isso pareceu até relativamente fácil. Discutiremos, agora, quais são os elementos principais que apontam, segundo os religiosos ibéricos, essa “pista” de São Tomé na China, e como isso se coloca como abertura para o estabelecimento de uma pregação duradoura e bem sucedida em terras chinesas.

4.2. O SUPOSTO CRISTIANISMO PREGRESSO DA CHINA: AS PREGAÇÕES DE SÃO TOMÉ

A suposição de que São Tomé, um dos discípulos de Jesus Cristo, teria partido para fazer sua pregação na Ásia, onde teria deixado uma pequena comunidade de cristãos, o que inclui a China, é repetida pelos três autores como um ponto essencial da análise da religiosidade chinesa, bem como da teoria de um cristianismo pregresso. Tendo pregado por um curto período em terras chinesas, embora sem muito sucesso, os padres asseveram que foi uma presença longa o suficiente para deixar marcas profundas em imagens e certos credos, o que seria um trunfo essencial para o estabelecimento de uma missão permanente na China.

³⁴ FEBVRE, Lucien. Psicologia do século XVI: a alma. In: FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade do século XVI: a religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 172-177.

³⁵ Não ignoramos, claro, que de fato houve cristãos na China durante a dinastia Yuan, como é o caso dos nestorianos e franciscanos, como Guilherme de Rubruck. Não obstante, demorou até o século XVII para (de fato) se associar o “Cataio” com a China; e, mesmo assim, esses missionários não deixaram marcas suficientemente relevantes para se modificar a religiosidade chinesa como um todo.

A presença dos “cristãos de São Tomé” na Ásia, não obstante as dúvidas e suposições acerca do seu percurso, eram bem documentadas na região de Kerala, na costa do subcontinente indiano, onde São Tomé teria passado no século I. Nascida a partir da prédica entre os judeus da região, formou-se uma comunidade de cristãos, advinda também das múltiplas migrações (duas ondas, mais especificamente), que formaram um cristianismo *sui generis* a partir de sua mistura com práticas locais. Há dúvidas em relação a essa presença apostólica, em que se supõe que os cristãos de Kerala tenham se convertido a partir da primeira migração no século IV, promovida não por São Tomé, mas por um certo Tomé de Caná.³⁶ Não cabe aqui discutir a veracidade ou não dessa crença; mas registrar que ela era um ponto essencial na percepção dos europeus em relação à Ásia, que não deixaram de buscar esses cristãos e cuja existência estava inserida em seu imaginário.

Para além de sua presença na Índia, a crença das peregrinações de São Tomé estendeu-se a Leste e a Oeste — isto é, que tenha chegado à China, mas também ao Novo Mundo, onde teria pregado entre americanos. Neste último caso, igualmente há a crença de que havia um cristianismo pregresso que se perdeu; sinais na terra, não obstante, podem ser vistos: pegadas no interior do país e cruzeiros erigidas anteriormente aos portugueses. No Oriente, por sua vez, já Francisco Xavier indicava a possibilidade, pelo que ouvira falar em Malaca, de que São Tomé teria feito escala na China e convertido muitos cristãos.³⁷ Esta última ideia, que particularmente nos concerne aqui, sobreviveu a Xavier e foi posteriormente reforçado pelos autores de síntese, que reforçam essa presença e fazem delas um pilar de sua justificação da prática cristã na China.

Gaspar da Cruz oferece uma interessante síntese dessa história, que vale ser reproduzida aqui *in toto*. Diz-nos que

Estando eu na terra onde o Apóstolo São Tomé padeceu em martírio, a que os portugueses chamam São Tomé, e os da terra Meliapor,³⁸ soube que vindo ali um armênio muito honrado em romaria da Armênia por devoção do apóstolo, depusera

³⁶ MASSI, Giuliano Martins. Gênese e formação dos cristãos de São Tomé na Índia. In: MASSI, Giuliano Martins. **Cristianismo na Índia: os cristãos de São Tomé, suas tradições e suas práticas religiosas**. Orientador: Dilip Loundo. 242f. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) — Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016. p. 91-155.

³⁷ Sobre estas “peregrinações” de São Tomé, veja BROCCO, Pedro Dalla Bernardina. O mito de São Tomé ou Sumé: o nexos teológico-político entre o Oriente e o Ocidente. **Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 126-142, jan./abr. 2020; HOLANDA, Sérgio Buarque de. Um mito luso-brasileiro. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 172-201; THOMAZ, Luís Filipe Ferreira Reis. A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 3, p. 329-418, 1991; FILIPETTO, Felipe Vieira. Os herdeiros de São Tomé e a sacralidade apostolar do Novo Mundo. In: FILIPETTO, Felipe Vieira. **Territorialidades do sagrado: os jesuítas na província do Paraguai e nas reduções do Guairá no início do século XVII**. Orientadora: Andréa Doré. 290f. 2022. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022. p. 217-239.

³⁸ De fato, a fortaleza de São Tomé de Meliapor, na costa do Coromandel, no leste da atual Índia.

por juramento que lhe foi dado para mais certeza pelos portugueses, que na casa do apóstolo [em que os armênios] serviam de mordomos, [e] que os armênios tinham em suas escrituras certas e autênticas, que antes [que] o apóstolo padecesse [em] martírio em Meliapor, fora à China a pregar o evangelho, e depois de estar nela alguns dias, vendo que não poderia fazer entre eles fruto, tornou a Meliapor, deixando na China três ou quatro discípulos que lá fizera, o que se assentou no livro da casa. Se estes discípulos que o apóstolo deixou fizeram fruto na terra e por eles a terra veio a [ter] conhecimento de um Deus, não o sabemos, [e] que geralmente entre eles nem há notícia da lei evangélica, nem de cristandade, nem ainda de um Deus, nem cheiro disto, mais que terem que de cima depende tudo, assim [como] a criação de todas as coisas, como a conservação e governo delas, e não sabendo particularmente quem é o autor destas cousas, atribuem-no ao mesmo céu. E assim, às cegas, rastejam a Deus.³⁹

[Estão eu na terra onde ho Apostolo sam Thome padeceo martirio, a que os Portugueses chamã sam Thome, e os da terra Moleapor soube que vindo alli hũ Armenio muito honrado em romaria de Armenia por deuaçam do Apostolo, depusera por juramento que lhe foy dado pera mais certeza pollos Portugueses, que na casa do Apostolo seruiam de moordomos, que os Armenios tinhã em suas escripturas certas e autênticas, que antes que ho Apostolo padecesse martirio em Moleapor, fora aa China a pregar o evangelho, e depois de estar nella algũs dias vendo que nam podia fazer âtelles fruto, se tornara a Moleapor, deixãdo na China tres ou quatro discipolos que laa fizera, ho que assentou no liuro da casa. Se estes discipolos que ho Apostolo deixou fizeram fruto naterra e por elles a terra veio a conhecimento de hũ Deos, nã no sabemos, que geralmente antrelles nem ha noticia de ley euagelica, nem de christandade, nem ainda de hũ Deos, nem cheiro disso, mais que terem que de cima depende tudo, assi ha criaçam de todas as cousas, como ha conseuaçam e governo dellas, e nã sabendo particularmente quem he ho autor destas cousas, atribuem no ao mesmo ceo. E assi as cegas rastejam a Deos.]

Essa mesma história é repetida pelos dois autores castelhanos, ainda que de forma mais resumida.⁴⁰ É seguro dizer, mesmo que não seja dito explicitamente, que se tratou de uma paráfrase de Gaspar da Cruz.

De todo, temos um impressionante relato que nos mostra muito da dinâmica religiosa de poder na Ásia. Gaspar da Cruz ouviu essa história de um certo armênio, ligado às igrejas ortodoxas, e de onde surgiu, anteriormente ao cisma, a pregação na Ásia. Esses passaram as informações aos portugueses, os únicos europeus que, a essa época, tinham possessões no subcontinente indiano, e das quais os espanhóis só puderam, indiretamente, saber por um relato português. E, por fim, confirma uma lenda antiga, já arguida (como apontamos) por Francisco Xavier, dando lastro à tradição e oferecendo uma especial prevalência para os anseios cristãos na Ásia. Com efeito, como diremos adiante, a questão “nacional” trouxe um novo sentido de competição na conversão, fruto das próprias disputas entre as ordens e dos dois padroados ibéricos.

Fica evidente que, mesmo apontando a possibilidade da passagem de São Tomé pela China, Gaspar da Cruz não tem certeza se ela foi suficiente, duradoura ou deixou quaisquer

³⁹ TCC, 75f-75vf.

⁴⁰ Respectivamente, DLN 92vf-93f e HGRC 21f-21vf.

marcas. Mas não nega a possibilidade, ao apontar a existência do culto celeste, que foi, mais tarde, aproveitado pelos jesuítas na própria tradução cultural do Deus cristão ao imaginário chinês. E, para mostrar que essa historieta tem algum lastro, Cruz nos apresenta um episódio, que também reproduzimos aqui integralmente, e que, em sua percepção, parece apontar a existência de um culto cristão na China, ainda que esquecido e deformado com o tempo. Certo dia, Gaspar da Cruz viu que

Na cidade de Cantão, no meio do rio que é de água doce e muito largo, está uma ilhota pequena, na qual está uma maneira de mosteiro de sua maneira de padres, e dentro neste mosteiro vi um oratório alto do chão muito bem feito, com umas grades diante [dele] douradas e feitas ao entorno, no qual estava uma mulher muito bem feita com um menino no colo, e tinha uma lâmpada diante acesa. Suspeitando eu ser aquilo algum rastro de cristandade, perguntei a alguns seculares que ali achei, e a alguns sacerdotes dos ídolos que ali estavam, [o] que significava aquela mulher, e não me soube ninguém dizer, nem dar razão dela. Bem podia ser imagem de Nossa Senhora, feita pelos cristãos antigos que ali deixou São Tomé, ou por sua ocasião feita, mas a conclusão é que tudo é esquecido. Podia ser também alguma gentilidade.⁴¹

[Na cidade de Cantão no meo do rio que he dagoa doce e muito largo, esta hũa ilheta pequena, na qual esta hũa maneira de moesteiro de suja maneira de padres. E dentro neste moesteiro vi hũ oratório alto do chão muito bẽ feito, cõ hũas grandes diãte douradas, e feitas ao torno: no qual estaua hũa molher muito bem feita com hũ menino no collo, e tinha hũa alãpada diante acesa: sospeitando eu ser aquillo algũ rastro de christandade, perguntey a algũs seculares que alli achey, e algũs dos sacerdotes dos ídolos que alli estauam que significaua aquella molher, e nã mo soube ninguem dizer, nem dar rezam della: bẽ podia ser imagem de nossa seõora, feita pelos christãos antigos que alli deixou sam Thome, ou por sua ocasiam feita, mas ha concrusam he que tudo he esquecido: podia tambem ser algũa gentilidade.]

A passagem mostra Gaspar da Cruz lendo o que certamente era alguma divindade budista a partir das lentes cristãs, numa busca, talvez um tanto quanto sedenta, por sinais de que a China fora anteriormente cristã, ou ao menos tendo presença de cristãos. As práticas de acomodação jesuítica, posteriormente, fizeram essa associação de forma consciente, buscando cristianizar imagens budistas, confucionistas, hinduístas e indígenas (no caso americano) como via principal de conversão, por meio de figuras como Roberto de Nobili, Matteo Ricci e José de Acosta.⁴² Aqui, não obstante, é menos uma estratégia de conversão que um esforço retórico: por meio de São Tomé, Gaspar da Cruz almejava apresentar como factível a conversão da

⁴¹ TCC, 75vf.

⁴² Para a acomodação indiana, veja ŽUPANOV, Inês. Aristocratic and demotic descriptions in the seventeenth century Madurai mission. **Representations**, n. 41, p. 123-148, 1993. Para a acomodação chinesa, veja MUNGELLO, David E. **Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1985. (Studia Leibnitiana Supplementa, 25). Para a acomodação na América, veja PRIETO, Andrés I. The perils of accommodation: Jesuit missionary strategies in the early modern world. **Journal of Jesuit Studies**, Leiden, v. 4, p. 395-414, 2017.

China.⁴³ Não obstante, Cruz termina, talvez um tanto envergonhado, admitindo que “poderia ser apenas uma gentildade”. Num esforço de honestidade, ele levanta uma hipótese, admitindo, porém, que não realmente compreendia o que via.⁴⁴

Mendoza repete o episódio de Gaspar da Cruz, mas acrescenta, ainda, três outros sinais de um possível cristianismo pregresso. Afirma que, em Paguaia (isto é, Beijing), onde reside o rei, encontrava-se, entre a variedade de ídolos, uma figura de muita altura, a que se presta muita reverência. Essa figura possui três cabeças, que pensam independente dentre si e tem cada uma um querer. O dominicano, com isso, assevera que “o qual, interpretado cristianamente, se pode entender ser o mistério da Santíssima Trindade, que os cristãos adoram, e confessamos por fé” [“Lo qual interpretado Christianamente, se puede entender ser el mysterio dela Santissima Trinidad, que los Christianos adoramos, y confessamos por fe”].⁴⁵ Fica a dúvida de qual fonte teria Mendoza tirado essa imagem, ou podemos supor mesmo que tenha inventado; não obstante, tal como em Cruz, ela se coloca como um esforço de situar uma passagem de São Tomé pela China, que faz referência logo em seguida.

Mais adiante, Mendoza indica mais um sinal:

Há também (segundo dizem) algumas pinturas ao modo e com as insígnias dos doze apóstolos, que ajuda também para o dito. Ainda que aos naturais se pergunte “quem são?”, respondem: que foram alguns homens grandes filósofos, [e] que viveram virtuosamente, pelo qual estão feitos anjos no céu.⁴⁶

[“Ay tambien (segun dicen) algunas pinturas al modo y con las insignias de los doze Apostoles, que ayuda tambiẽ para lo dicho: aunque si a los naturales se les pregunta quien son? responden: Que fueron vnos homes grandes Philosophos: que viuieron virtuosamente, por lo qual estan hechos Angeles en el cielo.”]

E, no parágrafo seguinte:

Usam assim mesmo [de] uma pintura de uma mulher muito bonita com um menino nos braços, que dizem que pariu sendo virgem, e que era filha de um grande rei. Reverenciam-na muito, e fazem orações diante dela, mas não sabem dizer mais que o [já] dito deste mistério, e que viveu santamente, e sem fazer em toda sua vida pecado.⁴⁷

⁴³ Felipe Filipetto aponta esse mesmo “uso” de S. Tomé como recurso retórico para as missões no Paraguai. Cf. FILIPETTO, 2022, p. 224-226, 237.

⁴⁴ Houve cristãos na China que poderiam ter deixado sinais. Caso mais notório é o dos nestorianos, cuja presença pode ser datada de, pelo menos, o século VII. Quanto a isso, veja LIEU, Samuel N. C. Nestorians and Manicheans on the South China coast. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 34, n. 1, p. 71-88, 1980. Mais tarde, é sabido que alguns franciscanos também chegaram à China no século XIII, como Guilherme de Rubruck e Giovanni da Pian del Carpine. Os autores ibéricos mantêm silêncio sobre ambos os casos.

⁴⁵ HGRC, 21f.

⁴⁶ HGRC, 22f.

⁴⁷ HGRC, 22f.

[Vsan ansi mesmo vna pintura de vna muger muy hermosa con vn niño en los braços, que dicen le pario quedãdo Virgen, y que era hija de vn gran Rey: reuerencianla mucho, y hazen oracion delante della, mas no saben dezir mas de lo dicho deste mysterio, y que viuio santamente, y sin hazer en toda su vida peccado.]

Vale dizer que, neste segundo caso, não se trata da imagem de Nossa Senhora que Gaspar da Cruz apontou, e que Mendoza repete após esse parágrafo. Vemos que aqui Mendoza se utiliza da crença da imaculada concepção, atribuindo a uma santidade budista uma perspectiva cristã.

Nos três casos, é visível o esforço em tentar divisar qualquer sinal de cristianismo na China. Mas, no caso de Mendoza, ele parece muito mais seguro que Gaspar da Cruz, afirmando categoricamente que se trata de sinais de São Tomé. Essa perspectiva, que se torna um elemento de impulso da missão, não deixa de ser também um elogio da China: mesmo em seu erro, ela foi claramente receptiva ao cristianismo, mas apenas o perdeu com os longos séculos de isolamento. Sua prudência e sua contemplação natural, portanto, abririam facilmente o caminho para o cristianismo triunfar mais uma vez, uma perspectiva que não se encontraria em nenhum outro país asiático.

A especificidade chinesa, assim, corresponde à possibilidade de construção nela de uma utopia completa, ou, em melhores termos, a ideia de que ela estaria com o caminho pronto para corrigir o que era percebido como desabonador e promover sua ascensão como um reino de justiça temporal e espiritual. É considerado natural que a China seja receptiva ao cristianismo, na concepção desses autores, de forma muito mais ávida que qualquer outra região com quem tenham entrado em contato, salvo, talvez, o Japão. Sua perfeição se constrói, também, pela capacidade de se autorregenerar.

Considerando, enfim, estes três elementos — a perspectiva da busca dos cristãos de São Tomé; a presença de rastros cristãos na religiosidade popular; o elogio da razão e da boa receptividade da prédica cristã — podemos asseverar que os autores buscaram, na análise da religião chinesa, construir sólidos argumentos que tornam a missão possível e factível. Mais: que as dificuldades que porventura possam ser encontradas não são de todo incontornáveis; mas há um grande contingente a se conquistar, que, com um pouco de esforço, seria tomado para o cristianismo. Ao colocar o que é desabonador como temporário, a utopia cristã da China se estabelece como uma utopia em movimento, um reino a ser construído. Os aspectos de sua filosofia, sua arquitetura, seu bom governo e sua abundância somar-se-iam ao que se considerava o verdadeiro trunfo do Ocidente — a religião tida como superior.

Não obstante, era perceptível (e Gaspar da Cruz bem o aponta) que não bastava simplesmente chegar e pregar, uma vez que os chineses, e em particular os mandarins, eram

suspeitosos dos estrangeiros e não permitiam sua estada por mais de algumas semanas em seu território. Era preciso ter estratégias, modos de se permanecer tempo suficiente para estabelecer uma missão e uma igreja. Mendoza, Escalante e Cruz tem suas sugestões quanto a isso, que discutiremos agora.

4.3. DOMAR O DRAGÃO: O ESTABELECIMENTO DE UMA MISSÃO CRISTÃ NA CHINA

Pode-se supor que, considerando a grande receptividade com que foi recebido Gaspar da Cruz, bem como o que pode ser entendido nessas obras como uma “tendência natural” a se receber a cristandade, havia uma espera de que os portugueses e espanhóis fossem “libertar” os chineses dos seus deuses — tal qual, havia muitos anos antes, registrou Cristóvão Vieira ao indicar que se ansiava a libertação, pela mão dos portugueses, da “tirania mandarim”. Não obstante, havia dificuldades latentes que impediam essa missão, e às quais, não obstante, os missionários propunham uma solução — circunstâncias que se colocavam lado a lado com o que se imaginava ser o fomento dessa missão.

Num primeiro aspecto, a contradição entre a superioridade moral dos chineses e sua religiosidade “bárbara” é objeto de profunda surpresa e incompreensão para os pregadores. Com efeito, Escalante interpreta que “é muito de considerar que, sendo os chineses tão prudentes no governo de suas repúblicas, e de engenhos tão sutis para todas as artes, sejam tão faltosos de entendimento e tão bárbaros e cegos na veneração de sua falsa e vã idolatria” [“Es mucho de considerar, que siendo los Chinas tan prudentes em el gouierno de sus republicas, y de ingenios tan sutiles para todas las artes; sean tan faltos de entendimiento y tan barbaros y ciegos em la veneracion de su falsa y vana Idolatria”].⁴⁸ Para Mendoza, a própria sutileza e engenho dos chineses era minorada pela sua falta de clareza na religião, o que demonstra a própria importância da conversão para que se complete a ideia de uma China como paradigma de perfeição.⁴⁹

Não obstante, essa própria astúcia natural dos chineses seria a chave para seu “esclarecimento”, uma vez que, pelo seu raciocínio, eles facilmente percebiam (diz-nos Gaspar da Cruz) a superioridade da pregação cristã. Em sua passagem pela China, em que teve oportunidade de estabelecer alguns episódios de pregação, o dominicano aponta que

⁴⁸ DLN, 88f-88vf.

⁴⁹ HGRC, 23f.

Folgam muito de ouvir a doutrina da verdade, e a ouvem com muita atenção, como eu nele por vezes experimentei, pregando-lhe algumas vezes em rua pública, onde [os chineses] pondo os olhos como a coisa nova, e a trajos novos, se ajuntavam até não ficar lugar para uns nem outros passarem. Como eu via muita gente, pregava-lhes, e folgavam muito de me ouvir e formavam perguntas no que duidavam muito bem formadas. E satisfeitos diziam que o que eu dizia era muito bom, mas que até aquele tempo não haviam tido quem lhe dissesse.⁵⁰

[Folgam muito de ouvir ha doutrina da verdade, e ha ouuem cõ muita atençam, como eu nelle por vezes esprementey, pregando lhe algũas vezes em rua pubrica, õde põde os olhos como a cousa noua, e a trajos novos, se ajũtauam ate nã ficar lugar pera hũs nem outros passarem. Como eu via muita gente pregauualhe, e folgauam muito de me ouvir e formauam perguntas no que duuidauam muy bem formadas. E satisfeitos diziam que ho que eu dizia que era muito bom, mas que ate aquelle tempo nam auiam tido quem lho dicesse.]

Esse trecho, se tomado por valor de face, nos levanta uma série de problemas. Em acreditar na palavra de Cruz, podemos supor que sua figura atípica de batina e falando em uma língua desconhecida realmente tenha juntado muita gente; todavia, ficamos a supor se ele usou algum tipo de tradutor, e que tenha imaginado que isso ficou subentendido, pois sem isso não haveria qualquer tipo de comunicação. Já apontamos, no primeiro capítulo, as dificuldades trazidas pelo uso costumeiro de tradutores, os *jurubaças*, por circunstâncias que escapavam às mãos desses línguas — as próprias sutilezas de uma doutrina ocidental sem qualquer lastro ou similitude com doutrinas asiáticas. O que nos concerne aqui, porém, é a suposta receptividade da doutrina, que viria pela sua própria argúcia em perceber essa superioridade. O mesmo será apontado por Francisco Xavier no caso do Japão, em que descreve ser copiosamente questionado pelos japoneses quanto a aspectos da doutrina cristã.⁵¹

Gaspar da Cruz conclui com outra narrativa, e que exemplifica a sua percepção entre a racionalidade e a religiosidade chinesa. Vale reproduzi-la, também, em todo. Conta que, certo dia,

Entrei um dia em um templo e cheguei-me a um altar, no qual estavam umas pedras levantadas a quem adoravam, e confiando no pouco que estimavam seus deuses e serem homens que se satisfariam da razão, dei com as pedras no chão, ao que arremeteram alguns rijos a mim e, indignados, dizendo, “por que fizera aquilo?”. Fui-me a eles brandamente e, sorrindo, me lhes disse que “por que eram tão inconsiderados [de si mesmos] que adoravam aquelas pedras?”. Disseram-me, “por que não as adoraria?”. Mostrei-lhes eu como eles eram melhores que as pedras, porque tinham uso da razão, e pés, mãos e olhos com que faziam diversos ofícios que a pedra não podia fazer, e que, pois, eram melhores [e] não se haviam de abaixar e ter em tão pouco que adorassem coisa vil sendo eles tão nobres. Responderam-me que tinha muita razão, e saíram-se comigo acompanhando-me para fora, deixando ficar as

⁵⁰ TCC, 77v^f.

⁵¹ Veja especialmente a carta XAVIER, 1899-1900, p. 675-697.

pedras no chão, de maneira que achei neles estas mostras e aparelhos para a cristandade.⁵²

[Entrey hum dia em hũ templo e cheguey me a hum altar, no qual estavam hũas pedras aleuantadas a quem adorauam, e confiado no pouco em que estimauam seus Deoses e em serem homens que se satisfariam da rezam, dey com as pedras no chão, ao que arremeteram algũs rijo s mi e indinados dizendo porque fizera aquilo. Fuy me a elles brandamente, e sorrindo me lhe disse, que porque eram tam indonsiderados que adourauam aquellas pedras: dixeramme que porque as nam adourariã, mostrey lhe eu como elles eram milhores que as pedras pois tinham vso da razam, pes e mãos e olhos com que faziam diuersos officios que ha pedra nam podia fazer, e que pois eram milhores nam se auiam de abaixar e ter em tam pouco que adourassem cousa tam vil sendo elles tam nobres. Responderam me que tinha muita razam e sayram se comigo acompanhando me pera fora, deixando ficar as pedras no chão, de maneira que achey nelles estas mostras e aparelho pera christiandade.]

Em que pese a audácia do dominicano, sua história reforça a noção de que se considerava os chineses um povo superior aos demais, uma vez que, com um pouco de convencimento, seria possível convertê-los facilmente. Cruz faz um extenso uso da razão chinesa como argumento, indicando que com sua nobreza, com um pouco de incentivo, facilmente seriam levados ao cristianismo — isto é, que seria o caminho natural. Sua receptividade ao credo cristão é mais um sentido de sua singularidade frente aos demais asiáticos e mesmo americanos, uma diferenciação que a torna superior, e, também, caminhando para a superioridade — uma utopia em construção. Emily Teo vê nesse episódio uma impossibilidade, considerando o pouco deslocamento que Cruz poderia ter, a barreira linguística e a própria implausibilidade da resposta dos locais. Acredita, portanto, que esse episódio é mais um exemplo de hipérbole — o exagero deliberado como forma de destacar a suposta receptividade natural dos chineses ao cristianismo.⁵³

Podemos localizar o primeiro ponto, e que contribuiria para o estabelecimento dessa missão, na ausência do islã e do judaísmo, se bem que, como veremos, isso ainda aparenta ser contraditório. Em oposição aos rastros de cristianismo incessantemente buscados, a presença dos “mouros” é tida como apenas uma ocorrência, sem qualquer significação ou maior influência na China. Escalante é categórico:

Não há em todo este reino judeus nem rastro deles, e deixa-se isto bem entendido, porque a mais ordinária carne de que todos comem é o porco; [e] nem mesmo mouros, ainda que haja descendentes de alguns, que ali aportaram do reino de Samarcanda por via de comércio, e dos que [se] converteram na terra, mas os mais foram mortos pela justiça. Estes que agora há, descendem dos que por não ter tanta culpa, foram desterrados para diversas províncias, e assim há alguns em Cantão, e outros em Cansi [Guanxi], no entanto como são poucos, e netos e bisnetos dos desterrados, e nascidos

⁵² TCC, 77vf-78f. Grifos nossos.

⁵³ TEO, 2022, p. 285-286.

de mulheres chinesas, todos comem porco e bebem vinho, e não se lembram mais da seita de Mahoma [Maomé].⁵⁴

[No ay en todo este Reino Iudios ni rastro dellos, y dexe se esto bien entender, pues la mas ordinaria carne de que todos comen, es el puerco, no aun moros, aunque ay decendientes de algunos, que alli aportaron del Reino de Samarcanda por via de comercio, y de los que conuirtieron de la tierra, pero los mas fuerõ muertos por Iusticia. Estos que agora ay, decienden de los que por no tener tanta culpa, fueron desterrados para diuersas Prouincias, y assi ay algunos en Canton, y otros en Cansi; pero como son pocos, y nietos, y visnietos de los desterrados y nacidos de mugeres Chinas, todos comen puerco y beuen vino, y no se les acuerda ya de la seta de Mahoma.]

É uma situação pitoresca, certamente. Pela alimentação comum — já apontamos anteriormente como os chineses, em sua visão, eram muito chegados ao porco, e mesmo ofereciam cabeças de porco cozidas aos ídolos — se imagina que não há judeus e mouros, estes últimos os inimigos costumazes dos cristãos. Quanto aos primeiros, é importante lembrar que, desde o século XIII, já se acentuavam os conflitos destes com os cristãos, que assumiam uma posição cada vez mais refratária em relação aos judeus e seus costumes — sem, não obstante, perder a esperança da sua conversão.⁵⁵ Os mouros, por outro lado, eram considerados nessa altura antitéticos ao cristianismo, com o calor da Reconquista ainda fresco nas memórias ibéricas, especialmente — além de constituírem seus principais concorrentes comerciais no Índico. A animosidade entre ambos tornaria muito complicada a conversão da China — tanto é que os autores se apressam em apontar sua ausência e pouca influência. Podemos compreender nessa negação, mais do que uma simples ignorância sobre o assunto, um esforço retórico em afastar o que tornaria a conversão muito difícil, dados os embates com os muçulmanos. Era conveniente afastar os inimigos da cristandade, indicando que, na religião de “ausência” dos chineses, seria muito fácil para o cristianismo estabelecer terreno.

Gaspar da Cruz é mais prolífico sobre o assunto, se bem que mais contraditório. Recorre ao mesmo expediente que Escalante, apontando que “e como quer que entre todos os manjares o porco estimam mais, é *quase impossível* tornarem-se mouros. E assim em toda a China não se acha nenhum chinês mouro” [“E como quer que antre todos os manjares ho porco estimem mais, he quasi impossivel tornarem se mouros. E assun em toda ha China nam se acha nhũ China mouro”].⁵⁶ Não obstante, acreditava que na China havia alguns mouros — porém estrangeiros. Esses estrangeiros, assevera, descendem dos mogores, vindos do reino de

⁵⁴ DLN, 93vf-94f.

⁵⁵ LE GOFF, Jacques. O judeu nos *exempla* medievais: o caso do *Alphabetum Narrationum*. In: LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 2022 [1983]. p. 141-155, esp. 148-152.

⁵⁶ TCC, 78f. Grifos nossos.

Samarcanda (podemos supor que é daqui que Escalante tira sua referência). Para ilustrar o porquê de não haver mouros naturais na China, Gaspar da Cruz recorre a outra narrativa, que apontaremos aqui resumidamente.

Conta-nos Cruz que, na fronteira onde eram feitas as trocas, um mercador rico contraiu amizade com um *loutiá* local, que, pela familiaridade, lhe contava as coisas de “Mafamede” e suas maravilhas. Conseguiu convencer o *loutiá* a se converter, ao passo que este se circuncidou e fez converter toda a sua família, proibindo em sua casa o consumo de porco. Conseguiu ainda converter muitos outros da sua cidade, incluindo outros mandarins. Este mandarim, finalmente, tentou baixar uma lei proibindo o consumo de porco na cidade, cujos locais, que (novamente insiste) apreciavam muito comê-lo, logo reclamaram ao rei, que enviou um *quinchai*. Este promoveu uma devassa, lançando muitos à prisão, com muitos condenados à morte, tanto mouros como chineses. Os que não tinham tanta culpa foram dispersados pela China, ao passo que se encontram descendentes destes até o tempo de Cruz.⁵⁷

Essa noção nasce de uma profunda incompreensão da China e dos muçulmanos chineses. De fato, os primeiros muçulmanos chegaram à China durante a dinastia Tang (618–907), vindos através do mar, e chegando a partir da costa do Malabar.⁵⁸ Durante a dinastia Ming, eles continuaram a ser uma minoria considerável, ainda que passando por um processo de “sinização” (a adoção de costumes chineses), adotando elementos de sua cultura material, linguagem e sobrenomes.⁵⁹ Não obstante, o grupo etnorreligioso dos Hui, que eram muçulmanos, continuaram a ter sua independência e identidade até hoje, em que pese os processos de aculturação.⁶⁰ Esse processo pode ser, talvez, o que tenha feito Cruz identificar muçulmanos que “esqueceram” seus costumes antigos, adotando os chineses; se isto se confirmar, podemos supor uma capacidade de análise extremamente perspicaz no dominicano, assim como um conhecimento do que seriam os costumes cotidianos islâmicos, que adquiriu em suas viagens pelo Golfo Pérsico. Todavia, podemos relativizar essas percepções, dados a própria presença constante de mercadores e funcionários muçulmanos na China Ming.⁶¹ Mais uma vez, é notório que isso se constitui mais um esforço retórico de apagamento consciente do

⁵⁷ TCC, 78f-79f.

⁵⁸ SHAFI, Iqbal. A brief history of Muslims in China. **Strategic Studies**, v. 7, n. 2, p. 46-53, 1983.

⁵⁹ BENITE, Zvi Ben-Dor. **The Dao of Muhammad**: a cultural history of Muslims in Late Imperial China. Cambridge; Londres: Harvard University Asia Center, 2005. p. 17.

⁶⁰ Um balanço sobre a produção acadêmica acerca dos muçulmanos na China até 1995 pode ser encontrado em GLADNEY, Dru C. Islam. **The Journal of Asian Studies**, Ann Arbor, v. 54, n. 2, p. 371-377, 1995.

⁶¹ Quanto a isso, veja LOMBARD, Denys; SALMOS, Claudine. Islam and Chineseness. **Indonesia**, Ithaca, n. 57, p. 115-131, 1993.

islã na China, dadas as inconveniências de sua existência para a propagação do cristianismo na região.

De sua parte, Mendoza se cala sobre a presença de judeus e mouros na China, mesmo que fosse para negá-la. Talvez o mais interessado na missão chinesa, que tentou inutilmente alcançar na embaixada de 1580, ele deve ter calculado que seria mais interessante, nesse momento, não fazer referência a qualquer elemento desabonador, isto é, a presença de religiões concorrentes — mesmo que fossem apenas estrangeiros. Ele igualmente se cala sobre outros aspectos que poderiam ser considerados empecilhos maiores, como a homossexualidade, que Cruz e Escalante fazem referências apenas passageiras.

Um terceiro aspecto, ainda, seria a pouca estima que os chineses teriam pelos seus próprios deuses, o que tornaria fácil a entrada de um culto estrangeiro (somado aos dois aspectos acima delineados). Segundo Juan González de Mendoza,

Tem estes miseráveis idólatras em tão pouco a seus deuses, que dá grande confiança de que chegando a ter entrada a lei evangélica naquele reino, eles deixariam mui pronto com as suas superstições, em particular de jogar sortes, coisa muito usada em todo aquele reino. Ao qual ajudaria muito ser todos eles homens de bons entendimentos, dóceis, que se sujeitam à razão.⁶²

[Tienen estos miserables Idolatras en tan poco a sus Dioses, que da gran cõfiança de que llegãdo a tener entrada la ley Euângelica en aquel Reyno, los dexarian muy presto con las supersticiones, en particular de echar fuertes cosa muy vsada en todo aquel Reyno. A lo qual ayudaria mucho ser todos ellos hõbres de buenos entendimimentos, dociles, y que se sujetan a la razon.]

Gaspar da Cruz, por sua vez, entende que

Há muito aparelho nesta gente desta terra para se converter à fé: assim por terem seus deuses e padres em pouca conta e estima: pelo que, conhecendo a verdade, a estimarão: *o que não há em nenhum gênero de gente de todas as partes da Índia.*⁶³

[Ha muito aparelho nesta gente desta terra pera se cõuerter aa fee: assi por teres seus Deoses e padres em pouco cõta e estima: pollo que conhecendo ha verdade ha estimaram, ho que nam ha em nenhũ genero de gente de todas as partes da india.]

Além de propor que as religiões locais não teriam qualquer raiz (uma afirmação talvez contraditória, se pensarmos na sua preleção sobre a leitura da sorte e as muitas imagens, ou mesmo o apego pelas pedras que derrubou ao chão no templo), o dominicano e o agostiniano induzem a superioridade chinesa ao indicar que ela aceitaria e receberia o cristianismo como nenhum gentio em toda a Ásia.

⁶² HGRC, 26vf.

⁶³ TCC, 77vf.

De todo o progresso missionário por todo o Oriente, no entanto, a China ainda aparecia como à parte desse projeto (ainda que os jesuítas, nessa altura, já estivessem em preparação). E isso é de admirar, pois, na opinião de Gaspar da Cruz,

Porque entre estas gentes de que fiz menção, os chineses a todos excedem em multidão de gente, em grandeza de reino, em excelência de polícia e governo, em abundância de possessões e riquezas, não em coisas preciosas, como é ouro e pedras preciosas, senão nas riquezas, disposições e fazendas que principalmente servem à necessidade humana.⁶⁴

[E porque antre estas gêtes de que fiz mêmçam, os chinas a todos excedem em multidam de gête, em grãdeza de reyno, em excelência de policia e governo e em abũdancia de possissões e riquezas, nam em cousas preciosas como he ouro e pedras preciosas, se nam nas riquezas, desposições e fazendas que principal,mente seruẽ aa necessidade humana.]

Nesse elogio da China, como indica mais à frente, havia uma sólida esperança de que a cristandade, unida, possa lutar para libertar os chineses “de sua ignorância e cegueira que vivem idolatrando”, levando-a ao “grêmio de sua altíssima igreja”.⁶⁵ Não era de todo uma esperança infundada, considerando as experiências que teve no seu périplo asiático, e mesmo a própria experiência do padroado português como um todo — mas que contradiz a sua própria estada curta na China e, ao que tudo indica, pouco frutífera justamente por isso. Juan González de Mendoza, falando agora pelo lado espanhol, parecia ter ânimo renovado ao evocar o que, para ele, tinha sido um sucesso: a conversão dos chineses no *parián* de Manila, nas Filipinas.⁶⁶ Afirma que

Demais disto, é gente muito dócil, e dispostos para serem ensinados, e fáceis de apartar de suas idolatrias e superstições, e de seus falsos deuses (a quem tem em tão pouco, como temos dito) e que com toda humildade recebem e aprovam as correções de suas fraquezas, e que conhecem a vantagem que faz a lei evangélica a seus ritos e vaidades [?] e a recebem de boa gana, como se viu e vê em muitos chineses que se hão batizado na cidade de Manila, uma das ilhas Filipinas: ficando nela, e desnaturalizando-se de sua terra, por gozar daquilo que entendem [que] há de ser para a salvação de suas almas: e assim os que deles hão recebido o batismo, são mui bons cristãos.⁶⁷

[Demas desto, es gente muy docil, y dispuestos para ser enseñados, y faciles de apartar de su Idolatria, y supersticiones, y de sus falsos Dioses (a quien tienen en tan poco, como hemos dicho) y que con toda humildad reciben, y aprueuan las correcciones de sus flaquezas, y que conocen la ventaja que haze la ley Euangelica a sus ritos, y

⁶⁴ TCC, 4f.

⁶⁵ TCC, 4f.

⁶⁶ Uma leitura mais aprofundada sobre a situação dos chineses do *parián*, bem como do processo de conversão pelo qual atravessavam, por ser encontrado em CERVERA, José Antonio. **Cartas del parián: los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar**. Ciudad de México: Palabras de Clio, 2015. (Coleção El Pacífico, un mar de Historia).

⁶⁷ HGRC, 27vf.

vandades y la reciben de buena gana, como se ha visto y vee en muchos Chinos que se han baptizado en la ciudad de Manila, vna de las islas Philippinas: que dandose enella, y desnaturalizandose de sua tierra, por gozar de aquello que entendẽ, ha de ser para saluacion de sus almas: y assi que dellos han recebido el Batismo, son muy buenos Christianos.]

Naturalmente que essas relações eram muito mais complexas e violentas que ele deixa transparecer, cujos atritos culminaram, eventualmente, nas duas rebeliões dos *sangleys* (como eram conhecidos) em 1603 e 1639, que terminaram em um sangrento massacre.⁶⁸ Não obstante, nosso foco aqui é a construção de uma retórica do chinês domesticado — ou em vias de domesticação — que poderia ser facilmente dominado e convertido. Essa perspectiva não era compartilhada por todos — a concepção oposta, a do chinês refratário, incentivou as discussões de Martín de Rada e Alonso Sánchez acerca da conquista militar da China, acreditando que eles só seriam submissos pela força.

Gaspar da Cruz é o primeiro a indicar as dificuldades em se fazer cristãos na China. Para tanto, ele indica duas razões principais:

A isto respondo que há dois inconvenientes mui grandes para se fazer cristandade nessa terra. Um é não consentir em nenhuma maneira na terra novidades, como em alguma maneira se pode ver no acontecimento dos mouros. De maneira que qualquer novidade que na terra houver, logo os *loutiás* acodem a talhar que se reprima e não vá avante. [...] O segundo é que nenhuma pessoa estrangeira pode entrar na China, nem estar em Cantão, se não com licença dos *loutiás*, que lhe dão por certo tempo para permanecer em Cantão, e acabado o tempo da licença, logo trabalham para que se vão.⁶⁹

[A isto respõdo que ha dous incóuenientes muy grãdes pera se poder fazer christandade nesta terra. Hu é nam se cõsintir em nhũa maneira na terra nouidades, como nalgũa maneira se pode ver no acõtecimento dos mouros. De maneira que qualquer nouidade que na terra ouuver, logo os Louthias acodẽ a talhar que se reprima e nã va auante. [...] Ho segũdo he, que nenhũa pessoa estrãgeira pode entrar na China, nem estar em Cantam, se nam com licença dos Louthias, que lha dam por certo tempo pera estar em Cantam, e acabado ho tempo da licença, logo trabalham que se vam.]

São dois aspectos que já tivemos a oportunidade de discutir — a profunda desconfiança dos Ming para com tudo que era estrangeiro e seus esforços para constituir a China como um país fechado, mesmo que, na maioria dos casos, os portos do sul fossem agitados centros comerciais ligados ao sudeste asiático. O sentimento de sinocentrismo, somado à uma política

⁶⁸ Sobre as rebeliões, veja BORAO, José Eugenio. The massacre of 1603: Chinese perception of the Spaniards in the Philippines. *Itinerario*, Cambridge, v. 23, n. 1, p. 22-39, 1998 e MCCARTHY, Charles J. Slaughter of sangleys in 1639. *Philippine Studies*, Manila, v. 18, n. 3, p. 659-667, 1970.

⁶⁹ TCC, 79f-79vf.

anti-comercial, coibia o trabalho dos missionários, mercadores e viajantes que passavam por essa região, o que explica apenas a curta passagem de Cruz antes de ser expulso do país.⁷⁰

Independente do sentimento que isso poderia despertar nos locais, porém, Gaspar da Cruz coloca todo o problema nas costas dos mandarins, indicando que o povo comum, por temor deles, não se faria cristão sem sua licença.⁷¹ Isso talvez explique o pouco sucesso que tiveram Ricci, Ruggieri e companhia na sua prédica da China, bem como a percepção de que o caminho mais fácil seria converter o próprio mandarinato, que não teria os mesmos escrúpulos em assumir um culto estrangeiro.

Para Escalante, a dificuldade recai igualmente sobre os mandarins e sua intransigência; não obstante, fazem isso de acordo com ordenamento real; e, por sua severidade no castigo, ninguém adotaria o cristianismo sem permissão, mesmo sabendo isso ser “conveniente para sua salvação”.⁷² Assume, portanto, a mesma postura de seu antecessor; mas deixa implícito que somente por intervenção direta com o imperador é que se poderia estabelecer uma missão. Novamente, parece ter sido esse o caminho encontrado por Matteo Ricci, que tentou incessantemente chegar à Beijing, fazendo-o em 1601.

Podemos supor que, pela pouca tiragem e pelo aspecto mais localizado dessas duas obras, bem como estar fora dos círculos de informação jesuítica, é provável que Matteo Ricci e Michele Ruggieri não as tenham lido. O próprio *modus operandi* inicial, de assumir uma postura associada aos bonzos e ao tentar converter as camadas populares, mostra que eles não estavam à par dos escritos do dominicano e do secular acerca do melhor modo de proceder. No entanto, a mudança nas estratégias posteriores — a busca pelo mandarinato e a tentativa de se chegar à corte — mostra a vitalidade e a capacidade de observação de Gaspar da Cruz e Bernardino de Escalante, que puderam supor que o melhor modo de ajuntar cristãos seria através da conversão dos *loutiás*. De todo modo, a estratégia de entrada na China proposta por eles não se mostrou de todo necessária, uma vez que os jesuítas alcançaram outras rotas para se ultrapassar a muralha dos Ming. Essa estratégia era o envio de uma embaixada.

Tanto Cruz quanto Escalante lançaram mão desse artifício como o único modo de entrar na China e estabelecer uma missão. Mendoza, como veremos adiante, assume uma outra postura, ligada, principalmente, à entrada de Rada e companhia na China em 1575 (data,

⁷⁰ Com efeito, essa parecia ser uma prática padrão: José Eugenio Borao indica que Melchior Nunes Barreto, na altura de 1555-1556, permaneceu períodos de tempo semelhantes na China. Cf. BORAO, 2009, p. 2-3.

⁷¹ TCC, 79vf.

⁷² DLN, 95f-95vf.

portanto, superior à escrita da obra de Cruz; e muito tardia para ser incorporada à obra de Escalante, escrita exclusivamente da Europa). O padre dominicano nos diz que

Havia, todavia, uma maneira com que se pudesse pregar livremente, e se pudesse fazer fruto na terra, sem cão ladrar a pregador, nem *loutiá* lhe poder empecer por nenhuma via: que é se houvesse para isso licença do rei. E poder-se-ia alcançar se fosse mandada uma solene embaixada com [um] solene presente ao rei da China em nome do rei de Portugal, indo com o embaixador padres que alcançassem licença para andar pela terra, mostrando serem homens sem armas. E como nossa lei não lhe é prejuízo nenhum a seu domínio e governo, mas muita ajuda para que todos o obedeçam e guardem nas suas leis. [...] E porque eu não tinha este remédio, tendo os sobreditos inconvenientes, por isso vim da China [...].⁷³

[Avia toda via hũa maneira com que se pudesse pregar liuremente, e se pudesse fazer fruto na terra, sem cão ladrar a pregador, nem Louthia lhe poder empecer por nhũa via: que he se ouuesse pera isso licença del Rey: e poderse hia alcançar se fosse mandada hũa solêne embaixada com solêne presente a el Rey da China em nome del Rey de Portugal, indo com ho embaixador padres que alcançassem licença pera andarem pella terra, mostrando serem homens sem armas. E como nossa ley nam lhe he perjuyzo nenhũ a seu dominio e gouerno, mas muita ajuda pera que todos ho obedeçam e guardem suas leys. [...] E porque eu nam tinha este remedio, tẽdp os sobreditos incõueniẽtes, por isso me vim da China [...].]

Escalante, por sua vez, afirma que

E assim importaria muito, para facilitar estes inconvenientes, que se enviasse uma embaixada a este grande príncipe, e que nela fossem pessoas doutas e religiosas, que lhe dessem a entender a obscuridade em que vive, e lhe persuadissem que fosse [isto é, viesse a ser] cristão: e permitisse que se predicasse a lei evangélica em todo o seu reino: que como não lhe é prejudicial, para quitar-lhe seu senhorio e governo, antes favorável, para que seus súditos lhe obedeçam melhor com facilidade; se alcançaria dele.⁷⁴

[Y assi importaria mucho, para facilitar estos inconuenientes, que se embiasse vna embaxada à este gran Principe, y que enella fuessen personas doctas y religiosas, que lhe diessen a entender la oscuridad en que biue, y le persuadiesse, que fusse Christiano: y permitiesse, que se predicasse la ley Euangelica por todo su Reino: que como no le es perjudicial, para quitarle su Señorío y gouierno, antes fauorable, para que sus subditos le obedezcan mejor con facilidad; se alcançaria del.]

Ambas, portanto, tratam da mesma perspectiva — a permissão real para que se estabeleça prédica na China — embora com enfoques diferentes. Enquanto Cruz busca a conversão da população geral, Escalante inclui nisto a conversão do próprio rei; um ensaio da política dos jesuítas de se converter de cima para baixo. Percebe-se a confiança com que essa licença seria alcançada, bem como o otimismo geral, que de todo modo é presente em toda obra, de que a China seria com isso cristianizada. E, ainda, fica latente mais uma vez a capacidade de

⁷³ TCC, 79vf-80f.

⁷⁴ DLN, 95vf.

observação de Gaspar da Cruz, repetida por Escalante, que soube identificar os costumes de fronteira Ming e supor que seria apenas por esse meio que seriam recebidos.

Todavia, o envio de embaixadas não era uma prática absolutamente desconhecida em relação à China. O primeiro evento desse tipo foi em 1517, quando foi enviada a embaixada oficial portuguesa capitaneada por Fernão Peres de Andrade, que levou como embaixador o boticário e feitor de Malaca, Tomé Pires. A ideia era, nesse momento, entrar na China, recolher o máximo de informações e, se possível, chegar ao imperador. Uma série de percalços, porém, fizeram da embaixada um fracasso: a política agressiva dos portugueses, o caos gerado nos portos cantoneses e, acima de tudo, a tomada de Malaca em 1511, um estado tributário dos chineses, fez com os que os embaixadores caíssem na desgraça dos mandarins. Aproveitando o falecimento do imperador Zhengde (r. 1505-1521), os embaixadores foram presos pelos mandarins e, se presume, mortos.⁷⁵ Um dos partícipes dessa embaixada, Cristóvão Vieira, que viemos citando ao longo deste trabalho, escreveu um dos relatos mais completos do acontecimento.

Difícil saber se Gaspar da Cruz sabia desse episódio, ou se o considerava uma questão relevante ao propor uma embaixada. Escalante certamente o conhecia, pois o leu nas *Décadas* de João de Barros, que faz um relato completo do acontecimento. Não obstante o fracasso dessa embaixada — ou talvez supondo que seus erros fossem pontuais — os dois autores foram confiantes ao indicar que essa experiência seria bem sucedida. Não havia, até aquele momento, o conhecimento de uma embaixada nesse sentido do lado espanhol — a primeira, de Martín de Rada, foi recente demais para ser incluída em Escalante, e foi posterior à escrita do *Tratado*.

O caso de Mendoza é todo especial. É preciso lembrar que ele, em 1580, participou de uma abortada tentativa de participar de uma embaixada, interrompida na altura que seus participantes alcançaram o México.⁷⁶ Era de se imaginar que, nessas circunstâncias, o autor tenha se calado em relação a este artifício, que não se encontra em lugar algum na sua obra. Igualmente, nesse momento já havia ocorrido (e sido expulsa) a embaixada de Martín de Rada em 1575, e que inspirou o próprio movimento de envio da sua embaixada em 1580.

Um segundo aspecto, e que difere dos outros dois autores, é que na altura que sua obra foi escrita e publicada, em 1585, os jesuítas já tinham com sucesso se estabelecido na província de Cantão, na subprefeitura de Zhaoqing, em 1582. Mendoza, mesmo, faz referência a isto: diz

⁷⁵ Um dos melhores estudos sobre o assunto é o de COSTA, 1996, p. 11-84. Também tivemos a oportunidade de discutir a embaixada e a carta de Vieira em ULBRICH, 2020, *passim*.

⁷⁶ A melhor referência nesse sentido é o estudo de GARCÍA, 2018. Veja, em especial, o capítulo “Agente de Dios y del Imperio”, p. 93-166.

que, como escrevem os padres em “*Xuquiene*”, muitos já haviam se convertido, e outros bastantes ainda pedem o batismo.⁷⁷ Já apontamos acima que as cifras eram bem mais modestas do que se deixa transparecer nas cartas jesuíticas e aqui. Não obstante, Mendoza escreve num momento em que a missão, embora não pelas mãos de sua ordem (e nem pelas de espanhóis) já estava em marcha; portanto, não se tratava de discutir estratégias, mas de asseverar como esse projeto poderia acontecer, bem como quais elementos tornava real a possibilidade de conversão da China.

De sua parte, porém, Mendoza parece ignorar as andanças e os contatos de portugueses na China, que eram os enfoques de Escalante e Cruz, e jogar luz e louvor exclusivamente nos feitos dos espanhóis. Não obstante sua dívida para com relatos portugueses, especialmente o *Tratado*, Mendoza indica que a “descoberta” da China se deu “de dez anos a esta parte, pelos espanhóis habitantes nas ilhas Filipinas, que são trezentas léguas distante dele [o reino da China]” [“de diez años a esta parte, por los Españoles habitantes en las islas Philippinas, que son trezientas leguas distante del”].⁷⁸ Embora reconheça a presença dos portugueses, impõe que foram os espanhóis, via Rada, os primeiros a efetivamente coletar informações preciosas sobre a China, que incluiu em sua obra.⁷⁹ E, para tanto, dedica os livros I e II da Segunda Parte a relatar a chegada de Rada e, posteriormente, dos franciscanos na China. E exalta os espanhóis, pelos quais, acredita, viria a conversão do povo chinês.

Acreditamos, portanto, que a experiência pessoal de Mendoza, mais o seu desvio do que se pregava nas fontes portuguesas, pode ser a chave para entender esse silêncio quanto ao envio de uma embaixada, bem como a escrita de um ponto de vista temporal em que as entradas na China já tinham se tornado uma realidade pelas mãos de múltiplas ordens. Nesse aspecto, portanto, ela se desloca em relação ao que os outros relatos, anteriormente, apenas especularam, trabalhando, aqui, em uma perspectiva de missão que já estava em movimento.

À vista disso, podemos concluir que havia uma crença generalizada de que o cristianismo seria levado à China. Por um lado, pela grande receptividade que ele teria, dado o que se compreendia como a superioridade moral e racional dos chineses frente ao resto das Índias. Por outro, os empecilhos que poderiam se apresentar — a posição intransigente dos mandarins, a política de país fechado proposta pelos Ming — seriam contornados pelo envio de uma embaixada, mesmo que essa tática não tenha se mostrado efetiva no passado. O que podemos identificar, no entanto, é uma autêntica esperança na conversão dos chineses, um

⁷⁷ HGRC, 119f.

⁷⁸ HGRC, 1f.

⁷⁹ HGRC, 1f-1vf.

processo que se acreditava possível e, caso completado, poderia ser um dos grandes trunfos da cristandade na conquista do Oriente.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As duas últimas décadas do século XVI e as duas primeiras do século XVII podem ser consideradas, no que concerne à missão cristã na China, um período de transição. Por um lado, jesuítas, franciscanos, dominicanos e agostinianos competiam entre si pela primazia da missionação em terras chinesas, usando dos mais diversos artifícios retóricos, políticos, militares e econômicos. Por outro, os jesuítas, pelo apoio institucional do papado e da coroa portuguesa e pela sua técnica única da mediação, logo levaram a dianteira. Enquanto as outras ordens intentavam, sem sucesso, estabelecer-se no território a partir da sua base em Manila, os jesuítas, a partir de Macau, logo conseguiram uma casa em Zhaoqing, em 1582, e logo se espalharam pelo sul da China. Com a entrada triunfal de Matteo Ricci em Beijing, em 1601, houve um período de retração dos missionários de Manila até, pelo menos, 1631, quando passaram a concorrer seriamente com os jesuítas.¹

Do ponto de vista da sinologia, igualmente temos uma passagem da “imagem ibérica” para a “imagem jesuítica” da China, como propõe Manel Ollé. Ainda que essa distinção possa ser questionada, como o fez Lara Vilà, ela ainda se sustenta ao destacar a própria mudança paradigmática informacional entre a China produzida no século XVI e no século XVII.² Em especial, a grande compilação da primeira sinologia ibérica, a *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de China* (1585), de Juan González de Mendoza, foi suplantada pela publicação em 1615 da *De Christiana Expeditione apud Sinas*, de Nicolau Trigaut, baseada no original de Matteo Ricci, que teve ampla circulação e se tornou a obra de referência para o conhecimento sinológico na primeira metade do século XVII.³ Se, posteriormente, ela própria foi substituída por outras obras sinológicas, como *De Bello Tartarico* (1654), Martino Martini, a *La Cina* (1659) de Daniele Bartoli e a *China Illustrata* (1667) de Athanasius Kircher, todos estes eram não obstante jesuítas — o que representa sua força como produtores da matéria da China ao longo do século XVII.⁴

A despeito da malograda permanência das outras ordens na China, todavia, sua presença foi essencial não só como meio de se obter experiências e informações para tentativas futuras,

¹ Para detalhes sobre a entrada de Ricci em Beijing, bem como da situação da corte como um todo naquele momento, veja FONTANA, Michela. “To Beijing!”. In: FONTANA, Michela. **Matteo Ricci: a Jesuit in the Ming court**. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. p. 140-153.

A datação que utilizamos é baseada em STANDAERT, 2001, p. 296.

² VILÀ, 2013, p. 74-75.

³ LEWIS, Nicholas J. Revisiting *De Christiana Expeditione* as an artefact of globalisation. **Itinerario**, Cambridge, v. 45, n. 1, p. 47-69, 2021. p. 47-49.

⁴ *Ibid.*, p. 61-62. No âmbito ibérico, poderíamos citar ainda a *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto (1614) e o *Imperio de la China y cultura evangélica* (1640), de Álvaro Semedo, ambos jesuítas portugueses.

como foi responsável pelo significativo incremento da sinologia europeia como um todo. A obra de Mendoza, em particular, continuou a ser impressa e lida, mesmo sendo “defasada” em relação à escrita jesuítica, e as tópicas construídas por ela continuaram ser pontos essenciais nas lentes pelas quais a China era lida pelos europeus até a ilustração. Desse modo, as primeiras décadas de contato de missionários cristãos com a China não deve ser considerada, a despeito de seus percalços, como um simples fracasso. Sua influência continuada indica a enorme gama de possibilidades ao se estudar esse período, bem como aponta os impactos posteriores nas relações entre o Ocidente e a China até meados do século XIX.

Procuramos apontar, ao longo desta dissertação, a construção da missionação chinesa no final do século XVI e a produção sinológica inexoravelmente associada a ela, produzida a partir da concorrência entre as ordens, a necessidade de se adquirir recursos de patrocinadores e a própria tentativa de justificar a missão na China, mostrando-a como factível e, ao mesmo tempo, desejável. Para tanto, analisamos as obras de três autores ibéricos que, nesse período, se tornaram as principais referências sobre o Império do Meio na modernidade: Gaspar da Cruz, com seu *Tratado das cousas da China* (1569-1570); Bernardino de Escalante e seu *Discurso de la navegación* (1577) e Juan González de Mendoza, com sua monumental *Historia del gran reino de China* (1585), a qual já nos referimos acima.

Versando sobre os mais diversos aspectos da geografia, política, cultura, religião, costumes, instituições e ritos, essas obras são o que buscamos denominar como de *síntese*, uma vez que se constituem como uma construção, a partir de vários textos anteriores, conformando uma tentativa de resumir a totalidade do conhecimento sinológico que puderam ter à mão. Mas naturalmente que essas notícias e descrições não eram apresentadas de forma genérica ou vazia, mas eram imbuídas de uma intencionalidade própria, relacionada com os objetivos de missionação. Nesse sentido, o seu conteúdo foi grandemente *dulcificado*, em que os aspectos negativos foram atenuados (ou propriamente suprimidos) e os positivos foram exaltados e, em certos momentos, exagerados. O resultado, como propomos, foi a criação de uma obra de caráter *utopizante*, ao se construir a imagem de uma China perfeita, ou quase perfeita, uma forte candidata a se colocar como espaço privilegiado de investimento missionário e de construção de um império cristão no Oriente.

Essa construção discursiva se relaciona, como destacamos, com o próprio intuito missionário e o contexto de disputas pela primazia de uma ordem sobre a outra. No primeiro capítulo, apontamos o contexto de contatos missionários com a Ásia, em que os jesuítas na década de 1550, e logo depois as outras ordens, buscaram investir em meios e tentativas de

entrar na China e lá iniciar uma missão. Por um lado, os jesuítas logo investiram nos estudos linguísticos, sem os quais não poderiam permanecer ou estabelecer um posto avançado em solo chinês, bem como em estabelecer sua base em Macau, com o Colégio da Madre de Deus, ponto de treinamento para missionários inicialmente para o Japão, mas na década de 1570 em diante também para a China.

Por outro lado, os franciscanos, dominicanos e agostinianos correram por fora, estabelecendo uma série de tentativas de se entrar na China a partir de Manila. Na esteira da embaixada de Martín de Rada e companhia, que conseguiu permissão para seguir até Fujian após a captura do corsário Lin Feng (Limahon, como o conheciam), os padres destas três ordens, com o apoio das autoridades espanholas nas Filipinas, intentaram, mormente sem sucesso, estabelecer-se no Império do Meio. Essas tentativas esbarraram (e alimentaram) a opinião de muitos que a China só poderia ser convertida à força, o que incentivou planos, como do governador Dasmariñas e do jesuíta espanhol Alonso Sánchez, de conquistar militarmente uma porção do sul chinês. A sinologia ibérica do período construiu durante, e a partir de, esse imenso conflito interno de quais tentativas seriam usadas para domar o dragão chinês.

Ao analisar esses relatos notamos, como já destacado, esse processo de utopização e de conversão do material básico em propaganda para estabelecer uma missão — objetivos declarados nos três autores. Todavia, colocá-la como uma “utopia”, pura e simplesmente, esbarra em sua própria constituição como um “não-lugar”, que está na origem de seu nascimento como um exercício retórico de *Sir* Thomas More. Para tanto, apontamos, no segundo capítulo, as nossas definições sobre o que propriamente constitui uma utopia, considerando-a como um artefato literário. Em nossas investigações, propusemos a utopia enquanto um esforço retórico, uma construção de uma sociedade que *tende à perfectibilidade*, instituindo sempre uma relação intertextual com a própria realidade de quem escreve. Ao aplicar essa perspectiva à China, percebemos os fortes tons elogiosos sendo construídos em oposição à própria realidade dos autores, construindo, assim uma sociedade de *inversão paradigmática*, superior à de quem escreve e, por conseguinte, um modelo.

No contexto ibérico, essa utopia chinesa é ainda mais destaca compreendendo o que se imaginou, por muito tempo, a própria ausência de utopias ibéricas.⁵ A pouca presença de sociedades imaginadas, somadas à própria posição privilegiada com sociedades no ultramar, incentiva-nos a procurá-las em outros lugares, ou “disfarçada” em certos aspectos. Desse modo, a China, mesmo sendo uma sociedade real, se coloca como uma forte candidata, principalmente

⁵ MEDINA, 1978/1979, *passim*.

pelo papel central que adquiriu no imaginário português e castelhano como pela própria possibilidade de encará-la dentro de uma “utopia da práxis”, como foi proposto para outras regiões de presença portuguesa, como a região de Misiones. Ao se propor essa possibilidade — que já fora considerada por outros autores anteriores e que permanece motivo de contenda — lançamos uma nova luz à produção sinológica ibérica e compreendemos um pouco mais sobre o imaginário ibérico no século XVI.

Considerando isto, era necessário apontar quais elementos dessa sinologia de síntese corroboram a hipótese de se divisar na China uma utopia. Dedicamos o terceiro capítulo a analisar esses aspectos, dividindo-os em dois aspectos fundamentais: primeiro, sua geografia de forma geral e sua arquitetura; segundo, a construção social da burocracia imperial. No primeiro caso, fica evidente, para nós, o sentido da grandeza e do exuberante, com a terra sendo considerada uma das mais férteis do mundo, com seus amplos rios e campos e suas organizadas, grandes e limpas cidades. No segundo caso, a estrutura social da China entra em voga, com seu sábio e rico imperador no topo, servido por uma larga rede de justos burocratas elegidos pelos critérios de uma rígida meritocracia. O resultado era uma terra que, para além de sua faustosa produção natural, era trabalhada incansavelmente pelos chineses e seu superior uso da razão, que tornava-a um lugar sem pobreza, sem ociosidade e regida por uma rígida justiça.

Entretanto, reconhecemos que, em dados momentos, aspectos desabonadores não deixaram de ser apontados pelos autores. A religiosidade, em particular, foi a mais trabalhada, considerando o próprio impacto que teria nas missões. O uso do que se denominou “feitiçarias” e demais formas de “culto a demônios” era apontados como um fortíssimo contraste com o que se percebia como a superior racionalidade chinesa. Não obstante, é esse aspecto mesmo que poderia ser remediado pelo envio de missionários à China, que, segundo acreditavam, teriam muita facilidade em converter todo o império ao cristianismo ao se apelar para essa mesma racionalidade. Portanto, essa sociedade “quase perfeita” poderia ser tornada perfeita, superior, a partir do abandono de sua religiosidade local. Construía-se, assim, um discurso que elogiava a China e, ao apontar o que se percebia como seus “erros”, indicava como eles seriam resolvidos. O resultado seria uma sociedade racional, justa, superior, abundante, mas acima de tudo, cristã.

Que podemos tirar de tudo isso? Percebemos que essa escrita sinológica, em que pese o seu curto período de produção, teve impactos muito duradouros na forma como o Ocidente se relaciona com a China por muitas décadas posteriores. As estratégias discursivas, ainda que nascidas do próprio calor das disputas missionárias, ultrapassaram-nas a ponto de se tornar as

lentes cor-de-rosa com que a China seria pensada. Compreender a sinologia posterior, mesmo a produzida em âmbito jesuítico, perpassa necessariamente em compreender essa primeira experiência sinológica, que lançou as bases de como, para quem e de que forma se escrevia sobre a China. O resultado disso é que se faz necessário cada vez mais identificar esses paradigmas, mesmo em circunstâncias onde eles são desafiados, e entender que a ideia de uma China utópica sobreviveu, a despeito de uma pletora de informações superiores, ainda por muitos séculos depois.

Esta pesquisa, no entanto, está longe de ser encerrada. Cabe ainda discutir propriamente o impacto dessa primeira sinologia e sua continuação a partir das investidas dos dominicanos, franciscanos e agostinianos na China ao longo do século XVII, bem como o uso que os jesuítas poderiam fazer desses materiais, a despeito de sua experiência como testemunha ocular da China. Perceber os padrões narrativos da China, portanto, é um primeiro passo para se compreender como ela era propriamente entendida, quais as estratégias desenvolvidas para lidar com ela, e como, finalmente, isso desembocou nas tentativas colonialistas que ela sofreu ao longo do século XIX. Esperamos que essa pesquisa possa contribuir para elucidar um pouco mais essa China profundamente mistificada, e abrir maiores horizontes na sua compreensão nos séculos posteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

CRUZ, Gaspar de. **Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China cõ suas particularidades, assi do reino d'Ormuz, cõposto por el R. padre frei Gaspar da Cruz da ordẽ de Sam Domingo. Dirigido ao muito poderoso Rei dom Sebastiam nosso Señor.** Évora: Casa de André de Burgos, 1570.

D'INTINO, Raffaella (org.). **Enformação das cousas da China: textos do século XVI.** Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1989.

ESCALANTE, Bernardino de. **Discvrso de la navegación qve los Portuguefes hazen à los Reinos y Prouincias del Oriente, y de la noticia que fe tiene de las grandezas del Reino de la China.** Sevilha: Casa de Alonso Escrivano, 1577.

MENDOZA, Juan González de. **Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno dela China, fabidas asfi por los libros de los mefmos Chinas, como por relación de Religiofos, y otras perfonas que han eftado enel dicho Reyno.** Madrid: Casa de Querino Gerardo Flamenco, 1586.

MENDOZA, Juan González de. **Itinerario y Compendio delas cosas notables que ay desde España, hasta el Reyno dela China, y dela China à España, boluiendo por la India Oriental, despues de auer dado buelta, à casi todo el Mundo.** Lisboa: Casa de André Lobato, 1586.

MORE, Thomas. **Utopia.** Introdução de Dominic Baker-Smith. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2018.

PORTUGAL. **PATENTE das merces, gracias, e privilegios, de qve Elrei Dom Philippe noffo fenhor fez merce a eftes feus regnos. E adiante vai outra Patente das refpostas das Cortes de Tomar.** Lisboa: Oficina de Antonio Ribeiro, 1583.

RUGGIERI, Michele. Ao muito Reverendo em Christo Padre, o Padre Everardo Mercuriano, geral da Companhia de Jesus, em Roma. De Miguel Rogério. In: ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU. **Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXVIII: Missiones Orientales.** Documenta Indica XI (1577–1580). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1970. p. 572-574.

SÁNCHEZ, Alonso. Relación breve de la jornada quel P. Alonso Sánchez dela Compañía de Jesús hizo por horden y parezer del SR. D. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, governador de Philipinas, y del Sr. obispo y oficiales de S.M. desde la Isla de Luzón y ciudad de Manila a los Reynos de la China [1583]. In: **La China en España.** Disponível em: <https://arxiu-web.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez2.htm>. Acesso em: 08 mar. 2022.

SÁNCHEZ, Alonso. Relación de las cosas particulares de la China, la qual escribio el P. Sanchez de la Compañía de Jesús que se la pidieron para leer a su Magestad el Rey Don Felipe II estando indispueto [1588]. In: **La China en España.** Disponível em: <https://arxiu-web.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez.htm>. Acesso em: 09 mar. 2022.

XAVIER, Francisco. Aos meus caríssimos Padres e Irmãos da Companhia de Jhu. n'as partes de Europa. Do padre Mestre Francisco. In: ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU. **Monumenta Xaveriana**: ex autographis vel ex antiquioribus exemplis. Tomos Primus. Sancti Fracisci Xaverii Epistolas Alique Scripta Complectentis. Madrid: Typis Augustini Avrial, 1899-1900. p. 675-697.

Bibliografia

AGNOLIN, Adone. O budismo como sistema de mediação missionária no contexto asiático dos séculos XVI–XVII: necessidades, possibilidades e limites hermenêuticos. **Rever**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 131-168, jan./jun. 2013. DOI. 10.21724/rever.v13i1.16167.

ALLAN, Sarah. On the identity of Shang Di (上帝) and the origin of the concept of a Celestial Mandate (Tian Ming 天命). **Early China**, Cambridge, v. 31, p. 1-46, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/3ZoczYs>. Acesso em: 04 mar. 2023.

ALMEIDA, Anna Luisa Souza de. O encontro entre a cruz e o dragão: a missão jesuítica na China imperial (1579–1773). **Cadernos de História UFPE**, Recife, v. 12, n. 12, p. 190-211, jan./dez. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3v07O9D>. Acesso em: 29 mar. 2022.

ANGÉLICA, Madeira. **Livro dos naufrágios**: ensaio sobre a *História Trágico-Marítima*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

ARAÚJO, Ana Cristina. O maravilhoso mundo “reencontrado” na América Portuguesa. In: POLÓNIA, Amélia (ed.). **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001. p. 170-182.

BACZKO, Bronislaw. **Los imaginarios sociales**: memorias y esperanzas colectivas. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. 3. ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.

BALTASAR GAGO. In: DEHERGNE, Joseph. **Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800**. Roma: Institutum Historicum, S. I.; Paris: Letouzey & Ané, 1973. (Bibliotheca Instituti Historici S. I., 37). p. 104.

BARRETO, Luís Filipe. 1555: Macau's birth certificate. **History & Culture: Chinese Cross Currents**, Macau, v. 4, n. 4, p. 78-99, out. 2007. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/44976>. Acesso em: 29 mar. 2022.

BARRETO, Luís Filipe. Da China Ming na cultura europeia: os pólos português e italiano. **Anais de História de Além-Mar**, Lisboa; Ponta Delgada, v. 3, p. 409-446, 2002. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/44978>. Acesso em: 2 abr. 2022.

BARRETO, Luís Filipe. Fundamentos da cultura portuguesa da expansão. **Philosophica**, Lisboa, n. 15, p. 89-115, 2000. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/44975>. Acesso em: 2 abr. 2022.

BARRIOS, Rafael Bellón. Acerca del *Discurso de la navegación* (1577) de Bernardino de Escalante: evangelización, conquista, percepción del otro. **Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano**, 2008, p. 1-10.

BENITE, Zvi Ben-Dor. **The Dao of Muhammad**: a cultural history of Muslims in Late Imperial China. Cambridge; Londres: Harvard University Asia Center, 2005. (Harvard East Asian Monographs, 248).

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORAO, José Eugênio. Macao as the non-entry point to China: the case of the Spanish Dominican missionaries (1587-1632). In: **International Conference on The Role and Status of Macao in the Propagation of Catholicism in the East**, 2009, Macau. Disponível em: <https://bit.ly/38r14d6>. Acesso em: 14 jan. 2020.

BORAO, José Eugenio. The massacre of 1603: Chinese perceptions of the Spaniards in the Philippines. **Itinerario**, Cambridge, v. 23, n. 1, p. 22-39, 1998. DOI. 10.1017/S0165115300012407.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. Missões da Companhia de Jesus na Índia: uma leitura sobre o período de Francisco Xavier (1542–1552). **Esboços**, Florianópolis, v. 26, n. 42, p. 333-357, maio/ago. 2019. DOI. 10.5007/2175-7976.2019v26n42p333.

BORRALHO, Maria Luísa Malato. Não há utopias portuguesas? **E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia**, Porto, n. 1, s. p., 2004. Disponível em: <https://bit.ly/3rb6src>. Acesso em: 22 abr. 2022.

BOXER, Charles R. Portuguese and Spanish projects for the conquest of Southeast Asia, 1580–1600. **Journal of Asian History**, Wiesbaden, v. 3, n. 2, p. 118–136, 1969. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41929968>. Acesso em: 2 abr. 2022.

BOXER, Charles R. (ed.). **South China in the sixteenth century (1550-1575)**: being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martin de Rada, O.E.S.A., (1550-1575). Nova Iorque: Routledge, 2016 [1953]. Ebook.

BOXER, Charles R. **The Christian century in Japan**: 1549-1650. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1951.

BRAGA, Gabriel Elysio Maia. *Exorcizo te immundissime spiritus*: possessões demoníacas e exorcismos na França moderna (1565-1647). Orientadora: Ana Paula Vosne Martins. 342f. 2022. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/80046>. Acesso em: 13 mar. 2023.

BROCCO, Pedro Dalla Bernardina. O mito de São Tomé ou Sumé: o nexó teológico político entre o Oriente e o Ocidente. **Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 126-142, jan./abr. 2020. DOI. 10.15175/1984-2503-202012107.

BROCKEY, Liam Matthew. A garganta: the China Jesuits and the College of Macao, 1579–1623. **Revista de Cultura. International Edition**, Macau, n. 5, p. 44-55, jan. 2003. Disponível em: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/40005>. Acesso em: 22 abr. 2022.

BROCKEY, Liam Matthew. The first China hands: the forgotten Iberian origins of sinology. In: LEE, Christina H. (ed.). **Western visions of the Far East in a Transpacific age, 1522–1657**. Farnham; Burlington: Ashgate, 2012. (Transculturalisms, 1400-1700, 4). p. 69-84.

BROOK, Timothy. **The troubled empire: China in the Yuan and Ming dynasties**. Cambridge; Londres: The Belknap Press, 2010.

BURCKHARDT, Jacob. O reflorescimento da Antiguidade. In: BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991. p. 105-170.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BUSQUETS I ALEMANY, Anna. Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación. **Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas**, Cáceres, v. 8, p. 191-214, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3zzSMuw>. Acesso em: 26 jul. 2022.

CADARSO, Pedro Luis Lorenzo. Los tribunales castellanos en los siglos XVI y XVII: un acercamiento diplomático. **Revista General de Información y Documentación**, Madrid, v. 8, n. 1, p. 141-169, 1998. Disponível em: <https://bit.ly/3Kol9yZ>. Acesso em: 3 abr. 2022.

CALANCA, Paola. From a forbidden ocean to an ocean under close watch: the Ming and early Qing governments and the maritime problem. **Ming Qing Yanjiu**, Nápoles, v. 7, n. 1, p. 13-47, 1998. DOI. 10.1163/24684791-90000372.

CAMS, Mario. Displacing China: the Martini-Blaeu *Novus Atlas Sinesis* and the Late Renaissance shift in representations of East Asia. **Renaissance Quarterly**, Cambridge, v. 73, p. 953-990, 2020. DOI. 10.1017/rqx.2020.123.

CAMS, Mario. Not just a Jesuit atlas of China: Qing imperial cartography and its European connections. **Imago Mundi**, Londres, v. 69, p. 2, p. 188-201, 2017. DOI. 10.1080/03085694.2017.1312114.

CARIOTI, Patrizia. The Portuguese settlement at Macao: the Portuguese policy of expansion in the Far East in light of the History of Chinese and Japanese intercourse and maritime activities. **Revista de Cultura. International Edition**, Macau, n. 6, p. 25-39, 2003. Disponível em: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/40006>. Acesso em: 3 abr. 2022.

CATZ, Rebecca. **A sátira social de Fernão Mendes Pinto: análise crítica da Peregrinação**. Prefácio de Luís de Souza Rebelo. Lisboa: Prelo, 1978.

CERVERA, José Antonio. **Cartas del parián**: los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar. Ciudad de México: Palabras de Clio, 2015. (Coleção El Pacífico, un mar de Historia).

CHANG, Sen-Dou. The morphology of walled cities. In: SKINNER, G. William, 1977, p. 75-100.

CHANG, Y. Z. Who and what were the Cathayans? **Studies in Philology**, Chapel Hill, v. 33, n. 2, p. 203-221, abr. 1936. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4172318>. Acesso em: 3 abr. 2022.

CHANG, Y. Z. Why did Milton err on two Chinas?. **The Modern Language Review**, Cambridge, v. 65, n. 3, p. 493-498, jul. 1970. DOI. 10.2307/3723329.

CHEONG, Fok Kai. **Estudos sobre a instalação dos portugueses em Macau**. Lisboa: Gradiva, s. d.

CHIN, James K. Export Chinese ceramics, *Ilha da Veniaga* and the Sanchoão Island. In: BARRETO, Luís Filipe (org.). **Europe-China**: intercultural encounters, (16th-18th century). Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I. P., 2012. p. 65-78.

COLERIDGE, Samuel Taylor. **Kubla Khan**. Tradução de Adriano Scandolara. Disponível em: <https://escamandro.wordpress.com/2012/12/09/kubla-khan-coleridge/>. Acesso em: 10 mar. 2023.

COLLA, Elisabetta. Estudar o impacto do cristianismo na China: comparações por analogias *versus* saber ver. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, n. 13/14, p. 403-412, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3r8rVkU>. Acesso em: 3 abr. 2022.

CORREIA, Pedro Lage Reis. Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587–1597). **Bulletin of Portuguese-Japanese Studies**, Lisboa, n. 2, p. 79-108, jun. 2001. Disponível em: <https://bit.ly/3Jhjbil>. Acesso em: 3 abr. 2022.

COSTA, João Paulo de Oliveira e. A coroa portuguesa e a China (1508–1531): do sonho manuelino ao realismo joanino. In: ALVES, Jorge Manuel dos Santos; SALDANHA, António Vasconcelos de (org.). **Estudos de história do relacionamento luso-chinês: séculos XVI–XIX**. Macau: Instituto Português do Oriente, 1996. (Coleção Memórias do Oriente). p. 13-57.

COSTA, João Paulo Oliveira e. **O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira**. v. 1. Orientadores: Artur Teodoro de Matos e Luís Felipe Thomaz. 841 f. Tese (Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa) — Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/3571>. Acesso em: 8 abr. 2022.

CURCIO, Carlo. Formação e caráter da utopia italiana no Renascimento. **Morus — Utopia e Renascimento**, Campinas, v. 1, p. 167-180, 2004. Disponível em: <https://bit.ly/3JiUeDf>. Acesso em: 3 abr. 2022.

CURTO, Diogo Ramada. As décadas de 1550 e 1560. *In*: CURTO, Diogo Ramada. **Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 121-141.

DAWSON, Raymond. **El camaleón chino**: análisis de los conceptos europeos de la civilización china. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

DAYMIŌ. *In*: KODANSHA Encyclopedia of Japan. Tóquio: Kodansha, 1983. v. 2. p. 61-64.

DEIJK, Gabrielle von Kispal-van. Ubiquitous but elusive: the Chinese of Makassar in VOC times. **Journal of Asian History**, Wiesbaden, v. 47, n. 1, p. 81-103, 2013. DOI. 10.13173/jasiahist.47.1.0081.

DENING, Nie. Chinese merchants and their maritime activities under the ban on maritime trade in the Ming dynasty (1368–1567). **Ming Qing Yanjiu**, Nápoles, v. 6, n. 1, p. 69-92, 1997. DOI. 10.1163/24684791-90000366.

DE VRIES, Jan. **European urbanization, 1500-1800**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2007.

DONATO, Antonio. Introduction. *In*: DONATO, Antonio. **Italian Renaissance utopias**: Doni, Patrizi, and Zuccolo. Londres: Palgrave Macmillan, 2019.

DORÉ, Andréa. Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 311-339, 2002. DOI. 10.1590/S0102-01882002000200004.

DORÉ, Andréa. **Sitiados**: os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622). São Paulo: Alameda, 2010.

FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. **China**: a new history. 2. ed. aum. Cambridge; Londres: The Belknap Press, 2006.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade do século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNÁNDEZ HERRERO, Beatriz. **La utopía de América**: teoría, leyes, experimentos. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

FERRO, João Pedro. A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 5, p. 137-158, 1993. DOI. 10.34632/lusitaniasacra.1993.7986.

FILIPETTO, Felipe Vieira. **Territorialidades do sagrado**: os jesuítas na província do Paraguai e nas reduções do Guairá no início do século XVII. Orientadora: Andréa Doré. 290f. 2022. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/80816>. Acesso em: 13 mar. 2023.

FOLCH, Dolors. Biografia de Fray Martín de Rada. **Huarte de San Juan. Geografia e Historia**, Navarra, n. 15, p. 33-63, 2008. Disponível em: <https://hdl.handle.net/2454/9115>. Acesso em: 3 abr. 2022.

FOLCH, Dolors. La selección de González de Mendoza: lo qué ensalzó, retocó o suprimió. In: Barlés, E. (coord). **Ex Oriente**: los libros occidentales que iluminaron el conocimiento sobre Asia Oriental en la Edad Moderna. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2020. No prelo. Disponível em: <https://bit.ly/3jnHAIs>. Acesso em: 8 abr. 2022.

FONTANA, Michela. **Matteo Ricci**: a Jesuit in the Ming court. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **As utopias medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

GARCIA, Diego Sola. A las puertas de China: la misión agustina (1575-1589) y su legado sinológico. **Pedralbes**, Barcelona, v. 37, p. 25-46, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3rdVem6>. Acesso em: 4 abr. 2022.

GARCÍA, Diego Sola. **El cronista de China**: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2018.

GARCÍA, Diego Sola. Juan González de Mendoza y la *Historia del Gran Reino de la China*: la construcción del relato sinológico desde la Europa del Quinientos. **Revista Estudios**, San José, n. 32, p. 1-23, jan./jun. 2016. DOI. 10.15517/re.v0i32.25027.

GARIN, Eugenio. A cidade ideal. In: GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. p. 57-80.

GINZBURG, Carlo. Nossas palavras e as deles: o ofício do historiador na atualidade. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 23, p. 7-26, jan./jun. 2021. DOI. 10.14393/artc-v23-n42-2021-61847.

GLADNEY, Dru C. Islam. **The Journal of Asian Studies**, Ann Arbor, v. 54, n. 2, p. 371-377, 1995. DOI. 10.2307/2058742.

Hǎi-Fáng TAÒ. In: HUCKER, Charles O. **A dictionary of official titles in Imperial China**. Taipei: Southern Materials Center, 1985. p. 227.

HANSOT, Elisabeth. **Perfection and progress**: two modes of utopian thought. Cambridge; Massachusetts: The MIT Press, 1974.

HESPANHA, António Manuel. **Às vésperas do Levithan**: instituições e poder político. Portugal – séc. XVII. Rio de Mouro: Pedro Ferreira Artes Gráficas, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HSIA, Ronnie Po-Chia. **A Jesuit in the Forbidden City**: Matteo Ricci, 1552–1610. Oxford: Oxford University Press, 2010.

HSU, Carmen Y. La imagen humanística del gran reino chino de Juan González de Mendoza. **Bulletin of Hispanic Studies**, Liverpool, v. 87, n. 2, p. 187-201, 2010. DOI. 10.3828/bhs.2009.11.

HSU, Carmen Y. Writing on the behalf of a Christian Empire: gifts, dissimulation, and politics in the letters of Philip II of Spain to Wanli of China. **Hispanic Review**, Filadélfia, v. 78, n. 3, p. 323-344, 2010. DOI. 10.1353/hir.0.0118.

HUCKER, Charles O. **A dictionary of official titles in Imperial China**. Taipei: Southern Materials Center, 1985

HUCKER, Charles O. Ming government. In: TWICHETT, Denis; MOTE, Frederick W. **The Cambridge History of China, volume 8: the Ming Dynasty, 1368-1644, part 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 9-105.

JACOBSEN, Stefan Gaarsmand. Chinese influences or images?: fluctuating histories of how Enlightenment Europe read China. **Journal of World History**, Honolulu, v. 24, n. 3, p. 623-660, 2013. DOI. 10.1353/jwh.2013.0076.

JIMÉNEZ, José António Cervera. La interpretación ricciana del Confucianismo. **Estudios de Asia y África**, Ciudad de México, v. 37, n. 2, p. 211-239, maio/ago. 2002. Disponível em: <https://bit.ly/3DSKG0B>. Acesso em: 4 abr. 2022.

JIMÉNEZ, José António Cervera. Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII–XVII. **Sémata**, Santiago de Compostela, v. 26, p. 425-446, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3ved1vi>. Acesso em: 26 jul 2022.

JOSÉ, Maria Emília Granduque. Instruções para a boa escrita da história na Espanha (séculos XVI–XVII). **Revista de História**, São Paulo, n. 178, p. 1-20, 2019. DOI. 10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.143124.

KALIL, Luís Guilherme Assis. Chineses, índios e bárbaros: a proposta de guerra contra a China e as conexões entre Ásia, América e Europa nos escritos de Alonso Sánchez e José de Acosta. In: KALIL, Luís Guilherme Assis; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (orgs.). **1519: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade**. Jundiaí: Paco Editorial, 2021. p. 221-252.

KNAUTH, Lothar. El inicio de la sinología Occidental: las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien. In: CORNEJO, Romer (ed.). **China: perspectivas sobre su cultura y historia**. t. I. Ciudad de México: El Colegio de México, 1970. p. 281-301.

LACH, Donald. **Asia in the making of Europe: the century of Discovery**. v. 1. l. 2. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1965.

LE GOFF, Jacques. O judeu nos *exempla* medievais: o caso do *Alphabetum Narrationum*. In: LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 2022 [1983]. p. 141-155.

LESTRINGANT, Frank. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. **Morus — Utopia e Renascimento**, Campinas, v. 3, p. 155-173, 2006.

LEWIS, Nicholas J. Revisiting *De Christiana Expeditione* as an artefact of globalisation. **Itinerario**, Cambridge, v. 45, n. 1, p. 47-69, 2021. DOI. 10.1017/S0165115321000097.

LIEU, Samuel N. C. Nestorians and Manicheans on the South China coast. **Vigiliae Christianae**, Leiden, v. 34, n. 1, p. 71-88, 1980. DOI. 10.2307/1582860.

LOMBARD, Denys; SALMOS, Claudine. Islam and Chineseness. **Indonesia**, Ithaca, n. 57, p. 115-131, 1993. DOI. 10.2307/3351244.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002. DOI. 10.1590/S0102-01882002000100002.

LOUREIRO, Rui Manuel. Ecos portugueses nos impressos hispalenses de Bernardino de Escalante. In: CHAVES, Manuel Fernández; CONDE, Antónia Fialho; QUILES, Fernando (coords.). **La Sevilla lusa: la presencia portuguesa en el Reino de Sevilla durante el Barroco**. v. 4. Sevilla: Universo Barroco Ibero-americano, 2018. p. 236-251.

LOUREIRO, Rui Manuel. Gaspar da Cruz. In: CHESWORTH, John; et al. (ed.). **Christian-Muslim relations: a bibliographical history**. Leiden; Boston: Brill, 2014, p. 369-375.

LOUREIRO, Rui Manuel. Introdução. In: CRUZ, Gaspar de. **Tratado das coisas da China (Évora, 1569–1570)**. Introdução, modernização do texto e notas de Rui Manuel Loureiro. Lisboa: Sociedade Editora de Livros de Bolso, 2010. p. 11-28.

LOUREIRO, Rui Manuel. Introdução. In: LOUREIRO, Rui Manuel (ed.). **Um tratado sobre o reino da China: dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)**. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1992. p. 13-29.

LOUREIRO, Rui Manuel. Primórdios da sinologia europeia entre Macau e Manila em finais do século XVI. **Revista de Cultura. International Edition**, Macau, n. 2, p. 6-24, abr. 2002. Disponível em: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/40002>. Acesso em: 6 abr. 2022.

LOURIDO, Rui D'Ávila. Portugueses e espanhóis em Macau e Manila com os olhos na China. **Revista de Cultura. International Edition**, Macau, n. 7, p. 23-45, jul. 2003. Disponível em: <http://www.icm.gov.mo/rc/viewer/40007>. Acesso em: 6 abr. 2022.

MAAS, Otto (org.). **Cartas de China: documentos inéditos sobre misiones franciscanas del siglo XVII**. Sevilla: Est. Tip. de J. Santigosa, 1917.

MCCARTHY, Charles J. Slaughter of sangleys in 1639. **Philippine Studies**, Manila, v. 18, n. 3, p. 659-667, 1970. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/42634529>. Acesso em: 13 mar. 2023.

MANUEL, Frank E.; MANUEL, Fritzie P. **El pensamiento utópico en el mundo occidental, I: antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)**. Madrid: Taurus, 1981.

MARINAS, Isabel Viforcós. Semblanza de fray Juan González de Mendoza (OSA), embajador de Felipe II a China y obispo de Popayán. **Ciudad de Dios: Revista Agustiniana**,

Madrid, v. 211, n. 3, p. 729-758, 1998. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10612/11509>. Acesso em: 6 abr. 2022.

MARTINS, Manuel Gonçalves. O padroado português do Oriente e os factores exógenos. **Nação e Defesa**, Lisboa, ano 15, n. 53, p. 104-123, jan./mar. 1990. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.26/2705>. Acesso em: 6 abr. 2022.

MASSI, Giuliano Martins. **Cristianismo na Índia**: os cristãos de São Tomé, sua constituição, suas tradições e suas práticas religiosas. Orientador: Dilip Loundo. 242f. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/3093>. Acesso em: 13 mar. 2023.

MEDINA, João. Não há utopias portuguesas. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 2, p. 163-170, 1978/1979. Disponível em: <https://bit.ly/3Kv1KMY>. Acesso em: 6 abr. 2022.

METCALF, Alida C. **Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

MICELLI, Paulo. **O ponto onde estamos**: viagens e viajantes na história da expansão e da conquista (Portugal, séculos XV e XVI). 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

MING, Dong Gu. **Sinologism**: an alternative to Orientalism and postcolonialism. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2013.

MONTALBANO, Kathryn A. Misunderstanding the Mongols: intercultural communications in three thirteenth-century Franciscans travel accounts. **Information & Culture**, Austin, v. 50, n. 4, p. 588-610, 2015. DOI. 10.1353/lac.2015.0020.

MUNGELLO, David E. **Curious land**: Jesuit accommodation and the origins of Sinology. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1985. (Studia Leibnitiana Supplementa, 25).

O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura história do Novo Mundo e do sentido de seu devir. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

OLIVEIRA, Francisco Roque de. **A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500–c. 1600**: impressos e manuscritos que revelam o mundo chinês à Europa culta. Orientadora: Maria Dolors Garcia Ramon. 1485 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) — Departamento de Geografia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2003. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10803/4951>. Acesso em: 8 abr. 2022.

OLIVEIRA, Francisco Roque de. China: utopia ou distopia?: interpretações sobre o tratamento da matéria chinesa na literatura geográfica ibérica do século XVI. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE GEOCRÍTICA, 14., 2016, Barcelona. **Anais [...]**. Barcelona: GEOcrítica, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3ui4IOZ>. Acesso em: 7 abr. 2022.

OLLÉ, Manel. La invención de China: mitos y escenarios de la imagen ibérica de China en el siglo XVI. **Revista Española del Pacífico**, Madrid, n. 8, p. 541-569, 1998. Disponível em: <https://bit.ly/3umfROX>. Acesso em: 7 abr. 2022.

OLLÉ, Manel. **La invención de China**: percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

OLLÉ, Manel. Proyectos de conquista y de comercio para China y el Sureste de Asia. **Mélanges de la Casa de Velázquez**, Madrid, v. 48, n. 2, p. 79-99, 2018. DOI. 10.4000/mcv.8933.

PADRÓN, Ricardo. “The Indies of the West” or, the tale of how an imaginary geography circumnavigated the globe. In: LEE, Christina H. (ed.). **Western visions of the Far East in a transpacific age, 1522–1657**. Farnham: Ashgate, 2012. p. 20-41.

PADRÓN, Ricardo. The invention of America and the invention of the map. In: PADRÓN, Ricardo. **The spacious word**: cartography, literature, and empire in early modern Spain. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 2004. p. 1-44.

PALAZZO, Carmen Lícia. Os jesuítas como atores privilegiados na comunicação de imagens da China para a Europa: século XVI a XVIII. **Tuiuti: Ciência e Cultura**, Curitiba, v. 4, n. 48, p. 13-31, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3LT3e3x>. Acesso em: 7 abr. 2022.

PASTOR, Renan Morim. **A descoberta de Confúcio pela Europa**: a interpretação do confucionismo clássico pelos jesuítas na missão da China (século XVII). Orientadora: Patrícia Souza de Faria. 167 f. 2019. Dissertação (Mestrado em História) — Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019. Disponível em: <https://tede.ufrrj.br/jspui/handle/jspui/5133>. Acesso em: 14 abr. 2022.

PINA, Isabel Murta. **Jesuítas chineses e mestiços da missão da China (1589-1689)**. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau; I. P., 2011.

PINA, Isabel Murta. The Jesuit missions in Japan and in China: two distinct realities. Cultural adaptations and the assimilation of natives. **Bulletin of Portuguese-Japanese Studies**, Lisboa, n. 2, p. 59-76, jun. 2001. Disponível em: <https://bit.ly/3LPd8DI>. Acesso em: 7 abr. 2022.

PINTO, Paulo Jorge de Souza. A China pelos olhos de Malaca: a *Suma Oriental* e o conhecimento europeu do Extremo-Oriente. In: CARNEIRO, Roberto; MARTINS, Guilherme d’Oliveira (coords.). **China e Portugal, cinco séculos de relacionamento**: uma leitura académica. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2014. p. 13-22.

POHL, Nicole. Utopianism after More: the Renaissance and Enlightenment. In: CLAEYS, Gregory (ed.). **The Cambridge companion to utopian literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 51-78.

PRIETO, Andrés I. The perils of accommodation: Jesuit missionary strategies in the early modern world. **Journal of Jesuit Studies**, Leiden, v. 4, p. 395-414, 2017. DOI. 10.1163/22141332-00403002.

REED, Marcia. A perfume is best from afar: publishing China for Europe. In: DEMATTÈ, Paola; REED, Marcia (eds.). **China on paper: European and Chinese works from the late sixteenth to the early nineteenth century**. Los Angeles: Getty Research Institute Publications Program, 2007. p. 9-27.

ROCHA, Carlos Guilherme. **Expansão da fé e justiça: o corpo eclesiástico e o governo das Ilhas Filipinas, 1565–1610**. Orientador: Marcelo da Rocha Wanderley. 312f. 2018. Tese (Doutorado em História) — Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/13431>. Acesso em: 21 mar. 2023.

ROMANO, Antonella. Chinas ibéricas. In: ROMANO, Antonella. **Impresiones de China: Europa y el englobamiento del mundo (siglos XVI–XVII)**. Madrid: Marcia Pons Historia, 2018. (Coleção Ambos Mundos). p. 57-80.

RULE, Paul. The Chinese rites controversy: a long lasting controversy in Sino-Western cultural history. **Pacific Rim Report**, San Francisco, n. 32, p. 2-8, 2004. Disponível em: <https://bit.ly/3wb6JNs>. Acesso em: 17 ago. 2022.

RULE, Paul. The Chinese rites controversy: Confucian and Christian views of the afterlife. **Studies in Church History**, Cambridge, v. 45, p. 280-300, 2009. DOI. 10.1017/S0424208400002576.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Portos do Brasil colonial. In: RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Histórias do Atlântico português**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2021. p. 125-176.

SABEH, Luiz Antonio. **Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**. Orientadora: Andréa Carla Doré. 342 f. 2014. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/36450>. Acesso em: 13 mar. 2023.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SÁNCHEZ-MARTÍNEZ, Antonio. De la ‘cartografía oficial’ a la ‘cartografía jurídica’: la querella de las Molucas reconsiderada, 1479-1529. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Paris, Débats 2009, p. 1-24, 2009. DOI. 10.4000/nuevomundo.56899.

SANTOS, Carlota. As cidades portuguesas na Idade Moderna: população. In: CONGRESSO HISTÓRICO INTERNACIONAL AS CIDADES NA HISTÓRIA: POPULAÇÃO, 1., Guimarães, 2012. **Atas [...]**. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, 2012. Acesso em: <https://bit.ly/3NS71jL>. Acesso em: 8 abr. 2022.

SCHAUB, Jean-Frédéric. The union between Portugal and the Spanish monarchy (1581–1640). In: BOUZA, Fernando; CARDIM, Fernando; FEROS, Antonio (eds.). **The Iberian world: 1450–1820**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2020. p. 126-141.

SEABRA, Leonor Diaz de. Macau e os jesuítas na China (século XVI e XVII). **História Unisinos**, São Leopoldo (RS), v. 15, n. 3, p. 417-424, set./dez. 2011. DOI. 10.4013/htu.2011.153.09.

SHAFI, Iqbal. A brief history of Muslims in China. **Strategic Studies**, v. 7, n. 2, p. 46-53, 1983. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/45182798>. Acesso em: 13 mar. 2023.

SHANTZ, Roy N. The international double image of “China” and “Cathay”. **The Historian**, v. 33, n. 1, p. 83-92, 1970. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24441076>. Acesso em: 13 mar. 2023.

SKINNER, G. William. Introduction: urban development in Imperial China. In: SKINNER, G. William (ed.). **The city in Late Imperial China**. Taipei: SMC Publishing Inc., 1977. p. 3-31.

SMITH, Richard J. “Knowing fate”: divination in late Imperial China. **Journal of Chinese Studies**, Nova Iorque, v. 3, n. 2, p. 153-190, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44288022>. Acesso em: 13 abr. 2023.

STANDAERT, Nicolas (ed.). **Handbook of Christianity in China: volume one, 635-1800**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. (Handbook of Oriental Studies, 15).

SUBRAHMANYAM, Sanjay. O milenarismo do século XVI do Tejo ao Ganges. In: SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012. p. 113-152.

SUVIN, Darko. Defining the literary genre of utopia: some historical semantics, some genology, a proposal, and a plea. In: SUVIN, Darko. **Metamorphoses on Science Fiction: on the poetics and History of a literary genre**. Londres; New Haven: Yale University Press, 1979. p. 37-62.

SZACHI, Jerzy. **As utopias ou A felicidade imaginada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

TAN, Samuel K. **A history of the Philippines**. Quezon City: The University of the Philippines Press, 1987.

TEO, Emily. Hyperbole in early modern missionary travel accounts of China. **Past and Present**, Oxford, v. 257, sup. 16, p. 261-293, 2022. DOI. 10.1093/pastj/gtac036.

THOMAZ, Luís Filipe Ferreira Reis. A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 3, p. 239-418, 1991. DOI. 10.34632/lusitaniasacra.1991.8073.

THOMAZ, Luiz Felipe Ferreira Reis. **De Ceuta a Timor**. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 1994.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540–1682)**. Orientador: Ronaldo Vainfas. 2002. 319 f. Tese (Doutorado em História Social) — Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/17072>. Acesso em: 8 abr. 2022.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Alessandro Valignano: o “progresso” da Companhia de Jesus nas Índias Orientais. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 23., 2005, Londrina. **Anais [...]**. Londrina: UEL, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/3rynVuf>. Acesso em: 8 abr. 2022.

TIEDMANN, R. G. Christianity in East Asia. *In*: BROWN, Stewart J.; TACKET, Timothy (eds.). **The Cambridge History of Christianity, volume 7: Enlightenment, reawakening and revolution, 1660–1815**. v. 7. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 451–474.

ULBRICH, Cláudio César Foltran. O lugar do cativo na construção informativa do ultramar português: o caso da China (1524–1556). **Revista Vernáculo**, Curitiba, n. 50, p. 142–159, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/84587>. Acesso em: 13 mar 2023.

ULBRICH, Cláudio César Foltran. **Pelos olhos do cativo**: representações e expectativas sobre o espaço chinês (1524–1563). Orientadora: Andréa Carla Doré. 2020. 97f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) — Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3JC562x>. Acesso em: 13 mar. 2023.

VALIGNANO, Alessandro. **Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Índias Orientales (1542–1564)**. Roma: Institutum Historicum S. I., 1944.

VALLADARES, Rafael. **Castilla y Portugal en Asia (1580–1680): declive imperial y adaptación**. Leuven: Leuven University Press, 2001.

VILÀ, Lara. La *Historia del Gran Reino de la China* de Juan González de Mendoza: hacia un estudio de las crónicas de Oriente en la España del Siglo de Oro. **Boletín Hispánico Helvético. Historia, Teoría(s), Prácticas Culturales**, Zurique, v. 21, p. 71–97, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/38uGAAd>. Acesso em: 8 abr. 2022.

VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história. **ARQUIPÉLAGO. História**, Ponta Delgada, série 2, v. 5, p. 627–628, 2001. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.3/357>. Acesso em: 13 mar. 2023.

VIVES, Juan Luis. **Tratado del socorro de los pobres**. Compuesto en latín por el doctor Juan Luis Vives, traducido en castellano por el Dr. Juan de Gonzalo, Nieto, Ivarra. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1781.

VON GLAHN, Richard. **Fountain of Fortune: money and monetary policy in China, 1000–1700**. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1996.

WILLS, John E. Relations with maritime Europeans, 1514–1662. *In*: TWITCHETT, Denis; MOTE, Frederick W. (eds.). **The Cambridge History of China, volume 8: The Ming Dynasty, 1368–1644, Part 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 333–375.

WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas: missões, mitos e histórias**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

YULE, Henry. The journey of Benedict Goës from Agra to Cathay. *In*: YULE, Henry. **Cathay and the way thither: being a collection of medieval notes of China**. v. 4. Londres: The Haklyut Society, Cambridge University Press, 1916. p. 169–254.

ŽUPANOV, Ines G. Aristocratic analogies and demotic descriptions in the seventeenth-century Madurai mission. **Representations**, Berkeley, n. 41, p. 123-148, 1993. DOI. 10.2307/2928680.

ZURNDORFER, Harriet T. **China bibliography**: a research guide to reference works about China past and present. Leiden, Köln, New York: Brill, 1995.