

De Ricci a Maigrot: perspectivas sobre a querela dos ritos chineses e a sua dimensão extramissionária, 1603-1693

From Ricci to Maigrot: perspectives on the Chinese Rites Controversy and its extra-missionary dimension, 1603-1693

Guilherme Miguel Mendes de Sousa

Centro de História da Sociedade e da Cultura, Universidade de Coimbra
guisousa160@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9408-1427

RESUMO

As missões católicas na China foram palco, no século XVII, de uma querela que opôs, em particular, jesuítas e elementos das ordens mendicantes, especialmente dominicanos e franciscanos. Na sua origem, estiveram, sobretudo, homenagens prestadas a Confúcio e aos antepassados chineses, bem como uma questão semântica. Neste estudo, procurar-se-á examinar a denominada “Querela dos Ritos Chineses” no período compreendido entre a diretiva do inaciano Matteo Ricci, de 1603, segundo a qual se aceitava, até certo grau, essas cerimónias e o decreto de Charles Maigrot, vigário apostólico de Fujian, de 1693, que, entre outros aspetos, as proíbia. Para tal, problematizar-se-ão os argumentos utilizados pelas partes querelantes e a sua respetiva sustentação e avaliar-se-á o alcance dos debates produzidos. Suportando-se o trabalho em documentação epistolar e tratadística, propor-se-á o alargamento da natureza da querela para lá do âmbito missionário, contribuindo, assim, para a melhor compreensão das complexas dinâmicas que marcaram a época.

PALAVRAS-CHAVE

Querela dos Ritos Chineses, Missões Católicas, Jesuítas, Ordens Mendicantes, China, Europa.

ABSTRACT

During the seventeenth century, the Chinese Catholic Missions were the stage for a dispute, particularly amongst Jesuits and members of the Mendicant Orders, such as Dominicans and Franciscans. The main reason was due to the ceremonies in honour of Confucius and the Chinese ancestors, while also comprising a semantic debate. In this study, the so-called “Chinese Rites Controversy” is going to be examined during the period between Matteo Ricci’s directive of 1603, according to which those tributes were to some extent accepted, and the decree of Charles Maigrot, vicar-apostolic of Fujian, from 1693, which, among other aspects, forbade them. To achieve that goal, the arguments used by the complaining parties and their respective reasoning will be scrutinized and the range of the resulting discussions will be evaluated. Supported by epistolary sources and coeval treatises, this paper proposes a further dimension to the nature of the dispute, far beyond the purely missionary level, and, in this way, contributes towards a better understanding of the complex dynamics that marked the period.

KEYWORDS

Chinese Rites Controversy, Catholic Missions, Jesuits, Mendicant Orders, China, Europe.

Introdução

Este trabalho procura analisar os debates que, entre 1603 e 1693, ocuparam várias figuras ligadas à missão na China¹. Eles fizeram parte da denominada “Querela dos Ritos Chineses”, cujo estudo contribui, atualmente, para a melhor compreensão dos diálogos que se produziram entre a Europa e a Ásia, na Época Moderna. A querela correspondeu, grosso modo, a uma série de debates acerca da adaptação da evangelização católica ao contexto cultural e religioso chinês, protagonizada, sobretudo, por jesuítas, de um lado, e dominicanos e franciscanos, do outro, não excluindo, naturalmente, outras personalidades ou instituições relevantes, como os chineses batizados ou os vigários apostólicos, representantes da Santa Sé.

Dada a complexidade deste fenómeno, será mais interessante examiná-lo enquanto processo contínuo, de lata amplitude temporal, preterindo qualquer visão que force um balizamento cronológico e afunilado, assim, irremediavelmente, o conhecimento histórico. Daí a opção de principiar o seu estudo no ano em que o jesuíta Matteo Ricci (1552-1610) fundamentaria a sua estratégia missionária (em 1603) e não na década de 1640, altura em que se estruturaria a crítica dos mendicantes e em que a Santa Sé tomaria partido na controvérsia. O ano de 1693, por seu turno, correspondeu ao exacerbar das tensões, através da ação do vigário apostólico Charles Maigrot (1652-1730), inaugurando uma outra etapa da querela que culminaria na proibição da celebração dos ritos, por parte do papado, e do culto cristão na China, por deliberação imperial, e que não será aprofundada neste trabalho.

Reconhecendo a importância desta controvérsia para o futuro das missões católicas na China – perspectiva não seguida pelo historiador Liam Matthew Brockey (2008, pp. 104-105), que não admite que a querela tenha tido uma influência determinante sobre os destinos da missão jesuíta até ao século XVIII, nem pressupõe que ela tenha monopolizado a atenção dos inicianos – ela será problematizada tendo em conta as seguintes questões: quais foram os argumentos mais relevantes esgrimidos, por um lado, pelos jesuítas, apoiados por chineses convertidos ao cristianismo e, por outro, pelos dominicanos e franciscanos? Qual foi o alcance desses mesmos debates e quais foram os principais conceitos a eles subjacentes?

¹ Trabalho de seminário de licenciatura em História, da Universidade de Coimbra, realizado sob orientação do doutor José Pedro Paiva.

Para responder a estas questões, serão utilizadas fontes de índole epistolar e cronística/tratadística, que permitem compreender as sequências lógicas que suportam os argumentos defendidos pelos mais relevantes intervenientes da querela, desde Matteo Ricci até Charles Maigrot. Entre essas fontes contam-se, por exemplo: a obra *Asia Extrema*, do jesuíta António de Gouveia (c. 1592-1677), de 1644; uma carta e um memorando da autoria de dois cristãos chineses, provavelmente de 1668 (traduzidos para português e inglês em Ptak et al., 2000, pp. 25-29) e a coletânea *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, y Religiosos de la Monarchia de China*, de 1676, do dominicano Domingo Fernández Navarrete (1618-1686). Em simultâneo, intentar-se-á demonstrar que esta controvérsia, tendo em conta a sua própria natureza e os efeitos que produziu, extravasou o âmbito missionário, abarcando muitos outros.

A historiografia carece, ainda hoje, de trabalhos, exclusivamente, dedicados a analisar as múltiplas dimensões da querela dos ritos chineses. Ainda assim, o seu estudo tem sido objeto de um interesse renovado, resultante do facto de a ele se dedicar um crescente número de investigadores laicos, da descoberta de um abundante acervo documental, em língua chinesa, sobre o tema, nas bibliotecas e nos arquivos europeus e asiáticos e dos percursos interpretativos que esses aspetos fizeram emergir, tal como a articulação entre diferentes experiências missionárias no mundo moderno.

Na atualidade, os académicos procuram afastar-se de um estudo apologético ou polemista das fações integrantes da querela – tendência que marcou, durante certo tempo, a historiografia e promoveu divisões internas – passando a dar maior atenção à sua dimensão ritual, social e intelectual, ao mesmo tempo que são influenciados pelas mutações no estudo, mais geral, da cristandade na China (Standaert, 2018, pp. 51-53). Estas últimas resultam, em especial, de uma mudança de paradigma, identificada por Nicolas Standaert (1997) como a passagem de uma abordagem missiológica e eurocêntrica para uma abordagem sinológica e sinocêntrica, materializada, por exemplo, no foco nas dinâmicas de acolhimento/repulsa da religião cristã, privilegiando o papel da alteridade, em detrimento de uma concentração excessiva no exame dos particularismos inerentes à apresentação da mesma, por parte dos missionários.

Algumas das obras que, entre muitas outras, participam nessas dinâmicas são: *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times* (1985), de George Minamiki; *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (1994), edi-

tada por D. E. Mungello; *The Rites Controversies in the Early Modern World* (2018), editada por Ines G. Županov e Pierre Antoine Fabre.

O presente trabalho encontra-se dividido em três partes. Partindo de uma caracterização geral da querela, no primeiro capítulo, efetua-se, no segundo, uma análise acerca das principais posições firmadas no seu interior, ressaltando-se as continuidades e as descontinuidades argumentativas dos seus participantes. Já no terceiro capítulo, sugere-se a existência de uma índole extramissionária, que marca e complexifica a querela dos ritos chineses.

1. Aspetos gerais da querela dos ritos chineses

Conhecida pela China imperial desde o século VII, ou mesmo desde um período anterior, e alentada, entre os séculos XIII e XIV, pela ação do frade franciscano Giovanni da Montecorvino (1247-1328), seria, unicamente, na Época Moderna que a fé cristã ganharia maior projeção na região, contando, para tal, num primeiro momento, com as ações desenvolvidas pelos jesuítas Michele Ruggieri (1543-1607), Francesco Pasio (1554-1612) e Matteo Ricci². Em território sínico, a missão católica, ainda que encetada desde 1582³, precisaria de algumas décadas para florescer e se multiplicar (Oliveira e Costa, 2000, p. 292). Sob a orientação de Alessandro Valignano (1539-1606), visitador da Companhia de Jesus no Oriente desde o último terço do século XVI, Ruggieri e Ricci iriam adaptar a pregação católica ao contexto cultural e religioso chinês, aplicando, assim, uma técnica cara à própria Companhia de Jesus nas suas missões por todo o mundo, a da “acomodação”, que se esperava temporária e cristianizadora (Catto, 2018, pp. 76-77). Esta estratégia, que poderá ser interpretada, segundo Jean-Paul Wiest (1997, p. 659), como um revivalismo da transigência cultural da Igreja primitiva, assentava:

[...] na identificação e interpretação dos ritos e costumes dos povos não-europeus, entre os quais os missionários estabeleceram as suas igrejas, com o sistema de valores das antigas histórias judaicas e cristãs a destilar as semelhanças (conformidades) e diferenças. Após esta pesquisa intelectual,

² Acerca da evolução do cristianismo na China, consulte-se, a título de exemplo, Clark, 2018; Santos & Kehan, 2018. Cf. Jesus Maria, 1988, p. 35 e seguintes, onde o primeiro esforço proselitista na Ásia Maior é atribuído ao apóstolo São Tomé e aos seus discípulos. Sobre a figura de frei Giovanni da Montecorvino (João de Montecorvino), leia-se Oliveira e Costa, 2000, p. 262.

³ Para uma visão sinótica dos primeiros anos da missão católica na China, analisem-se, por exemplo, Brockey, 2008, pp. 25-56; Rule, 1972, pp. 80-93.

baseada na observação direta e no conhecimento de relevantes fontes indígenas, o método missionário prosseguiu, sempre que necessário, através da escolha, adaptação e aceitação de certos elementos culturais e da condenação e recusa de outros. (Županov & Fabre, 2018, pp. 5-6)

Recuperando métodos já desenvolvidos na Índia e no Japão, os missionários, na China, deveriam aprender o idioma-padrão regional e conformar-se com as normas sociais, indumentárias e dietéticas locais (Rule, 1972, p. 68). Neste contexto, optar-se-ia, inicialmente, por uma associação ao budismo (Hsia, 2018b, p. 361; Cf. Rule, 1972, pp. 80-84). No entanto, perante o reconhecimento do pouco prestígio conferido, na sociedade chinesa, à figura do monge budista, decidiu-se a aproximação aos letrados chineses, também, denominados mandarins, enquadrados pela ética e pela moral confucianas. Como Paul Rule (1972, p. 71) reflete: “[a] decisão de mudar de um papel social budista para um confuciano na China não foi uma mudança de política, mas uma nova trajetória que emergia de uma experiência mais vasta”. Procurava-se converter, primeiramente, elementos de estratos sociais mais elevados, de modo a obter uma importante base de apoio que facilitasse a difusão da fé cristã pelos restantes setores – seguindo uma estratégia comum a esforços evangelizadores bem mais antigos.

Durante este período, não obstante a experiência acomodatória de Valignano se ter revelado fundamental para a missão chinesa, esta beneficiária, substancialmente, da articulação com o pensamento confuciano, promovida por Ruggieri e Ricci. Ainda assim, a partir da década de 1630, o exclusivo jesuíta da missão na China seria perdido, à medida que religiosos das ordens mendicantes alcançavam o território sínico e que, desde 1670, as ameaças à manutenção dos direitos portugueses de padroado no Oriente viam-se agravadas pelas interferências causadas pela Propaganda Fide e pelas Missions Étrangères de Paris (Hsia, 2018b, p. 354). Embora a missão chinesa tivesse atingido o seu apogeu entre 1665 e 1705, durante o governo do imperador Kangxi (n. 1654-1722) (Hsia, 2018b, p. 353), num período em que “[existiriam] centenas de milhares de batizados espalhados por diversas províncias do império, que contavam com a tolerância explícita do governante [desde 1692]” (Oliveira e Costa, 2000, p. 293), as concorrências que vinham grassando no interior da sua estrutura redundariam naquilo que se denominou “Querela dos Ritos Chineses” e, em última instância, poriam, inclusivamente, em causa a sobrevivência das várias missões que, entretanto, se desenvolveram no território.

Os debates propiciados pela querela centraram-se, sobremaneira, em torno das cerimónias realizadas em homenagem a Confúcio, das realizadas em homenagem aos antepassados e da tradução do conceito cristão de “Deus” (Rouleau, 1967, p. 611).

Favorecido por um período inicial de exclusivo missionário na China e suportado pela sua interpretação de textos confucianos clássicos, o jesuíta Matteo Ricci estabeleceria, na sua diretiva de 1603, a defesa do carácter académico, civil e não supersticioso desses rituais, debruçando-se sobre a questão terminológica mais tarde. Esta última consistiu na análise da possibilidade de termos como o de “tian” (“Céu”), “shangdi” (“Senhor do Alto”) e “tianzhu” (“Senhor do Céu”) serem utilizados para representar a noção cristã de “Deus”. Com o decorrer do tempo e em virtude da ação do jesuíta português André Palmeiro (1569-1635), na qualidade de visitante, os missionários optaram pelo último termo (Vale, 2002, pp. 128-129).

Contudo, a perspectiva ricciana seria contestada internamente, como o fez Niccolò Longobardo (1565-1654), como se verá mais adiante, o que, ainda assim, não impediu que fosse adotada como padrão missionário, a partir da Conferência de Jiading, em 1628, cerca de dezoito anos depois da morte do missionário de Macerata (Oliveira e Costa, 2000, p. 300; Vale, 2002, pp. 128-129). A partir de 1633, com a chegada, ao Império do Meio, dos frades mendicantes, oriundos de Manila, as oposições às ideias de Ricci seriam exacerbadas. Dominicanos e franciscanos, ao contactarem com a convivência jesuíta com as celebrações rituais chinesas e com a participação de naturais convertidos nesses considerados “atos idolátricos” e a fim de esclarecer a natureza desses ritos, dedicaram-se ao estudo da tradição chinesa, questionaram os cristãos acerca de tais práticas e assistiram às próprias cerimónias. O resultado disso seria um conjunto documental, constituído por relatos e questionários, apresentado pelo dominicano Juan Bautista Morales (1597-1664) à Propaganda Fide, em 1643. Consequentemente, foi promulgado, em 1645, um decreto papal que proibiu esses ritos, iniciando-se, então, um período em que as partes querelantes desenvolveriam as suas argumentações, com vista a influenciar as decisões da Cúria Romana (Hsia, 2018a, p. 32, 2018b, p. 360; Vale, 2002, pp. 130-131).

Para o seu desfecho contribuiria, largamente, a intervenção do vigário apostólico Charles Maigrot, que “desde a sua chegada a Fujian, em 1684, até à interdição dos ritos chineses, em 1693, [...] provocou enorme rancor e resistência, tanto entre as comunidades cristãs chinesas, como entre os jesuítas” (Hsia, 2018a, p. 32). No período subsequente, uma série de promulgações pontifícias

seriam emitidas, a respeito da querela. Em 1704, o Papa Clemente XI aprovaria o decreto *Cum Deus Optimus*, aplicado pelo legado apostólico Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710), que proibia:

os termos *tian* e *shangdi* (dois termos que ocorrem, frequentemente, nos clássicos chineses antigos) para se referir a Deus; o uso dos caracteres *jing tian* (respeitar o Céu) concedidos pelo imperador Kangxi para decorar as igrejas; a participação de cristãos em ritos “sacrificiais” em honra de Confúcio e dos antepassados; a inscrição dos caracteres *shenwei* (lugar do espírito) nas tábuas de madeira albergando o nome dos antepassados falecidos. (Hsia, 2018b, p. 360)

Posteriormente, estas decisões seriam reiteradas pelas constituições apostólicas *Ex illa die*, de 1715, e *Ex quo Singulari*, de 1742 (Standaert, 2018, p. 54). Do lado chinês, o descontentamento do imperador Kangxi perante as atitudes de Maigrot e de Tournon, levaria a que proibisse futuros empreendimentos missionários na China, revertendo a política de tolerância para com a religião católica, decretada por édito de 1692, e a que exigisse que os missionários residentes no seu território se certificassem (Hsia, 2018b, pp. 360-361). Os efeitos desta querela seriam, apenas, revertidos em 1939, através do decreto *Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus*, que, como explica Nicolas Standaert (2018, p. 54), “anulou muitas das proibições e aboliu o juramento antirrito imposto sobre os missionários pela bula de 1742”.

2. Confronto de argumentações

2.1 Uma polémica interna

O que esteve, verdadeiramente, em causa nesta controvérsia foi a possibilidade de se demarcar um conjunto concreto de ritos (celebrados em espaços próprios para tal ou nas casas dos indivíduos, podendo-lhes estar associada a entrega de oferendas, por respeito a Confúcio e aos antepassados) do universo caleidoscópico de crenças e manifestações religiosas chinesas.

Baseando-se na sua experiência na China, Matteo Ricci defendeu essa hipótese, considerando, por exemplo, que o culto aos antepassados era, originariamente, legítimo, correspondendo a uma manifestação de afeto por parte dos indivíduos para com os seus familiares falecidos, tendo vindo, posteriormente,

a adquirir, no seu entender, traços supersticiosos. O mesmo aconteceria com as homenagens a Confúcio, cuja primigénia aura de virtude social deveria ser encontrada, a seu ver, por debaixo de camadas de adições corruptoras (Meynard, 2021, p. 14; Rouleau, 1967, p. 612). Para o missionário jesuíta, o naturalismo neoconfuciano da dinastia Song, influente junto da elite burocrática chinesa da época, contribuiria para essa noção ao tornar “o culto a Confúcio um exercício filosófico desacreditado”, atuando “como um contrapeso do pietismo supersticioso das massas” (Rouleau, 1967, p. 612). Concomitantemente, o contacto com indivíduos chineses não parecia indicar a atribuição de um significado, necessariamente, religioso a esses rituais, o que permitiria a sua conciliação com a doutrina cristã. Nas palavras de Ricci, tratando dos propósitos inerentes às oferendas de carne, frutas e perfumes, por exemplo, aos antepassados:

[...] e nisso põem [os homens de letras] a sua observância a seus parentes, isto é, de servi-los mortos como se estivessem vivos. Nem por isto pensam que os mortos vêm comer as ditas coisas ou que precisam delas; mas dizem fazer isto por não conhecerem outro modo de demonstrar o amor e a gratidão que têm por eles. [...] E visto que não reconhecem nestes mortos nenhuma divindade, nem lhes pedem, nem esperam nada deles, está tudo isto fora de qualquer idolatria e talvez se possa dizer que não existe superstição alguma. (Meynard, 2021, p. 16)

Partindo do reconhecimento do confucionismo enquanto doutrina com valor político e social – a seu ver, ateia, porque privada de qualquer sentido devocional junto das elites, como se defende no excerto anterior, apesar de, no passado, segundo o missionário, ela se ter associado ao Deus cristão – Ricci defenderia a sua articulação com a fé católica, considerada necessária para o sucesso da missão. Subjacente a esta estratégia estava a adequação ao “imperativo cultural” imposto pelos ideais confucianos, de acordo com o qual nenhuma religião marginal, como foi o cristianismo no Extremo Oriente, poderia aspirar a ter êxito na China, se não se adequasse aos seus princípios⁴. Segundo o historiador Erik Zürcher (1997, pp. 649-650), o reconhecimento de tal imperativo conduziu a que o cristianismo na China, no final do período Ming, assumisse duas faces, oscilando entre a sua vertente doutrinária (adaptando-se filosófica e teologicamente

⁴ O conceito de “imperativo cultural” encontra-se desenvolvido e fundamentado em Zürcher, 1994.

ao confucionismo) e a sua vertente religiosa (devendo conformar-se, analogamente, a crenças e manifestações nativas, encaradas como supersticiosas). A tensão que tal esforço promoveria seria motivo de dissensão interna. Isso fica patente, desde logo, com o sucessor de Ricci como superior da missão, o jesuíta Niccolò Longobardo.

Focado na correta tradução dos conceitos cristãos de Deus, dos anjos e da alma humana para a língua chinesa, Longobardo participaria, igualmente, no debate em torno dos ritos. Se Ricci não encontrava neles uma natureza supersticiosa pelo facto de os seus praticantes, neste caso, os chineses letrados, não esperarem nada em troca com a sua realização, o seu colega jesuíta alargaria este raciocínio para considerar que eles não esperavam nada, precisamente, porque, desde a antiguidade, os chineses se mostravam ateus, servindo-se das práticas rituais, meramente, como instrumentos de poder (Meynard, 2021, p. 20). Sobre o “ateísmo” dos antigos, Longobardo refletiria⁵:

Acerca dos antigos, diz o Padre [Ricci] [...] que reconheceram, e reverenciaram uma divindade suprema, chamada Xang Ti [shangdi]; isto significa Rei do alto, e outros espíritos inferiores, e por isto, tiveram notícia do verdadeiro Deus. Mas eu com licença do bom Padre e de outros nossos, que seguem a sua opinião, creio que os antigos foram também Ateus. [...]

Para provar que os antigos foram Ateus, basta dizer, que o são os modernos, porque estes não são mais que um eco dos antigos, nos quais se baseiam, e com os quais alegam as coisas que tratam, assim tocantes às ciências, como às virtudes, e sobretudo em matéria de Religião. (Navarrete, 1676, p. 282)

Como explica Thierry Meynard (2021, p. 21), esta visão era derivada da do jesuíta João Rodrigues (c. 1560-1633), que, pela sua experiência no Japão, concluiu que “os membros das elites budistas e confucianas promovem entre o povo o culto religioso, mas, na verdade, são ateus. Atuam deste modo para demonstrar que acreditam na religião e nos poderes das divindades, no entanto, realmente, tudo isso não é senão um meio de controlo social e político”. Além disso, a posição de Longobardo resultava do foco na análise dos textos sínicos moder-

⁵ Como modelo transcripcional, traduzido, transversal a este estudo, decidiu-se respeitar a ortografia original, fazendo-se, apenas, a passagem da letra “v” para a letra “u”, na presença de som vocálico e da letra “u” para a letra “v”, diante de som consonântico; o mesmo acontecendo com as letras “i” e “j”.

nos que comentavam os mais antigos, facilitando a sua interpretação. Através dela, alcançava-se uma dimensão mais profunda do confucionismo, intangível na análise, a seu ver, superficial e incompleta, levada a cabo por Ricci quando do estudo dos textos clássicos confucianos. Para Longobardo, seria essa dimensão que revelaria a natureza oculta, materialista, do confucionismo, que, por isso, não mereceria qualquer tipo de adaptação, sob o perigo de as missões católicas serem consumidas pelo seu “ateísmo especulativo”, como o designa Michela Catto (2018, pp. 81-84).

2.2 De um debate em expansão a um papado titubeante

Como já atrás ficou expresso, a década de 1630 marcaria a chegada dos frades mendicantes à China. A crónica *Asia Extrema*, do jesuíta António de Gouveia, dá a conhecer os primeiros contactos desses missionários com as comunidades cristãs na China, seguindo os passos de dois elementos da Ordem dos Pregadores, frei Ângelo e frei Tomás de Madalena, enviados para a província de Fujian, na qualidade de embaixadores. Nela, é de relevar o tom mordaz com que Gouveia analisa a crónica dominicana que enaltece o papel dos dois frades no contexto geral das missões católicas na China, parecendo ignorar o labor jesuítico:

De sorte que escrevem e imprimem estes Religiosos em sua Cronica, que antes de elles entrarem na China, onde estava ja a Companhia de Jesus mais de 50 annos, nas duas Cortes e principais Provincias, | com residencias, Igrejas e christandades, era como se não estivessem, pois, a seu parecer, não avia Ceo aberto nem a luz da verdade e do Evangelho tinha entrado na China: tudo eram trevas, tudo idolatrias, nem ainda por meyo do santo Baptismo, que tinhamos administrado a muitos milhares, se abrio o Ceo pello menos a algum menino china inocente, tam de diamante e bronze estava. (Gouvea, 2018, p. 255)

O jesuíta, no seu fervor missionário, espicaçado pela crónica, prosseguiria:

Quem não sabe que os Padres da Companhia sam e foram os primeiros que meteram a luz evangelica no imperio sinico (fallo de mil annos a esta parte, porque primeiro tinha entrado pello sacerdote Ò lò Puên, do Reyno de Judea, pellos annos de Christo 636), que romperam e quebraram suas portas de ferro e bronze pera estrangeiros? Arrazaram montes de dificuldades e encontros

tais que parecia se oppunha todo o inferno? Que tinham baptizado passante de quarenta mil, quando entrou o Padre Frey Angelo, Dominico, a quem a sua Cronica investe Apostolo da China? (Gouvea, 2018, p. 255)

Poder-se-ia questionar, por seu lado, se acaso António de Gouveia, também, não participava nesse esquecimento (deliberado ou não) acerca dos protagonistas da evangelização da China, uma vez que, embora mencione o cristão Alopen, não faz referência ao franciscano Giovanni da Montecorvino, que, como já se indicou, trabalhou no Império do Meio, na Baixa Idade Média, em prol da cristandade.

Apesar de contestada, a presença mendicante na China cresceria nos anos seguintes e, através dela, a influência jesuíta seria posta em causa. Particularmente relevantes neste aspeto foram as ações levadas a cabo pelo franciscano António de Santa Maria (1602-1669), igualmente conhecido como frei António Caballero, e pelo dominicano Juan Bautista Morales. Como já mencionado, as suas experiências missionárias levá-los-iam a alegar “que os missionários jesuítas permitiram aos seus convertidos chineses a retenção de práticas supersticiosas, possivelmente, até, idólatras como a veneração a Confúcio e aos seus antepassados” e que “os jesuítas, lá [na China], pregavam uma forma impura de cristianismo” (Cummins, 1961, p. 396), desprezando qualquer via de comunicação com os frades. A acusação de idolatria partia da identificação de uma religiosidade nessas práticas, cuja participação, a seu ver, maculava, necessariamente, os neófitos. Tal como Longobardo, os frades identificavam um propósito subjacente à prática dos ritos – não um objetivo político (como considerava o jesuíta italiano), mas, antes, a esperança da obtenção de proteção e de outros favores, o que, segundo eles, os tornavam supersticiosos. Recorde-se que Ricci pensava de modo diferente, não vendo na sua realização nada mais do que atributos sociais e civis, desprovidos de qualquer vínculo religioso.

Tal como Ricci, assim pensavam muitos outros jesuítas, que se viram representados pelo padre Álvaro Semedo (c. 1585-1658), na qualidade de procurador da vice-província da China, em Roma. Debatidas as questões levantadas pelos frades, na Propaganda Fide, em 1641, coube ao inaciano contestar essas posições, o qual “atribuía os escrúpulos dos mendicantes ao facto de terem chegado recentemente à missão e não terem compreendido que, nas novas cristandades, era necessário usar de tolerância em relação às tradições locais” (Vale, 2002, p. 131). Além disso, os elementos da Companhia de Jesus que reconheciam essa necessidade veriam os seus argumentos sintetizados, por exemplo, no tratado

Resposta às calúrnias que os Padres de S. Domingos e de S. Francisco impõem aos Padres da Companhia de Jesus que se occupão na conversão do Reino da China, de 1641, da autoria dos inacianos António Rubino (1578-1643) e Diego Morales (1604-1643). Nele, Confúcio era apresentado como o maior filósofo moral chinês, não sendo interpretado pelas populações enquanto “deus” ou “profeta”. Daí que as suas homenagens não constituíssem uma questão teológica. O mesmo raciocínio era aplicado às cerimónias em honra dos antepassados, que, apesar de serem reverenciados, não encarnavam figuras divinas (Masakazu, 2009). Este tratado é, particularmente, interessante por fundamentar as suas considerações em práticas desenvolvidas noutras missões, como as do Japão, o que revela as interconexões intrínsecas às dinâmicas missionárias modernas.

Contudo, existiam discrepâncias entre os inacianos. É disso exemplo, a decisão do jesuíta Bartolomeu de Roboredo (c. 1607-1647) de compor um tratado em que reconhecia o carácter supersticioso dos ritos e catalogava os chineses como politeístas, posições que seriam contestadas pelos representantes da Companhia (Cummins, 1961, p. 401). Na mesma senda, o inaciano Alexandre de Rhodes (1591-1660) escreveria, mais tarde, tratando das “superstições” do povo chinês:

Um dos seus falsos Deuses, é um certo Confúcio, o qual [...] lhes deu as suas Leis, & inventou as suas letras; é inacreditável, quanto respeito têm por ele, nós temos dificuldade, em persuadir os Cristãos que se convertem de não fletir os joelhos diante de suas estátuas, que quase todos têm em suas casas, & aqueles que espalham o boato, de que os Jesuítas permitem essa Idolatria ao seus Neófitos, permitir-me-ão dizer-lhes que estão muito mal informados. (Rhodes, 1653, p. 54)

Neste excerto, constata-se duas grandes divergências relativamente ao pensamento original de Matteo Ricci que regulava, nestes anos, a atuação jesuíta na China. A primeira consiste na identificação de Confúcio como um “falso Deus”, sendo-lhe, por isso, atribuído um carácter divino que nunca fora reconhecido por Ricci, que o encarava como grande filósofo, com influência política e social no Império do Meio. A segunda diz respeito ao reconhecimento da genuflexão diante das estátuas confucianas como ato idolátrico, o que contradiz, inclusive, lembre-se, o pensamento de Niccolò Longobardo, que apontava para a ausência de carácter religioso nessas atitudes, disfarçada por uma ritualização com

fins políticos. A fação jesuíta, de facto, aparentava não se encontrar coesa, o que favoreceria os seus críticos.

Em 1645, analisados os testemunhos coligidos pelos mendicantes, a Santa Sé emitiria um decreto a proibir as ditas celebrações. Como resposta à decisão papal, os jesuítas enviariam o padre Martino Martini (1614-1661) a Roma, de modo a expor os seus argumentos e a tentar obter “um novo decreto que fosse mais consentâneo com a realidade cultural chinesa” (Vale, 2002, p. 132). Esse decreto chegaria no ano de 1656, sendo contrário às deliberações de 1645. A titubeação papal tornar-se-ia mais manifesta, quando, em 1669, Clemente X promulgou um decreto que, perante a vigência de dois documentos contrários entre si e a ausência de uma tomada de posição definitiva acerca dos ritos, colocava a decisão nas mãos dos missionários, podendo estes optar por respeitar as resoluções de 1645 ou as de 1656 (Vale, 2002, p. 132).

Enquanto isso, a posição dos missionários na China fragilizava-se. Alvos de intrigas na corte do imperador, atizadas pelos opositores da influência que os religiosos vinham adquirindo, em particular após os contributos jesuítas na correção do calendário lunar, eles veriam a religião cristã ser proscrita do território sínico, por decreto de 1665, que ditou, também, a sua detenção e concentração em Pequim, sendo a maioria dos missionários, posteriormente, transportada para Cantão, fixando-se nas residências jesuítas (Vale, 2002, p. 126).

A situação modificar-se-ia quando, em 1668, o imperador Kangxi assumiu o governo, após uma regência ter estado em vigor nos anos anteriores. Kangxi reconheceu os contributos científicos dos missionários, ordenou a sua libertação em 1671 e recorreu, muitas vezes, aos seus serviços em assuntos vários da sua administração, que, por exemplo, ainda se debatia com os efeitos da mudança dinástica. É da sua responsabilidade a promulgação do Édito da Tolerância, de 1692, que “concedeu aos missionários a liberdade de pregarem o Evangelho e aos cristãos chineses de praticarem a religião a que se haviam convertido” (Vale, 2002, p. 127).

Porém, surgiria um novo revés. O vigário apostólico de Fujian, Charles Maigrot, das Missions Étrangères de Paris, imbuído de um espírito antijesuíta, promulgou um decreto, em 1693, proibindo as cerimónias em homenagem a Confúcio (por as considerar supersticiosas), aos antepassados (chegando a interditar “as tabuletas em memória dos antepassados” que os convertidos conservavam nas suas casas) e censurando algumas traduções do conceito cristão de “Deus” (Vale, 2002, pp. 132-133). Além disso, Maigrot iria afirmar que a filosofia chinesa era inconci-

liável com a doutrina cristã, o que atentava contra a ideia da complementaridade entre confucionismo e cristianismo, pedra-angular do projeto de acomodação cultural de Matteo Ricci⁶, rompendo, também, com a defesa do âmbito civil dos ritos chineses (Catto, 2018, p. 69; Vale, 2002, p. 133). Como refere Michela Catto (2018, p. 70), “[p]ela primeira vez, não apenas foi condenada a prática dos rituais, mas a China antiga, a moral confuciana e o valor “exemplar” da civilização chinesa foram reavaliados”. O impacto da sua ação levaria a querela dos ritos chineses para uma outra fase.

A oposição levantada pelos jesuítas materializar-se-ia numa nova etapa de produção literária, suportada por testemunhos de chineses convertidos, e o setor imperial tornar-se-ia, crescentemente, frustrado com o desenrolar das dinâmicas missionárias, com a indefinição papal e, fundamentalmente, com o desrespeito mostrado para com a cultura chinesa. Numa reflexão, porventura, demasiado perentória, mas não inválida, Claudia von Collani afirmaria: “A influência de Maigrot foi devastadora na China... O imperador Kangxi mudou a sua atitude favorável para com os missionários e tornou-se desconfiado em relação às autoridades em Roma... a relação entre China e Europa, e o mútuo entendimento ainda sofre das atividades que Maigrot iniciou” (Sinor, 1994, p. 99). Posição mais moderada é assumida por Isabelle Landry-Deron (2014, p. 279), que reconhece o facto de que a rejeição final dos ritos chineses, por parte da Santa Sé, condicionou as futuras relações entre a China e o Ocidente e de que o estudo dessa mesma influência poderá constituir um campo de investigação.

2.3 As vozes chinesas

Durante algum tempo, os cristãos chineses que participaram neste debate foram desconsiderados pela historiografia, especialmente a europeia. No entanto, nas últimas décadas, múltiplos investigadores têm-se dedicado a analisar os seus contributos, particularmente os seus registos escritos⁷. O auxílio conferido pelos chineses convertidos aos diferentes missionários foi transversal à querela e tanto foi utilizado para a apologia, como para o questionamento da prática dos ritos. Ainda assim, é digno de nota o esforço significativo, que se verificou entre

⁶ A ideia da complementaridade entre as teses confuciana e cristã não foi, apenas, defendida pelos missionários, visto que vários chineses convertidos, também, a adotaram. A esse respeito, leiam-se Zürcher, 1994, p. 42 ss; 1997.

⁷ Neste contexto, merecem destaque: Hsia, 2018a; Standaert, 2012, 2018.

os finais do século XVII e os inícios do século XVIII, destinado à recuperação dos testemunhos destes cristãos convertidos. Esta iniciativa, dinamizada pelo, então, superior-geral da Companhia de Jesus, Tirso González (1624-1705), e concretizada pelos inicianos Antoine Thomas (1644-1709), François Noël (1651-1729) e Kaspar Castner (1665-1709), culminaria na elaboração das coletâneas *Summarium Nouorum Autenticorum Testimoniorum* (que englobava obras clássicas chinesas e obras escritas por chineses convertidos) e *Summarium Nouissimorum Testimoniorum Sinensium* (albergando testemunhos individuais e coletivos de cristãos espalhados pelas províncias da China), apresentadas à Santa Sé no princípio do século XVIII (Standaert, 2018, pp. 54-55).

Contudo, serão, aqui, analisados uma carta e um memorando anteriores a esse período, provavelmente, datados de 1668, que fazem o retrato das divergências que efervesciam no seio das missões na China e que se encontram traduzidas na obra *Sinica Lusitana*. A carta é da autoria de Qiu Sheng, sendo endereçada ao jesuíta Francesco Brancati (1607-1671), radicado em Cantão desde 1665 (Ptak et al., 2000, p. 23). Nela, Qiu menciona uma diferença de opinião entre ele e o “bispo Yan”, da sua província, Fujian, apontando, ao iniciano, aquilo que considerava serem as incongruências do pensamento do prelado. Segundo Qiu:

o bispo Yan disse muitas vezes que Servir o Céu (shi tian) e Reverenciar o Céu (jing tian), ao modo de Confúcio, assim como a ideia de Senhor Supremo (tian zhu) não correspondem ao conceito cristão de Senhor do Céu [...] [atitude que tinha como objetivo] criticar os defeitos de Confúcio e distinguir entre confucionismo e cristianismo. (Ptak et al., 2000, p. 25)

Esta conceção não era partilhada pelo chinês batizado, que aproveitaria para criticar a intransigência dos religiosos e esclarecer as intenções que subjazem a celebração dos ritos chineses:

De facto, a tabuleta com a inscrição Reverenciar o Céu (jing tian) servia apenas para enganar os olhos e os ouvidos das gentes de fora da religião. Home-nagear Confúcio não tem o objetivo de pedir a felicidade, prestar culto aos antepassados nada mais é do que recordar os parentes, o que não está em contradição com os Dez Mandamentos. Não há necessidade de [os eclesiásticos] ficarem tão enfadados. É sabido que os não crentes respeitam a Sagrada Religião [o cristianismo] porque neste império os chineses católicos prestam

homenagem a Confúcio e aos antepassados. Assim se distinguem daqueles cujas heresias são contra a natureza humana. (Ptak et al., 2000, p. 27)

As últimas duas frases são, altamente, reveladoras da importância conferida à prática dos rituais confucianos como mecanismo legitimador da presença e da influência cristãs na China. Não respeitar esses rituais conduziria, necessariamente, de acordo com Qiu Sheng, à marginalização do cristianismo. Assim pensavam muitos jesuítas, que reconheceram esse imperativo cultural. Para o autor da carta, seria mais urgente explicar os conceitos cristãos de “encarnação” e de “crucificação” do que se perder nessas questões que, no fundo, contribuíam para “levantar mais dúvidas no espírito das pessoas” (Ptak et al., 2000, p. 27).

Por seu lado, o memorando, escrito pelo cristão Jiang Weipiao, é dirigido ao Imperador Kangxi. Nele, faz-se uma caracterização do “Senhor Supremo”, “governador ímpar, que tudo pode, criador do Céu e da Terra, dos seres divinos, dos homens e dos objetos” e procura-se identificar a sua presença em textos filosóficos clássicos. Conhecido pelos ocidentais como “Senhor do Céu” (“tianzhu”), mas pela filosofia confuciana como “Supremo Imperador” (“shangdi”), essa divindade seria, assim, descrita no *Livro das Odes*: “Como é majestoso o Supremo Imperador!” e, no *Livro dos Documentos*, do seguinte modo: “O Supremo Imperador tem prática constante, quando o homem faz coisas boas, ele concede inúmeras fortunas, quando o homem faz coisas más, ele faz cair inúmeras calamidades” (Ptak et al., 2000, p. 31). Este exercício hermenêutico, de recuperação de passagens de textos clássicos, foi muito praticado pelos próprios missionários na fundamentação das articulações entre confucionismo e cristianismo ou, inclusivamente, na sua contestação, realçando-se as disparidades entre ambas as doutrinas. Jiang recorda a ação de Matteo Ricci e dos seus seguidores e contrasta-a com a de religiosos que “adotaram sobretudo o ponto de vista ocidental como padrão, criticando os ritos, os hábitos e os costumes da China, usando conceitos herdados da dinastia Ming, sem conseguirem harmonizar as diferentes opiniões e princípios” (Ptak et al., 2000, p. 33). Além disso, apresenta a sua perspectiva acerca dos ritos chineses, similar à de Qiu:

Um servo como eu homenageia os seus antepassados, em privado, e presta culto a Confúcio, em público, acreditando que estes cultos correspondem à própria origem do respeito pela família e que são práticas corretas. Acho que aqueles ritos, cerimónias religiosas e costumes têm como objetivo dei-

... para cada um expressar os seus sentimentos de respeito e amor, e não para lisonjear, blasfemar ou comunicar com os deuses. (Ptak et al., 2000, pp. 34-35)

O carácter civil e social dos cerimoniais torna a ser enfatizado neste excerto, rechaçando-se, assim, qualquer carácter supersticioso que lhes possa ser inculcado. O memorando finaliza com uma exortação ao imperador, de modo a que seja este a liderar o esforço conciliatório entre confucionismo e catolicismo, com vista a “libertar os missionários das suas ideias tão teimosas como cola, fazendo-os seguir as grandes e iluminadas instruções sagradas, respeitando o Céu, os mil santos e centenas de monarcas” (Ptak et al., 2000, p. 35).

3. Uma questão extramissionária

Tendo em conta tudo o que, até aqui, foi exposto, conseguem-se identificar vários indícios que corroboram a ideia de que a querela dos ritos chineses extravasou o domínio da missiologia. Com efeito, se, porventura, surge, mais rapidamente, identificada como uma questão teológica ou procedimental, a verdade é que não deixou de espelhar lutas por autoridade, quer política quer intelectual. Isso torna-se evidente na tensão, motivada por disputas de soberania, que existiu entre os jesuítas e os membros das ordens mendicantes, dado que, pese embora a União Ibérica, os inicianos deviam obediência ao monarca português, enquanto que muitos dos frades eram súbditos do rei espanhol. A esse respeito, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), bispo de Puebla, na Nova Espanha, denota, numa carta dirigida ao monarca espanhol, Filipe IV, o perigo que a restauração da independência portuguesa e suas derivadas excitações patrióticas poderiam representar para o agravar das relações entre os religiosos e para o exacerbar das suas divisões:

[...] sendo [...] aquela Coroa [de Portugal] hoje rebelde, é muito provável que não se sujeitem a um mesmo ditame, ou com grandes inconvenientes e dificuldade, e mais sendo rebeldes a V.Md. os de Portugal, e leais a V.Md, uns e outros de Castela, com que venha a crescer a disputa Dogmática sobre a oposição natural das Nações, e das vontades, tornando-se mais implacável. (Cummins, 1961, p. 425)

A estes missionários associar-se-iam, depois, os padres da Propaganda Fide, formando “uma frente comum contra a hegemonia lusa, que perdurou depois

do final da Guerra da Restauração, em 1668” (Oliveira e Costa, 2000, p. 301). Não esquecendo a ação da Société des Missions Étrangères que, sob um projeto de afirmação de poder na Ásia, questionaria o monopólio missionário português e procuraria obter influência na região. No reino francês, a querela seria, inclusivamente, instrumentalizada, pelos jansenistas, por exemplo, na tentativa de cercear a influência inaciana (Brockey, 2008, pp. 105-106; Vale, 2002, pp. 135-136). A dimensão política da controvérsia torna-se, ainda mais, saliente quando se considera que o posicionamento papal variou a partir do momento em que a Cúria Romana procurou desenvolver, mais incisivamente, o seu projeto de centralização de poder. Só assim se explica que, num primeiro momento, ela tenha apoiado o projeto acomodatório jesuíta e que, quando da criação da Propaganda Fide, tivesse recuado na sua estratégia, levando a que os jesuítas procurassem apoio junto do monarca português (Županov & Fabre, 2018, p. 16).

Esse confronto refletiu-se, igualmente, no domínio do pensamento, nomeadamente quando as mundividências cristãs e confucianas, em particular, e as ocidentais e chinesas, em geral, se imiscuíam. O facto de se citarem textos canónicos sínicos e de se recorrerem a testemunhos de chineses convertidos ao cristianismo para fundamentar a adaptação católica ao pensamento confuciano é disso exemplo, o que acabou por gerar críticas entre vários eclesiásticos, que questionavam a legitimidade dessas iniciativas e a própria participação dos neófitos, considerando-os inaptos para a discussão teológica (Brockey, 2008, p. 106).

Essa resistência sugeria, implicitamente, a tentativa de preservar o estatuto da autoridade cristã, perante o risco de esta ser substituída por uma matriz oriental confuciana. Ainda assim, qualquer decisão tinha, necessariamente, de passar por esse embate entre imperativos culturais (Standaert, 2018, p. 63). Um embate que não era exclusivo das missões na China, uma vez que na missão de Madurai, no subcontinente indiano, um inquérito de 1618 recorre, do mesmo modo, a testemunhos e a obras clássicas brâmanes para legitimar o esforço conciliatório entre essa tradição e a religião cristã, desenvolvido, em especial, pelo jesuíta Roberto de Nobili (1577-1656) (Trento, 2018). O inaciano iria, similarmente a Ricci, considerar os rituais brâmanes como adíforos, isto é, sem qualquer princípio religioso latente, interpretando-os, antes, enquanto mecanismos de distinção política e social (Županov & Fabre, 2018, p. 13).

Um outro confronto entre autoridades, espelhado nesta querela, diz respeito à ambição, por parte das ordens religiosas, de formar os melhores sinólogos e de apresentar as mais coerentes abordagens ao estudo da China, desenvolvendo-se,

por conseguinte, uma intensa concorrência intelectual entre elas (Hsia, 2018a, p. 47).

Conclusão

Em suma, respondendo às questões formuladas na “Introdução”, a querela dos ritos chineses repartiu, até certo ponto, o mundo eclesiástico católico em fações. Uma, nesses cerimoniais, nada mais viam do que requisitos civis (como, verdadeiramente, o eram para o mandarinato) ou práticas sociais, enraizadas numa doutrina milenar, enquanto que outras consideravam-nos supersticiosos, conducentes, no seu extremo, à criação de uma forma particular, herética, de cristianismo na China, perspectiva esta assombrada pelo espectro dos cismas religiosos na Europa. O debate que se gerou entre diferentes ordens religiosas e entre outros importantes atores seria sustentado por um esforço exegético direcionado ao cânone filosófico e linguístico chinês, articulado com interpretações cristãs acerca de noções como as de divindade, ateísmo ou idolatria. Além disso, contaria, também, com a influência de outras condicionantes (algumas relativas à origem geográfica dos seus autores, outras de âmbito político e cultural, por exemplo) que contribuíram para vincar as intransigências de parte a parte e para o complexificar.

A sua constatação permite concluir que a querela não se centrou, exclusivamente, na confrontação de estratégias de missão para a China, mas que, na verdade, revelou uma dimensão extramissionária, refletindo o contexto epocal em que se inseriu, sendo, simultaneamente, seu objeto e seu agente. Daí a importância do estudo desta controvérsia, que extravasa o quadro das missões católicas chinesas e o das missões católicas globais, para revelar, aos investigadores, particularismos de fundo que moldaram os contactos entre a Europa e a Ásia, na Época Moderna.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

- Gouvea, A., & Araújo, H. P. (Eds.). (2018). *Asia Extrema: Segunda Parte – Livros IV a VI*. Lisboa: Fundação Oriente.
- Jesus Maria, J., & Boxer, C. R. (Eds.). (1988). *Ásia Sínica e Japónica* (Vol. 1). Macau: Centro de Estudos Marítimos de Macau: Instituto Cultural de Macau.

- Navarrete, D. F. (1676). *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, y Religiosos de la Monarchia de China*. Madrid: Imprenta Real.
- Ptak, R., Abreu, A. G., & Zhang, W. (Trans.). (2000). *Sinica lusitana: fontes chinesas em bibliotecas e arquivos portugueses* (Vol. 1). Lisboa: Fundação Oriente.
- Rhodes, A. (1653). *Divers voyages et missions du p. Alexandre de Rhodes en la Chine et autres royaumes de l'Orient avec son retour en Europe par la Perse et l'Arménie*. Paris: Chez Sebatien et Gabriel Cramoisy.

Estudos

- Brockey, L. M. (2008). *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Catto, M. (2018). Atheism: A Word Travelling To and Fro Between Europe and China. In I. G. Županov & p. A. Fabre (Eds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World* (pp. 68-88). Leiden & Boston: Brill.
- Clark, A. E. (2018). The Catholic Church in China: historical context and the current situation. [Web log post]. Disponível em <https://www.catholicworldreport.com/2018/03/09/the-catholic-church-in-china-historical-context-and-the-current-situation/#sdendnote4sym>
- Cummins, J. S. (1961). Palafox, China and the Chinese Rites Controversy. *Revista de Historia de América*, 52, 395-427.
- Hsia, R. P. (2018a). Chinese Voices in the Rites Controversy: From China to Rome. In I. G. Županov & P. A. Fabre (Eds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World* (pp. 29-49). Leiden & Boston: Brill.
- Hsia, R. P. (2018b). Imperial China and the Christian Mission. In R. p. Hsia (Ed.), *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions* (pp. 344-364). Leiden & Boston: Brill.
- Landry-Deron, I. (2014). Review – Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments. *T'oung Pao*, 100(1-3), 275-279.
- Masakazu, A. (2009). Solutions to the Chinese Rites Controversy proposed by Antonio Rubino, S.J. (1578-1643) Visitor to Japan and China. In M. A. J. Üçerler (Ed.), *Christianity and Cultures: Japan & China in comparison (1543-1644)* (Vol. 68, pp. 127-141). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Meynard, T. (2021). El p. Matteo Ricci y el Debate Interreligioso de los Ritos Chinos. *Revista Iberoamericana de Teología*, 17(33), 11-27.
- Oliveira e Costa, J. P. (2000). A Diáspora Missionária. In C. M. Azevedo (Ed.), *História Religiosa de Portugal* (Vol. 2, pp. 255-313). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Rouleau, F. A. (1967). Chinese Rites Controversy. In Catholic University of America, *New Catholic Encyclopedia: Vol. III* (pp. 610-617). New York: McGraw-Hill.
- Rule, P. A. (1972). *K'ung-Tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Tese de doutoramento). Australian National University, Canberra.

- Santos, A. S., & Kehan, L. M. (2018). A Igreja Católica na China: da introdução à "sinização". [Web log post]. Disponível em <https://politica-china.org/areas/sociedad/a-igreja-catolica-na-china-da-introducao-a-sinizacao>
- Sinor, D. (1994). Review – The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning. *Journal of Asian History*, 30(1), 98-99.
- Standaert, N. (1997). New Trends in the Historiography of Christianity in China. *The Catholic Historical Review*, 83(4), 573-613.
- Standaert, N. (2012). *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments* (Vol. 75). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Standaert, N. (2018). Chinese Voices in the Rites Controversy: The Role of Christian Communities. In I. G. Županov & p. A. Fabre (Eds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World* (pp. 50-67). Leiden & Boston: Brill.
- Trento, M. (2018). Śīvadharma or Bonifacio? Behind the Scenes of the Madurai Mission Controversy (1608–1619). In I. G. Županov & p. A. Fabre (Eds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World* (pp. 91–121). Leiden & Boston: Brill.
- Vale, A. M. M. (2002). A Questão dos Ritos Chineses e a legação do cardeal de Tournon. In *Entre a cruz e o dragão: o padroado português na China no século XVIII* (pp. 125-250). Lisboa: Fundação Oriente.
- Wiest, J.-P. (1997). Bringing Christ to the Nations: Shifting Models of Mission among Jesuits in China. *The Catholic Historical Review*, 83 (4), 654-681.
- Županov, I. G., & Fabre, P. A. (2018). The Rites Controversies in the Early Modern World: An Introduction. In I. G. Županov & p. A. Fabre (Eds.), *The Rites Controversies in the Early Modern World* (pp. 1-26). Leiden & Boston: Brill.
- Zürcher, E. (1994). Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative. In D. E. Mungello (Ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (pp. 31-64). Nettetal: Routledge.
- Zürcher, E. (1997). Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China. *The Catholic Historical Review*, 83(4), 614-653.