

Os Conhecimentos do Budismo Sínico do Jesuíta Português Tomás Pereira

The understanding of Chinese Buddhism of the Portuguese Jesuit Tomás Pereira

MINFEN ZHANG¹

Shanghai International Studies University
sofia@geosofia.com

Texto recebido em / Text submitted on: 04/11/2018

Texto aprovado em / Text approved on: 17/03/2019

Resumo. O missionário jesuíta português Tomás Pereira entrou no império chinês durante o reinado de Kangxi (1662-1722) da dinastia Qing (1644-1912) com o fim de pregar a religião cristã. Viveu em Pequim durante 37 anos, dedicando quase toda a sua vida à causa cristã e à divulgação das ciências ocidentais na China. Como os seus predecessores Matteo Ricci e Álvaro Semedo, entre outros padres jesuítas, foi não só um missionário, mas também um observador, investigador e modelador da cultura chinesa. Como tal, é natural que tenha prestado um enorme interesse e atenção ao budismo, que foi introduzido na China durante as dinastias Han e já se tinha tornado uma das principais correntes religiosas da China. Pereira estudou e observou a cultura chinesa, tão heterogênea quanto o cristianismo, do ponto de vista de um sacerdote ocidental. O presente texto pretende fazer um estudo sobre a sua compreensão do budismo da China Qing baseando-se no seu *Tratado do Budismo Sínico*.

Palavras-chave. Tomás Pereira, conhecimentos budistas, China.

Abstract. Tomas Pereira, the Jesuit missionary of Portugal, entered the Chinese mainland during the reign of Emperor Kangxi in the Qing Dynasty. He lived in Beijing for 37 years and like his predecessors, Matteo Ricci, Alvaro Semedo and other Jesuits, he was not only a missionary, but also an observer, a researcher and a builder of Chinese Culture. Buddhism, introduced into China in the Han dynasties, had become one of the major sects in China, aroused his great attention. Pereira studied and observed the Chinese culture so heterogeneous as Christianity with vision of a Western missionary. This article intends to examine and discuss his understanding of Chinese Buddhism, based on the "Treatise of Chinese Buddhism" authored by Tomás Pereira.

Keywords. Tomás Pereira, Chinese Buddhism, Understanding.

Tomás Pereira (1646-1708), cujo nome chinês é Xu Risheng, foi um missionário português que veio para a China durante o reinado de Kangxi

¹ Professora associada no Departamento de Português da Universidade de Estudos Internacionais de Shanghai. Shanghai International Studies University, School of European and Latin American Studies, Portuguese Department, Songjiang, Shanghai 201620, República Popular da China.

(1662-1722), da dinastia Qing (1644-1912). Viveu na China, principalmente em Pequim, durante 37 anos (1672-1708), tendo dedicado quase toda a sua vida à causa cristã e ao intercâmbio cultural sino-europeu. Foi não só um fiel missionário cristão, mas também um ilustre cientista, escritor, tradutor, músico e diplomata. Como professor particular do imperador Kangxi e músico da Corte de Pequim, ganhou elevado apreço e louvor do imperador pelo seu excelente talento musical, grande habilidade diplomática e nobre personalidade. Além disso foi, também, um escritor laborioso, deixando muitas cartas, diários, relatórios das atividades de divulgação da cristandade e obras em chinês, português e latim. Tomás Pereira usufruiu de uma rigorosa educação em ciências humanas e teologia e de uma boa formação linguística. Dominou bem, quer o idioma chinês quer a história e cultura sínicas tal como Matteo Ricci (1552-1610) e Álvaro Semedo (1585-1658), entre outros padres que missionaram na China durante as dinastias Ming e Qing.

No que respeita aos estudos sobre a presença dos jesuítas na China Ming/Qing, existem numerosas obras escritas quer pelos investigadores chineses, quer pelos ocidentais, destacando-se, no caso dos primeiros, Zhang Xiping com *Chuan Jiaoshi Hanxue Yanjiu (Estudo da Sinologia Missionária)* (2005) e *Mingqing Chuanjiaoshi Yu Ouzhou Hanxue (Jesuítas das Dinastias Ming e Qing e a Sinologia Europeia)* (2009). Quanto aos ocidentais, são bem conhecidos *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773* (Ronan 1988); *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Mungello 1999); *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579-1724* (Brockey 2008); entre muitas outras obras, que abordam as atividades dos jesuítas no império chinês no período em apreço, mas referem pouco o padre Tomás Pereira. Felizmente publicaram-se recentemente trabalhos dedicados ao contributo de Tomás Pereira, como por exemplo, *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, SJ (1645-1708)*, *the Kangxi Emperor and the Jesuit Nission in China* (Saldanha 2012); *Tomás Pereira (1646-1708) Um Jesuíta na China de Kangxi* (Barreto 2009) e *Tomás Pereira S. J. (1646-1708) Life, Work and World* (Barreto 2010). Porém, no meio académico chinês, entre os, não muitos, estudos sobre Tomás Pereira, todos focam apenas o seu contributo na música, na diplomacia, ou na divulgação da religião cristã na China, como *Ji Putaoya Yesu Huishi Xu Risheng (Sobre o Jesuíta Português Tomás Pereira)* (Yu 2009:90-94) e *Qingchu Gongting Putaoya Chuanjiaoshi Xu Risheng (Xu Risheng, o Jesuíta Português na Corte do Primeiro Período da Dinastia Qing)* (Wu 2008: 112-114). Merecem, também, referência alguns trabalhos de Wang Bing: *The Inscription on Tomás Pereira's Tombstone and the Edict of Toleration From the Emperor Kangxi* (Wang 2009: 73-86) e *Xu*

Risheng he Xifang Yingyue Zhishi zai Zhongguo de Chuanbo (Tomás Pereira e a Divulgação da Teoria Musical do Ocidente na China) (Wang 2003:71-90). Os investigadores ocidentais também se têm dedicado, principalmente, ao estudo do jesuíta como missionário, músico, diplomata e cientista. Vejam-se *The Jesuit and The Sino-russian Treaty of Nerchinsk (1689) The Diary of Thomas Pereira, S. J.* (Sebes 1961), *Um Músico Português do Século XVII na Corte de Pequim: o Padre Tomás Pereira* (Canhão 1988:34-45), *Making Clocks and Musicial Instruments: Tomás Pereira as an Artisan at the Court of Kangxi (1673-1708)* (Gomes & Pina 2016: 6-17). O seu contributo sinológico é quase esquecido pela comunidade académica. Só recentemente alguns investigadores começaram a prestar atenção ao trabalho de Tomás Pereira na história da descoberta do budismo, merecendo referência *The Fô and the Xekiâ: Tomás Pereira's Critical Description of Chinese Buddhism* (Magone in Saldanha & Wardega 2012:252-274), e *Jesuit Orientalism: Correspondence between Tomás Pereira and Fernão de Queiros* (Zupanov in Barreto 2010: 43-73).

Como observador e investigador da cultura chinesa, o modelador e relator da imagem sínica prestava, efetivamente, atenção às crenças e seitas do povo chinês, sobretudo ao budismo, introduzido na China durante as dinastias Han e “*integrado finalmente na cultura chinesa*” (Tang 1999:8). No entanto, o estudo sobre a divulgação do budismo sínico na Europa, no período das dinastias Ming e Qing, concentra-se principalmente na apresentação e análise da visão do budismo sínico de Matteo Ricci e no conflito entre o Cristianismo e o Budismo², carecendo de estudos sistemáticos sobre os outros jesuítas presentes na China naquela mesma época. De modo idêntico, ao ser apresentada a transmissão do budismo sínico à Europa, o *Tratado* de Tomás Pereira foi ignorado. Em *Curious Land – Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (1989), Mungello referiu a visão do budismo de Matteo Ricci, de Álvaro Semedo, de Gabriel de Magalhães (1610-1677), de Charles Le Gobien (1653-1708) e de outros jesuítas da época, sem referir Tomás Pereira, o que ocorre, também, noutros livros do mesmo género. O contributo de Tomás Pereira na divulgação do budismo sínico foi, pois, esquecido pelo meio académico, tal como afirmou Rui Magone, “*Despite its relatively great length and wealth of detail, some of which departs from other contemporary descriptions of Chinese Buddhism, Pereira’s account has received little attention from scholars*” (Magone in Saldanha & Wardega 2012:267).

O presente texto pretende analisar o conhecimento, detido por Tomás

² Veja-se por exemplo Lai 2008; Sun 1988:89-98.

Pereira sobre o budismo praticado na China Qing, tendo por base o seu *Tratado do Budismo Sínico*. A análise das fontes é feita por comparação com textos de outros jesuítas, o que permite, não só compreender a visão daqueles, mas também constatar a riqueza do conteúdo do *Tratado* de Pereira. No entanto, também se comparam as fontes com textos budistas clássicos tais como o *Dirhagama*, o *Madhyamagama*, o *Samyuktagama* e o *Ekottarikaga* (Dharmanandin (tra.) 1995) e com estudos contemporâneos tais como *Fojiao yu Zhongguo Wenhua (O Budismo e a Cultura Chinesa)* (Tang, 1999) e *Shijia Mouni Zhuan (Biografia de Xekia)* (Xinyun, 2015), entre outros.

1. Percurso de vida de Tomás Pereira

Tomás Pereira, jesuíta português que trabalhou na China durante a dinastia Qing onde “era conselheiro pessoal do imperador Kangxi, foi um reputado astrónomo e a primeira pessoa a divulgar na China as teorias e as práticas musicais do Ocidente” (Castro 2014:111).

Tomás Pereira nasceu e batizou-se aos 5 de novembro de 1646 (Barreto 2011:51) na Igreja de S. Martinho de Vale (Vila Nova de Famalicão), em Portugal, com o nome Sanctos, tendo mais tarde sido conhecido por Tomás Pereira, nome que terá adotado ao abraçar a vida religiosa (Marques et al. 2009:23). É provável que tenha feito os estudos primários na sua terra natal, embora se desconheça qualquer registo disso, e que tenha estudado no Colégio de São Paulo, em Braga, cidade onde se iniciou a mais antiga aula de música de Portugal, datada do século XVI. “Poderá ter sido neste ambiente, de tradição musical forte, que Tomás Pereira recebeu a sua primeira formação” (Marques et al. 2009:24). Ingressou na Companhia de Jesus em 1661, aos 15 anos³ e, posteriormente, entrou para os estudos de ciências humanas e teológicas no Seminário de Coimbra. Em abril de 1666, juntamente com outros 13 jesuítas, partiu de Lisboa rumo à Índia, tendo chegado a Goa em outubro de 1666, e onde continuou os estudos. Em 1671, com 25 anos de idade, o já sacerdote, chegou a Macau, onde concluiu os cursos de Humanidades e de Teologia, obteve o grau de mestre em Arte no conhecido Colégio de São Paulo, e “terá sido escolhido para reitor do seminário, posição que acumularia com a de professor de Gramática” (Alvez 2009:61). Em outubro de 1672, recomendado pelo seu colega belga, Ferdinand Verbiest, Tomás Pereira foi convidado pelo imperador Kangxi para a Corte devido ao seu talento para a música e astronomia. O padre

³ Alguns investigadores alegam que Tomás Pereira ingressou na Companhia de Jesus em 1663. Ver Castro 2014: 114.

conseguiu êxitos consideráveis na Corte, ganhando o apreço e respeito do Filho do Céu pelas suas multifacetadas capacidades. Foi professor de música do próprio imperador, músico da Corte de Pequim, construtor de instrumentos musicais, vice-diretor do Observatório Astronómico e diplomata, escolhido pelo imperador, para participar nas negociações do Tratado de Nerchinsk com o império russo. Escreveu várias obras, em chinês, para apresentar os seus conhecimentos musicais, como por exemplo *Lulu Zuanyao* (Introdução à Musicologia) e demonstrou os seus conhecimentos de técnica e de arquitetura na reconstrução de Nantang, conhecida como igreja dos portugueses, mandada construir, em 1650, pelo jesuíta alemão Adam Schall. Além de tudo o mais, foi, também, um missionário que dedicou toda a sua vida ao catolicismo.

As suas capacidades foram, também, reconhecidas pelo superior da Ordem jesuíta. Em 1687, foi nomeado vice visitador para a missão da vice província chinesa por Simão Martins, visitador das províncias Japão-China. Desempenhou o cargo de reitor do Colégio dos Jesuítas de Pequim entre 1688 a 1691 e mais tarde, foi nomeado vice provincial da Companhia de Jesus, na China. Em 1691, quando o governador de Zhejiang declarou o cristianismo como uma religião ilegal e proibiu a sua divulgação na China, Tomás Pereira apresentou, por várias vezes, memoriais ao imperador Kangxi pedindo tolerância para com o cristianismo. Os seus esforços foram recompensados pois, em 1692, o imperador despachou o *Édito de Tolerância*, que autorizava, os jesuítas a permanecerem na China e a desenvolverem as suas atividades, concretizando, assim, o sonho dos missionários de poderem pregar, livremente, o cristianismo no império chinês.

Em 25 de dezembro de 1708, este ilustre músico, diplomata, tradutor, astrónomo e sacerdote fiel que dedicou toda a vida à missionação na China, onde viveu por mais de três décadas, faleceu em Pequim, com 62 anos de idade. O imperador Kangxi emitiu um Édito Imperial em sua homenagem, elogiando este reputado missionário português que tinha vindo de longe e tinha trabalhado na China por várias décadas. Tomás Pereira foi enterrado no cemitério de Chala, mas, infelizmente, o seu túmulo desapareceu, devido a várias mudanças. Na lápide do seu túmulo estava transcrito o Édito Imperial do imperador Kangxi:

Nós lembramo-nos, em jejum e abstinência, de ti, Xu Risheng, que vieste de longe e aqui trabalhaste por muitos anos. Foste um perito em música e no calendário, os instrumentos que construístes foram todos oportunos. Nada fizeste senão mostrar seres diligente e esforçar-se ao máximo no cumprimento das tuas tarefas. Por

natureza íntegro, sem adornos e sem falhas, tu devotavas-te do princípio ao fim e da manhã à tarde. Como a tua lealdade e sinceridade de coração eram de dia para dia mais reconhecidas, nós vínhamos há já longo tempo a expressar a nossa estima por ti...

Os louvores do próprio imperador demonstravam bem o alto apreço, a estima e o respeito pelas atividades desenvolvidas por Pereira, na China, durante mais de trinta anos. O célebre jesuíta português era digno do epitáfio do imperador, e nele a sua memória se perpetuava (Rodrigues 1990:18).

2. Os conhecimentos do budismo sínico

Segundo Tomás Pereira, os seus conhecimentos sobre o budismo sínico tiveram origem numa obra literária chinesa⁴, “*de hum Bonzo convertido a nossa Santa Fê, que fora Prelado entre eles*” (Pereira in Barreto v.2 2011:41). A obra, distribuída por três tomos, tinha sido “*impresa com grande autoridade, e estampada no Paço, com caracteres de maior grandeza, figuras, e estampas...*”. Pereira salienta ainda que a obra era “*feita com muyta autoridade, por uarios Bonzos uindos da India, e Kinas sábios*” (Pereira in Barreto v.2 2011:59). Embora escolhesse apenas capítulos, “*tomando o que pôde fazer ao intento, e deyxando o inutil*”, o jesuíta português afirma “*toda a fidelidade*” (Pereira in Barreto v.2 2011:42) da sua apresentação. Entretanto, na sua opinião, o conteúdo desta obra é falso, inventado pelo “*Demonio*”. Pereira sente muito que os chineses estivessem “*cegos e enganados*” por este “*Fô*” (Pereira in Barreto v.2 2011:41). Tendo vivido muitos anos na China, Pereira nota, corretamente, que o budismo introduzido na China a partir da Índia já se tinha sinicizado e que aspetos que os chineses referiam já tinham acabado na Índia. Na perspetiva de Pereira, os chineses escreveram o texto budista à maneira deles, pelo que havia acrescentado “*a malícia*”. Na verdade, o budismo, introduzido na China entre as dinastias Han, contava com mais de mil anos de história quando Pereira chegou à China durante o reinado de Kangxi.

Os conflitos entre as ideias budistas e a cultura nativa chinesa ocasionaram uma mudança, nas primeiras, para se adaptarem às características chinesas. Pereira considera a China, “*como nação politica, não falta no principal, e comum*

⁴ Tomás Pereira não referiu o título do livro com que preparou o seu Tratado. De acordo com o investigador Rui Magone, é muito provável que o livro utilizado por Tomás Pereira fosse *Shijia Rulai Yinghua Lu* (*Record of the Teaching of the Thus-come Sākyamuni Buddha*), cujo autor foi um monge budista da dinastia Ming (1638-1643) chamado Baocheng. Ver Magone 2012: 261.

de hua historia bem tecida”, e os chineses como “*gente tão entendida*”, pelo que sente muito que estes confiassem nos textos inventados pelo “Demonio” devido à “*falta da luz da uerdadeyra Fe*”, por isso, “*se uerifica com mais clareza o de Sam Paulo: Tradidit illos Deus in reprobum sensum*” [Entregou-os Deus aos sentimentos depravados] (Pereira in Barreto v.2 2011:42).

2.1. A vida de Fô: do nascimento à morte

Pereira confirma que o “Buddum de Ceylão” era o mesmo “Fô” da China, afirmando que “*o Buddum de Ceylão, o Fô da Kina, o Xaka de Japão, he o Xekia da India*” (Pereira in Barreto v.2 2011:60). Esclarece, corretamente, que “Fô” se chamava inicialmente, “Xekiâ”, que “*nação na India, no Reyno Gûçi Gûçilô, teue por Pay, Tsimfan*” (Pereira in Barreto v.2 2011:43).

O budismo sínico foi um tema que despertou o interesse dos jesuítas que estiveram no império chinês durante as dinastias Ming e Qing. Assim, descreveram as doutrinas budistas, a vida e os costumes dos bonzos, bem como os templos budistas, mas raramente abordaram a vida de Buda. Assim, por exemplo, Ricci fala muito sobre o budismo, mas não aborda o percurso de vida de Buda, enquanto Smedo escreve um pouco sobre a vida de Fô:

“...hijo de Maya, i de um sueño, por aver ella soñado, que concebía al tiempo de estar viendo un Elefante blanco. Dizen, que por màs limpieza le pario por un lado; pero muriose luego; i devia ser por la herida que se haria para parirle. El considerando ser causa desta desgracia con su colateral nacimiento, se resolvio a los diez i nueve años de su edad, en dexar el mundo, i hazer penitencia (como hizo) en el Monte nevado: aonde tuvo doze años quatro Maestros: i a los treinta estava muy docto en la ciência del primero principio. Tomò el nombre de Maestro Xekia, o Xeka: i por espacio de quarenta i nueve enseñò su doctrina...” (Smedo 1642:121)

Contrariamente aos textos dos seus contemporâneos, sobre o budismo chinês, o *Tratado do Budismo Sínico*, de Pereira, trata principalmente da vida de Buda, abarcando de forma muito detalhada o seu nascimento, crescimento, saída de casa para fazer penitência, pregação e morte, embora também aborde as doutrinas do budismo sínico.

Tal como Smedo, Pereira também refere que Maya, a mãe de Fô, ficou grávida depois de ter sonhado com um elefante branco:

“chegando o tempo da Incarnação: sendo ele Pagode, deço do Çeo, introduzindo-se pelo lado direyto da Princesa Moye sua May; que no mesmo tempo, como em sonho, o uio descer do Ceo, caualgado em hum elefante branco de seys dentes; ...Chegando o tempo do parto; que em seus e nossos computos foy antes de uerdadeyra Incarnação do Verbo diuino 1027 anos, reynando nesta Kina o Rey Cheo” (Pereira *in* Barreto v.2 2011:43).

Muito embora tenha transcrito o relatado tradicional Pereira, tal como Ricci, considera que a história do cristianismo era mais longa do que a do budismo, pelo que acredita que a datação do nascimento de Fô teria sido inventada pelos chineses, depois de terem notícia da Santa Lei. Pereira menciona várias vezes que o budismo tinha roubado as doutrinas cristãs e considera que a descrição da vida de Fô estava cheia de invenções, fingimentos e exageros. Assim, por exemplo: “*Em nascendo logo se poz em pê, uoltando-se sem ser ajudado, pera os quatro uentos; dando pera cada hua das quatro partes do mundo sete passos; de cujas pegadas sahirão logo rosas de golfão, misteriozas na Kina*”. O maior exagero é que, logo ao nascer, já sabia pronunciar para o mundo, “*No Çeo, e na terra Sô eu Sou o Superior; pelo que os Anjos, e Santos, e homens da terra me siruão; e uenerem*”. Pereira critica severamente o exagero e as invenções, à toa, dos chineses, que afirmavam que aquelas palavras teriam feito no mundo tal impressão que os rios na Kina, e os Paços reaes se abalarão”. Na opinião do jesuíta, tudo isso seria mentira, pelo que não poupa palavras para expressar a sua crítica ao ver que os chineses diziam que, quando Fô nasceu, “*lançara logo de si taes resplendores, que alumiará todo o mundo*” (Pereira *in* Barreto v.2 2011:43-44). No entanto, existem outros registos auspiciosos acerca do nascimento de Buda:

Os templos e jardins apresentam uma beleza solene; a água da fonte e da piscina está clara como um espelho; todos os países encontram-se sem fome e não há mais guerra no mundo; não existem mais conflitos e injustiças entre as pessoas; os países têm uma relação amistosa como vizinhos próximos e, as pessoas, como irmãos. Todo esse fenómeno feliz é para celebrar o nascimento do Príncipe (Xinyun 2015:29).

Segundo a descrição de Pereira, após o nascimento de Fô, o pai convidou adivinhos para predizerem a sorte do príncipe e esclarece que tal era uma “*superstição na Kina muyto usada*”. Todos diziam que o príncipe teria

felicidades infinitas. Segundo Smedo a mãe de Fô terá falecido logo depois do parto, enquanto segundo Pereira a mesma morreu de fraqueza sete dias depois do parto. De acordo com os livros sobre a vida de Buda a informação de Pereira parece ser a mais correta. Segundo Pereira, após a morte da mãe, Fô foi “*oferecido a Deos no Templo, todas as statuas dele, leuando-se de seus assentos, e inclinando a cabeça quando entroua, lhe renderão reuerença, saudando-o com poezias, ao modo Kinico*”.

O sacerdote português conclui que os chineses tinham copiado a história da infância de Jesus para afirmarem que Fô era muito inteligente desde pequeno, ultrapassando a sua sabedoria a dos seus professores “*Aos oytto anos de idade se lhe deu Mestre, a quem o rapaz fez logo taes perguntas, que o Mestre conhecendo-o superior, se confessou por discípulo. O mesmo lhe aconteceu com o Mestre da milícia, e artes liberaes*” (Pereira in Barreto v.2 2011:44). Efetivamente o Evangelho segundo S. Lucas refere situações idênticas relativamente a Jesus que, já em criança, era muito forte e inteligente: “*E o menino ia crescendo e fortalecendo-se, ficando cheio de sabedoria; e a graça de Deus estava sobre ele*” (Lucas 2:40). O Filho Jesus, tendo começado a aprender os ensinamentos judaicos a partir de 8 anos de idade, revelou a sua inteligência ao colocar aos seus mestres judaicos, questões a que aqueles não souberam responder “*Todos os que o ouuiam ficavam maravilhados com a sua capacidade intelectual e com a maneira como comunicava as suas conclusões*” (Lucas 2:47).

Quanto a Buda, bastantes livros falam da sua inteligência e boa aparência.

O rei Tsimfan ficou extremamente contente ao constatar como o príncipe é inteligente. Contratou todos os eruditos conhecidos do país para ensiná-lo. Porém, alguns dias depois, todos se demitiram por reconhecerem a grande sabedoria do príncipe (Xinyun 2015:31).

O jesuíta português engana-se ao referir o casamento de Fô, dizendo que “*por ordem do Pay se casou com tres mulheres*”. De acordo com o registo do Lalitavistara (Anónimo), Fô Siddhârta só se casou com uma mulher, chamada Yasodharã. Pereira comenta, em tom irónico, que “*huã sobejaua*”, “*uiuendo porem como se não fora casado*”. Ao referir que a mulher de Fô daria a luz, comenta, com palavras satíricas: “*se não quiserem dar outro Pay a este filho, he força confessarem faltar na continência...*”

Tal como já referido, Smedo afirma que Fô saiu de casa para fazer penitência por achar que sua mãe morrera ao dá-lo à luz. No entanto, Pereira considera que Fô queria deixar este mundo por não suportar a velhice e a morte. Segundo Pereira, a ideia de deixar o mundo ocorreu a Fo num passeio

“indo-se recrear a huã horta e considerando o trabalho dos hortelões, e lauradores” e tornou-se firme quando se encontrou com “um espirito transformando-se em figura de Bragmane...em figura de uelho, e em traje miseravel, lastimozo, e expressiuo de toda a miseria humana”. Outro espírito fingiu-se às portas da morte na rua por onde passava o príncipe e ainda um outro, fingiu-se de Bonzo, “dando-lhe muytos documentos, pera que deyxasse o mundo”. Fô resolveu, então, deixar esta vida mortal, dando ao pai quatro razões: “1. desejo não emulheçer. 2. Namora-me ser mancebo. 3. Não folgo de ter doenças. 4. Quero ser imortal” (Pereira in Barreto v.2 2011:45). Pereira considera a primeira razão igual à segunda e, também, que Fô deixou este mundo apenas com o objetivo de fugir a sofrimentos e à morte. No entanto, de acordo com os textos chineses, os desejos de Fô são: 1. não se envelhece; 2. não há sofrimentos causados por doença; 3. não existe o horror à morte; 4. nada se estraga nem se arruína (Xinyun 2015:56).

Com a ajuda dos anjos, Fô conseguiu sair do paço, chegou a um bosque e passou seis anos fazendo penitência, “não comendo mays que hum grão de gergilim, e outro mayor de trigo, cada dia; e com esta mortificação satisfez por seus peccados...tudo pera salvar os uiuentes” (Pereira in Barreto v.2 2011:47). No entanto, mais tarde, Fô ficou consciente de que fazer penitência não o poderia livrar dos sofrimentos mundanos, pelo que aceitou leite para recuperar as forças.

Apesar de o jesuíta ter enaltecido Fô por ter derrotado os demónios com as forças consideráveis, porém, ao mencionar que conseguia resistir à sedução dos diabos fêmeas, utiliza o seu tom irónico como de costume, dizendo que Fô “como se não fosse de carne”, porque “não seria pequeno ualor, resistir a muytas mulheres Diabos”. Depois de vencer todos os obstáculos e resistir a seduções, conseguiu o título de “Fô”. Na perspectiva de Pereira, a brilhante imagem de Fô teria sido criada por ele próprio dado ter sido ele mesmo que “fez huãs ladainhas de seus louvores, e boas obras nos seculos passados” (Pereira in Barreto v.2 2011:48). Contudo, os chineses também escreveram inúmeros ensaios e poemas para louvar o seu Pagode. No entanto, assumindo a superioridade cultural da Europa, o padre diz que “como he fingir a cada passo trouas, em louuor de Fô, no que consiste o sumo da sobedoria Kinica, acabando por onde os Europeos começão” (Pereira in Barreto v.2 2011:59).

Fô começou a divulgar as suas doutrinas, pregando os seus ensinamentos com o objetivo de cumprir o seu grande desejo de salvar os seres do mundo. Comparando os seus ensinamentos com o Sol que, com a sua luz, ilumina toda a gente, bem como todo o género de viventes, Fô sublinhou que todas as coisas e todas as pessoas eram iguais na religião porque “he como hum mar, em

que entrando grandes, e pequenos rios, nenhum no mar se distingue”. Ele disse aos seus discípulos que *“ignorantes, e sapientes; bonns, e maos; honrado, e plebeo, tudo uem a ser o mesmo, e sera a mesma couza”* (Pereira in Barreto v.2 2011:55).

Para Pereira, Fô decidiu morrer quando considerou já ter cumprido as suas tarefas, ou seja, difundido as suas doutrinas ao mundo e deixado numerosos discípulos e budistas piedosos. Na última hora, Fô disse aos seus discípulos que o corpo humano era o maior mal do mundo visto que toda a gente levava *“esta pinga”* sem se poder livrar dela. Para Pereira, aquele foi o último sermão e prenda que Fô deu aos seus discípulos, porém, é evidente não ser correto que Pereira afirmasse isso *“como nós o amor final, que no da Cea nos deyxou nosso Redemptor”* (Pereira in Barreto v.2 2011:57).

Segundo o texto de Pereira, chegando à última hora, Fô, com dores em todo o corpo, começou a meditar, por suspensão dos sentidos, até se tornar um ser quieto, sem alegrias nem dores. A sua morte foi solene e pacífica, tal como relata Pereira:

...debayxo das aruores pôlo com muyta gente, rodeado de oyto ordens de Dragões, (bons Anjos de guarda) aos quinze da segunda lua; em sua cama Real, inclinado sobre o lado direyto, cabeça pera o Norte, pes pera o Sul; rosto ao Occidente, e costas ao Oriente; correspondendo a cada parte destas duas aruores pôlo, no alto da noyte, faleçeo.

Ao ver que, com a morte de Fô, até as folhas das árvores se tornavam brancas e secas, e *“ouue-se logo terremoto em todo o orbe, perturbou-se o mar, secarão-se as fontes, e os rios”*, Pereira não contém o seu desprezo, exclamando que *“não sey como se atreuerão a publicar na Kina tantas falsidades...”*. Refere ainda as mentiras como *“ouue treuas por todo o mundo; porque o Sol, e a Lua não derão luz”*, mais uma vez, comenta de forma irônica que seria um milagre este do Sol que acompanhava a todos os que morreriam de noite. *“Tão bem forão taes os gritos, que os Anjos derão por sua morte, que forão ouuidos em todo o mundo”*, o que foi extremamente criticado por Pereira, que acha tudo isso falso, *“e poruentura acreçentado pelo Kinas, depouys que tiuerão noticia da morte de Christo”* (Pereira in Barreto v.2 2011:57-58).

Fô acreditava que seria imortal, toda a gente adoraria o seu corpo (em cinzas) e que o seu espírito ficaria sempre com todos, afirmando que *“quem as ue; me ue a mym”*. Em relação ao tratamento do corpo de Fô, Pereira não poupa palavras para criticar a contradição revelada na Escritura. Na primeira vez, Fô disse ao seu discípulo Onân para dividir o seu corpo, sem queimar,

em três partes, dando “*hua aos Anjos, outra aos Dragões, e outra aos Demonios*” (Pereira in Barreto v.2 2011:55), porém, na segunda vez, Fô pediu a Onân para queimar o seu corpo e dividir as cinzas em igualdade: “*recolhereys as cinzas em sete uasos preciosos; e dentro da cidade, nas quatro Ruas prinçipaes, fareys sete torres, com quatro portas cada hua, e nelas colocareys minhas reliquias, pera serem de todos os Espiritos ueneradas...*” (Pereira in Barreto v.2 2011:57).

2.2. As doutrinas budistas

Pereira apresenta o budismo sínico com base nos seus conhecimentos religiosos ocidentais. Visto que o cristianismo tem dez mandamentos, refere, também, dez mandamentos no budismo sínico: “1. Não matar couza de algum gênero. 2. Não furtar. 3. Não fornicar. 4. Não levantar falso. 5. Não beber uinho. 6. Não murmurar. 7. Não se louvar com prejuízo alheio. 8. Não ser auarento. 9. Não irar. 10. Não detrahir do Fô”. Como se sabe, de acordo com os textos budistas, os seguidores do budismo devem observar “os cinco preceitos e os dez bons”, sendo os primeiros: 1. abster-se de matar os seres vivos; 2. abster-se de roubar 3. abster-se de má conduta sexual; 4. abster-se de mentir; 5. abster-se de se intoxicar. Com base nestes cinco preceitos, desenvolveram-se os dez bons do budismo, a saber: 1. não matar; 2. não roubar; 3. não manter comportamentos sexuais impróprios; 4. não mentir nem falar com falsidade; 5. não fazer mexericos; 6. não caluniar os outros; 7. não dizer palavras lisonjeiras; 8. não ser ávido; 9. não se encolerizar; 10. não ter visões errôneas. Daquí se pode ver que o jesuíta português, ou não estudou profundamente as doutrinas do budismo sínico, ou deturpou, propositadamente, os ensinamentos budistas, nomeadamente o décimo, que evidencia, meramente, a sua própria perspectiva, com o objetivo de atacar o individualismo de Fô e desvalorizar a sua personalidade. Além disso, Pereira critica o budismo por não seguir o preceito de respeitar os pais, “*sendo este o primeyro direyto das gentes*”, e repreende Fô que “*consentio que seu Pay prostrado a seus pês, o adorasse como Pâgode, confessando-o por Senhor dos tres mil mundos*” (Pereira in Barreto v.2 2011:49). De facto, “*sramana*⁵ *não adora parentes próximos*” é uma doutrina do budismo indiano. No entanto, depois de se introduzir na China, e de ter passado por encontros e conflitos com a cultura tradicional chinesa, o budismo acabou por se adaptar à cultura sínica e adotou a estratégia de combinação com o confucionismo, que se considerava como a ideologia predominante e ortodoxa da China. O budismo sinicizado adotou o conceito

⁵ Designação geral dos budistas na Índia.

de piedade filial, fazendo com que este se tornasse um ensinamento muito importante do budismo.

O cristianismo é uma religião de um só Deus, proibindo estritamente a idolatria, pelo que esta constituía um dos temas mais criticados pelos jesuítas ocidentais que estavam na China na altura. O primeiro europeu que designou o budismo como uma religião idólatra foi Marco Polo, um mercador veneziano que esteve na China no século XIII. Segundo Marco Polo: *“Há um monte muito alto nesta ilha de Sião...e encontra-se o túmulo de Adão, o primeiro antepassado da humanidade, mas os idólatras disseram que o corpo enterrado no túmulo era o do seu fundador religioso Sakyamuini, que tem sido honrado como um grande santo”* (Polo 2008:232). Na opinião de Marco Polo, esta é a origem da idolatria budista e os budistas são idólatras. Como mercador, não era hostil nem desprezava o budismo, porém, acha que o cristianismo era superior ao budismo, afirmando que *“se o Papa mandar pessoas adequadas divulgarem o evangelho na China. Khan⁶ converter-se-ia, certamente, ao cristianismo pois toda a gente sabe que ele tem uma boa impressão dos cristãos”* (Polo 2008:103). Marco Polo refere várias vezes que havia muitos budistas na China, que eram idólatras. Descreve de forma detalhada a idolatria dos chineses, que, para o efeito, construíram bastantes templos de acordo com os seus costumes, aos quais ofereceram um grande número de ídolos, de madeira, pedra ou barro, todos ricamente decorados e com uma camada dourada. Essas estátuas eram vívidas, com posturas diferentes, sendo algumas grandes e outras pequenas e requintadas (Polo 2008:68). É indubitável que a descrição da idolatria dos chineses impressionou bastante os europeus, inclusive os jesuítas que estiveram no império chinês mais tarde.

Encabeçados por Ricci, os jesuítas que entraram na China durante as dinastias Ming e Qing, esforçaram-se para aprender chinês e estudar a cultura ideológica sínica. Cientes de que o budismo, depois de se ter introduzido na China nas dinastias Han, já se tinha enraizado nas almas do povo e tornado parte importante da cultura e da ideologia chinesas, após os conflitos e fusões com o taoísmo e o confucionismo, atacaram e desprezaram o budismo, não só porque este constituía o maior obstáculo à missão católica, na China, mas também para defender a pureza religiosa do cristianismo. Jesus disse: *“Ninguém pode servir a dois senhores; pois odiará um e amará o outro, ou será leal a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a Mãmon”*. (Mateus 6:24). O Velho Testamento da Bíblia regista bastantes casos de israelitas punidos por Deus por causa da idolatria. Ricci considera o budismo como uma “heresia”,

⁶ Khan, também podendo ser designado simplesmente por “Han”, era o governante mais alto dos antigos povos nómades do norte da Ásia tais como Turkic, Qidan, Momgólia, entre outros.

pelo que adorar Buda constituía um crime e não traria benefício a ninguém. Na sua perspectiva, apenas se podia servir um Senhor, ou seja, Deus. Como tal diz: “*uma família só pode ter um chefe, será um crime ter dois; um Estado apenas tem um monarca, será um crime ter dois; o Universo só pode ter um senhor, será um crime muito grave se tiver dois*” (Ricci 2001:82)!

Pereira também critica de forma agressiva o conceito de idolatria do budismo, expresso de formas variadas tais como Fô “*considerar-se o Superior de todos*” ou, logo ao nascer, declarar ao mundo que ele era o Superior quer no céu quer na terra, pelo que todos tinham de o servir e venerar. Pereira descreve com detalhe a adoração dos seguidores budistas para com as coisas de Fô. Quando este fugiu do paço e chegou a um bosque, onde cortou os cabelos, “*os Anjos recolherão pero o çeo, pera os adorarem*” (Pereira in Barreto v.2 2011:46). Segundo Pereira, depois de ser santificado, Fô repartiu as suas relíquias e ofereceu-as aos seus seguidores que as adoravam. O relator critica o comportamento dos chineses, dizendo que o budismo era uma crença que incentivava a procura dos interesses pessoais. Assim, um rei que construiu uma estátua de Fô foi muito louvado pelo seu bom exemplo “*canonizando-o por isto entre os Santos e prometendo-lhe muytos bens*”, e todos imitavam este rei, começando a fazer estátuas ricamente decoradas para Fô, o que lhes trazia “*grandes bens temporaes, honras, e uida comprida*” (Pereira in Barreto v.2 2011:52). Pereira não poupa palavras para descrever a adoração dos budistas para com as relíquias de Fô, dizendo que construíram um grande número de torres para adorar as suas cinzas corporais. Baseando-se na sua formação católica, Pereira interpreta mal a Encarnação do budismo: “*como minha essência eterna está aligada a meu corpo material, terão mereçimentos infinitos. Daqui se uera quanto o Diabo barruntou o misterio da Incarnação*” (Pereira in Barreto v.2 2011:55).

A veneração dos budistas à imagem de Fô é, também, relatada, por Pereira:

...com huã prodigiosa transfiguração, reduzindo-se a seu verdadeyro ser, cheyo de admirauel resplandor; que sahindo de sua cabeça, se uia por todo o mundo; ficando o rosto como hum monte de perolas preciosas; e logo aparecerão çem mil imagens suas, e nação diante dele huã rosa de golfão, com mil folhas com mil resplendores; e em cada resplandor mil Pagodes; introduzindo com esta transfiguração sua adoração depoy da morte (Pereira in Barreto v.2 2011:51-52).

No entanto, os cristãos confiam em Deus e Jesus. A imagem de Deus está pendurada em todas as igrejas e os católicos adoram a Virgem Santa Maria,

isso não é uma “idolatria”? Os missionários jesuítas que entraram na China, levaram sempre o crucifixo e a imagem da Santa Maria para mostrar ao povo chinês e aos seus amigos oficiais. A segunda esposa do mandarim Yang Tingyun, “*q cÕ ele se ha de baptizar, e ja té lansado fora os pagodes, pondo em seo lugar e Imagem do Salvador, q todos os dias adora, correndo em outras couzas como seja fora Christã*” (Dias, BAJA, 49-v-5, fl.245). A adoração dos cristãos à imagem do seu Salvador e da Virgem Maria pode-se ver em muitos relatos dos padres da época.

Além de não poupar esforços para criticar o budismo como uma religião de idolatria e os budistas como idólatras, Pereira ataca ainda a doutrina de “reencarnação” do budismo. De facto, logo no início, Matteo Ricci e os outros jesuítas bons conhecedores da história e cultura chinesas, descobriram que existiam pontos semelhantes entre os ensinamentos budistas e cristãos, porém, negaram absolutamente essas semelhanças, e defenderam, unanimemente que o budismo “tinha roubado” as suas doutrinas ao cristianismo. Com um ponto de vista igual ao de Ricci e Semedo, Pereira também considera que a doutrina de encarnação do budismo tinha provindo do pensamento pitagórico, pois refere, em vários capítulos dos seus textos: “*traz a transmigração de Pitagoras, supondo ao Fô por muytos séculos antecedentes, e ora filho de hum Rey, hora Ermitão...*” (Pereira in Barreto v.2 2011:42). Na realidade, a crença na reencarnação da alma existe em várias religiões, não sendo uma doutrina exclusiva nem do budismo nem do catolicismo. A reencarnação da alma, no budismo, derivou da antiga religião védica da Índia, a qual se tornou parte dos princípios do budismo sínico quando o budismo indiano foi introduzido na China. Pereira notou que o budismo divulgava ao povo que todos podiam limpar as suas culpas anteriores através da “encarnação”. Segundo Pereira, o budismo difundia o princípio de “*chegar-se o bem para o bem, o mal para o mal*”, não sendo a encarnação dos seres controlada por Deus, mas pelo bem ou mal de cada um. “*...esta seyta supoem terem sido homens, convertidos em bons e maos espiritos, conforme suas obras...*” (Pereira in Barreto v.2 2011:43). Por exemplo, um filho de Bragmane tornou-se num peixe de cem cabeças por ter sido grosseiro, na escola. Segundo o mesmo sacerdote português, o budismo afirmava que “*a transmigração das almas*” ocorria não só aos seres humanos, mas também aos anjos e demónios, “ *fingindo tãobem no çeo Anjos do ceo; na terra Anjos da terra, nos montes montanheseis; renasçendo como os homens, em todos estes lugares; e ficando, segundo os merecimentos, já homens, já Demonios, e Anjos*” (Pereira in Barreto v.2 2011:48). Na opinião de Pereira, este constituía o erro de todos os gentios orientais e se podia constatar esse erro em quase todos os escritos budistas.

O cristianismo define o mal da natureza humana como o pecado original, e com base nisso, forma-se o conceito de salvação. Apenas os homens vulgares que têm a crença em Deus e em seu filho Jesus Cristo podem ter a mercê de Deus, que é a única via para os seres humanos ascenderem ao céu após a morte. No entanto, o budismo sublinha a autossalvação, defendendo que terão bom destino desde que se eliminem os desejos materiais e tenham bondade através de prática e iluminação. Pereira não concorda com o princípio budista que defende que *“todos os seres podem ter o título de pagode”*. Notou que o budismo promovia a universalidade da natureza budista, isto é, cada pessoa, desde que proceda como Buda, estudando as doutrinas budistas, pode atingir a perfeição e ser “Fô”. Pereira deu um exemplo de que um irmão de Fô conseguiu consumada perfeição em 37 dias. Neste sentido, Pereira satiriza que na China havia numerosos “Fô” pois depois de ouvir que Sakyamuni conseguia a perfeição e se tornou “Fô” debaixo duma árvore, muitas pessoas foram debaixo daquela árvore, *“fingim se acquire a perfeição, e o título de pagode”* (Pereira in Barreto v.2 2011:47). Pereira diz que existiam vários pagodes na China, no entanto, Fô era o principal e tinha maior autoridade. Mas o cristianismo defende que apenas existe um Deus no Universo, isto é, Deus onipotente, sábio, único e superior, que cria e domina o mundo, portanto a natureza multi-divina do budismo também constitui um objeto da crítica de Pereira, que dizia ser a China um país com bastantes deuses tais como Deus no céu, Deus na terra, Deus nos montes, *“existindo ele em todas como a causa universal”* (Pereira in Barreto v.2 2011:49).

O jesuíta português também não concorda com a visão da morte defendida pelo budismo sínico. Fô disse aos Ermitães que *“ainda que uades renacer no ceo, tornareys a renacer na terra, sem euitar os nouos trabalhos desta uida”*. Na opinião de Fô, apenas os que se convertessem ao budismo poderiam livrar-se dos sofrimentos, salientando:

Se uos desfizerdes de uossos proprio ser, depondo todos os cuydados e pensamentos desta uida, cortareys a raiz da morte”, o que foi criticado por Pereira, indicando que *“não conseguem o fim de ficarem inmortaes; porque morrem como os mays; enganando porem o pouo rude...”* (Pereira in Barreto v.2 2011:46)

2.3. Casos prodigiosos e de edificação

Além de negar e criticar os ensinamentos budistas, Pereira também descreve de modo irónico e com desprezo os casos prodigiosos e exagerados

de Fô. Por exemplo, o Fô era “*de tão excelente frecheyro que por exercício desta arte, uarou com hua frecha sinco animaes imundos feytos de ferro, abrindo hum profundo posso aonde ele cahio, com outras semelhantes chimeras*” (Pereira in Barreto v.2 2011:44). Quando um rei embebedou 500 elefantes para investirem sobre Fô porque invejou a dignidade que este tinha ganho, Fô “*leuntando porem os sinco dedos da mão, produzio sinco leões, que bramindo fizerão ajoelhar os quinhentos elefantes, sem leuntarem mays cabeça*”. O texto, também regista várias críticas de Pereira aos fingimentos dos chineses, dizendo que “*finge o mesmo em aues; e tãobem em boys...fingindo que falauão, e pedião perdão ao Fô de seu atriuimento, e pecados*”. Pereira acha que os chineses inventavam “*quanto a humana iuenção pode fingir*”. Segundo Pereira, Fô tinha tanta magia que até podia ajudar a filha de um rei a obter beleza, pelo que o narrador comenta que isso abriu a porta para “*mays torpes invocações*” (Pereira in Barreto v.2 2011:52). Quando um dragão quis impedir a conversão ao budismo dum homem de nome, Fô “*fez pouco caso, oprimindo o Dragão debayxo de huã porçolana, em que pedia esmola*”, daí Pereira não poupa palavras para questionar, satirizando, se seria “*pequeno o Dragão, ou grande a porçolana, porque já tinha referido atrás que na “porçolana” apenas cabia o comer de um dia de Fô, ou seja, “hum grão de gergilim, e outro mayor de trigo*” (Pereira in Barreto v.2 2011:47-50).

Conta ainda outras coisas prodigiosas. Com a autoridade de Fô, os bonzos podiam passar o rio de graça, como “*os Faquires dos Muouros, e os Jogues dos Gentios que em toda a nauegação tem este priuilegio*”. Neste sentido, Pereira exclama que “*não foy menor prodigio fazer abrir as agoas de hum Rio, como suçedeo no Jordão, pera o passar sem paga, com hum exercito de discipulos, que o seguiuão; e de couzas semelhantes, nenhum pejo teue a malícia, em fingir, e escrever*” (Pereira in Barreto v.2 2011:50). No entanto, nos relatos, cartas, livros ou relatórios redigidos por Ricci e outros jesuítas do mesmo tempo, também se podem denotar muitos milagres e coisas prodigiosas ocorridas a pessoas batizadas, tais como recuperar de doença, ou desaparecerem os desastres. Matteo Ricci até disse que se Xu Guangqi conseguiu passar os exames imperiais e obter o grau de Jinshi ⁷foi devido à mercê do Senhor, sendo a vontade de Deus (Ricci & Trigault 1983:360-361).

Pereira também descreve o papel de edificação do budismo. A doutrina budista defende a igualdade de todos, tal como comenta Pereira: “*... comparando-se com o Sol, que com sua luz alumiaua justos, e injustos; altos, e bayxos, sem excepção de pessoas; montes, e uales; no que ele o imitaua, alumiaando*

⁷ Corresponde a “doutor” nas fontes jesuítas.

com sua doutrina todo o genero de uiuentes, pera saluar a todos...” (Pereira in Barreto v.2 2011:48) Um Bonzo desprezava e maltratava o seu criado e Fô repreendeu-o, dizendo-lhe que não devia ter distinção na religião pois a religião era como um mar, em que entravam grandes e pequenos rios e nenhum no mar se distinguia. Fô salientava a importância de rezar apesar de Pereira dizer que seria uma moléstia referir as rezas que Fô inventava. Um discípulo de Fô que sonhava que via o demônio, que lhe dizia que morreria em três dias, recorreu ao Fô, que o ensinou a rezar. No final, o discípulo foi salvo, dizendo ainda que *“esta mesmo reza o liurou em outras ocasiões; particularmente em hua furiosa tentação da carne...”*

Um diabo que se sustentava de carne humana apanhou um menino de cinco anos para comer. Ao saber disso, Fô não apenas persuadiu o diabo a desistir do seu intento, como também fez o diabo observar a sua doutrina e mandamentos. Um outro diabo fêmea, que tinha quinhentos diabinhos, também se sustentava de carne humana. A fim de dar-lhe uma lição, Fô apanhou o seu filho mais pequeno, que ela muito amava. O diabo fêmea procurou o filho por todo o lado, mas não conseguiu achá-lo, e perguntou a Fô por ele, que lhe disse: *“Vós tendes 500 filhos diabos, e matays-uos tanto com a perda de hum sô. Sem aduertir, que cada dia comeys os alheos, e unicos de suas Mãyes, sô a fim de uos sustentar?”* Compreendendo, o diabo fêmea foi convencido por Fô, prometeu não comer mais carne humana e aceitou a sua lei e os seus preceitos (Pereira in Barreto v.2 2011:53).

2.4. A visão dos monges chineses

Pereira notou, corretamente, que os monges chineses eram os frades budistas dos países vizinhos da China, dizendo que *“os Ganezes de Ceylão, os Talopoyos de Arração, Perú, Sião, e outros Reynos uizinhos, com os Lamazes da Tartaria, concordão com os Bonzos da Kina, e de Japão, no essencial de sua seyta, e profissão”* (Pereira in Barreto v.2 2011:60), Segundo o padre, os Ganeses de Sião e os bonzos do Japão gozavam numa posição social elevada, enquanto que os monges da China eram humildes e desprezados. De acordo com as instruções de Alexandre Valignani, o visitador da Companhia no Extremo Oriente, os primeiros jesuítas como Michael Ruggieri e Matteo Ricci entraram na China, vestindo-se como monges, com o objetivo de pregar a cristandade no império chinês. À medida que aprofundaram os seus conhecimentos da cultura chinesa, nomeadamente das crenças religiosas sínicas, os jesuítas europeus descobriram que, os monges, na realidade, se encontravam numa camada social muito inferior, sendo desvalorizados pela sociedade. Foi

Matteo Ricci quem primeiro notou que os monges eram das pessoas mais humildes, por um lado, devido à sua origem familiar, pois eram todos filhos de famílias muito pobres, tendo sido vendidos, ainda de tenra idade, pelos pais aos monges velhos para que pudessem herdar a sua causa; por outro lado, por que os mestres dos monges eram ignorantes, sem cultura, não sabiam ler nem conheciam os ritos sociais (Ricci & Trigault 1983:73). Os jesuítas como Álvaro Semedo e António de Gouveia que vieram para a China mais tarde também concordaram com Ricci. Para Gouveia: “*Como são todos estes de ordinario rudes, vulgo sem letras nem criação, com a vida ociosa largão a corrente aos vícios, desenfreando-se nelle(s) tanto, que desautorizão e desacreditão muyto a Seyta pagodenta que profissão*” (Gouveia, v.1 1995:294). Neste aspeto, Pereira parece que ter tido uma opinião mais moderada, embora também tenha notado que os monges chineses não eram tão estimados como os do Japão, “*nem são letrados, mas gente despreziuel, e bayxa*”, adiantando que “*nenhum graue se faz Bonzo...como he barata a entrada...*” Na perspectiva de Pereira, os bonzos escolhiam essa profissão puramente para viver, tornando-se cada dia mais ociosos, encontrando-se, portanto, na camada social baixa, sendo humildes e desprezados.

Segundo Ricci, os monges construíam casas para alugar aos outros, tal como as estalagens da Europa. Pereira também regista que os templos budistas não se destinavam a práticas religiosas mas, como refere Ricci, eram alugados a outros a fim de cobrar aluguer o que, na sua opinião, constituía um dos motivos pelo qual os monges eram desprezados por todos. “*O mayor uso de seus conuentos, e Pagodes, he servir aos caminhantes de estalagem, que eles lhes alugão francamente; por paga, donde lhes resulta mayor desprezo*”. Pereira fica admirado por ainda haver pessoas que se faziam monges apesar de tal os colocar na camada social mais baixa e de lhes atribuírem “*nas historias muytas maldades e trapaças*”. A secularização é, de facto, um aspeto relevante do budismo sínico. Pereira refere que com o passar do tempo, a causa budista ia ganhando cada vez mais um tom utilitário. Os templos budistas serviam geralmente para interesses seculares, sendo alugados para alojamento de viajantes, ou para feiras comerciais temporárias. Por isso, os missionários consideraram que os templos budistas já não eram uma terra pura, mas suja, o que constituía uma degeneração que merecia desprezo. No entanto, na realidade, a secularização do budismo na China fortaleceu a conexão entre a religião e o povo, permitindo que o budismo sobrevivesse, se desenvolvesse e crescesse na China.

Embora Pereira não tivesse grande apreço pelos monges chineses, desprezando-os, até, pela sua baixa qualidade quer pessoal, quer académica, reconhece que “*nenhuã guerra nos fazem estes Bonzos*”, adiantando ainda

que “*rara uez disputam com os nossos, concedem quanto queremos*” (Pereira in Barreto v.2 2011:60). Na história chinesa, inclusive nas dinastias Ming e Qing, houve numerosos bonzos e leigos budistas eruditos que gozaram quer de fama quer de alta posição social como, por exemplo, os quatro grandes monges⁸ que, nos finais da dinastia Ming, eram respeitados pela sua erudição e virtude moral. Contudo, a relação entre o budismo e o catolicismo não era tão pacífica quanto Pereira sugeria. Pelo contrário, a luta entre estas duas religiões diferentes era constante durante as dinastias Ming e Qing. De facto, os jesuítas europeus que conheciam muito bem a história e cultura chinesas já se tinham apercebido de que o budismo tinha uma longa história na China e penetrava na vida dos chineses. No fim do século III e no início do século IV, os ensinamentos budistas completamente sinicizados começaram a ser divulgados na camada social alta da China, aparecendo inicialmente “*a camada budista de Shi Da Fu⁹ formada por elites intelectuais de monges*” (Zucher 2017:84-88). No século IV, o budismo já tinha penetrado na vida e pensamento dos *Shi Da Fu*, sendo “*os líderes da classe dos monges constituída por literatos, capazes de defender e promover os ensinamentos através de visões modificadas, geralmente aceitáveis e compreensíveis*” (Zucher 2017:404). Nas dinastias Ming e Qing, havia bastantes budistas que ocupavam cargos importantes como, por exemplo, Qu Taisu e Yang Tingyun, os bons amigos de Ricci, entre outros, que mais tarde se converteram ao cristianismo. Alguns imperadores chineses aceitaram o budismo, como o imperador Yongzheng e o imperador Kangxi da dinastia Qing. Segundo Gouveia, “*no princípio teve esta Seyta grande applauzo, assi porque o Emperador logo (a) abraçou, como por prometer premios na outra vida...*” (Gouveia, v.1 1995:293) Com a sinicização do budismo, os padres jesuítas notaram que o budismo, enraizado profundamente na cultura chinesa, era o maior rival do catolicismo e também o maior obstáculo à evangelização da China. Assim, desde Matteo Ricci, os jesuítas tentaram criticar o budismo e elevar o cristianismo, o que causou numerosos conflitos e lutas entre as duas religiões e resultou em muitas perseguições aos padres jesuítas, ameaçando mesmo a presença da religião cristã na China.

3. Considerações finais

Os missionários jesuítas que estavam na China nos finais da dinastia Ming raparam as barbas e a cabeça, vestiram-se com trajes de monges budistas,

⁸ São Yunqi Zhuhong (1536-1615), Zibai Zhenke (1543-1603), Hanshan Deqing (1546-1623) e Ouyi Zhixu (1599-1655).

⁹ Shi Da Fu, ou seja, mandarins letrados.

disfarçaram-se de monges e até divulgaram a doutrina cristã na China utilizando os termos budistas. No entanto, à medida que dispunham de conhecimentos mais profundos sobre a sociedade chinesa, nomeadamente depois de terem estudado a história e a cultura sínicas, descobriram que os monges se encontravam numa posição social muito inferior, sendo desprezados pelo povo chinês em geral, enquanto os letrados gozavam de respeito e honra pois pertenciam a uma classe social muito elevada. Como tal, após ter compreendido a realidade do Celeste Império, Matteo Ricci, o líder da Missão Jesuíta da China, na altura, adotou oportunamente a estratégia de adaptação cultural e missão acadêmica que consistia em falar chinês na vida quotidiana, viver de modo idêntico ao dos chineses, adotar um nome chinês, vestir-se como os letrados chineses, cumprimentar segundo o modo chinês, ler obras confucianas, aparecer em sociedade com a postura de “confucionista ocidental”. Relativamente à política missionária, procurou-se respeitar o pensamento confucionista dos letrados e, ao mesmo tempo, criticar e atacar o budismo, que se tinha arreigado, profundamente, na cultura tradicional chinesa e tornado parte orgânica da religião chinesa. Como seguidor e executor leal da política de Ricci, as ideias de Tomás Pereira sobre o budismo eram fortemente influenciadas por aquele. Assim, quer relativamente às doutrinas budistas, quer aos monges, Pereira tinha uma atitude crítica e depreciativa, por um lado devido ao objetivo de missão e, por outro, à consciência da superioridade da sua cultura europeia.

O *Tratado do Budismo* de Tomás Pereira não se destinava aos chineses, mas a leitores europeus, especialmente aos líderes superiores da Companhia de Jesus. Como tal tudo o que escreveu foi selecionado com muito cuidado e favorável à empresa missionária, tal como refere o próprio Pereira: “... *tiue por melhor, eleyção, e mays, ao intento, dar plena notiça do que aquí crem os Bonzos do seu Fô*” (Pereira in Barreto v.2 2011:41). Sob a influência dos seus antecessores, como Ricci, assumiu uma atitude crítica e hostil ao budismo, motivo pela qual o seu texto apresenta um tom depreciativo, acentuado por palavras tais como “inventar, fingir, mentir” no sentido de atacar e criticar os autores dos textos budistas. Usou também, por várias vezes, um tom irónico como, por exemplo, ao referir que Fô deixou o pai dele “*confessando-o por Senhor dos três mil mundos*”, ao que Pereira acrescenta com ironia: “*tantos fingem*” (Pereira in Barreto v.2 2011:49). Na verdade, os “três mil mundos” não foram inventados pelos chineses, sendo um conceito trazido da Índia, tal como se pode ler em livros budistas como o *Dirhagama*, o *Madhyamagama* e o *Samyuktagama*. Ao falar das doutrinas budistas, não existentes na ideologia ocidental, referia-as usando palavras agressivas, tais como “fingir, mentir”,

etc., como no exemplo dos “três mil mundos” mencionado atrás. No entanto, caso descobrisse na doutrina budista um pensamento semelhante ao do cristianismo, envidaria esforços para negar a originalidade dos ensinamentos budistas, afirmando que o budismo “copiava e roubava” conceitos ocidentais, tais como “encarnação” e “trindade”, entre outros.

A descrição de Pereira sobre o budismo sínico é negativa e distorcida. Lendo os seus textos reconhece-se que os seus conhecimentos sobre o budismo sínico são vagos, preconceituosos e superficiais, mas a sua crítica e ataque à doutrina budista destina-se a defender a pureza do catolicismo e a desenvolver as atividades missionárias. Nota-se, também, que Pereira não estudou de forma minuciosa e profunda os livros budistas, nem compreendeu o pensamento e a essência do budismo sínico, tendo apenas conhecimentos vagos e ambíguos sobre as doutrinas budistas. O seu conhecimento do budismo está completamente balizado pela mentalidade ocidental, e condicionado pela matriz cristã. Tal como refere, logo no início do seu *Tratado*, Pereira teria tido como fonte dos seus conhecimentos um texto chinês escrito por um bonzo convertido ao cristianismo. Deste modo, a fonte do seu conhecimento já continha uma interpretação de matriz cristã a que se juntaram os conhecimentos sobre o budismo relatados pelos jesuítas que o precederam e os conteúdos do budismo apresentados por chineses já cristianizados.

No entanto, a sua apresentação da vida de Buda era basicamente correta e vívida. Além disso, Pereira foi um dos primeiros missionários europeus a apresentar pormenores da vida de Sakyamuni ao mundo ocidental, contribuindo de forma muito significativa na divulgação do pensamento religioso chinês, e enriquecendo o conhecimento e a compreensão dos europeus sobre a cultura religiosa chinesa.

Bibliografia

ALVES, Jorge M. dos Santos (2009). “Na China do Imperador Kangxi”, in BARRETO, Luís Filipe (ed.), *Tomás Pereira (1646-1708), Um Jesuíta na China de Kangxi*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.& Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 61-71.

Anónimo, Lalitavistara,

<https://yuedu.baidu.com/ebook/0c1f48f289eb172ded63b76e?fr=aladdin&key=%E6%99%AE%E6%B9C%E7%BB%8F>.

BARRETO, Luís Filipe (2011). “Assento de Baptismo de Sanctos”, in BARRETO, Luís

- Filipe Barreto (coord.), *Tomás Pereira Obras*. Vol. I. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.& Ministério da Educação e Ciência, 51.
- BARRETO, Luís Filipe (Coord.) (2009). *Tomás Pereira S. J. (1646-1708) Um Jesuíta na China de Kangxi*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.& Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior.
- BARRETO, Luís Filipe (ed.) (2010). *Tomás Pereira S. J. (1646-1708) Life, Work and World*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- BROCKEY, Liam Matthew (2008). *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579–1724*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- CANHÃO, Joel (1988). “Um Músico Português do Século XVII na Corte de Pequim”, in *Revista de Cultura, Instituto Cultural de Macau*, n.º 4, 34-45.
- CASTRO, Joaquim Magalhães (2014). “Tomás Pereira: O Jesuíta do Imperador”, in CASTELO-BRANCO, Miguel (ed.), *Portugal-China: 500 anos*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 111-115.
- DHARMANANDIN (trad.) (1995). *Dirhagama, Madhyamagama, Samyuktagama e Ekottarikaga*. Xangai: Editora das Obras Clássicas de Xangai.
- DIAS, Manoel, Junior. *Ánua de 1618*, BAJA, 49-v-5, fl.245.
- GOMES, Ana Cristina da Costa; Pina, Isabel (2016). “Making Clocks and Musicial Instruments: Tomás Pereira as an Artisan at the Court of Kangxi (1673-1708)”, in *Revista de Cultura de Macau*, 51, 6-17.
- GOUVEIA, António de (1995). *Ásia Extrema*. Vol. I, Liv. 1. Lisboa: Fundação Oriente.
- LAI, Pinchao (2008). *Foye Duihua: Jindai Fojiao yu Jidujiao de Xiangyu (O Diálogo entre o Budismo e o Cristianismo: o Encontro do Budismo e o Cristianismo na Idade Moderna)*. Pequim: Editora da Cultura Religiosa.
- MAGONE, Rui (2012). “The Fô and the Xekiâ: Tomás Pereira’s Critical Description of Chinese Buddhism”, in SALDANHA, A. Vasconcelos; WARDEGA, António (eds.), *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, S. J. (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission na China*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 252-274.
- MARQUES, João Francisco; GOMES, Ana Cristina Costa; PINA, Isabel (2009). “A Formação Humanista do Jesuíta Tomás Pereira”, in BARRETO, Luís Filipe (ed.), *Tomás Pereira (1646-1708), Um Jesuíta na China de Kangxi*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.& Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 21-27.
- MUNGELLO, David E. (1989). *Curious Land – Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- MUNGELLO, David E. (1999). *The Great Encounter of China and West, 1500-1800*. Lanham-Nova Iorque-Boulder-Oxford: Rowman & Littlefileld

Publishers.

- PEREIRA, Tomás (2011). “Tratado do Budismo Sínico”, in BARRETO, Luís Filipe (coord.), *Tomás Pereira Obras*. Vol. II. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.& Ministério da Educação e Ciência, 40-61.
- POLO, Marco (2008). *A Viagem de Marco Polo*, Liang Shengzhi (tra.). Pequim: Editora Wenshi da China.
- RONAN, Charles E., S. J.; BONNIE, B. C. (dirs.) (1988). *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*. Chicago: Loyola University Press.
- RICCI, Matteo (2001). *Obras e Traduções de Chinês*, in WEUZHENG, Zhu (ed.), Xangai: Editora da Universidade Fudan.
- RICCI, Matteo; Nicolas Trigault (1983). *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, HE Gaoji, WANG Zunzhong e LI Shen (tra.). Pequim: Companhia de Livros de Zhonghua.
- RODRIGUES, Francisco (1990). *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China 1583-1805*. Macau: Instituto Cultural de Macau.
- SALDANHA, A. Vasconcelos de; WARDEGA, António (eds.) (2012). *In the Light and Shadow of an Emperor: Tomás Pereira, S. J. (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*. Cambridge Scholars Publishing.
- SEBES, Joseph, S. J. (1961). *The Jesuit and The Sino-russian Treaty of Nerchinsk (1689) The Diary of Thomas Pereira, S. J.* Rome: Institutum Historicum S. I. Semedo, Álvaro (1642). Império de la China i Cultura Evangelica en èl, por los religiosos de la Compañía de Iesus. Madrid.
- SUN SHANGYANG (1998). “Li Madou dui Fojiao de Pipan Jiqi dui Yesuhui Zaihua Chuanjiao de Yingxiang (A Crítica do Budismo de Matteo Ricci e a sua Influência às Atividades Missionárias da Companhia de Jesus na China)”, in *Estudo das Religiões do Mundo*, 4, 89-98.
- TANG, Yijie (1999). *Fojiao yu Zhongguo Wenhua (O Budismo e a Cultura Chinesa)*. Pequim: Zongjiao Wenhua Chubanshe.
- WANG, Bing (2009). “The Inscription on Tomás Pereira’s Tombstone and the Edict of Toleration From the Emperor Kangxi”, in *Revista de Cultura de Macau*, 32, 73-86.
- WANG, Bing (2003). “Xu Risheng he Xifang Yingyue Zhishi zai Zhongguo de Chuanbo (Tomás Pereira e a Divulgação da Teoria Musical do Ocidente na China)”, in *Revista de Cultura de Macau*, 47, 71-90.
- WU, Yanling (2008). “Qingchu Gongting Putaoya Chuanjiaoshi Xu Risheng (Xu Risheng, o Jesuíta Português na Corte do Primeiro Período da Dinastia Qing)”, in *Ciências Sociais de Hubei*, 5, 112-114.
- XINGYUN, Dashi (2015). *Shijia Mouni Zhuan (Biografia de Xekia)*. Pequim: Editora Dongfang.
- YU, Sanle (2009). “Ji Putaoya Yesu Huishi Xu Risheng (Sobre o Jesuíta Português

- Tomás Pereira)”, in *Ciências Sociais de Pequim*, 4, 90-94.
- ZHANG, Guogang (2001). *Mingqing Chuanjiao Shi Yu Ouzhou Hanxue (Os Jesuítas das Dinastias Ming e Qing e Sinologia Europeia)*. Pequim: Editora da Ciência Social da China.
- ZHANG, Xiping (2005). *Chuan Jiaoshi Hanxue Yanjiu (Estudo da Sinologia Missionária)*. Zhengzhou: Editora Daxiang.
- ZUPANOV, Inês G. (2010). “Jesuit Orientalism: Correspondence between Tomás Pereira and Fernão de Queiros”, in BARRETO, Luís Filipe (ed.), *Tomás Pereira S. J. (1646-1708). Life, Work and World*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 43-73.
- ZÜRCHER, Erik (2007). *The Buddhist Conquest of China*, versão chinesa tra. por Li Silong e Pei Yong. Nanquim: Editora Popular de Nanquim.

