

**OS JESUÍTAS E O BUDISMO NA CHINA
UM MANUSCRITO ENVIADO DE PEQUIM PARA
IMPRIMIR EM GOA (DÉCADA DE 1680)**

**THE JESUITS AND THE BUDDHISM IN CHINA
A MANUSCRIPT SENT FROM BEIJING TO BE
PUBLISHED IN GOA (1680S)**

*Isabel Murta Pina*¹

Resumo: Na China dos finais do século XVI, a fase de associação do Cristianismo ao Budismo, seguida pela de rejeição, implicou que os missionários jesuítas dedicassem alguma atenção ao Budismo. Porém, definidos os elementos centrais da argumentação antibudista, rapidamente se impôs um inequívoco desinteresse por esta doutrina e pelos seus textos canónicos, num processo inverso ao verificado com o Confucionismo. Este desinteresse igualmente se refletiu na natureza essencialmente superficial e repetitiva da informação disponibilizada pelos missionários às suas audiências europeias. É em rutura com este quadro que, na década de 1680, surge um pequeno tratado sobre a vida de Siddhārta Gautama, preparado em Pequim, por Tomás Pereira, em resposta ao pedido de um seu confrade, Fernão Queirós, em

¹ Centro Científico e Cultural de Macau (Lisboa): isabelpina@cccm.gov.pt, <https://orcid.org/0000-0002-7395-7087>.

Goa. Relato detalhado, parece constituir a primeira biografia do Buda histórico composta numa língua europeia, a partir de uma obra chinesa. Apesar da sua originalidade, o texto acabaria por ter um impacte residual, porquanto o manuscrito enviado de Pequim para Goa foi, como planeado, integrado na *Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão*. Todavia esta obra iria permanecer por publicar até ao início do século XX e, por consequência, também o manuscrito de Pereira.

Palavras-chave: Tomás Pereira; Fernão Queirós; Jesuítas na China; Budismo chinês; Siddhārta Gautama

Abstract: In China, by the late sixteenth century, the association of Christianity with Buddhism was succeeded by its rejection, though it meant that Jesuit missionaries had devoted some attention to Buddhism. Nevertheless, after defining the crucial aspects of anti-Buddhist argument, a lack of interest for its doctrine and canonical texts quickly prevailed, which was the opposite process of what happened with Confucianism. The superficial and repeated nature of the information provided by missionaries to their European audiences about Buddhism also mirrored this lack of interest. However, in the 1680s, a small treatise on the life of Siddhārta Gautama appeared breaking away with this pattern. This narrative was prepared in Beijing by Tomás Pereira, following the request of his confrere Fernão Queirós living in Goa. This detailed account is, to the best of our knowledge, the first biography of the historical Buddha composed in a European language based on a Chinese book. Pereira's text, despite its originality, would end up having an irrelevant impact, since the manuscript sent from Beijing to Goa was included, as planned, in the *Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão*, but as this work remained

unpublished until the beginning of the twentieth century, so did Pereira's manuscript.

Keywords: Tomás Pereira; Fernão Queirós; Jesuits in China; Chinese Buddhism; Siddhārta Gautama

Introdução

A recolha de informação sobre a China, por parte dos missionários jesuítas, remonta ainda à década de 1540, pouco depois da chegada do primeiro grupo à Ásia. Entre as matérias que se procuraram conhecer, pelo seu valor estratégico, figuravam naturalmente as formas de religiosidade dos chineses.² Progressivamente, os dados coligidos neste âmbito permitiram a identificação de três principais tipos de cultos ou crenças, designados, na documentação coeva, sobretudo por “seitas”.³ Perfilavam-se, assim, a seita dos letrados (ru 儒), correspondente ao que mais tarde se veio a denominar Confucionismo; a de “Tausu”, isto é Daoshi 道士, o nome atribuído ao Taoísmo; e a dos ídolos (fo 佛) ou de “Xequia” (Shijia 釋家/i.e. o Buda Śākyamuni), como então se chamou ao Budismo.⁴

² Essa recolha de informação sobre a China, que se processa desde cedo, fica bem ilustrada em Luís Filipe BARRETO, “Fernão Mendes and the Jesuit Connection”, in Jorge Santos ALVES (org.), *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação: studies, restored Portuguese text and indexes*. Lisboa, Fundação Oriente/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, pp. 55-87. Sobre a questão específica do Budismo, no tempo de Francisco Xavier, veja-se Urs APP, “St. Francis Xavier's Discovery of Japanese Buddhism”: *Eastern Buddhist* 30-31, Parte I, pp. 53-78; Parte II, pp. 214-244, Parte III (1997-1998), pp. 40-71.

³ Nesta altura, este termo, proveniente do latim *sequi* (seguir), que designava os partidários ou seguidores de uma doutrina ou fé, não tinha a conotação negativa que posteriormente veio a adquirir. Nicolas STANDAERT, “The Jesuits did not Manufacture Confucianism”: *East Asian Science, Technology and Medicine* 16 (1999), p. 120.

⁴ Como assinala Eugenio Menegon, todos estes “ismos” aparecem apenas no século XIX. Eugenio MENEGON, “European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-Century Genealogy of Chinese Religion”, in Bruno BOUTE,

É, precisamente, no Budismo que nos iremos centrar neste breve artigo, começando por rever as dinâmicas de interação dos jesuítas na China face a esta religião,⁵ ao longo do tempo, até ao surgimento, já no último quartel do século XVII, de um tratado original sobre o tema, composto pelo jesuíta português Tomás Pereira (1646-1708).⁶

Os Jesuítas na China face ao Budismo

O destaque que o Budismo começou por assumir nos primeiros anos de atividade dos jesuítas no interior da China foi, em larga medida, resultado da forma como os missionários foram percebidos pelos chineses. Com efeito, tal como sucedera no Japão, aqueles religiosos foram considerados como membros de uma seita budista oriunda do Ocidente ou, recorrendo à expressão de Ronnie Hsia, uma espécie de monges ou bonzos exóticos.⁷

Thomas SMABERG (orgs.), *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*. Leida-Boston, Brill, 2013, p. 196. Veja-se a identificação das três seitas numa carta de Matteo Ricci, datada de 1584 (carta a Giambattista Román, Zhaoqing, 13/9/1584, Matteo RICCI, *Lettere (1580-1609)*, Piero CORRADINI (org.), Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 84-85).

⁵ Sobre as perceções jesuítas do Budismo, numa análise que igualmente se estende ao Hinduísmo, veja-se Ines ŽUPANOV, Ronnie HSIA, “Reception of Hinduism and Buddhism”, in *The Cambridge History of Christianity*, Vol. VI, *Reform and Expansion 1500-1660*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 577-597. Sobre o papel dos portugueses no processo de conhecimento europeu do Budismo, veja-se Stephen BERKWITZ, “The Portuguese Discovery of Buddhism: Locating Religion in Early Modern Asia”, in Reinhold F. GLEI, Nikolas JASPERS (orgs.), *Locating Religions: Contact, Diversity and Translocality*. Leida-Boston, Brill, 2017, pp. 37-63.

⁶ Este tratado de Tomás Pereira foi já objeto de análise por parte de Ines ŽUPANOV, “Jesuit Orientalism. Correspondance between Tomás Pereira and Fernão de Queirós”, in Luís Filipe BARRETO (org.), *Tomás Pereira, S.J. (1646-1708). Life, Work and World*. Lisboa, CCCM, 2010. Outro relevante artigo dedicado ao tratado é o de Rui MAGONE, “The Fô and the Xekiâ: Tomás Pereira’s Critical Description of Chinese Buddhism”, in Artur K. WARDEGA, S.J., António Vasconcelos de SALDANHA (orgs.), *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, S.J. (1645-1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 252-274.

⁷ Ronnie HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 82, 98. Sobre o caso do Japão, veja-se Urs

A aproximação inicial ao Budismo prendeu-se, assim, com o processo de interpretação por parte dos chineses. Conseqüentemente, à imagem dos religiosos budistas, com os quais tinham diversas afinidades,⁸ também os missionários jesuítas adotaram o título de seng 僧 ou hesheng 和尚;⁹ enquanto a sua primeira capela, na cidade de Zhaoqing 肇慶 (Guangdong 廣東), foi designada *si* 寺,¹⁰ estando ademais localizada numa zona de templos budistas. No mesmo sentido, recorde-se que, nessa capela, foram penduradas placas com referências explícitas ao Budismo, oferecidas por um dos primeiros patronos dos missionários na cidade, o prefeito Wang Pan 王泮 (1539-1600), ele próprio um fervoroso budista.¹¹ Esta identificação com o Budismo ressalta igualmente evidente nos poemas dedicados a Michele Ruggieri (1543-1607) pelo letrado Xu Wei 徐渭 (1521-1593);¹² e, sobretudo, num dos primeiros livros dos jesuítas em chinês, o chamado catecismo de Ruggieri. Publicado

APP, *The Birth of Orientalism*. Filadélfia-Oxford, University of Pennsylvania Press, 2010, pp. 16-18; e, especialmente, Urs APP, *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Wil (Suíça), UniversityMedia, 2014, pp. 14-16, 92. Este último autor nota que os jesuítas, aquando da sua chegada ao arquipélago nipónico, rapidamente foram identificados como religiosos budistas vindos do Ocidente. Foram, assim, chamados *Tenjikujin* 天竺人, ou “homens de Tenjiku”, a Índia. No Japão, como mais tarde na China, os missionários começaram por adotar terminologia budista para os conceitos cristãos. Como tal, também ali se desenvolveu todo um conjunto de equívocos.

⁸ Por exemplo, o celibato, a recitação de orações ou a existência de Paraíso e Inferno. Essas afinidades foram, desde logo, detetadas no Japão. Veja-se U. APP, *The Cult of Emptiness...*, op. cit, pp. 12-13.

⁹ O termo *heshang*, derivado do sânscrito *upādhyāya*, significava “mestre budista” e tornara-se a designação corrente dos bonzos na China Ming. Jacques GERNET, *L'intelligence de la Chine – Le social et le mental*. S.l., Éditions Gallimard, 1994, p. 217.

¹⁰ O termo empregado para templo budista.

¹¹ Nas placas constavam as expressões “Templo da Flor de Lótus” (*Xianhua si* 偃花寺), a flor sagrada do Budismo; e “Terra Pura do Ocidente” (*Xilai Jingtu* 西來淨土), o paraíso da escola da Terra Pura.

¹² Dois dos poemas de Xu Wei para Ruggieri, além de incluírem abundantes referências budistas, tinham logo nos seus títulos a expressão *Tianzhu seng* 天竺僧, ou “monge da Índia”, revelando a crença do autor na proveniência indiana de Ruggieri. Albert CHAN, “Two Chinese Poems written by Hsü Wei 徐渭 (1591-1593) on Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607)”: *Monumenta Serica* 44 (1996), p. 326.

em finais de 1584, com o título *Tianzhu Shilu* 天主實錄,¹³ foi naturalmente preparado em estreita colaboração com letrados chineses,¹⁴ os quais foram determinantes no resultado final, repleto de terminologia e imagens budistas.¹⁵ Também a poesia composta em chinês por Ruggieri constitui um testemunho adicional desta aproximação entre Cristianismo e Budismo.¹⁶

Nesta primeira produção textual dos missionários podemos, porém, encontrar já alguns indícios de uma certa preocupação em assinalar diferenças e limites em relação ao Budismo. Por exemplo, no *Tianzhu Shilu* denunciava-se a falsidade dos *sutras* budistas e criticava-se a prática de recitação do *Sutra do Lótus*, um dos principais textos do Budismo da Terra Pura.¹⁷ Além disso, num dos seus poemas em chinês, Ruggieri declarava abertamente a divergência entre as crenças, dado que a sua “explicação” não

¹³ Sobre este catecismo, conservado no *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Jap. Sin. 189), veja-se Jacques GERNET, “Sur les différentes versions du premier catéchisme en Chinois de 1584”, in *Studia Sino-Mongolica*. Wiesbaden, Festschrift für Herbert Franke, 1979, pp. 406-416. Ainda Pascale GIRARD, *Os Religiosos Ocidentais na China na Época Moderna*. Macau, Fundação Macau, 1999, pp. 278-279; ou Gianni CRIVELLER, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipé, Ricci Institute, 1997, pp. 101-102.

¹⁴ É conhecida, por exemplo, a participação do letrado fujianense, de nome cristão Paulo. Provavelmente com o grau de *xiucaí* (conferido pelo primeiro nível do sistema de exames), este colaborou com os missionários enquanto aguardava a sua colocação na administração imperial.

¹⁵ Como nota Kim Sangkeun, no próprio título completo do catecismo, *Xin bian Xizbuguo Tianzhu shilu* 新編西竺國天主實錄 [Nova compilação da Índia sobre a Verdadeira exposição do Senhor do Céu], estavam incluídos dois termos budistas: *Tianzhu* 天主 e *Xizbuguo* 西竺國. Outros termos que aí constavam, e que igualmente remetiam para o Budismo, eram os já referidos *seng* 僧, *hesbeng* 和尚 e *si* 寺. KIM Sangkeun, *Strange names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. Nova Iorque, Peter Lang, 2004, pp. 144-145. Mas, Ruggieri usava outras expressões budistas. Por exemplo, para relatar a Incarnação recorria à palavra *hua* 化 (transformar), presente nos textos budistas para descrever a transformação dos budas e *boddhisatvas*. R. HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City...*, op. cit., p. 94.

¹⁶ Albert CHAN, “Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and his Chinese poems”: *Monumenta Serica* 41 (1993), pp. 129-176.

¹⁷ Considerava-se que a recitação deste *sutra* permitia renascer no Paraíso.

era “a do Buda Śākya”.¹⁸ Acresce que os poemas de Ruggieri denotam o seu empenho em aproximar-se dos letrados, porquanto ali afirmava o deleite que lhe proporcionava a leitura dos Quatro Livros confucianos/*Sisbu* 四書 e da poesia chinesa.¹⁹ No entanto, não era ainda efetivamente clara a separação de águas, a qual apenas se veio a impor volvido algum tempo.

Com efeito, o afastamento inequívoco em relação ao Budismo e a estratégia de associação ao Confucionismo só se vieram a tornar possíveis com o passar dos primeiros anos. Um conjunto de fatores contribuiu, pois, para que se entrasse nesta nova fase a partir de meados da década de 1590. Entre eles, podemos apontar o aprofundamento do conhecimento da língua e dos livros chineses (sobretudo os Quatro Livros), que foi permitindo aos missionários um maior controlo sobre o processo de composição dos textos em chinês; uma rede de contactos ou *guanxi* 關係, que se foi alargando e incluindo elementos com um nível cultural e intelectual superior e, conseqüentemente, colaboradores com mais capacidade para aconselhar melhor; ou o estabelecimento dos missionários em outras províncias para além da do Guangdong (nomeadamente a de Jiangxi 江西), onde se tornou mais fácil a projeção de uma imagem em que se acentuava a sua dimensão de letrados e não tanto a de religiosos.²⁰

¹⁸ A. CHAN, “Michele Ruggieri...”, op. cit., p. 159.

¹⁹ A. CHAN, “Michele Ruggieri...”, op. cit., pp. 134, 138.

²⁰ O reduzido estatuto social dos monges na China do final dos Ming reforçava a necessidade de uma distinção clara entre estes e os jesuítas, sobretudo quando havia evidentes afinidades entre eles. No início da década de 1580, quando entraram na China continental, os missionários já estavam conscientes do tecido social chinês, com os mandarins letrados no seu topo e os religiosos num patamar inferior. Há muito que se repetia a informação sobre uns e outros nos círculos mercantis portugueses e jesuítas. Note-se, por outro lado, que as imagens negativas sobre os religiosos budistas eram comuns na literatura popular chinesa deste período, surgindo os bonzos frequentemente representados como gente ambiciosa e libertina. Veja-se James W. TONG, *Disorder under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty*. Stanford, Stanford University Press, 1991, pp. 78-80; e Denis TWITCHETT,

Assim, o novo catecismo, cuja versão mais antiga estava provavelmente concluída em 1596 e cuja primeira edição veio a lume em 1603, o chamado catecismo de Matteo Ricci (1552-1610) ou *Tianzhu Shiyi* 天主實義, enveredava já pela rutura firme com o Budismo e pela explícita aproximação ao Confucionismo.²¹ Fazia-o, entre outros aspetos, através do recurso à terminologia confuciana e pela citação de passagens dos textos clássicos chineses, o que se pretendia que se constituísse como prova da sintonia entre as doutrinas. O próprio diálogo era agora travado entre um letrado do ocidente (西士 *xishi*) e um letrado chinês (中士 *zhongshi*), ou seja, entre homólogos (e não entre um letrado chinês e um religioso, como acontecera anteriormente no *Tianzhu Shilu*).²²

Neste sentido, apostados no desenvolvimento de uma estratégia de aproximação entre Cristianismo e Confucionismo,²³ procurando

Frederick W. MOTE (orgs.), *The Cambridge History of China*, vol. 8, *The Ming Dynasty 1368-1644*, 1998, pp. 893-952. Sobre o duplo papel dos missionários, ao mesmo tempo eruditos e religiosos, veja-se Erik ZÜRCHER, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*. Paris, Julliard, 1990, pp. 34-36. O autor nota que se, na Europa, a combinação desses papéis era perfeitamente normal, já na China era incompatível.

²¹ Para a edição inglesa deste catecismo, veja-se Edward MALATESTA (org.), *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Taipé-Paris-Hong Kong, Ricci Institute, 1985. Ricci procedeu a uma profunda revisão do catecismo anterior, quer em termos de formato quer de argumentação, tendo por base uma perspetiva e terminologia confuciana. Citava muitas passagens de fontes chinesas, de modo a corroborar a compatibilidade entre o Confucionismo e o Cristianismo; identificava erros doutrinários de budistas e taoístas, acusando-os de terem corrompido o Confucionismo original. KIM S., op. cit., pp. 162, 166. Sobre as afinidades entre o *Tianzhu Shiyi* e o *Catechismus Japonensis* de Alessandro Valignano, preparado entre 1579 e 1582, e editado em Lisboa, em 1586, veja-se Thierry MEYNARD, “The Overlooked Connection between Ricci’s *Tianzhu Shiyi* and Valignano’s *Catechismus Japonensis*”: *Japanese Journal of Religious Studies* 40/2 (2013), pp. 303-322. O autor salienta que a comparação dos dois textos mostra que Ricci seguiu o mesmo modelo dos jesuítas no Japão para refutar as seitas budistas (p. 309). O catecismo de Valignano foi recentemente traduzido do latim e editado, em português, por António Guimarães PINTO, José Miguel Pinto dos SANTOS, *Catecismo da Fé Cristã*. Lisboa, CCCM-Fundação Jorge Álvares, 2017.

²² I. ŽUPANOV, R. HSIA, “Reception of Hinduism and Buddhism...”, op. cit., p. 586.

²³ Importa referir, neste âmbito, o conceito de “imperativo cultural”, desenvolvido por Erik Zürcher. Segundo este autor, a compatibilização com o Confucionismo era

apresentar o primeiro como completando ou complementando o segundo,²⁴ em substituição do Taoísmo e, sobretudo, do Budismo, os jesuítas aprofundaram o seu conhecimento sobre o Confucionismo, cujos livros estudaram – especialmente os já referidos Quatro Livros.²⁵ Esse esforço conduziu ao aparecimento das primeiras traduções dos livros confucianos, num processo que foi cumulativo e que se foi aperfeiçoando ao longo do tempo, desde os primeiros excertos, atribuídos a Michele Ruggieri, até à edição de traduções completas daquelas obras, a partir da segunda metade do século XVII.²⁶ Importa, assim, sublinhar que esta dinâmica de

fundamental para a legitimação de qualquer religião na China e implicava aspetos como a adoção de terminologia e de valores confucianos. Erik ZÜRCHER, “Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative”, in D. E. MUNGELLO (org.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal, Steyler Verlag, 1994, pp. 31-64. Estudos mais recentes vieram, todavia, revelar-nos uma China simultaneamente mais rica, complexa e menos subjugada à uniformização do Confucionismo.

²⁴ “Complementar o Confucionismo e substituir o Budismo” (補儒易佛 *bu ru yi fo*), uma expressão utilizada por Xu Guangqi, no prefácio da obra *Taixishuifa* 泰西水法 [Hidráulica Ocidental] de 1612. Jacques Gernet, “The context of Xu Guangqi’s conversion”, in Catherine JAMI, Peter ENGELFRIET, Gregory BLUE (orgs.), *Statecraft & Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*. Leida-Boston-Colónia, Brill, 2001, p. 190.

²⁵ Note-se a importância que estes livros assumiram no primeiro plano para o estudo de chinês preparado por um europeu, o jesuíta português Manuel Dias Sénior (c. 1560-1639), intitulado “Ratio studiorum para os nossos que ham-de estudar as letras e a lingua da China...” (1624). Veja-se Cristina Costa GOMES, Isabel Murta PINA, “*Darse al estudio de la lengua China*. Dois manuscritos portugueses dos séculos XVII e XVIII”, in Vítor G. RODRIGUES, Ana Paula AVELAR (orgs.), *Os Portugueses e a Ásia Marítima: trocas científicas, técnicas e sócio-culturais (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa, Academia de Marinha, 2020, pp. 351-357.

²⁶ A primeira tradução dos Quatro Livros editada na Europa ocorreu em 1593. Tratava-se de uma tradução parcelar do Grande Ensino/Da Xue 大學, que surgiu na obra *Bibliotheca Selecta*, do jesuíta Antonio Possevino (1559-1611). Um ano mais tarde, Ricci concluiu a sua tradução dos Quatro Livros para latim, iniciada em 1591. Já na segunda metade do século XVII, entre 1662 e 1671, vieram a lume cinco edições dos Quatro Livros em diferentes línguas europeias. Como veremos adiante, em 1687, foi editada, em Paris, a obra *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine exposita*, livro que despertou grande interesse entre as elites letradas europeias. Veja-se, por exemplo, D. E. MUNGELLO, “The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books”, in Charles E. RONAN, Bonnie B. C. OH (orgs.), *East meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago, Loyola University Press, 1988, pp. 252-272; Noël GOLVERS, “The development of the *Confucius Sinarum Philosophus* reconsidered in the light of new material”, in Roman

estudo sistemático, tradução e posterior publicação de textos do Confucionismo não conheceu qualquer paralelo no que diz respeito ao Budismo e aos seus textos canónicos.

Com efeito, como já assinalado, a aproximação ao Confucionismo foi acompanhada pela rejeição firme do Budismo, relativamente ao qual se acentuou a distância e a hostilidade. Isso mesmo emerge de forma clara no *Tianzhu shiyi*, em que se procedia categoricamente à sua refutação.²⁷ Em traços muito gerais, ali se argumentava ser aquela doutrina uma mistificação diabólica, baseada em elementos distorcidos e incorretamente apropriados do Cristianismo²⁸ e de filósofos ocidentais (i.e. dos gregos), nomeadamente o conceito pitagórico de transmigração das almas, em que se alegava assentar a ideia de Reencarnação (Samsāra).²⁹

MALEK (org.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*. Nettetal, Steyler Verlag, 1998, pp. 1141-1164; e Nicholas DEW, *Orientalism in Louis XIV's France*. Nova Iorque, Oxford University Press, 2009, pp. 205-233. Mais recentemente, veja-se WU Huiyi, *Traduire la Chine au XVIIIe siècle. Les jésuites traducteurs de textes chinois et le renouvellement des connaissances européennes sur la Chine (1687-ca. 1740)*. Paris, Honoré Champion, 2017.

²⁷ Essa refutação foi particularmente desenvolvida no capítulo V (“Refutation of false teachings concerning reincarnation in the six directions and the taking of life, and an explanation of the true meaning of fasting”), E. MALATESTA, op. cit., pp. 239-322.

²⁸ Como nota App, a ideia de que o Budismo era um Cristianismo corrompido recua à missão do Japão e às informações transmitidas por Anjiro, o japonês convertido, em finais da década de 1540, que colaborou com os missionários no processo de conhecimento das religiões do Japão, nomeadamente do Budismo. U. APP, *The Cult of Emptiness...*, op. cit., pp. 12-14.

²⁹ Pitágoras é referido como um antigo letrado chamado Bitawola 閉他臥刺 e descrito como um homem de capacidades invulgares e heroicas. O seu desejo de impedir os homens inferiores de praticarem o mal, levava-o, porém, a desenvolver argumentos censuráveis, como o da Reencarnação, que advogara ser determinada pelas ações praticadas numa vida anterior. Além de Pitágoras, neste catecismo também se alude a outros filósofos gregos, como Heraclito/Hela 黑臘 e Demócrito/Demu 德牧. U. APP, *The Cult of Emptiness...*, op. cit., pp. 141, 241, 257. Como nota Berkwitz, um dos métodos dos missionários para distinguir a verdade do Cristianismo das falsidades do Budismo consistiu em analisar certas crenças que pareciam confirmar os erros do último. Neste âmbito, ganhou destaque a questão da transmigração das almas, persistentemente apontada por diversos autores portugueses/europeus. S. BERKWITZ, op. cit., p. 49. Sobre a reação budista aos ataques jesuítas, veja-se Thierry MEYNARD,

Também do lado chinês, vemos essa refutação emergir, no início do século XVII, em obras preparadas por alguns convertidos, das quais podemos destacar as dos mais emblemáticos de entre aqueles, Xu Guangqi 徐光啓 (1562-1633)³⁰ e Yang Tingyun 楊廷筠 (1563-1629).³¹ O primeiro compôs, por exemplo, ainda antes de 1616, o tratado *Pi [Shishi zhu] Wang* 關[釋氏諸]妄 [Refutação dos erros (do Budismo)], em que contestava várias das crenças e práticas budistas;³² enquanto o segundo, que fora um devoto budista, foi autor, entre outros, de um tratado intitulado *Tianshi mingbian* 天釋明辯 [Clara discussão sobre o Céu e o Budismo], anterior a 1621.³³

Acima de tudo preocupados em rebater o Budismo, considerado o rival mais direto do Cristianismo, o interesse dos missionários da China por aquela doutrina não foi senão limitado e marginal. De facto, ao contrário do que sucedeu com o Confucionismo, não se registou um esforço metódico de aprofundar o conhecimento acerca do Budismo, mormente através do estudo e tradução dos *sutras* ou de outros textos. Na China, houve, assim, uma dinâmica diferente da observada no Japão, onde alguns missionários empreenderam mais diligentemente aquele estudo.³⁴ Como notaram Županov

“Beyond Religious Exclusivism: The Jesuit Attacks against Buddhism and Xu Dashou’s Refutation of 1623”: *Journal of Jesuit Studies* 4 (2017), pp. 415-430.

³⁰ Sobre Xu Guangqi, veja-se C. JAMI, P. ENGELFRIET, G. BLUE, op. cit.

³¹ Para uma biografia, veja-se N. STANDAERT, *Yang Tingyun...*, op. cit.

³² Uma das grandes fontes de informação sobre a crítica de Xu Guangqi ao Budismo é precisamente o tratado *Pi [shishi zhu] Wang*, no qual se condenavam ideias supersticiosas e rituais budistas, como a alimentação dos espíritos, a queima de dinheiro de papel, a recitação do nome de Buda (*nianfo* 念佛) ou a crença na Reencarnação. Segundo E. Zürcher, Xu parece ter tido um conhecimento relativamente superficial do Budismo e provavelmente a sua argumentação antibudista terá sido profunda e diretamente influenciada pelos textos jesuítas. De qualquer forma, Xu também desenvolveu alguns argumentos de forma original. E. ZÜRCHER, “Xu Guangqi and Buddhism”, in C. JAMI, P. ENGELFRIET, G. BLUE, op. cit., pp. 155-169.

³³ N. STANDAERT, *Yang Tingyun...*, op. cit., p. 69.

³⁴ No Japão, foi no tempo de Francisco Xavier que os missionários começaram a compilar materiais sobre o Budismo, em cujo estudo rapidamente se lançaram. Foi nesse seguimento que, em 1556, surgiu o primeiro relato europeu sobre as

e Hsia, na missão da China, a tendência que se seguiu àquela fase de rejeição do Budismo (precedida pela de associação) foi essencialmente marcada pela indiferença.³⁵ Ou seja, depois de Ricci e do *Tianzhu Shiyi*, com escassas exceções, pouca atenção se prestou ao Budismo.³⁶

Como é natural, o reduzido interesse ou indiferença refletiu-se na informação acumulada e disponibilizada pelos jesuítas da China sobre o Budismo às suas audiências europeias, que teimou em manter-se, ao longo do século XVII, em certa medida, superficial, repetitiva, por vezes pouco exata e até mesmo incorreta.³⁷ Salientem-se ainda as raríssimas alusões a livros budistas e a inexistência

religiões japonesas, o “Sumario dos erros en que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentílicas en que principalmente confiã”, composto por Cosme de Torres e Baltasar Gago, com a colaboração de um monge apóstata (Paulo Chosen). Ali se descreviam os princípios fundamentais do Budismo, identificava-se o seu fundador e distinguiam-se oito grupos (“seitas”) existentes no Japão. O “sumário” representou, assim, um verdadeiro progresso no conhecimento europeu sobre esta religião. Por meados da década de 1570, sob a orientação de um outro antigo monge budista, Organtino Gnechi-Soldo e Luís Fróis dedicaram-se, durante um ano, ao estudo diário da versão chinesa do *Sutra do Lótus*. U. APP, *The Birth of Orientalism*, op. cit., pp. 16-18, 190; U. APP, *The Cult of Emptiness...*, op. cit., p. 34, 61, 130; I. ŽUPANOV, “Jesuit Orientalism...”, op. cit., p. 57; e S. BERKWITZ, op. cit., p. 41. Para uma edição do “Sumario”, na sua versão portuguesa, veja-se Juan RUIZ-DE-MEDINA, *Documentos del Japón, 1547-1557*. Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990, pp. 666-667.

³⁵ Os autores assinalam um maior número de estádios: da semelhança à diferenciação, passando pela polémica e demonização, desprezo e, por fim, a indiferença. I. ŽUPANOV, R. HSIA, “Reception of Hinduism and Buddhism...”, op. cit., p. 576. Também Menegon refere o desinteresse pelo Budismo e Taoísmo devido à estratégia de aproximação ao Confucionismo. E. MENEGON, “European and Chinese Controversies...”, op. cit., p. 198.

³⁶ Entre as exceções, importa destacar um missionário associado à missão do Japão, João Rodrigues *Tçuzu* (1561-1633), e o seu tratado sobre as religiões asiáticas, preparado no dealbar da década de 1620. A sua informação sobre o Budismo veio a ser reutilizada e reformulada por alguns missionários da China, como Niccolò Longobardo (tratado de 1623-1624) ou, décadas mais tarde, Prospero Intorcetta (publicada na introdução da obra *Confucius Sinarum Philosophus*), e ainda o dominicano Domingo de Navarrete (1676). U. APP, *The Cult of Emptiness...*, op. cit., pp. 100-101.

³⁷ Por exemplo, *Siddhārta Gautama/Śhākyamuni* surge confundido com outro eminente buda, *Amitabha*, da escola da Terra Pura. U. APP, “St. Francis Xavier’s Discovery of Japanese Buddhism...”, op. cit., p. 16.

de citações de excertos desses livros, em manifesta oposição ao verificado no caso do Confucionismo. Sublinhe-se que apenas em meados do século XVIII viria a ser, pela primeira vez, publicado na Europa um *sutra* budista, o qual foi traduzido do chinês pelo orientalista francês, não jesuíta, Joseph de Guignes (1721-1800).³⁸

Algumas das obras preparadas pelos missionários da China, na primeira metade do século XVII, para consumo europeu, são perfeitamente ilustrativas do tipo de informação relativamente elementar em circulação sobre as crenças e práticas budistas. Veja-se o caso de um dos livros de maior êxito editorial, o *De Christiana Expeditione apud Sinas*, publicado em 1615 por Nicolas Trigault (1577-1628), o procurador da missão da China à Europa, com base no manuscrito de Matteo Ricci.³⁹ Aqui podemos encontrar aspetos como o da origem indiana do Budismo, há muito assinalada pelos jesuítas, e da sua introdução na China no século I d.C., coincidindo com o período em que, na Índia, tinham pregado os apóstolos São Bartolomeu e São Tomé.⁴⁰ Reiterava-se ser o Budismo uma deturpação do Cristianismo, a que se tinham acrescentado conceitos da filosofia grega, com destaque para o da transmigração das almas, de Pitágoras, mas também o da multiplicidade de mundos, de Demócrito, ou a teoria dos Quatro Elementos.⁴¹ Um quarto de século

³⁸ Tratava-se do *Sutra em Quarenta e duas Secções*, um dos mais importantes textos budistas da Ásia Oriental, que saiu dos prelos em Paris, no ano de 1750. U. APP, “St. Francis Xavier’s Discovery of Japanese Buddhism...”, op. cit., pp. 8, 190.

³⁹ Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l’Expédition Chrétienne au Royaume de la Chine 1582-1610*. Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

⁴⁰ Sobre a lenda de S. Tomé, veja-se Luís Filipe THOMAZ, “A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa”: *Lusitania Sacra* 3 (1991), 2.ª série, pp. 349-418. O autor aborda igualmente, neste artigo, a lenda de S. Bartolomeu, notando, no entanto, a sua menor influência (pp. 366-368).

⁴¹ N. TRIGAULT, *Histoire de l’Expédition Chrétienne...*, op. cit., pp. 165-169. Para uma análise sobre a exposição do Budismo nesta obra, pode ver-se D. E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, pp. 247-299; e ainda, pp. 68-70. App chama a atenção para o facto de João Rodrigues *Tçuzu* negar a influência grega

mais tarde, Álvaro Semedo (1585-1658), outro procurador enviado à Europa, no seu *Imperio de la China i Cultura Evangelica en èl*, de 1642, persistia numa linha narrativa com grandes afinidades. A sua descrição sobre o Budismo incluía referências um pouco mais desenvolvidas sobre a biografia de Siddhārta Gautama; a par de informação sobre a Reencarnação; sobre a divisão dos homens em dez classes; sobre a existência de uma via exterior (seguida pela generalidade do povo) e de uma interior (só acessível aos mais sábios); ou sobre a contemplação do primeiro princípio.⁴² Ou seja, um conjunto de elementos retirados de anteriores materiais jesuítas. Semedo abordava ainda questões como a do estatuto do clero budista ou os diferentes tipos de religiosos em que aquele se dividia.⁴³ Na mesma década, António de Gouveia (1592-1677), na sua obra *Asia Extrema*, concluída em 1644, mas inédita até aos finais do século XX, seguia um rumo semelhante, conquanto reforçasse a visão desfavorável sobre o Budismo.⁴⁴ Também Martino Martini (1614-1661), quase dez anos mais tarde, retomava o tema, no seu *Novus Atlas Sinensis*, de 1655.⁴⁵ Como apontado, todos

sobre o Budismo, advogando que as seitas da China precediam temporalmente os filósofos gregos. U. APP, *The Cult of Emptiness...*, op. cit., pp. 103, 108.

⁴² Como mostra App, esta informação remontava aos relatos do século XVI da missão do Japão e ao catecismo de Alessandro Valignano. Nesta última obra, o visitador descrevia o primeiro princípio como sendo eterno, além de se identificar com todas as coisas. Distinguia igualmente uma via exterior e outra interior. Esta última tinha por cerne as crenças religiosas tradicionais e práticas tais como cerimónias, a recitação de orações e de escrituras sagradas, o culto às divindades ou ainda a crença no paraíso e no inferno, entre outros aspetos. Em contraste, a via interior era mais filosófica e procurava explicar o primeiro princípio, a sua união com tudo e a possibilidade de alcançar esta união através da prática da meditação. Valignano baseava-se no Budismo Zen, a forma dominante nos centros culturais do Japão do século XVI. U. APP, *The Cult of Emptiness...*, op. cit., pp. 86-88.

⁴³ Álvaro SEMEDO, *Imperio de la China i Cultura Evangelica en èl*. Madrid, Juan Sanchez, 1642, pp. 121-125.

⁴⁴ António de GOUVEIA, *Ásia Extrema: Primeira Parte - Livros I a VI*, Horácio ARAÚJO (org.), Vol. I. [Lisboa], Fundação Oriente, 1995, pp. 292-295.

⁴⁵ Martino MARTINI, *Opera Omnia*, Franco DEMARCHI (org.), Vol. III, tomo I. Trento, Università degli Studi di Trento, 2002, pp. 249-250.

estes missionários apresentavam descrições breves do Budismo que denotavam uma imagem negativa, em oposição à sua perspectiva sobre o Confucionismo ou “seita dos letrados”.⁴⁶

Tomás Pereira e o seu manuscrito sobre a vida de Siddhārta Gautama

É em contracorrente com este panorama geral, pautado pela persistente reutilização de materiais anteriores e pelas sùmulas, mais ou menos breves, que surge, no derradeiro quartel do século XVII, algures na década de 1680, o texto de Tomás Pereira sobre o Budismo chinês.

Sublinhe-se que, pela mesma altura, em 1687, saía dos prelos, em Paris, uma nova tradução de textos confucianos, sob o título *Confucius Sinarum Philosophus*, obra editada por Philippe Couplet (1623-1693), o procurador da missão da China então enviado à Europa.⁴⁷ Na longa introdução deste livro, o Budismo era um dos tópicos abordados, numa detalhada informação que Urs App considerou ser representativa da essência do conhecimento jesuíta sobre aquela doutrina.⁴⁸ Porém, como acrescenta App, tal informação correspondia, *grosso modo*, a um texto preparado 20 anos antes por Prospero Intorcetta (1626-1696), o qual, por sua vez, se baseara

⁴⁶ Veja-se Donald LACH, Edwin VAN KLEY, *Asia in the Making of Europe*, Vol. III, *A Century in Advance*, Book 4, *East Asia*. Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1993, pp. 1654-1657.

⁴⁷ Para uma edição recente, acompanhada de estudo, veja-se Thierry MEYNARD (org.), *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*. Roma, IHSI, 2011. Veja-se ainda N. DEW, *Orientalism...*, op. cit., pp. 205-233; e N. GOLVERS, op. cit.

⁴⁸ Contemplavam-se, nesta introdução, as principais características do Budismo, uma biografia desenvolvida do seu fundador e respetivos ensinamentos, assim como a vasta literatura sagrada budista, entre outros aspetos. O rigor de boa parte desta informação é revelador, de acordo com App, dos conhecimentos sobre o Budismo que se tinham progressivamente acumulado, desde a fundação da missão do Japão em 1549, havia quase 150 anos. U. APP, *The Birth of Orientalism*, op. cit., pp. 123-125.

amplamente no trabalho, então com quase meio século, de João Rodrigues Tçuzu (1561-1633).⁴⁹

O relato de Pereira veio, pois, demarcar-se, em diversos aspetos, da anterior produção textual jesuíta sobre o Budismo. A redação deste texto deveu-se a uma causa exógena, não sendo resultado de qualquer alteração ao nível da estratégia missionária. Com efeito, na sua origem esteve simplesmente um pedido de informação por parte de um jesuíta da província de Goa, Fernão Queirós (1617-1688),⁵⁰ a um seu confrade da vice-província da China, Tomás Pereira.⁵¹ Queirós, que, entre 1684 e 1687, compôs a obra *Conquista Temporal e Espiritual de Ceilão*, dirigiu-se a Pereira, residente em Pequim desde 1673, na expectativa de obter esclarecimentos sobre o Budismo na China, de modo a “estender” as insuficientes “notícias que pudemos aver da ilha de Ceylão”.⁵² Os dois jesuítas tinham-se,

⁴⁹ Mais uma vez, estamos perante a reciclagem ou reutilização de materiais anteriores (embora não na íntegra). Intorcetta admitia que a sua descrição do Budismo pouco devia a uma consulta direta dos anais chineses, assentando sobretudo em materiais de outros jesuítas, especialmente de João Rodrigues Tçuzu, ao qual aludia de modo não explícito. Neste sentido, como sublinha App, aquele que Meynard classificou como um “relato de referência” sobre o Budismo, incluído na introdução do *Confucius Sinarum Philosophus* (T. MEYNARD, *Confucius Sinarum Philosophus...*, op. cit., p. 5), parece refletir menos o conhecimento de Intorcetta, por volta de 1666, que o de João Rodrigues Tçuzu, na década de 1620. U. APP. *The Cult of Emptiness...*, op. cit., pp. 138-140, 146.

⁵⁰ Sobre Fernão Queirós, veja-se Allan STRATHERN, “Fernão de Queirós”: *Anais de História de Além-Mar*, Vol. VI, (2005), pp. 47-87; ou ainda Charles E. O’NEILL, Joaquín M^a DOMÍNGUEZ (orgs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, 2001, pp. 3264-3265.

⁵¹ Para uma biografia de Pereira, poderá ver-se Isabel Murta PINA, “Some Data on Tomás Pereira’s (Xu Risheng 徐日昇) Biography and Manuscripts”, in Luís SARAIVA (org.), *History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia IV – Europe and China: Science and the Arts in 17th and 18th Centuries*. Singapura, World Scientific Publishing Co., 2013, pp. 95-114.

⁵² Queirós criticava abertamente os autores que tinham escrito sobre Ceilão: “se os que lerão os documentos de Ceylão forão mais curiosos, e não se enfadarão de nos dar mays miudas notícias, mays claramente se teria a certeza do que relatão...”. Tomás PEREIRA, *Tomás Pereira. Obras*, Luís Filipe BARRETO, Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, Cristina Costa GOMES, Isabel Murta PINA, Pedro CORREIA, Vol. II. Lisboa, CCCM, 2011, pp. 60-61.

seguramente, cruzado em Goa, a cidade onde Queirós chegara em 1635. Pereira, que desembarcara 30 anos depois, em 1665, aos 19 anos, ali viveu ao longo de seis anos, período em que concluiu os seus estudos e foi ordenado sacerdote (1671). É possível que tenha mesmo sido aluno de Queirós no colégio de São Paulo.

Foi precisamente a Pereira que, anos mais tarde, Queirós recorreu por forma a conseguir a tal informação que pretendia para a obra que se encontrava a redigir. O seu objetivo era levar a cabo uma análise comparativa entre o Budismo em Ceilão e na China, dado tratar-se de uma religião que os jesuítas já tinham compreendido ter uma dimensão asiática.⁵³ A longa resposta de Pereira, que Queirós refere como um “resumo da iscritura dos Bonzos da Kina”,⁵⁴ veio a ser quase literalmente decalcada no primeiro dos seis volumes da *Conquista Temporal*, imediatamente a seguir a um capítulo sobre o Budismo em Ceilão, intitulado “Quaes sejam os Religiosos da seyta de Buddum”.⁵⁵ Em suma, face à escassez de notícias disponíveis sobre o caso singalês, Queirós enriquecia a sua exposição conferindo o que “dizem os Chingazes⁵⁶ com o que afirmão os bonzos da Kina”.⁵⁷

⁵³ Županov salienta que a compreensão desta dimensão asiática não ocorreu, assim, apenas no século XIX. I. ŽUPANOV, “Jesuit Orientalism...”, op. cit., pp. 56-59. Na realidade, como o demonstra App, essa perceção teve lugar logo na missão do Japão e, já na segunda metade do século XVII, estava bem presente em textos quer de jesuítas quer de não jesuítas. Refira-se a descrição do jesuíta Giovanni Filippo de Marini (1608-1682), de 1663, ou a do dominicano Domingo de Navarrete, de 1676. U. APP, *The Cult of Emptiness...*, op. cit., pp. 41-42, 148-149. Berkwitz chama a atenção para o facto de esta dimensão do Budismo ter afinidades com a imaginável universalidade do Cristianismo. S. BERKWITZ, op. cit., pp. 40, 59-60.

⁵⁴ Fernão QUEIRÓS, “Conqvista Temporal e Espiritval de Ceylão ordenada pelo padre Fernão de Queyroz”, Biblioteca Nacional do Brasil, Cofre 49, 7, 24, cap. XVI, fl. 34v.

⁵⁵ F. QUEIRÓS, “Conqvista Temporal e Espiritval...”, op. cit., cap. XVI, fls. 33v-35v.

⁵⁶ Termo derivado de “*simbala*”, que significa singalês.

⁵⁷ F. QUEIRÓS, “Conqvista Temporal e Espiritval...”, op. cit., cap. XVI, fl. 34v.

Embora tivesse recebido o *imprimatur* logo em 1688, a obra de Queirós, e com ela o texto de Pereira, acabaria por aguardar mais de dois séculos até ser publicada pela primeira vez, o que apenas ocorreu em 1916.⁵⁸ Quase outro século volvido, o texto ganhou autonomia em relação à obra original e veio a ser novamente publicado, em 2011, no âmbito da edição da produção escrita de Pereira, pelo Centro Científico e Cultural de Macau.⁵⁹ Nesta altura, e uma vez que não se encontrou o texto autógrafo de Pereira, optou-se por incluir ali a versão do manuscrito de Queirós, preservado na Biblioteca Nacional do Brasil, no Rio de Janeiro.⁶⁰ O cotejo desta versão manuscrita com a impressa, de 1916, permitiu apurar inúmeros erros e supressões na última, justificando-se, assim, a decisão tomada.⁶¹

Num preâmbulo intitulado “Noticias que os missionarios da Kina dão do Idolo Buddum”,⁶² Queirós explicitava que “Tendo eu noticia de ser comum opinião dos nossos Missionarios, ser o Buddum de Ceylão o mesmo, que o Fô (ou Foé, como outros escrevem) da Kina, escreui sobre esta materia ao Padre Thomas Pereyra de nossa

⁵⁸ F. QUEIRÓS, *Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão*, ed. P. E. PIERIS (org.). Colombo, Cottle, 1916. Seguiu-se uma edição inglesa, logo em 1931 (*The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*. Colombo, A.C. Richards).

⁵⁹ T. PEREIRA, op. cit., pp. 40-61.

⁶⁰ F. QUEIRÓS, “Conqvista Temporal e Espiritval...”, op. cit, pp. 35v-41v.

⁶¹ A este propósito, veja-se Cristina Costa GOMES, “Sources for the History of Macau in the National Library of Rio de Janeiro (16th-19th centuries)”: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 17 (2008), p. 11.

⁶² Como nota Luís Filipe Thomaz, este termo deriva do tâmul ou do malaiala *Buddban*. O primeiro autor europeu a utilizá-lo, sob a forma “Budão”, foi Diogo do Couto, na sua *Década Quinta*. Deparando com o Budismo *Theravâda* em Ceilão, Couto identificou então Buda com S. Josafate. Luís Filipe THOMAZ, “As religiões e a Religião na obra de Fernão Mendes Pinto”, in Isabel ALMEIDA (org.), *Peregrinaçam, 1614*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 2017, p. 89.

Companhia”, do qual tinha obtido a “seguinte informação, ainda que mays abreviada, do que se contem no seu original [...]”.⁶³

A informação que se seguia distanciava-se, pois, da anterior produção dos jesuítas da China sobre o Budismo, em termos de conteúdo, mas também do próprio processo de elaboração do texto. Efetivamente, Pereira não apenas abordava com uma profundidade inaudita a vida do Buda histórico, como, ao invés de usar os materiais jesuítas já existentes, foi retirar a informação diretamente a um livro chinês, no que teve a colaboração de um antigo monge budista, entretanto batizado, cuja identidade se ignora. Embora sem revelar o título da obra utilizada, Pereira declarava tratar-se de uma edição do Palácio Imperial sobre a vida do Buda, em três volumes, de boa qualidade e enriquecida por grande número de ilustrações.⁶⁴ Esta informação e a análise do texto tornaram possível a sua identificação por Ines Županov e Rui Magone.⁶⁵ Segundo estes autores, Pereira recorreu à popular versão da vida do Buda preparada durante a dinastia Ming (1368-1644) pelo monge budista Baocheng 寶成.⁶⁶ Como nota Magone, muito provavelmente, Pereira utilizou uma edição da qual não terá sobrevivido nenhum exemplar. Existem, no entanto, diversas outras edições, cuja estrutura e conteúdo apresentam grandes semelhanças com a versão abreviada de Pereira. Entre essas, consta a traduzida

⁶³ T. PEREIRA, op. cit., p. 41.

⁶⁴ T. PEREIRA, op. cit., p. 59.

⁶⁵ I. ŽUPANOV, “Jesuit Orientalism...”, op. cit., p. 71; R. MAGONE, op. cit., pp. 252-274.

⁶⁶ Entre 1422 e 1425, Baocheng compôs o *Sbi shi yuanliu* 釋氏源流 [Origem e transmissão da Casa de Śhākya], tendo preparado, entre 1434 e 1436, uma nova edição revista da obra. TSAI Suey-Ling, *The Life of the Buddha: Woodblock Illustrated Books in China and Korea*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012.

por León Wieger (1856-1933), *Les Vies chinoises du Buddha*,⁶⁷ para a qual Županov já tinha chamado a atenção.⁶⁸

O texto de Pereira centrava-se, pois, na vida do Buda Śākyamuni ou Siddhārta Gautama, tendo sido composto, em português, a partir da tal fonte chinesa, que foi resumida e da qual se suprimiu toda a informação considerada “inútil”, assim como os “capítulos estereys”.⁶⁹ As três partes que a compunham, e que na obra de Queirós correspondem aos capítulos XVII a XIX, refletiam certamente a estrutura da obra original, em três volumes, como salienta Magone.⁷⁰ No capítulo inicial (XVII), abordava-se a primeira fase da vida de Siddhārta, até aos 30 anos, aquando da iluminação debaixo da árvore.⁷¹ Seguia-se um capítulo (XVIII) dedicado ao intervalo de tempo decorrente entre os seus 30 anos e o início da velhice, em que se relatavam os seus ensinamentos e ações.⁷² Concluía-se com um capítulo (XIX) sobre os derradeiros anos do Buda, a sua morte e o período que imediatamente se seguira, com as cerimónias fúnebres, os milagres e a repartição das relíquias.⁷³

Ao longo destas três secções, Pereira fornecia, assim, todo um conjunto de novos elementos, num texto que se baseava diretamente numa obra chinesa e que se constituía como a mais extensa biografia de Siddhārta alguma vez composta numa língua europeia – aspetos que lhe conferiam a sua inegável originalidade. Porém, em outros pontos, o texto revelava-se assaz próximo dos materiais anteriores,

⁶⁷ S.I., Edition Dharma, 1913.

⁶⁸ I. ŽUPANOV, “Jesuit Orientalism...”, op. cit., p. 71.

⁶⁹ T. PEREIRA, op. cit., p. 42.

⁷⁰ R. MAGONE, op. cit., p. 256.

⁷¹ Capítulo XVII, “Do nascimento, e uida do Fô; athe os trinta anos de sua idade”. T. PEREIRA, op. cit., pp. 42-48.

⁷² Capítulo XVIII, “Da uida do Fô, dos trinta anos, athê quasi ser uelho”. T. PEREIRA, op. cit., pp. 48-54.

⁷³ Capítulo XIX, “Vltima uelhice e morte do Fô, e o mays depouys da sua morte”. T. PEREIRA, op. cit., pp. 54-61.

desde logo no respeitante ao seu tom crítico e à disposição para apontar as incoerências que dificilmente podiam escapar à análise de uma narrativa de natureza lendária e hagiográfica. Neste sentido, integrava-se totalmente no modelo próprio da época, em que a descrição das crenças e práticas gentílicas era obrigatoriamente acompanhada pela sua refutação, como sublinham Županov e Barreto Xavier. Ou seja, qualquer facto religioso gentílico tinha de ser prontamente denunciado ou ridicularizado, num verdadeiro processo de purificação ou desinfeção.⁷⁴

Através de frequentes observações irónicas e mordazes, Pereira delatava, pois, as “patranhas” do Budismo, enquanto reiterava a sua natureza indefensável e repleta de logros, assim como a ideia, há muito enraizada, de constituir aquele um Cristianismo corrompido e fundido com elementos da Filosofia Grega.⁷⁵ Mas Pereira detetava ainda, na obra utilizada, referências do próprio Alcorão, pelo que “em prova de ser de novo tirada do Alcorão esta resposta, no mesmo capítulo encomenda esta caterva de espiritos o Reyno de Meca ao Fô pedindo-lhe vâ lá pregar”.⁷⁶

Entre o vasto rol de comentários críticos que pontuam o texto de Pereira, temos, por exemplo, logo no capítulo inicial, a questão da conceção imaculada de Siddhārta. Apesar de se contar que essa conceção resultara de um sonho de sua mãe, a princesa Maya, constatava o jesuíta que se lhe atribuía um pai, o qual, conseqüentemente, devia ser “putativo pera hirem coherentes, no que eles não reparão”.⁷⁷ Também a alegada castidade do Buda

⁷⁴ A expressão escolhida pelas autoras é “sanitized”. Ângela Barreto XAVIER, Ines ŽUPANOV, *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-17th Centuries)*. Nova Deli, Oxford University Press, 2015, p. 140; e I. ŽUPANOV, “Jesuit Orientalism...”, op. cit., p. 62.

⁷⁵ T. PEREIRA, op. cit., pp. 42-43, 48, 53.

⁷⁶ T. PEREIRA, op. cit., p. 49.

⁷⁷ T. PEREIRA, op. cit., p. 43. Sobre as questões ligadas ao nascimento do Buda, também na introdução de *Confucius Sinarum Philosophus* se assinalava, com ironia,

era alvo do sarcasmo de Pereira. Advertia que tendo uma das três mulheres, com quem fora obrigado a casar-se, dado à luz uma criança, caso não quisessem “dar outro Pay a este filho”, seria forçoso “confessarem faltar na continência, que supozirão no cap. 17”.⁷⁸ Ao relatar-se a decisão de Siddhārta de se afastar do mundo, as justificações que para isso enunciara, “desejo não envelhecer”, “Não folgo de ter doenças” e “Quero ser immortal”, levavam Pereira a escarnecer: “Bellos intentos de noviço!”.⁷⁹ No capítulo XVIII, a propósito de uma disputa que opusera Śākyamuni a seis sectários, Pereira asseverava ter sido “a primeira vez, que vi defender ley às piloadas, rezão de que esta muyto necessita”.⁸⁰ O seu desdém ia mesmo ao ponto de declarar: “Grande socorro tem nesta Theologia Calvino”.⁸¹

O jesuíta acrescentava ainda a sua estupefação perante as referências às alegadas catástrofes naturais ocorridas na China aquando do nascimento e da morte do Buda, e que eram categoricamente refutadas pelos antiquíssimos e minuciosos registos chineses: “Sendo que em seus anaes a que nada disto escapa, nenhuã mensão fazem, destes prodigios”;⁸² ou “Não sey como se atreuerão a publicar na Kina tantas falsidades, aonde os podem arguir com as mesmas chronicas do Reyno”.⁸³ Pereira expunha, além disso, outras deturpações claramente introduzidas pelos chineses na biografia original de Śākyamuni, de forma a adaptarem-na ao estilo da China.⁸⁴ Aqui se

que, a despeito de ser considerado um Salvador, não conseguira valer à sua mãe, falecida pouco depois do parto. T. MEYNARD, *Confucius Sinarum Philosophus...*, op. cit., p. 118.

⁷⁸ T. PEREIRA, op. cit., p. 45.

⁷⁹ T. PEREIRA, op. cit., p. 45.

⁸⁰ T. PEREIRA, op. cit., p. 51.

⁸¹ T. PEREIRA, op. cit., p. 47.

⁸² T. PEREIRA, op. cit., p. 44.

⁸³ T. PEREIRA, op. cit., p. 57.

⁸⁴ I. ŽUPANOV, “Jesuit Orientalism...”, op. cit., p. 64.

incluíam aspetos como a cor do luto, os títulos chineses aplicados aos dignitários indianos⁸⁵ ou a constante referência a dragões, “couza so na Kina superior, e sacra”,⁸⁶ entre outros pontos que levavam o missionário a afirmar que “me persuado, que ha nesta escritura muyta mudança”, como aliás, sucedia “em outras Seytas da Kina”.⁸⁷ De um modo geral, Pereira concluía ser o livro em que se baseara, para responder a Queirós, na sua “mayor parte fingimento, primeyro do Diabo, depouys da astúcia kinica”, pois ali se encontravam “muytas cousas proprias dos Kinas, na India desusadas”.⁸⁸

Ao disponibilizar esta versão chinesa da vida do Buda Śākyamuni a Queirós, mesmo que num manuscrito de formato conciso, Pereira fornecia informação inédita retirada de uma obra budista chinesa, assim contribuindo para que o seu confrade da Índia se munisse de um termo comparativo com o caso de Ceilão, do qual lhe faltavam, como vimos, “mais miudas notícias”. E, dessa forma, tornava-se possível a Queirós concluir, nos derradeiros parágrafos do capítulo XIX, logo após o texto de Pereira, que, de facto, “o Buddum de Ceylão, o Fô da Kina, o Xaca de Japão, he o Xekia da Jndia.”⁸⁹ Por outras palavras, o Budismo, a despeito das variantes e das “patranhas” regionais, como aquelas que Pereira expusera, constituía uma única religião, amplamente implantada na Ásia.

⁸⁵ T. PEREIRA, op. cit., p. 57.

⁸⁶ T. PEREIRA, op. cit., p. 59.

⁸⁷ T. PEREIRA, op. cit., p. 60.

⁸⁸ T. PEREIRA, op. cit., p. 59.

⁸⁹ T. PEREIRA, op. cit., p. 60.

Considerações finais

Na China, a fase de associação dos jesuítas ao Budismo, tal como a posterior de rejeição, obrigou-os a dedicarem alguma atenção a esta religião de dimensão asiática, cujo estudo fora iniciado e desenvolvido pelos seus correligionários da missão japonesa. Porém, definidos os elementos centrais daquela que seria a argumentação antibudista, rapidamente se impôs e acabou por predominar um desinteresse pelo Budismo e pelas suas obras, num processo em tudo inverso ao verificado com o Confucionismo. Como vimos, tal não obsteu a que fossem surgindo descrições sobre o Budismo, incluídas em obras de cariz genérico sobre a China ou em textos centrados nas religiões dos chineses (as chamadas “seitas”).

Foi este o enquadramento em que, na década de 1680, surgiu o texto de Tomás Pereira. Afastando-se da atitude de indiferença há muito prevalecente, sob solicitação de Fernão Queirós (em Goa), Pereira (em Pequim) preparou, em colaboração com um chinês, o extenso e detalhado relato, que parece constituir a primeira biografia do Buda histórico, numa língua europeia, recolhida de uma fonte chinesa. A informação que ali se reunia, e pretendia disponibilizar a uma audiência europeia, representava, em certa medida, uma rutura com a anterior produção dos missionários da China, pautada pela persistente reutilização de materiais jesuítas e pelo tratamento breve, superficial, estereotipado, sem citações ou referências a textos budistas. Apesar da originalidade desta exposição de Pereira, o seu impacte acabaria por ser circunscrito, já que a obra de Queirós sobre Ceilão permaneceria até ao dealbar do século XX por publicar e com ela o texto de Pereira.

Referências bibliográficas

APP, Urs

- *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Wil (Suíça), UniversityMedia, 2014 [1.ª ed. 2012].
- *The Birth of Orientalism*. Filadélfia-Oxford, University of Pennsylvania Press, 2010.
- “St. Francis Xavier’s Discovery of Japanese Buddhism”: *Eastern Buddhist* 30-31, Parte I, pp. 53-78; Parte II, pp. 214-244, Parte III (1997-1998), pp. 40-71.

BARRETO, Luís Filipe, “Fernão Mendes and the Jesuit Connection”, in Jorge Santos ALVES (org.), *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação: studies, restored Portuguese text and indexes*. Lisboa, Fundação Oriente/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, pp. 55-87.

BERKWITZ, Stephen, “The Portuguese Discovery of Buddhism: Locating Religion in Early Modern Asia”, in Reinhold F. GLEI, Nikolas JASPERT (orgs.), *Locating Religions: Contact, Diversity and Translocality*. Leida-Boston, Brill, 2017, pp. 37-63.

CHAN, Albert

- “Two Chinese Poems written by Hsü Wei 徐渭 (1591-1593) on Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607)”: *Monumenta Serica* 44 (1996), pp. 317-337.
- “Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607) and his Chinese poems”: *Monumenta Serica* 41 (1993), pp. 129-176.

CRIVELLER, Gianni, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits’ presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipé, Ricci Institute, 1997.

DEW, Nicholas, *Orientalism in Louis XIV’s France*. Nova Iorque, Oxford University Press, 2009.

GERNET, Jacques

- *L’intelligence de la Chine – Le social et le mental*. S.l., Éditions Gallimard, 1994.
- “Sur les différentes versions du premier catéchisme en Chinois de 1584”, in *Studia Sino-Mongolica*. Wiesbaden, Festschrift für Herbert Franke, 1979, pp. 406-416.

GIRARD, Pascale, *Os Religiosos Ocidentais na China na Época Moderna*. Macau, Fundação Macau, 1999.

GOLVERS, Noël, “The development of the *Confucius Sinarum Philosophus* reconsidered in the light of new material”, in Roman MALEK (org.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*. Nettetal, Steyler Verlag, 1998, pp. 1141-1164.

GOMES, Cristina Costa, “Sources for the History of Macau in the National Library of Rio de Janeiro (16th-19th centuries)”: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 17 (2008), pp. 9-20.

GOMES, Cristina Costa; PINA, Isabel Murta, “*Darse al estudio de la lengua China*. Dois manuscritos portugueses dos séculos XVII e XVIII”, in Vítor G. RODRIGUES, Ana Paula AVELAR (orgs.), *Os Portugueses e a Ásia Marítima: trocas científicas, técnicas e sócio-culturais (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa, Academia de Marinha, 2020, pp. 351-357.

- GOUVEIA, António de, *Ásia Extrema: Primeira Parte – Livros I a VI*, Horácio ARAÚJO (org.), Vol. I. [Lisboa], Fundação Oriente, 1995.
- HSIA, Ronnie, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- JAMI, Catherine; ENGELFRIET, Peter; BLUE, Gregory (orgs.), *Statecraft & Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*. Leida-Boston-Colónia, Brill, 2001.
- KIM Sangkeun, *Strange names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. Nova Iorque, Peter Lang, 2004.
- LACH, Donald; VAN KLEY, Edwin, *Asia in the Making of Europe*, Vol. III, *A Century in Advance*, Book 4, *East Asia*. Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1993.
- MAGONE, Rui, “The Fô and the Xekiâ: Tomás Pereira’s Critical Description of Chinese Buddhism” in Artur K. WARDEGA, S.J., António Vasconcelos de SALDANHA (orgs.), *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, S.J. (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 252-274.
- MALATESTA, Edward (org.), *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Taipé-Paris-Hong Kong, Ricci Institute, 1985.
- MARTINI, Martino, *Opera Omnia*, Franco DEMARCHI (org.), Vol. III, tomo I. Trento, Università degli Studi di Trento, 2002.
- MENEGON, Eugenio, “European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-Century Genealogy of Chinese Religion”, in Bruno BOUTE, Thomas SMABERG (orgs.), *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*. Leida-Boston, Brill, 2013, pp. 196-197.
- MEYNARD, Thierry, S.J.
- “Beyond Religious Exclusivism: The Jesuit Attacks against Buddhism and Xu Dashou’s Refutation of 1623”: *Journal of Jesuit Studies* 4 (2017), pp. 415-430.
 - “The Overlooked Connection between Ricci’s *Tianzhu Shiyi* and Valignano’s *Catechismus Japonensis*”: *Japanese Journal of Religious Studies* 40/2 (2013), pp. 303-322.
 - (org.), *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*. Roma, IHSI, 2011.
- MUNGELLO, D.E.
- *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989 [1985].
 - “The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books”, in Charles E. RONAN, Bonnie B.C. OH (orgs.), *East meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago, Loyola University Press, 1988, pp. 252-272.
- O’NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (orgs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, 2001.

- PEREIRA, Tomás, *Tomás Pereira. Obras*, Luís Filipe BARRETO, Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, Cristina Costa GOMES, Isabel Murta PINA, Pedro CORREIA, Vol. II. Lisboa, CCCM, 2011.
- PINA, Isabel Murta, “Some Data on Tomás Pereira’s (Xu Risheng 徐日昇) Biography and Manuscripts”, in Luís SARAIVA (org.), *History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia IV – Europe and China: Science and the Arts in 17th and 18th Centuries*. Singapura, World Scientific Publishing Co., 2013, pp. 95-114.
- QUEIRÓS, Fernão, “Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão ordenada pelo padre Fernão de Queyroz”, Biblioteca Nacional do Brasil, Cofre 49, 7, 24 (anterior a 1688).
- *Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão*, P. E. PIERIS (org.). Colombo, Cottle, 1916.
- RICCI, Matteo, *Lettere (1580-1609)*, Piero CORRADINI (org.). Macerata, Quodlibet, 2001.
- RUIZ-DE-MEDINA, Juan (org.), *Documentos del Japón, 1547-1557*. Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990.
- SEMEDO, Álvaro, *Imperio de la China i Cultura Evangelica en èl*. Madrid, Juan Sanchez, 1642.
- STANDAERT, Nicolas
- “The Jesuits did not Manufacture Confucionism”: *East Asian Science, Technology and Medicine* 16 (1999), pp. 115-132.
- *Yang Tingyun, Confucian and Christian in late Ming China. His Life and Thought*. Leida-Nova Iorque, E.J. Brill, 1988.
- STRATHERN, Allan, “Fernão de Queirós”: *Anais de História de Além-Mar*, Vol. VI, (2005), pp. 47-87.
- THOMAZ, Luís Filipe
- “A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa”: *Lusitania Sacra* 3 (1991), 2.ª série, pp. 349-418.
- “As religiões e a Religião na obra de Fernão Mendes Pinto”, in Isabel ALMEIDA (org.), *Peregrinação, 1614*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 2017, pp. 43-130.
- TONG, James W., *Disorder under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty*. Stanford, Stanford University Press, 1991.
- TRIGAULT, Nicolas, *Histoire de l'Expédition Chrétienne au Royaume de la Chine 1582-1610*. Paris, Desclée de Brouwer, 1978 [1.ª edição: 1615, em latim].
- TSAI Suey-Ling, *The Life of the Buddha: Woodblock Illustrated Books in China and Korea*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012.
- TWITCHETT, Denis; MOTE, Frederick W. (orgs.), *The Cambridge History of China*, vol. 8, *The Ming Dynasty 1368-1644*, parte II. Cambridge-Nova Iorque-Melbourne, Cambridge University Press, 1998.
- VALIGNANO, Alessandro, *Catecismo da Fé Cristã*, António Guimarães PINTO, José Miguel Pinto dos SANTOS (orgs.). Lisboa, CCCM-Fundação Jorge Álvares, 2017 [1.ª edição: 1586, em latim].

- WU Huiyi, *Traduire la Chine au XVIIIe siècle. Les jésuites traducteurs de textes chinois et le renouvellement des connaissances européennes sur la Chine (1687-ca. 1740)*. Paris, Honoré Champion, 2017.
- XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Ines, *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-17th Centuries)*. Nova Deli, Oxford University Press, 2015.
- ŽUPANOV, Ines; HSIA, Ronnie, "Reception of Hinduism and Buddhism", in *The Cambridge History of Christianity*, Vol. VI, *Reform and Expansion 1500-1660*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 577-597.
- ŽUPANOV, Ines, "Jesuit Orientalism; Correspondance between Tomás Pereira and Fernão de Queirós", in Luís Filipe BARRETO (org.), *Tomás Pereira, S.J. (1646-1708). Life, Work and World*. Lisboa, CCCM, 2010, pp. 43-73.
- ZÜRCHER, Erik
- "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative", in D.E. MUNGELLO (org.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal, Steyler Verlag, 1994, pp. 31-64.
- *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*. Paris, Julliard, 1990.