

A interpretação da cultura confucionista de Nicolao Longobardo – uma análise da *Resposta breve sobre as controvérsias do Xám Tí Tiên Tí Lím Hoên e outros nomes e termos sínicos*

The interpretation of Confucian culture by Nicolao Longobardo – an analysis of the Brief Response on the controversies over Xám Tí Tiên Tí Lím Hoên and other Chinese names and terms

MINFEN ZHANG

Shanghai International Studies University
sofia@geosofia.com
<https://orcid.org/0000-0002-0210-0465>

Texto recebido em / Text submitted on: 10/05/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 18/10/2023



Resumo. Longobardo foi o Superior da missão na China após a morte de Matteo Ricci; também foi, por outro lado, um dos missionários que se opuseram fortemente à estratégia evangélica do seu antecessor. Para o efeito, escreveu um tratado intitulado *Resposta breve sobre as controvérsias do Xám Tí Tiên Tí Lím Hoên e outros nomes e termos sínicos*. Neste tratado, expôs o seu conhecimento sobre os clássicos chineses e confucionismo, a doutrina Li e a produção do Universo. Além disso, também criticou a teoria Ván uõe Yě Tì, no sentido de demonstrar que a cultura chinesa era fundamentalmente diferente da cultura católica. Este tratado constitui não apenas um dos documentos históricos mais importantes da Igreja chinesa, como também para a história dos intercâmbios culturais entre a China e o Ocidente, para a história da transmissão de clássicos chineses para o Ocidente e para a história das missões jesuítas na China.

Palavras-chave. Longobardo, confucionismo, doutrina Li, Ván uõe Yě Tì, cristianismo.

Abstract. Longobardo became the Superior of the mission in China after the death of Matteo Ricci. However, he was also one of the missionaries who strongly opposed the evangelical strategy of his predecessor, and, for this purpose, he wrote a treatise under the title of *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*. In this treatise, he shared his perspectives on the Chinese classics and Confucianism, the doctrine of Li and the production of the Universe. He also criticizes the theory of Ván uõe Yě Tì, arguing that Chinese culture is fundamentally different from Catholic culture. Longobardo's treatise was one of the most important historical documents of the Chinese Church, the cultural exchanges between China and the West, the transmission of Chinese classics to the West, and the Jesuit missions in China.

Keywords. Longobardo, Confucianism, Doctrine of Li, Ván uõe Yě Tì, Christianity.

O P. Nicolao Longobardo (1556-1654)¹ viveu na China durante as dinastias Ming e Qing e foi nomeado superior da missão chinesa após a morte do P. Matteo Ricci (1552-1610). A política de acomodação cultural adotada por Ricci enfatizou o encontro das culturas chinesa e católica e permitiu que os cristãos mantivessem o culto dos seus antepassados, enquanto Longobardo se opôs a essa política, acreditando que o confucionismo não podia ser conciliado com o catolicismo, nomeadamente quanto ao culto dos antepassados e quanto ao uso das palavras chinesas Xám Tí, Tiên Tí, Lím Hoên e outros termos sínicos para expressar conceitos cristãos (ZHANG 2022). Com esse propósito, escreveu um artigo, entre 1622 e 1623, com o título de *Resposta breve sobre as controvérsias do Xám Tí Tiên Tí Lím Hoên e outros nomes e termos sínicos*, daqui em diante designado por *Resposta Breve*. É um dos documentos importantes contra a política de acomodação cultural de Ricci, surgido durante a controvérsia dos ritos, que durou quase um século, desde a década de trinta do século XVII. A *Resposta Breve* apresenta os motivos do texto, a sua compreensão da filosofia chinesa e a sua visão sobre o confucionismo.

Durante mais de 400 anos após a sua publicação, este importante documento circulou entre teólogos, filósofos e sinólogos, tendo sido estudado por eles, designadamente por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), na sua obra *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses* (LEIBNIZ 1991), o qual, para além de estudar exaustivamente o confucionismo, analisou de forma profunda o texto de Longobardo. Utilizando os pareceres e traduções dos pequenos trechos dos clássicos chineses do tratado de Longobardo, Leibniz defendeu uma opinião distinta da do sacerdote italiano, afirmando que os chineses dos tempos antigos tinham uma religião natural que se assemelhava ao cristianismo, enquanto os chineses modernos já tinham perdido o seu significado natural. Claudia von Collani, por sua vez, aborda o tempo de produção do tratado de Longobardo no seu artigo intitulado *Did Jesus Christ Really Come to China?* (COLLANI 1998), ao passo que num outro seu estudo, intitulado *The Treatise on Chinese Religion (1623) of N. Longobardo, S.J.* (COLLANI 1995), afirma que Longobardo mantinha uma opinião muito diferente do ponto de vista de Ricci, realçando que se ocupa pouco do conteúdo espiritual na cultura chinesa, tanto mais que, na sua opinião, os chineses são ateus. Já o investigador francês Jacques Gernet explica em detalhe como é que Longobardo provocou uma discussão sobre a tradução dos termos sínicos, analisando o conteúdo do seu texto. Sobre a interpretação de Longobardo, Gernet concluiu que as culturas heterogêneas não podem ser verdadeiramente comunicadas (GERNET 2013). A *Resposta*

¹ A historiografia tem avançado três datas para o nascimento de Longobardo: 1556, 1559, 1565. Vide FANG 2007: 69.

Breve aparece referida também num artigo do sinólogo David E. Mungello, intitulado *Leiniz and Confucianis: The Search for Accord* (MUNGELLO 1977). O estudo mais recente e exaustivo sobre o assunto é *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, da autoria de Thierry Meynard e Daniel Canaris, que além de ser a primeira edição crítica e tradução erudita dos manuscritos inéditos em português e em latim, transcreve e analisa todas as anotações em chinês citadas por Longobardo, identificando ainda a maior parte dos letrados referidos pelo sacerdote. Não obstante a importância dessa análise, não se encontra aí nenhuma reflexão sobre o entendimento completo de Longobardo em relação à cultura confuciana (MEYNARD & CANARIS 2021).

A inexistência de uma versão chinesa completa do tratado de Longobardo explica que ele não tenha sido ainda muito estudado na China, embora seja geralmente referido nos estudos a respeito da controvérsia dos ritos, tais como: *Dos primeiros conhecimentos à controvérsia do ritos – os jesuítas das dinastias Ming e Qing e o intercâmbio sino-ocidental* (ZHANG 2003), que discute a compreensão de Longobardo sobre os termos *Xám Tí e Tiên*; *A controvérsia dos ritos na China: história, significado e documentos* (LI 2019), que estuda o processo através do qual Longobardo provocou a discussão da tradução dos termos sînicos. Zhang Xiping refere também nos seus livros a tradução dos termos sînicos e o parecer de Longobardo (ZHANG 2001; 2014). É de referir ainda o livro *Comentários sobre a China do Filósofo Alemão Leibniz* (QIN 1993), o qual, além de traduzir para chinês a obra de Leibniz, compara de forma sucinta as opiniões de Leibniz e de Longobardo em relação à filosofia chinesa, bem como artigos importantes a este respeito, focados na tradução dos termos sînicos (PAN 2018). Merece, ainda destaque o trabalho de Li Wenchao, intitulado *Longobardo e as suas questões sobre religiões chinesas*, que estuda o contexto histórico em que surgiu o documento de Longobardo, a sua divulgação e influência na Europa, analisando as críticas de Longobardo à estratégia adotada por Ricci (LI 2014).

Tendo Longobardo sido considerado “o primeiro provocador da controvérsia dos ritos” (PFISTER 1995: 65), a comunidade académica tem-se concentrado principalmente na abordagem do seu papel na controvérsia dos ritos, sem notar a importância do seu estudo sobre a cultura confuciana.

Com base numa perspetiva de comparação cultural, este texto pretende analisar o conhecimento de Longobardo sobre o pensamento confucionista, tendo em conta que o seu tratado deve ser visto não apenas como um documento importante para a controvérsia dos ritos, mas também como um produto do intercâmbio cultural, uma representação importante contrária à política de acomodação cultural, levada a cabo por Ricci durante a dinastia Ming (ZHANG 2022).

1. Longobardo e a sua *Resposta Breve*

Nicolas Longobardo, com o nome chinês Long Huamin, nasceu numa família nobre em Caltagirone, na ilha da Sicília, em Itália. Entrou no Seminário Católico de Messina, em tenra idade, para estudar línguas. Ingressou na Companhia de Jesus em 1582 e, depois, estudou filosofia durante dois anos, em Palermo. Em 1596, foi autorizado a embarcar para a China, onde chegou em 1597. O responsável jesuíta do Extremo Oriente, Alessandro Valignano (1539-1607), enviou-o para dirigir a missão em Shaozhou, onde se dedicou à pregação católica durante mais de uma década. Ao ver que era difícil desenvolver a missão evangélica em Shaozhou, Longobardo foi para o campo, pregar aos camponeses pobres, distribuindo-lhes o catecismo escrito em chinês: “apenas em três anos, Deus viu a colheita a crescer para trezentos crentes, um número considerável, se se tomarem em conta as dificuldades iniciais encontradas” (RICCI & TRIGAULT 1983: 243). Com os esforços incansáveis de Longobardo, o trabalho missionário de Shaozhou tornou-se vigoroso. Ao contrário de Ricci, que conquistava os letrados com a ciência e tecnologia avançadas europeias, Longobardo atuava junto do povo comum recorrendo à filosofia católica de igualdade e ajuda mútua. Ricci ficou tão satisfeito com o trabalho de Longobardo em Shaozhou que escreveu ao superior geral, dizendo que Longobardo era muito competente, além de ter estudos profundos sobre as coisas da China (RICCI 1986: 322). Por esse motivo, foi designado por Ricci como superior da missão da China nas vésperas da sua morte. Longobardo tinha tido pouco contacto com Ricci, mas conseguiu o seu apreço, tornando-se seu sucessor. Isso deveu-se não apenas às suas impressionantes realizações e à utilização de métodos de conversão eficazes, mas também ao facto de Ricci perceber que a sua capacidade de converter os setores mais baixos da sociedade podia complementar a estratégia de missionação académica, algo de que a Igreja Católica precisava urgentemente.

Longobardo parou o seu trabalho académico em Shaozhou e foi a todas as cidades e vilas para pregar a doutrina cristã, com todo o entusiasmo, no sentido de batizar em mais locais, porém a sua ação irritou a aristocracia de Shaozhou, que fechou ali a igreja. No entanto, Ricci não o criticou. Em vez disso, nomeou-o como superior da missão chinesa (LUO 1973: 190).

Longobardo viveu 58 anos na China. Além de ser superior da missão chinesa da Companhia de Jesus, entre 1610 e 1622, dedicou-se a atividades missionárias em Shaozhou, Beijing, Jinan, Tai’an, etc., sendo uma figura influente

e importante na história de missionação jesuíta na China. Foi um sucessor fiel da empresa missionária de Ricci, mas também jesuíta, que se opôs fortemente à política missionária deste, apesar de ter grande respeito pelo seu antecessor: “a sua autoridade e prestígio constituem um abrigo para todos nós. Esperamos que ele possa dar-nos ainda mais ajudas no Céu” (RICCI 1986: 96). No entanto, Longobardo discordava completamente da estratégia missionária que utilizava e da sua abordagem aos rituais chineses. Ricci considerava o culto de Confúcio e dos antepassados como costumes tradicionais praticados pelo povo chinês há mais de 2000 anos, entendendo que devia ser respeitado, com permissão para os cristãos nele participarem. Já Longobardo tomava estes cultos como atividades supersticiosas, considerando que deviam ser proibidos aos cristãos. Precisamente no sentido de se adaptar à cultura chinesa, Michele Ruggieri (1543-1607) usou, pela primeira vez, o termo budista *Tianzhu*, conhecido pelos chineses para a tradução do único verdadeiro Deus do cristianismo. Mais tarde, Ricci adotou as palavras relativas ao conceito de “senhor do Céu e da Terra”, do *Livro dos Cantares*, para traduzir a palavra Deus para *Shangdi*. Este empréstimo analógico foi ao encontro do contexto cultural local e aceite pela maioria dos cristãos chineses. Longobardo ficou bastante insatisfeito com a tradução de Ricci, pois acreditava que estes termos sínicos já tinham significados específicos que eram incompatíveis com Deus, como comenta no seu texto:

In primis são maes de 25 annos, que o Xám Tí da China começou à dar-me nos olhos e à ferirme o coração: porque depoés de ter ouvido ao Sí Xū como costumamos todos de fazer ao principio, que cà entramos, fui observando, que a explicação do Xám Tí, que dauão diuersos interpretes, hera mui contraria, e repugnante à natureza[sic] diuina (LONGOBARDO fl. 82).

De facto, Ricci simplesmente queria atribuir um novo significado a este termo dos clássicos confucionistas, fazendo com que os cristãos chineses aceitassem progressivamente o seu novo sentido no cristianismo. Porém, isso conduziu a debates acesos entre as ordens religiosas católicas e os cristãos.

Ao assumir o cargo de superior, Longobardo logo organizou discussões sobre a política de missionação empreendida por Ricci e a questão da tradução de termos cristãos. A proposta de Longobardo teve o apoio do padre visitador Francisco Passio (1554-1612) do Japão, do padre João Rodrigues (1554-1612) e do padre visitador Francisco Vieira (1555-1619). Estes consideravam que não se devia utilizar *Shangdi* dos clássicos chineses para, no cristianismo, designar Deus. O padre Francisco Passio escreveu a Longobardo, confirmando-lhe que “algũs libros compostos pellos nossos em sinica lingua herão ali notados de

combinarem com os erros dos Gentios” (Ibidem), sugerindo portanto que se examinasse com cuidado esta questão porque “os aduersarios lhes alegaão com o que dizião os liuros dos P[adr]es da China” (Ibidem).

Essa observação confirmou a dúvida de Longobardo, que decidiu fazer mais diligências para “tirar a limpo a verdade” (Ibidem). Além disso, quando foi a Beijing, entendeu que o padre Sabatino de Ursis (1575-1620) duvidava do mesmo e, por isso, o padre Valentim Carvalho, então provincial das províncias do Japão e da China, mandou que se esclarecesse com urgência o estado das três principais seitas (budismo, taoismo e confucionismo), no sentido de não introduzirem opiniões e termos errados na cristandade. Enviou então a Longobardo um catálogo dos nomes duvidosos e “perigosos” para exame com cuidado, nomeadamente o nome de *Shangdi*, que entendia ser termo que não podia tomar-se pelo Deus do cristianismo.

Como, entretanto, os padres Diogo Pantoja (1571-1618) e Alfonso Vanhoni (1568-1640) tinham opiniões contrárias, o padre visitador Francisco Vieira ordenou aos ditos três padres que escrevessem um texto, no qual deviam apresentar explicitamente as suas opiniões sobre as questões de “Deus, Angelis e Animâ, mostrando se nas doutrinas da China havia algum rasto destas cousas” (Ibid. fl. 82v). A este respeito, no mesmo período o padre João Rodrigues escreveu um outro texto. Havia portanto um total de quatro textos onde se esgrimiam duas posições opostas. Pantoja e Vanhoni constituíam a parte afirmativa, alegando que os chineses tinham conhecimento de Deus, dos anjos, e da alma do cristianismo, que designavam com os nomes de “*Xám Tí, Lím Hoên e Tiên xín*”. Sabatino de Ursis e João Rodrigues, por seu turno, assumiam totalmente a posição negativa, afirmando que os chineses não sabiam o que era Deus, nem anjos, nem alma racional, porque não conheciam substância espiritual distinta da material. Após ter examinado minuciosamente as várias posições e os pareceres que solicitara a letrados cristãos e chineses, Longobardo escreveu a *Resposta Breve*, dividida em 3 partes, onde afirmava:

A 1ª hê de algũs preludios sobre a doutrina sinica; os quaes são mui necesarios p[ar]a se melhor entender e fundar a nossa opinião. A 2ª contem a censura dos nomes e termos sinicos, que podem usarse nesta [crist]andade, explicandoos ào nosso modo. A 3ª responde às obieccões, que fazem os P[ad]res da opinião contraria (Ibidem).

O tratado conta com 17 capítulos, tendo o objetivo de opor-se ao uso das palavras chinesas *Xám Tí Tiên Tí Lím Hoên* para expressar os principais conceitos da teologia ocidental de Deus, anjos e alma. Aí citava os textos dos

clássicos confucionistas e as respostas de um inquirido a letrados chineses para explicar ao mundo ocidental a sua visão da cultura confuciana, a fim de mostrar que os valores centrais da cultura sínica são muito diferentes dos da cultura cristã. Sustentava que não se deviam usar os termos chineses para expressar os conceitos teológicos cristãos, criticando a estratégia de adaptação cultural defendida por Ricci, já que este, no seu entender, não compreendia bem a cultura chinesa. Longobardo alegava ainda que alguns letrados já tinham notado os erros no *Verdadeiro Sentido do Senhor do Céu* de Ricci, “entre os quaes foy hum Bonzo famoso² de Chě Kiēm, que fez quatro capitulos contra o mesmo Xě Ý”, dizendo que “podia perdoarse à P[ad]re estrangeiro ter dado sentido errado àos liuros sinicos, por não alcançar maes” (Ibid. fl.84v). Longobardo argumentava, por fim, que os escritos clássicos da religião chinesa expunham precisamente as doutrinas contrárias ao cristianismo, detendo-se depois na análise pormenorizada das diferenças entre as duas.

2. Conhecimento sobre os clássicos confucionistas

Para resolver a controvérsia entre os padres seria indispensável, segundo Longobardo, conhecer bem os clássicos confucionistas e ter uma compreensão correta e profunda do seu conteúdo. Na sua observação, mesmo que houvesse numerosos livros que tratavam de muitos pontos controversos, deviam procurar-se argumentos para a decisão final sobre os clássicos autênticos, isto é, os “que seguem na secta dos letrados” (Ibidem). Seguindo a divisão da escola confuciana, ele dividia os livros confucionistas em quatro ordens.

A primeira dizia respeito a doutrinas antigas, onde se incluíam escritos dos primeiros reis da China. Todos os letrados deviam estudá-los com muita atenção porque as questões dos exames imperiais saíam desses livros. De acordo com Longobardo os principais livros desta ordem eram: “*Yě Kīm, Xū Kīm, Xī Kīm, Lí Kí, Chūn Ciēu, e Sí Xū*” (Ibidem). A segunda ordem compreendia livros que interpretavam e comentavam os clássicos da primeira ordem. Para Longobardo havia dois tipos de comentários. Um, feito de forma breve, por um só autor, que seguia sempre com o texto de cada doutrina com a sua glosa ordinária, o qual devia ser estudado com a explicação do professor. Outro, era o grande comentário intitulado *Tá Çiūen*, foi redigido por mais de 200 letrados eruditos sob a ordem do imperador Yongle (1360-1424): “o Rey Yūm Lǒ, escolhendo p[ar]a isso 42 mandarýs de grande fama na secta dos letrados; dos quaes boa

² Refere-se ao mestre Zhuhong (1535-1615), natural da província de Zhejiang, no seu livro intitulado *Ensaio de Zhuchuang*.

parte herão da ordem dos Hân Lin” (Ibidem).

O *Tá Çiüen* foi compilado, entre outros, por Hu Guang (1370-1418), no 12º a 13º ano (1414-1415) da dinastia Ming. Incluía *Xingli Daquan* (*Compêndio dos Quatro Livros*), *Wujing Daquan* (*Compêndio dos Cinco Clássicos*) e *Xingli Daquan* (*Compêndio de Natureza e Princípio*). No dizer do padre, antes de compilar a obra, os mandarins tinham que reconhecer e aprovar todos os comentários breves dos *Quatro Livros* e *Cinco Clássicos*, juntando depois as exposições dos principais intérpretes durante um período de 1600 anos. O sacerdote notava também ter havido uma grande quantidade de intérpretes que fizeram comentários sobre os clássicos confucionistas, nomeadamente sobre os *Quatro Livros*, o *Livro de Mutações* e o *Livro de Cantares*. Para surpresa de Longobardo, todas as interpretações em relação às coisas fundamentais e à substância das doutrinas chinesas eram iguais: “que hê hũa imagem dos nossos s[antissimo]s P[adr]es e Doutores na exposição da santa escriptura” (Ibidem). Acrescentava ainda que não era de admirar que todos os letrados prestassem muita atenção a estes comentários, porque seriam reprovados nos exames imperiais se as suas composições não estivessem de acordo com os comentários dos intérpretes. É verdade que o *Compêndio de Natureza e Princípio* pretendia ser um modelo padrão para os letrados de todo o país, daí que o imperador Chengzu nele depositasse enorme esperança, exigindo que fosse bem compilado para transmissão às gerações posteriores (YANG 1962: 1896).

A terceira ordem correspondia à obra *Sím Li*, *Compêndio de Natureza e Princípio*, uma antologia dos comentários selecionados pelos 42 mandarins referidos, portanto uma coleção de textos da filosofia natural e moral. Por fim, Longobardo incluía os livros de autores conhecidos após a queima de livros e o enterro de letrados protagonizados pelo primeiro imperador da dinastia Qin (a.C.221-a.C.207) na quarta ordem. Embora, por um lado, esses autores se tivessem dedicado a interpretar os pensamentos dos primeiros filósofos da China e, por outro, desenvolvido as suas próprias doutrinas, Longobardo não os incluiu nesta ordem.

A conclusão de Longobardo, em torno destes livros confucionistas, foi a de que os chineses tinham algum conhecimento do verdadeiro Deus, dos anjos e da alma racional. Não havia discrepância, segundo ele, entre os livros autênticos confucionistas, se bem fossem entendidos e alcançados os seus princípios, porém verificando-se diferenças entre eles e as exposições de diferentes intérpretes: “Dizem tambem as doutrinas, que há varios spiritus, que chamão Xîn, ou Quèi, ou Quèi Xîn etc. os quaes presidem às montes, aos rios, e às maes cousas deste uniuerso. Porém os interpretes expoem isto das cousas naturaes , ou das uirtudes operatiuas, que operão naquellas cousas” (Ibid. fl. 84).

A posição representada por Pantoja defendia que se deviam seguir os livros antigos, argumentando que a verdade de todas as filosofias e ciências sínicas estava nas doutrinas destes clássicos em que se fundava a seita dos letrados. Os livros originais seriam, portanto, de maior autoridade e força do que os comentários. Além disso, realçava que pelo facto de a maioria dos intérpretes terem vivido na dinastia Song, quando foi introduzido na China o budismo da Índia, eles tinham assimilado os novos e errados conceitos budistas, pelo que as suas opiniões podiam apartar-se do verdadeiro sentido das doutrinas antigas. Os clássicos antigos recomendados pelos letrados eruditos e grandes mandarins eram mais favoráveis à empresa cristã, para que os padres pudessem ganhar a sua vontade e apoio, o que facilitaria a expansão do cristianismo na China.

Posição contrária defendia Longobardo, que era a favor das opiniões de Ursis e João Rodrigues. Insistia que não se deviam seguir os clássicos antigos, porque “tem textos errados, faltandolhes, ou sobejandolhes palavras, como affirmão os mesmos letrados” (Ibid. fl. 84v). Para o padre, os clássicos antigos eram obscuros, com textos errados, faltando-lhes ou sobejando-lhes palavras, enquanto os neoconfucionistas da dinastia Song faziam comentários com diligência e cuidado, interpretando o verdadeiro sentido dos clássicos antigos: “Confucio emendou muitos erros nas doutrinas antigas, da maneira que fez nosso Aristoteles nos liuros dos Philosophos seus predecessores. Por onde como no Aristoteles se achãrão com o tempo muitos que emendar, assy podem acharse no Confucio” (Ibid. fl. 85). Afirmava ainda que os textos antigos usavam com frequência enigmas “e palabolas pera encubrirem os misterios de sua Philosophia” (Ibid. fl. 84v).

Para confirmar a sua opinião, Longobardo consultou Yang Tingyum, um erudito mandarim. Este disse-lhe que “nestes liuros do Jû Kiáo muitas uezes se falla de hũa maneira, e deue entenderse de outra”, pretendendo afirmar que “usauão de figuras, enigmas, e metáforas: as quaes não podem entender todos, se não os sabios, e uersados na sua secta” (Ibid. fl. 100). Seguidamente perguntou-lhe sobre os comentários dos letrados da dinastia Song. Mais uma vez obteve resposta favorável. Yang declarou que as interpretações dos letrados da dinastia Song tinham grande autoridade, não apenas por terem transmitido os textos emendados das doutrinas antigas, como também por terem feito os comentários corretos. Perante isto, Longobardo reafirmaria que na falta dos comentários de intérpretes posteriores, não se perceberiam os verdadeiros sentidos dos textos antigos. Além disso, como já antes referido, nos exames imperiais os letrados tinham de fazer composições de acordo com esses comentários.

Longobardo utilizou provas históricas para traçar o desenvolvimento da cultura confuciana, enfatizando que os antigos clássicos e os comentários da

dinastia Song formavam um sistema de pensamento confuciano que não podia ser separado da relação entre os dois. Considerava ainda que se os textos dos clássicos antigos fossem ambíguos, dever-se-iam consultar os comentários dos neoconfucionistas de Song. Se houvesse contradição entre eles, dever-se-ia recorrer aos comentários, prática habitual dos letrados chineses. Além disso, os próprios comentários dos Song têm uma história de mais de dois mil anos. Importará referir que os clássicos originais do confucionismo tradicional e os comentários dos neoconfucionistas de Song constituem, em conjunto, a interpretação e a explicação oficiais do pensamento confucionista, o que reflete o facto de terem sido considerados ortodoxos por toda a sociedade chinesa, desde os tempos antigos. O pensamento confucionista, considerado ortodoxo por toda a sociedade chinesa, estava presente na mente do povo chinês. Daí que Longobardo acreditasse que, para compreender o pensamento chinês, era necessário fazer uso dos comentários dos intérpretes da dinastia Song. É de salientar que, embora o padre demonstrasse uma boa compreensão sobre as diferenças entre os clássicos originais e os seus comentários, o seu conhecimento em relação aos clássicos chineses somente lhe servia para justificar a sua visão sobre seguir ou não os comentários dos filósofos da dinastia Song.

3. Entendimento da cultura confucionista

Longobardo considerava que a seita dos letrados “hè aqui a maes antiga, per espacio de quatro mil annos professarão todos os Reys e mandarÿs sinenses; assy hê a maes fluente e celebre de quantos houue athe agora” (Ibid. fl. 83v). De facto, as seitas budista e taoista são mais antigas do que a confucionista. Além disso, havia reis e mandarins muito devotos ao budismo e taoismo, designadamente o imperador Mingdi (28-75), da dinastia Han Oriental, que no início era taoista e depois mudou para o budismo. O mesmo se poderá dizer do imperador Wendi (541-604), da dinastia Sui, que era um budista muito devoto e se dedicou ao desenvolvimento da cultura budista. Porém, o padre notou que, até então, o confucionismo era a doutrina mais fluente e célebre.

Relativamente ao fundador da seita de letrados, Longobardo sustentou ter sido Fu Xi que a fundou. Na mitologia chinesa Fu Xi é considerado antepassado dos seres humanos e um dos três primeiros imperadores da pré-história chinesa. Segundo o sacerdote, tal como todas as filosofias antigas dos gentios, os filósofos da seita de letrados tinham os seus símbolos, tanto figuras e números, como palavras metafóricas para significar o “ser” e a essência das coisas do Universo. Os principais símbolos eram os números ímpar e par. Além destes, também

riscas cortadas pelo meio e inteiras, pontos brancos e pretos, figuras redondas e quadradas, as seis posições dos lugares e outras palavras e termos metafóricos. Longobardo indicou, a este respeito, que o *Livro de Mutações* estava cheio destas coisas, enquanto no *Sing-Ly* há capítulos com números para significar os mistérios e várias casualidades, “pellos quaes seria facil restituir a sciencia dos numeros Pythagoricos, que se perderão là no grande Occidente” (Ibid. fl. 85v).

Em seguida, Longobardo afirma que os bonzos budistas também usaram os símbolos dos gimnosofistas, constituídos por figuras humanas e de animais, nuvens, serpentes, demónios, espadas, lanças, arcos, flechas e outros vários instrumentos materiais. Diz ainda que os taoistas imitavam os bonzos e usavam os mesmos símbolos de figuras humanas para significar o princípio e as potências da alma, bem como os elementos que compunham o homem. Salienta também que as três principais seitas sínicas tinham símbolos diferentes, embora não conhecidos por todos, e que apenas os versados nos princípios e mistérios das ditas seitas conseguiam entender as suas verdadeiras doutrinas.

Ao citar os exemplos do mundo ocidental, refere duas espécies de doutrinas, uma verdadeira e secreta, e outra falsa e aparente, como havia sutentado Plutarco no seu *De placito Philosohorum*, e Plínio no *Geroglyficos*. De resto, para Longobardo as seitas chinesas também tinham uma doutrina que trata da filosofia e da ciência natural e que só os sábios conheciam e estudavam secretamente, ao passo que havia outra doutrina falsa e aparente para as pessoas comuns: “hera enigma da 1ª, e o pouuo cuidaua ser verdadeira na forma que soauão as palauras, sendo que na realidade hera totalm[en]te falsa” (Ibidem). A este propósito menciona os três géneros de filosofia dos antigos referidos por S. Agostinho: “hum fabuloso, do qual usarão os Poetas; outro natural, do que tratão os Ph[ilosoph]os; e o terceiro ciuil, que andaua entre o pouuo” (Ibid. fl. 86). Este é exatamente o ponto de vista de Longobardo sobre a filosofia confucionista, dizendo que no confucionismo “há duas maneiras de doutrina hũa secreta p[ar]a os sabios, e outra vulgar pera os rudes” (Ibid. fl. 86v), afirmando depois que a primeira contava com o pensamento autêntico dos sábios antigos e que a segunda servia para a política exterior e para o culto civil fabuloso, com que guiavam o povo ao bem e o refreavam do mal. Realçava então o seu parecer sobre a tradução e interpretação de várias frases de Confúcio, por exemplo: “o modo conueniente de governar o pouuo hê, fazer que honre àos sp[irit]us, e se afaste longe delles”; “quem não sabe, que cousa hê a vida, como saberà que cousa hê a morte?”; “não trataua dos sp[irit]us por amor que nelles hà muitas cousas dificeis de entender; e assy não conuem trataremse facilmente com todos” (Ibid. fl. 86v). Com efeito, noutras frases que proferiu, mostrava um foco maior no mundo dito real, evitando falar de fantasmas, espíritos, deuses e

coisas invisíveis. O próprio Zi Gong, seu discípulo, chegou a notar que “nunca em toda a vida tinha alcançado delle, que lhe falasse da natureza humana, e da natural ambição do Ceo, se não despoes no cabo” (Ibid. fl. 86v) .

Na verdade, o próprio Confúcio reconhecia que não costumava tratar dos espíritos, ensinando os seus discípulos que não se discutiam as coisas fora das seis posições, isto é, fora do mundo visível. De facto, Confúcio não prestava muita atenção à área puramente espiritual. Na sua perspectiva, céu, espíritos de mar, rio, monte, entre outros, ofereciam uma consolação espiritual e não um poder que controlava tudo. Quanto a Tien Ming, no dizer de Longobardo, não era a ordem atribuída pelo Tian personificado, mas sim outro nome de Li, quer dizer, “dávida do Céu”, porque este era a causa geral que sempre entrava e tinha a maior casualidade na produção das coisas, ou seja, “que lhes communica a subst[anci]a e natureza uniuersal da Li, ou Tái Kiě” (Ibid. fl. 95v).

O pensamento confucionista tem constituído a base de todo o sistema político e social da China, cuja ideia principal é humanidade, benevolência e harmonia, não só entre pessoas, mas também entre a Natureza e o ser humano, o que também foi notado por Longobardo embora secundariamente, na discussão sobre os atributos da primeira matéria Li: “Finalmente lhe atribuem a bondade” (Ibid. fl. 96).

As atividades de sacrifício foram outro dos alvos da crítica de Longobardo, que não poupou palavras sobre o assunto. Considerou herética, aliás, a doutrina confuciana. Pelos seus considerandos se percebe que tinha um bom conhecimento do sistema de sacrifícios a todos os espíritos, citando as frases de Zhu Xi:

Agora o Imperador sacrifica à Ceo, e a terra; logo hê certo, que hà Ceo e terra. Os Príncipes e Duques sacrificão àos montes, e àos rios celebres; logo hê certo, que hà taes montes, e rios. Os Fidalgos offerecem os cinco sacrificios; logo hê certo, que hà a porta grande de duas tabuas, hà o caminho, hà a porta pequena de hũa taboa, e hà o pateo do meyo, e hà o fogão. Quando agora nos Templos dos antepassados se vê algũa cousa marauilhosa; não hê maes que o ar dos montes, e das agoas, que està ali ajuntado: depoes de passado muito tempo se forem esses Templos desmanchados e destruidos pellos homês; então não se uerão aquellas marauilhas: a causa disto serà, que o ar dos taes lugares estarà já acabado (Ibid. fl. 93).

É evidente que o padre nota a religiosidade deste texto a respeito dos espíritos. No entanto, não é capaz de integrar este sistema de sacrifício nos espíritos no cristianismo. Em vez disso, diz que os espíritos não são mais do que a atividade do ar e a ela se dirigiam os sacrifícios, e que, assim sendo, no

confucionismo, os espíritos não eram mais do que ar, portanto algo material, fazendo dos sacrifícios atividades supersticiosas. De resto, várias das frases presentes no *Livro de Mutações* e no *Livro de História* são por ele utilizadas para justificar que a filosofia confuciana era ateísta.

O próprio Confúcio não tinha interesse em saber sobre coisas além da morte ou de espíritos. Não via ganho no estudo dessas coisas invisíveis, ensinando as pessoas a se concentrarem nos assuntos mais práticos em relação à vida atual e à realidade social. Pode dizer-se que, em comparação com Ricci, Longobardo conhecia melhor as características da cultura confuciana, que procurava a unidade entre a Natureza e o ser humano e se focava mais na virtude e na vida e realidade de então. No entanto, insistia que a missão jesuíta tinha como principal objetivo a conquista espiritual na China, ou seja, converter os chineses ao catolicismo (RICCI 1986: 521-522). A sua persistência na “pureza” cristã e exclusividade católica em relação a outras culturas, fez com que recusasse a cultura sínica e impediu-o de estudar de forma mais aprofundada a doutrina confucionista, no sentido de encontrar as suas semelhanças com a doutrina católica, nomeadamente no que toca ao neoconfucionismo. De facto, considerava Li uma matéria perfeita, pura, quieta, subtil que só com o entendimento se podia captar, além de ser a primeira matéria de todas as coisas visíveis e a origem do princípio moral, costumes e hábitos e outras coisas intangíveis.

No fim do artigo manuscrito, de acordo com Atanasio Kiamsinista, Longobardo apresentava 12 pontos da sua visão geral sobre o confucionismo:

1. Tratão dos homêis; não do Ceo (ou do humano; não do diuino).
2. Tratão da uida; não da morte.
3. Tratão do presente; não do futuro;
4. Tratão do corporeo; não do spiritual.
5. Tratão do fundamento ser hum sò in genere; não da differencia das species.
6. Dizem, que se hão de fazer obras sem algum intento; e que não hà premio, nem castigo.
7. Dizem, que o Ceo, e os homêis são hũa mesma Li, ou natureza; e que esgotarse o homê a sy mesmo, hê seruir à Ceo.
8. Dizem, que a summa bondade, ou perfeição hê o summo da natureza; e que sobre a natureza não hà maes, que acrecentar.
9. Dizem, que o Táo, ou regra natural do Ceo hê a entidade da summa bondade: a qual não tem uoz nem sentido, idest, hê imperceptiuel.
10. Dizem, que a natureza summamente boa hê sem principio, e sem fim; e que sò esta dentro do corpo, e coração do homê.
11. Dizem, que cumprindo o homê com sua total obrigação; a uida serà prospera, e a morte descansada.
12. Quanto às proposições sobreditas, das dez partes dos letrados sinenses, as noue dizem, e sentem isto. Por esta rezão as cousas da nossa Theologia, ou doutrina reuelada não podem facil[men]te entenderse (Ibid. fl. 101).

De acordo com o sacerdote, o confucionismo apresentava uma visão limitada, focada apenas na vida terrena, ignorando o aspeto invisível e metafísico, confundindo os seres humanos com as substâncias materiais, além de ignorar as diferenças entre o ser humano e as coisas do mundo. Longobardo sublinha que era essa a opinião de noventa por cento dos confucionistas na China.

4. Interpretação sobre Li e a produção do Universo dos chineses

O termo Li não aparece muito nos livros antes da dinastia Qin. Não se vê nenhum Li em *Analectos*, *Laozi*, e aparece poucas vezes em alguns livros antigos, como o *Livro da História*, *Livro dos Cantares*, entre outros, cujo significado é “administrar” e “gerir”. Chegando ao fim do Período dos Reinos Combatentes, começa-se a usar mais o termo Li e a atribuir-lhe novo sentido, assim se tornando um termo com significado filosófico. O caratere Li aparece 104 vezes em Xun Zi (a.C. 313-a.C. 238)³, que desenvolve o significado de Li dos autores anteriores, ampliando o seu sentido para “razão”, “princípio”, etc. No entanto, Li como termo verdadeiramente filosófico na China começa na dinastia Song, mais precisamente com os irmãos Cheng Hao (1032-1085)⁴ e Cheng Yi (1033-1107)⁵, dois fundadores da escola Li. Mais tarde, Zhu Xi (1130-1200) desenvolveria o pensamento neoconfucionista dos dois irmãos Cheng, tornando-se uma figura mais representativa e influente da escola Li. Zhu dedicou-se a estudar os clássicos e redigiu sobre eles extensos comentários, atribuindo significado especial a obras confucionistas, além de interpretar todos os conceitos confucianos. Os seus comentários e interpretações não apenas serviram como base para as interpretações dos letrados posteriores, como também constituíram materiais obrigatórios de aprovação nos exames imperiais.

Na observação de Longobardo, os chineses não podiam imaginar que se podia produzir coisa alguma do puro nada, nem tinham nenhum conhecimento do poder infinito de que do nada se podiam criar as coisas, por isso acreditavam ser necessário haver algo que fosse origem e causa de todas as coisas e que as precedesse eternamente, a que chamavam Li. Os chineses consideravam Li a primeira matéria infinita, também designada “*Cūm Fīū, Táo, Uú, Uú Kiē*”, entre outros nomes. Li é o núcleo do pensamento filosófico de Zhu Xi, para quem era uma coisa única, inata, absolutamente natural, eterna: “esta causa hera de huā entidade infinita, ingenerael, e incorruptiuel, sem principio, e sem fim”

³ É um representante confucionista, pensador e educador do Período dos Reinos Combatentes.

⁴ Filósofo, educador, poeta, um dos fundadores do neoconfucionismo da dinastia Song do Norte.

⁵ Filósofo, educador e um dos fundadores do neoconfucionismo da dinastia Song do Norte.

(Ibid. fl. 95v). Era apenas uma pura potência: “quieta, diafana, e sutil em summo grao, sem saber, sem vida, sem actiuidade” (Ibid. fl. 88). Daí que Longobardo observasse que, visto que os chineses consideravam que nada nascia de *nada*, assim também o que tinha princípio, havia de ter fim, ou seja, se o mundo acabasse produzir-se-ia um novo.

Ainda no que respeita a Li, Longobardo notava que os chineses consideravam não ter vida nem saber, nem propriedade ou autoridade alguma, além de ser sem corpo e sem figura, que “só com o entendimento se pode perceber no modo, que dizemos das cousas spirituaes” (Ibid. fl. 87). Ele não concordava com isso, afirmando que “todavia não tem em sy estas qualidades actiuas e passiuas dos elementos” (Ibidem), portanto era uma substância de caráter material. Além disso, como Li era considerado puro, quieto, a melhor matéria e perfeita, “pellas doctrinas sinicas não hauia cousa mayor, ou melhor, que a dita Li” (Ibid. fl. 90v), pelo que “poderia por uentura uir à alguém pensamento de uer, se podesse esta Li ou Tái Kiě dos Chinas applicarse ao uerdadeiro Deus: pois lhe dão tantas, e tão excellentes propriedades, que só elle as pode sustentar” (Ibid. fl. 96). A este propósito Longobardo advertia sobre o engano que poderiam causar “estes titulos speciosos, e horrificos na apparencia” (Ibidem). Acrescentava que esse Li era a matéria prima da filosofia ocidental, porque “lhe atribuição tantas perfeições, que lhe atribuem tambem muitas imperfeições”, a qual considerava “hũa stupida, sem conselho, sem intelligencia, sem vida” (Ibid. fl. 96v). Acreditava assim que Li era uma substância material e nunca podia ser uma substância material eterna, muito menos corresponderia a Deus, na religião cristã.

De acordo com Zhu Xi, Li era o fundamento do Universo: “No Universo existe apenas um Li, forma-se Céu se Céu consegui-lo; forma-se Terra se Terra adquiri-lo” (ZHU 2002: 70). Longobardo afirmava ser esse o modo como os chineses investigavam o mundo visível ter procedido do primeiro princípio ou “Chaos” chamado Li: “Vendo elles, que necessariamente hauia de hauer cousa eterna das cousas visiuéis; e cuidando por hũa parte que esta não tinha de sy efficiencia, nem actiuidade algũa, sem a qual as cousas não poderião produzirse della” (Ibid. fl. 88). Por outro lado, uma vez que segundo a teoria de Zhu Xi “Somente deste Li nasce Qi (Ar)” (ZHU 1994: 65), Longobardo afirmava que “desta 2^a materia Li infinita, e immensa por cinco emanações, que elles assinallam, naturalmente, e acaso emanou este Ar, athè se fazer material” (Ibid. fl. 87v). O que isto significa é que o jesuíta compreendia bem a doutrina filosófica de Zhu Xi, ou seja, a sua teoria sobre o mundo: Li – Qi – Coisas.

Na observação de Longobardo, as coisas ficavam “dentro daquelle Chaos infinito (chamado Li) feito em hum globo finito, à quem chamão Tái Kiě”, que

era o 2º “Chaos” nascido do primeiro “Chaos Li”. Acrescentava que Li e Tái Kiě eram a mesma coisa e, de facto, Qi (ar), também era o mesmo ser de Li, porém: “hè material, e obserauel[sic] per condensationem, et rarefactionem; per motum et quietem; per calidem et frigidem etc.” (Ibid. fl. 87v). Na ótica do padre, os chineses acreditavam que o quente e o frio eram causas da geração e corrupção das coisas universais que se geravam com o movimento e quietação. Com o movimento se produzia o ar quente e, com a quietação se gerava o ar frio, portanto o ar dividia-se em frio e quente, este designado pelos chineses Leâm ȳ ou Ȳn Yām. O quente era “puro, limpo, diafano e leve”, enquanto o frio era “impuro, tosco, opaco e pesado”, tal como se vê na figura seguinte:



Fig. 1. fl. 87 v.

Longobardo explica os conceitos de *Yin*, *Yang*, *Wu Xing* (cinco elementos). Com a união harmoniosa e estreitíssima de quente e frio nascia o elemento da água, que pertencia a Yin, e o seu segundo ajuntamento produzia o elemento do fogo, que pertencia a Yang, e assim se produziam Wu Xing, os quais eram o mesmo Tái Kiě, ou Qi, atrás referido. Os cinco elementos eram “Agoa no Norte; fogo no Sul; Pao no leste; metal no oeste; e Terra no meyo” (Ibid. fl. 88), tal como se representa na figura que se segue.



Fig. 2. fl. 88.

A cultura chinesa, segundo Longobardo, considerava que a unidade do Yin Yang e os cinco elementos tinha produzido o Céu, a Terra, o Sol, a Lua, as estrelas, assim como os planetas. O ar puro, quente, diáfano e leve subia para cima, fazendo-se o Céu, enquanto ao descer impuro, frio, opaco e pesado para baixo fizera-se a Terra. Na junção entre o Céu e a Terra aparecera, ao centro a virtude, que produzira o ser humano, correspondendo o homem ao Yang e ao Céu, e a mulher ao Yin e à Terra. Daí que o rei fosse chamado *Tianzi*, isto é, filho do Céu, prestando, como aos seus pais, sacrifícios ao Céu e à Terra.

Na figura seguinte o sacerdote mostra as três coisas mais importantes na visão do Universo dos chineses: o Céu, a Terra e o ser humano, as quais eram a fonte e origem de todas as outras coisas.

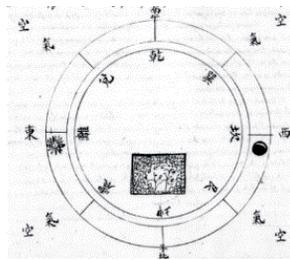


Fig. 3. fl. 88.

Esta figura evidencia a divisão do ar entre o Céu e a Terra em oito partes, pelo hemisfério ou horizonte, quatro das quais atribuídas ao Sul, onde reinava o Yâm; e as restantes ao Norte, onde reinava o Yin. A cada parte correspondia uma porção do ar, à qual chamavam *Qua*, com qualidade variada. A lenda de criação do mundo por Fu Xi espalhava-se amplamente e tinha uma grande influência tanto nos livros como nas conversas quotidianas do povo chinês, pelo que também Longobardo indicava ter sido Fu Xi quem desenvolveu a teoria da produção do Universo representada na figura do *Livro de Mutações* chamada *He Tu, Luo Shu*, que apresentava juntamente com os números as *Quas*, ou seja, as causas gerais do Universo. A este propósito, na sua exposição do *Livro de Mutações*, o padre explicou como Confúcio explicava este mistério, a saber:

O Chaos produziu o quente, e o frio (que compreendem os cinco elementos) estes se fizeram em quatro. scil[et]. em quente e frio, ambos em grao intenso e remisso. Estes quatro produzirão 8 qualidades, scilicet, quente, frio, forte, brando, e estes em grao intenso e remisso. Estas 8. suppoem pellas tres principaes cousas, que dizem hà no mundo, Ceo, Terra, Homem Sãn Çâi, que diz o Yě Kîm. E assy essas 8. ou estas 3. produzirão todas as

cousas. De modo que tudo hê p[ar]a amar este Sãn Çài, que dizem são causa das cousas, que se gêrão e corrompem no Uniuerso (Ibid. fl. 88v).

Longobardo notou que os letrados posteriores especificaram ainda mais essa teoria da produção do Universo. Por exemplo, a obra filosófica *Sing Li* “começa do Vù Kië, à quem também chamão Táo etc.” (Ibidem). Além disso, na sua obra *Tao De Jing*, Lao Zi utilizou os números e termos metafóricos para explicar o mesmo modo de produção do Universo: “O Táo, ou primeiro Chaos, produziu a unidade, que hê o Tái Kië, ou 2ª materia. A unidade produziu a dualidade, que hê Leân y. A dualidade produziu a trindade, que hê Tiên Tí Jín, ou Sãn Çài ou Pã Quá. E a trindade produziu todas as cousas” (Ibidem). Daí o padre conclui que a doutrina taoista era igual à confucionista, o que também fica perceptível noutro seu texto, intitulado *Linghun Daoti Shuo* (*Tratado sobre a Alma e o Corpo*) (LONGOBARDO 2013: 441).

A visão dos chineses sobre a criação do Universo é essa: Céu, incluindo o Sol, a Lua, as estrelas e os planetas; Terra, que compreende os montes, os vales, os rios, os lagos, o mar etc.; e Homem, do qual se geram os mais homens. Com base nela Longobardo afirma que a produção do Universo na filosofia chinesa foi totalmente obra do acaso, porque a produção do Céu e da Terra também é casual, temerária ou natural, sem deliberação nem conselho, por dizerem que o ar puro e leve subiu e se fez Céu e o impuro e pesado desceu e ficou Terra, o que contraria a doutrina cristã em relação ao conceito de Deus. Os outros jesuítas que discordavam da política missionária de Ricci também ficavam insatisfeitos com a visão do Universo dos chineses, como alega Domingo Fernandez Navarete, “No habiendo tenido noticia alguna de Dios Uno, mucho menos la pudieron tener de Dios Trino” (NAVARRETTE 1676: 263). De facto, Ricci dizia aos letrados chineses “Xám Tí não é Li e Ki”, e atribuía Tái Kië às doutrinas do budismo e taoismo (RICCI 2001: 17). Embora Longobardo tivesse continuado com uma atitude negativa em relação a estas doutrinas, afirmava que confucionismo não era assimilável ao budismo e ao taoismo.

5. Crítica ao axioma *Ván uõe Yě Tì* (*Omnia sunt unum*)

O axioma *Ván uõe Yě Tì* constitui umas das principais doutrinas do pensamento filosófico chinês que Longobardo criticou. *Ván uõe Yě Tì*, isto é, “todas as coisas são uma (coisa)” é um conceito filosófico com o qual os sábios chineses viam a relação entre o Céu/a Natureza e a humanidade, sendo outra expressão a unidade do Céu e do ser humano. Como pensamento importante da doutrina

Li das dinastias Ming e Qing, (ZHANG 1994: 373) *Ván uõe Yě Tì* tem registro nos clássicos, tais como *Shangshu*, *Yi Jing*, *Dao De Jing*, etc. Longobardo referiu neste texto as frases de *Dao De Jing*: “O Táo, ou primeiro Chaos, produziu a unidade, que hê o Tái Kiě, ou 2ª matéria. A unidade produziu a dualidade, que hê Leân ŷ. A dualidade produziu a trindade, que hê Tiên Tí Jîn, ou Sên Çài ou Pă Quá. E a trindade produziu todas as cousas” (Ibid. fl. 88v). De seguida, Lao Zi adiantou que “Todas as coisas viram costas para a Yin e abraçam o Yang; e que a harmonia é alcançada com o encontro de Qi da Yin e do Yang” (GAO 1996: 29). Ao afirmar que o Céu e a humanidade estavam estreitamente ligados e podiam comunicar-se um com o outro, *Ván uõe Yě Tì* era um universalismo confucionista, salientando nomeadamente a harmonia entre o Céu e o ser humano. As atividades humanas não apenas tinham, portanto, que corresponder à lei natural, como também deviam integrar-se totalmente na Natureza. Assim, *Tian* (Céu), estava personalizado, conhecia tudo o que se passava no mundo humano (RUAN 2003: 115-120). A *Doutrina do Meio* desenvolvia muito a relação harmoniosa entre *Tian* e a humanidade, realçando que o princípio ético combinava com o princípio do Céu e da Terra e este servia de base àquele: “A via do sábio começa a relação harmoniosa entre o homem e a mulher; quando atingir o topo, já está a examinar o Céu e a Terra” (RUAN 2003: 1626), entre várias outras frases.

Ván uõe Yě Tì realçava, ainda, a relação entre todas as coisas do Universo, tal como comentava Mêncio: “Todas as coisas estão à nossa disposição. Será uma grande alegria refletir-se em si próprio e alcançar a sinceridade. Quem se esforça para ser compreensivo na sua conduta, estará muito perto do humanismo a que tem aspirado” (YANG 1960: 302). Mais tarde, os letrados neoconfucionistas desenvolveram esta teoria, como referia Liu Zongzhou (1578-1654):

Formei-me graças à disposição de todas as coisas. Se uma coisa não estiver boa, então existirá uma deficiência da minha parte... tal como para o corpo humano, se houver um órgão ou um dos cinco sentidos não estiver bom, então todos os sentidos e todos os ossos não funcionarão bem (WU 2007: 429).

Tanto Zhong Dunyi, fundador da doutrina Li, como os irmãos Cheng e Zhu Xi, especialistas mais notáveis da doutrina, deram uma enorme importância ao pensamento *Ván uõe Yě Tì*. Na visão de Zhou Dunyi, “De Tái Kiě nasceram Yin e Yang, destes produziram *Wu Xing*, que daram origem a todas as outras coisas do mundo”, adiantando que “o Céu gera todas as coisas através de Yin e Yang; os sábios cultivam os povos com humanismo e justiça. Sábios e o Céu são um só”

(ZHOU 1985: 150). De acordo com Zhang Zai, considerava-se que todos os homens eram feitos de ar, que também constituía todas as coisas do Universo. Portanto, do ponto de vista do indivíduo, o Céu e a Terra eram os pais, os outros homens os compatriotas, e todas as coisas os amigos. A partir desta perspectiva, cada um podia ter uma boa compreensão das suas obrigações morais, sabendo que o respeito aos idosos e amor aos jovens eram o seu dever sagrado para esta grande família cósmica. Neste sentido, tudo no Universo estava intimamente ligado a si próprio: a unidade entre o Céu e a humanidade, na qual o indivíduo, com uma visão universal, tinha o mundo em mente e considerava a si próprio uma parte necessária do Universo, vendo tudo no Universo como um todo que estava inextricavelmente ligado a ele (ZHANG 1978: 24).

Os dois Cheng defendiam que “os sábios humanistas consideravam a si próprio uma parte junto a todas as coisas do mundo” (CHENG 1981: 2), salientando que a realização da unidade da Natureza e do ser humano consistia em *Ren* (humanidade/benevolência) que também era a criação de *Li*, e que o ser humano benevolente formava uma coisa com outras criaturas e coisas do mundo (FENG 1988: 137). Zhu Xi, como especialista que juntava todos os pensamentos dos seus predecessores acima referidos, estabeleceu a doutrina de *Li*, tendo *Ván uõe Yě Tì* como um dos principais pensamentos, defendendo que a ideia central de *Ván uõe Yě Tì* se baseava na benevolência, que também constituía o núcleo e o mais alto ideal e valor sociais, políticos, éticos e morais do confucionismo desde a sua criação por Confúcio, influenciando profundamente as gerações posteriores. Acreditava que o homem nascia entre o Céu e a Terra, cuja natureza era dotada de *Li* do Céu e da Terra e cuja forma era dotada de *Qi* destes. Portanto, embora houvesse diferenças nos nomes do Céu e do ser humano, os dois partilhavam o mesmo *Li*, ou seja, o Céu e o ser humano eram um só (ZHU 2001b: 46). De acordo com Zhu Xi, quer o Céu quer a Terra tinham mente, que era a benevolência. Todos os homens e todas as coisas nasciam da benevolência, com a qual eles podiam comunicar com o Céu (ZHU 1994: 85) Em suma, a teoria de *Ván uõe Yě Tì* da doutrina *Li* estava cheia de fortes conotações de virtude, e a unidade do ser humano e a natureza era baseada na benevolência permanente, que nunca desaparecia.

Em relação a *Ván uõe Yě Tì*, Ricci disse, em tom crítico, que “os confucionistas da geração anterior usaram o ditado de *Ván uõe Yě Tì* para convencer o povo ignorante à benevolência. A chamada ‘*Yi Tì* (uma)’ é apenas uma matéria original, e se acreditar nela como o verdadeiro “único”, destrúe-se o Tao da benevolência e da justiça” (RICCI in ZHU 2001a: 45). Ricci estava convicto de que se reconhecesse *Ván uõe Yě Tì* da doutrina *Li*, isto é, confundir a qualidade natural do ser humano com a da natureza, do animal e da planta,

perderia a concepção de que Deus era o único criador poderoso de tudo. Porém, Ricci atribuiu a culpa ao budismo, dizendo que os letrados posteriores tinham assimilado a doutrina errada do budismo, pelo que sugeriu a proposta de completar o confucionismo e substituir o budismo. A este respeito, Longobardo não estava contra o parecer de Ricci, alegando que *Ván uõe Yě Tì* era o pensamento de todas as três seitas da China, sendo idêntico à doutrina pagã da Grécia antiga. Além disso, considerava a filosofia chinesa como uma variante da religião pagã, pois afirmava que tinha “origem do Zoroastres Mago e Príncipe dos Chaldeos” (Ibid. fl. 89), portanto, a filosofia chinesa não deixava de ser uma antiga filosofia pagã.

Segundo Longobardo, os chineses acreditavam na existência da substância universal do Universo, ou seja, o primeiro princípio, que chamavam Li, entidade de todas as coisas em comum: “Esta subst[anci]a pera os Chinas não hê somente o principio phisico do Ceo, da terra, e das maes cousas corporaes; màs ainda hê o principio moral das uirtudes, habitus, e maes cousas sp[irit]uaes” (Ibid. fl. 95v). O sacerdote afirmava que daí nascia o axioma tão recebido entre eles: *Ván uõe Yě Tì*. Os chineses davam a Li vários nomes e atributos tais como *Vũ Kiě* (princípio invisível); *Tái Kiě* (princípio primeiro e sumo); *Tái Hĩu* (grande vácuo e suma capacidade); *Tái Yě* (Suma unidade); *Hoèn Tún* (misto e agregado); *Hoèn Lún* (conglobado e redondo); *Hũm Mũm* (grande vácuo e inane); *Yuèn Kí* (ar primigenio ou original), entre outros.

Os letrados apoiavam a doutrina de *Ván uõe Yě Tì* com base na teoria de que toda a essência da coisa era Qi (ar): “Como fação toda a essencia da cousa o ar: dizem, que todas as cousas são hũa sò substancia, e natureza; màs que differem entre sy pella figura de fora, e pellas qualidades do mesmo ar” (Ibid. fl. 90). As coisas eram diferentes porque este Qi dividia-se em quatro qualidades: Chím, Piên, Tũm e Sě, sendo o Chím e o Tũm bons ares e o Piên e o Sě maus. Os que recebiam bons ares ficavam homens e os que recebiam ares maus ficavam animais brutos, plantas, etc. No entanto, de acordo com os chineses, os bons ares ainda podiam subdividir-se em ares perfeitos e imperfeitos, limpos e turvos. Os que recebiam ares perfeitos e limpos eram sábios, heróis, que naturalmente tinham a razão, enquanto os que recebiam ares imperfeitos e turvos chamavam-se Yu Ren, que eram homens rudes, de má vida, desordenados nas obras e costumes, sendo considerados semelhantes aos animais, apesar de terem a figura de ser humano. Entre estes dois gêneros de homens, havia outros de meia condição e natureza, que se chamavam Xian Ren, ou seja, homens prudentes e virtuosos. Do mesmo modo, os dois maus ares também eram subdivididos em perfeito e imperfeito, limpo e turvo. Os que recebiam os primeiros ares ficavam animais e os que recebiam os últimos dois ficavam plantas e ervas, os quais ainda tinham

tipos diferentes. Daí a crítica de Longobardo à teoria dos chineses, segundo a qual Qi era o ser de todas as coisas, concluindo que os chineses não conheceram a verdadeira geração de matéria e forma substancial e que só souberam a alteração e mudança accidental de figura e qualidades.

Para Longobardo, os chineses acreditam em *Ván uõe Yě Tì* por não saberem que, na verdade, além da substância corporal, existia ainda uma substância espiritual distinta da corporal, como Deus, os Anjos e a alma racional. Eles só conheciam uma substância universal imensa e infinita, isto é, *Tai Kiě*, ou ar primigénio, que compreendia em si a mesma substância que vinha a ser a matéria imediata de todas as coisas. Na sua opinião, embora os chineses dividissem esta substância universal em substância corporal e figura material, e substância menos material, que imaginavam não ter nem figura, nem cor, nem voz, não podiam conceber que esta substância universal era espiritual no sentido que os ocidentais consideravam o ser espiritual.

A este respeito, o mesmo padre afirmava que os filósofos chineses, tanto antigos como modernos, chamavam as coisas que eles compreendiam espíritos tais como “*Quèi Xìn*”, “*Hoên*”, “*Tiě Xìn*”. Referia também Confúcio que, quando foi perguntado por um dos seus discípulos que coisa era *Guishen* ou espírito, “*lhe respondeu Kí Yě, idest aëra esse*” (Ibid., fl. 90v). Alegava ainda que os clássicos *Zhong Yong* e *Xing Li*, tratavam amplamente de *Quèi Xìn* (espíritos) e de *Hoên Pě* (alma), porém, “*todas estas cousas as reduzem ao ar, ou à uirtude e actiuidade aërea delle*” (Ibidem). Com base nisso, Longobardo concluía que “*na doutrina do Jû Kiáo, idest litteratorum sinensium, não maes que hũa subst[anci]a material no modo que està declarado*” (Ibidem). Para justificar o seu parecer, explicava que, conforme a doutrina confuciana, todas as coisas nasciam “*da officina do Tai Kiě*” (Ibidem), o qual compreendia em si *Li* e *Qi*, ou seja, o dito ar primigénio. Considerava que os dois andavam juntos sem se separarem. De *Li*, produziam-se as cinco virtudes e outras coisas, portanto os chineses acreditavam que tudo nascia da mesma fonte, de *Li*. Era esse o ser de todas as coisas. Nesse contexto, o sacerdote citava muitas frases da obra *Xing Li*, requerendo mais atenção ao parecer de *Cheng Yi*:

Considerandose o Ceo quanto à sua figura, e corpalencia celeste, se chama Ceo: quanto à o seu governo, se chama governador, ou Regedor; quanto à sua summa subtiliza, se chama imperceptivel: quanto às suas operações, se chama spiritu: quanto à sua natureza e propriedade se chama forte: e estas cousas todas (diz elle) na realidade da uerdade hẽ hũa sò cousa: e sò differem quanto aos nomes, e formalidades haec ille (Ibidem).

Longobardo encontrava boa justificação numa frase de Zhang Zai, na mesma obra: “os sp[irit]us não são outra cousa, que a solidez, e plenitude: idest, a subst[anci]a uniuersal da dita Li e seu ar Tái Kiè que hê immensa, e infinita, e assy enche todas as cousas” (Ibidem). Zhu Xi também afirmava que todas as coisas “são hũa mesma Li subst[anci]a. uniuersal, e entidade de todas as cousas (uisto que todas as deste uniuerso são esta mesma substancia) e sò hà entre elles differencia de ser hũa sutil, outra grosseira, hũa grande, e outra pequena” (Ibidem).

Com as frases referidas, Longobardo concluía que, no confucionismo, tudo no Universo era o Qi inseparável de Li, isto é, a entidade comum de todas as coisas: “no mundo não hà maes que hũa Li” (Ibidem), e por conseguinte, os chineses não conheciam substância espiritual que era vivente, inteligente e distinta da corporal. A ideia de *Ván uõe Yě Tì* deixava o padre suspeitar que os chineses não acreditavam absolutamente na existência de Deus, ou distorciam a sua existência, e que, mesmo que existisse um termo e uma figura como “deus” na cultura sínica, este “deus”, tal como outros espíritos, nascia de Tai Ji e acabava nele, o que era completamente contrário à divindade do ponto de vista da doutrina cristã.

Longobardo concluía, portanto, que os letrados confucionistas eram ateus. Para justificar a sua afirmação tinha consultado os pareceres de letrados, tanto cristãos como gentios chineses, sendo “pessoas bem vistas na secta do Jù Kiáo, e assy dignas de fê” (Ibid. fl. 97v). Depois da conversa com os letrados, asseverava que os seus pareceres eram iguais, “com summa conformidade, e consonancia” (Ibid. fl. 99v). Todos os letrados tinham afirmado unanimemente que todas as coisas saíam de Li, como de fonte manancial de todo o ser físico e moral, e que não eram diferentes umas das outras, exceto na figura exterior e em qualidades accidentais.

De acordo com o estudo de Nicolas Standaert, as palavras dos letrados chineses referidas por Longobardo são verdadeiras, embora seja necessário “ter muito cuidado com o conteúdo” (STANDAERT 2002: 232). Este artigo sustenta o próprio parecer de Longobardo, que se opôs a usar Tian ou Shangdi para a tradução de Deus, pois afirma que os chineses não conheciam duas substâncias distintas, espiritual e corporal, mas uma só, mais ou menos material, acrescentando que para os chineses “todas as coisas eram só uma”. Ele selecionou, portanto, os dizeres dos letrados que podiam fundamentar o seu parecer. O mesmo com o caso de Yang Tingyun: quando Longobardo perguntou se as interpretações dos clássicos dos letrados da dinastia Song tinham autoridade na China ou tinham erros, Yang Tingyun respondeu que tinham grande autoridade – “nas cousas essenciaes do Jù Kiáo são mui uniformes, e

acertão com a mente dos antigos” (Ibid. fl. 100) – porém, depois, ainda no mesmo capítulo, o mesmo Longobardo dizia que quando alguém indicava que havia muitos erros das três seitas chinesas muito contrários à lei cristã, Yang Tingyun afirmava que não havia esses erros no princípio, “uierão depoes por uia de commentos, que lhe fezerão os seus dicipulos não alcançando a mente dos Autores antigos” (Ibid. fl. 100v). Das frases contraditórias citadas por Longobardo, poder-se-á ver que, apesar de as afirmações dos letrados chineses serem verdadeiras, o sacerdote selecionava, interpretava e aceitava apenas as que entendia, isto é, que correspondiam às suas afirmações.

Conclusão

O tratado de Longobardo apresenta as doutrinas religiosas e filosóficas da China antiga, traduzindo e interpretando muitas frases importantes de textos relevantes, tanto dos antigos clássicos confucionistas como das obras neoconfucionistas posteriores, divulgando assim mais amplamente as ideias básicas da cultura filosófica chinesa. Do ponto de vista da manutenção da pureza da fé cristã, Longobardo apresenta o seu próprio conhecimento e compreensão do confucionismo e da cultura chinesa. É de notar que, na sua qualidade de missionário, e por opção própria, ele avaliou e estudou a cultura confuciana comparando-a sempre com a cultura católica. Não poupou palavras, portanto, na discussão sobre se o confucionismo era uma religião ou um ateísmo. Baseando-se nas obras chinesas, argumentou que tanto Li como todas as outras coisas eram substâncias materiais, que os chineses não conheciam a existência de substância espiritual, nem o mistério da criação do Universo por Deus. Considerava, por isso, que a doutrina confucionista antiga e a doutrina neoconfucionista eram ateístas.

Longobardo também rejeitou a política de acomodação cultural adotada por Ricci, ou seja, negou a compatibilidade da doutrina confucionista com a doutrina católica. Acreditava que o pensamento e a cultura chineses eram completamente diferentes da cultura católica ocidental e que o confucionismo era ateísta, sublinhando que nalgumas questões fundamentais, entre o confucionismo e a doutrina católica, não podia haver compromisso nem conciliação. Negou, por isso, a possibilidade de um encontro entre as culturas chinesa e ocidental, bem como a tradução de conceitos confucionistas, como Shangdi para Deus do cristianismo. Argumentou ainda que, no seu conjunto, o pensamento e a cultura confucionistas chineses, não se coadunavam com a doutrina católica.

Estas questões não apenas mostram como o confucionismo era visto pelos europeus na China no século XVII, como também revelam que estavam conscientes das diferenças de compreensão da cultura chinesa pelos jesuítas na China. Além disso, pela primeira vez se ouviu voz diferente da de Ricci, no seio dos jesuítas. Embora Longobardo tenha traduzido e interpretado o pensamento filosófico chinês com base na sua própria posição, o facto de se ter concentrado na descoberta das diferenças também proporcionou ao mundo europeu uma nova visão da cultura confucionista. Só a partir de Longobardo a filosofia de Song e Ming passou a ser vista como um sistema de pensamento independente, embora pagão, logo completamente diferente, com questões, categorias e premissas próprias (LI 2014: 77). Também por isso este tratado se tornou um dos primeiros documentos fundamentais de introdução da filosofia chinesa na Europa, com impacto muito significativo, ocupando um lugar e uma influência importantes na história da Sinologia Ocidental e na história da controvérsia dos ritos.

Bibliografia

Fontes manuscritas

- LONGOBARDO, Nicolao (1622-1623). *Resposta breve sobre as controvérsias do Xám Tí Tiên Tí Lím Hoên e outros nomes e termos sínicos*. Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Espagnol 409. fls. 82-102.
- NAVARRETTE, Domingo Fernandez (1676). *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos del Gran Imperio Chino*. Madrid: En la Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon.

Fontes impressas

- CHENG, Hao & CHENG, Yi (1981). *Ercheng Ji (Coletânea de Dois Cheng)*. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua.
- LONGOBARDO, Nicolao (2013). “Linghun Daoti Shuo (Tratado sobre a Alma e o Corpo)”, in Huang Xingtao & Wang Guorong (eds), *Mingqing Zhiji Xixue Wenben: 50 zhong Zhongyao Wenxian Huibian*. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua, 438-445.
- RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas (1983). He Gaoji, Wang Zunzhong, Li Shen (trad.). *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua.

- RICCI, Matteo (1986). Luo Yu (trad.). *Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S.J., Vol. 3, Letter (I)*. Taipei: Editora de Guangqi&Furen.
- RUAN, Yuan (2003). *Shisan Jing Zhushu (Glusas dos Treze Clássicos Confucionistas)*, vol. 1. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua.
- YANG, Shiqi (1962). *Ming Taizhu Shilu (Registos do Imperador Taizu de Ming)*. Taipei: Instituto de História e Língua da Academia Central.
- ZHANG, Zai (1978). *Zhang Zai Ji (Coletânea de Zhang Zai)*. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua.
- ZHOU, Dunyi (1985). *Zhou Lianxi Ji (Coletânea de Zhou Lianxi)*. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua.
- ZHU, Weizheng (ed.) (2001a). *Li Madou Zhongwen Zhuyi Ji (Coleção de Obras e Traduções em Chinês de Matteo Ricci)*. Shanghai: Editora da Universidade de Fudan.
- ZHU, Xi (1994). *Zhuzi Yulei (Discursos de Zhuzi)*. Vol. 65. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua.
- ZHU, Xi (2001b). *Sishu Huowen (Perguntas e Respostas dos Quatro Livros); Zhongyong Huowen ((Perguntas e Respostas da Doutrina do Meio)*. Shanghai: Editora de Livros Clássicos de Shanghai; Hefei: Editora de Educação de Anhui.
- ZHU, Xi (2002). *Zhu Wengong Lunwen Ji (Coletânea de Escritos do Mestre Zhu)*. Vol. 70. Shanghai: Editora de Livros Clássicos de Shanghai.

Estudos

- COLLANI, Claudia von (1995). “The Treatise on Chinese Religion (1623) of N. Longobardo, S. J.”. *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XVII, 29-37.
- COLLANI, Claudia von (1998). “Did Jesus Christ Really Come to China?”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XX, 34-48.
- FANG, Hao (2007). *Zhongguo Tianzhujiao Renwu Zhuan (Biografia das figuras cristãs da China)*. Beijing: Editora da Cultura Religiosa.
- FENG, Youlan (1988). *Zhongguo Zhhexueshi Xinyan (Nova História da Filosofia Chinesa)*. Beijing: Editora do Povo, Edição 5.
- GERNET, Jacques (2013). Geng Sheng (tra.). *Chine et Christiansme La première confrontation*. Beijing: Editora Comercial.
- GAO, Ming (1996). *Boshu Laozi Jiaozhu (Revisão e Glusas do Manuscrito de Laozi Escrito em Seda)*. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua.
- LI, Tiangang (2019). *Zhongguo Liyi Zhizheng: Lishi, Yiyi, Wenxian*. Beijing: Editora da Universidade do Povo da China.
- LI, Wenchao (2014). “Longobardo e e as suas questões sobre religiões chinesas”.

- International Sinology*, N.º. 25, 61-78.
- LUO, Guang (1973). *Li Madou Zhuan (Biografia de Matteo Ricci)*. Taipei: Editora Estudantil.
- MEYNARD, Thierry & CANARIS, Daniel (2021). *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- MUNGELLO, D. E. (1977). *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- PAN, Fenjuan (2018) “Longobardo, António de Santa Maria Caballero e a religião chinesa – centrada nas quatro imagens e interpretações da *Resposta Breve*, Análise da tradução de Deus e as questões relevantes”. *Revista do Instituto Politécnico de Macau*, No. 2, 45-56.
- PFISTER, Louis (1995). *Notices Biographiques et Bibliographiques Sur Les Jésuites de L’Ancienne Mission de Chine 1552-1773*. Shanghai, 1932-1934, FENG Chengjun (tra.). Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua, 2 vols.
- QIN, Jiayi (ed.&tra.) (1993). *Deguo Zhexuejia Lun Zhongguo (Comentários sobre a China do Filósofo Alemão)*. Beijing: Livraria Sanlian: Vida, Leitura, Novos Conhecimentos.
- STANDAERT, Nicolas (2002). *Yang Tingyun – Mingmo Tianzhujiao Ruzhe (Yang Tingyun – Letrado Cristão no Fim da Dinastia Ming)*. Beijing: Editora de Ciências Sociais e Documentação.
- WU, Guang (2007). *Liu Zongzhou Quanji (Obras Completas de Liu Zongzhou)*. Hangzhou: Editora dos Clássicos de Zhejiang.
- YANG, Bojun (1960). *Menzi Yizhu (Tradução e Glusas de Mêncio)*. Beijing: Companhia de Livros de Zhonghua.
- ZHANG, Guogang (2003). *Cong Zhongxi Chushi dao Liyi Zhizheng (Dos primeiros conhecimentos sino-ocidentais à controvérsia dos ritos – os jesuítas das dinastias Ming e Qing e o intercâmbio sino-ocidental)*. Beijing: Editora do Povo.
- ZHANG, Liwen (1994). *Zhuxi Sixiang Yanjiu (Estudo sobre o Pensamento de Zhuxi)*. Beijing: Editora de Ciências Sociais da China.
- ZHANG, Minfen (2022). “Análise da influência das obras em chinês de Matteo Ricci nos letrados chineses”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 22, 2, 241-264.
- ZHANG, Xiping (2001). *Zhongguo yu Ouzhou Zaoqi Zongjiao he Zhexue Jiaoliu Shi (História de contactos da religião e filosofia nos primeiros tempos entre a China e a Europa)*. Beijing: Editora Oriental.
- ZHANG, Xiping (2014). “Long Huamin yu Liyi Zhi Zheng (Longobardi e a Controvérsia dos Ritos)”. *Revista do Instituto Politécnico de Macau*, No. 3, 88-93.