

Universidade do Rio de Janeiro (UNIRIO)  
Centro de Ciências Humanas (CCH)  
Mestrado em Memória Social e Documento

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NO ORIENTE  
PORTUGUÊS : ASPECTOS DA PRESENÇA JESUÍTICA NA CHINA**

Adriana de Souza Carvalho

Dissertação apresentada ao Mestrado em  
Memória Social e Documento da Universidade do  
Rio de Janeiro (UNIRIO), como requisito parcial  
para a obtenção do grau de Mestre em Memória  
Social e Documento

Orientador : Prof. Dr. Paulo André Leira Parente

Rio de Janeiro  
2002

Carvalho, Adriana de Souza.

Representações sociais e construção da memória no oriente português : aspectos da presença jesuítica na China. Rio de Janeiro: UNIRIO/ 2002.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Rio de Janeiro, 2002.

## FICHA DE APROVAÇÃO

### REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NO ORIENTE PORTUGUÊS : ASPECTOS DA PRESENÇA JESUÍTICA NA CHINA

Adriana de Souza Carvalho

#### BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Paulo André Leira Parente- Orientador  
Universidade do Rio de Janeiro(UNIRIO)

---

Prof. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof. Dr. Mauricio Brito de Carvalho  
Universidade do Rio de Janeiro(UNIRIO)

Rio de Janeiro  
2002

## AGRADECIMENTOS

Tenho dívidas de gratidão durante o período em que escrevi esta dissertação. Gostaria de agradecer ao Mestrado em Memória Social e Documento da Universidade do Rio de Janeiro, pelos momentos de aprendizado e pelas amizades que cultivei. Tive o privilégio de ter sido aluna de grandes mestres, pelos quais reservo admiração e respeito. Em especial a Professora Icea, por conseguir administrar com muita polidez os prazos. Obrigada pelo carinho.

Agradeço a Renata, pela revisão apurada e maior clareza do texto. Ao Gustavo que ajudou-me na digitalização e na formatação dos ideogramas.

Este trabalho não seria possível sem a ajuda da professora de ideogramas, Lili que também fez a caligrafia dos três ideogramas que iniciam cada capítulo. Os agradecimentos se estendem por ter respondido às minhas infindáveis perguntas a respeito da cultura chinesa, que por vezes ultrapassavam as aulas de leitura dos ideogramas. Seu conhecimento e generosidade foram fundamentais para que a leitura dos ideogramas fosse mais do que “traços sem sentido”. Como sempre me dizia, a cada leitura :“Usa a imaginação...”

As minhas amigas, Márcia e Patrícia que trataram a minha ansiedade recorrente, por este trabalho, como se fossem as delas. Muito obrigada por não me deixarem desanimar. Ao Walter, verdadeiro “caçador de livros”. Obrigada pela paciência em procurar alguns livros raros pelo Rio de Janeiro.

Reservo agradecimentos também a minha família (meu pai, vovó, madrinha, primos) em especial a minha mãe que, sobretudo nos momentos de produção textual, insistia em ficar fazendo-me companhia na sala, mesmo tarde da noite . Obrigada, mãe, pelo seu amor e zelo.

Ao meu orientador Paulo André, único responsável pelo meu crescente interesse em estudar o jesuitismo no Oriente, desde os tempos de graduação. Obrigada pela paciência nas orientações e pelo apoio ao longo da minha vida acadêmica.

Ao meu namorado Marcelo, que tanto me incentivou a cursar o mestrado e que teve o bom senso de não me deixar desligar da vida real. Obrigada pelos “conselhos práticos”, por cuidar de mim e desculpa-me pelos finais de semana, no computador.

Enfim, agradeço a todos aqueles que direta ou indiretamente conviveram comigo, neste momento especial da minha vida. Obrigada.

## RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de resgatar a memória produzida durante o encontro de civilizações do Ocidente com o Oriente, na segunda metade do século XVI, por meio da identificação das estratégias de formação de memória, a partir da construção de obras, traduções, narrativa e crônica na ação jesuítica. Não obstante ter-se observado maior inserção de elementos da cultura do “outro” nos ensinamentos cristãos, busca-se compreender também as representações simbólicas dessa ação, a partir da inserção de elementos da cultura cristã na religião chinesa. Para tanto, utilizam-se como fonte primária as traduções feitas pelo missionário Matteo Ricci, precursor nessa tentativa de produzir uma memória capaz de minimizar paulatinamente a distância entre valores culturais e religiosos que distinguiam os chineses daqueles que buscavam a hegemonia espiritual. Desenvolve-se ainda a análise da utilização dessas traduções associadas a um ideograma específico. A metodologia criada para a análise desses materiais configura-se, por um lado, na utilização das representações simbólicas e sociais, e, por outro, na análise da maneira como essas representações eram trabalhadas pelos missionários. Em suma, analisa-se o modo como as traduções e a utilização dos ideogramas foram articulados para a construção de um canal de entendimento entre os missionários e os chineses.

## ABSTRACT

This work has the aim of rescuing the memory produced during the encounter of the West and the East civilizations in the second half of the Century XVI, through the identification of the strategies formation of memory, starting from the construction of works, translations, narrative and chronicle in the Jesuit action. Nevertheless, having observed a larger insertion of elements from 'the other's culture' in the Christian teachings trying to understand also the symbolic representation of that action starting from the insertion of Christian culture elements in the Chinese religion. For so much, are used as primary source the translations done by Matteo Ricci, a missionary, precursor in that attempt of producing a memory capable to minimize gradually the distance among cultural and religious values, that distinguished Chinese people from those who searched the spiritual hegemony. It is also developed the analysis of the utilization of those translations associated to a specific ideogram. The methodology used for the analysis of those material is configured, for one hand in the use of the symbolic and social representations, and for another hand in the analysis of the way as those representations were worked by the missionaries. In short, is analyzed the way in which the translations and the using of the ideograms were articulated for the construction of an understanding channel among missionaries and Chinese people.

## SUMÁRIO

1. Introdução.....	009
2. O Palácio da memória de Matteo Ricci.....	022
2.1 A memória como método e técnica.....	034
3. A cosmovisão chinesa e a interpretação da liturgia cristã.....	042
3.1 A técnica mnemônica de Ricci : ideograma, representação e memória.....	053
4. Alteridade e memória na ação de catequese de Ricci .....	064
4.1 Cotidiano e representação : Ricci e a tradição chinesa.....	075
5. Considerações Finais.....	089
6. Referências Bibliográficas.....	093
7. Anexos.....	096
7.1 A cronologia de Ricci .....	097
7.2 A China de Ricci .....	098

*“a sabedoria chinesa é uma  
sabedoria independente e  
totalmente humana. Não deve nada  
à idéia de Deus ”*

*Marcel Granet*

## 1. INTRODUÇÃO

A atuação jesuítica na China particularizou-se por se constituir em um projeto não ortodoxo. Compreender essa atuação requer uma análise que amplie o cenário puramente religioso em que o jesuitismo estaria inserido. A utilização apenas da concepção religiosa reduziria o objetivo de entender e recuperar a plasticidade<sup>1</sup> cultural observada a partir do encontro de civilizações distintas, além de não propiciar a análise, a partir da ação missionária, da confluência de elementos culturais que *a priori* representavam a bipolaridade de ordens religiosas e cosmovisões antagônicas.

Essas diferentes ordens religiosas e culturais permearam a cotidianidade dos jesuítas que assimilaram, muito mais do que propriamente difundiram, alguns elementos da cultura chinesa na liturgia cristã no Oriente. Tal plasticidade fez parte do projeto de catequese do Oriente, que é marcado pela consciência necessária da inclusão de elementos da cultura do “outro”.

O pioneirismo de Matteo Ricci<sup>2</sup> em traduzir os textos do catecismo cristão para o chinês, a partir de uma estratégia baseada na codificação dos significados cristãos, despertou-me o interesse pelo jesuitismo no Oriente, sobretudo na China, levando-me a eleger como objeto de estudo os textos e ideogramas produzidos e trabalhados por esse missionário. Ricci buscou um maior conhecimento das práticas culturais e hábitos cotidianos encontrados, com o objetivo de uma adaptação consciente da nova realidade diante do encontro de duas culturas distintas. ( Ricci, *apud* Spence, 1986).

O objetivo deste trabalho é identificar e avaliar as estratégias de formação da memória, a partir da construção de traduções e dos ideogramas utilizados na ação jesuítica. As codificações de significados dos ideogramas serão analisadas com base nos textos traduzidos que permeavam a tentativa de formação de uma memória jesuítica, considerando as permanências de traços da cultura chinesa na reconstrução da memória.

Este trabalho consiste em compreender as representações simbólicas dessa ação missionária jesuítica no Oriente, que buscou tanto a formação de uma identidade cultural,

---

<sup>1</sup>A palavra plasticidade será utilizada neste trabalho para referir-se aos seguintes sentidos: mobilidade, movimentação e modelação.

<sup>2</sup> Na ordem jesuítica, Matteo Ricci foi o primeiro missionário a utilizar a construção de imagens e texto para a catequese na China, segundo Boxer ( 1981 ), o pouco interesse dos missionários pelos livros sagrados e crenças dos povos não-cristãos tem exceção nos estudos de Sahagún sobre os livros mexicanos, de Ricci sobre a China e de Nobili sobre a Índia.

quanto a construção de uma memória jesuítica, a partir da inserção de elementos da cultura cristã na complexa religião chinesa.

Para o desenvolvimento dessa problemática, foram consideradas as seguintes hipóteses:

a) A ação jesuítica na China caracterizou-se como uma atuação moldada pela plasticidade, que construiu os modelos de conversão, baseados na memória, necessários para a continuidade do projeto de catequização.

b) A estratégia da utilização da memória pelos jesuítas foi o campo de entendimento principal que marcou sua atuação e catequese na China, compondo, assim, uma identidade comum aos dois mundos.

A plasticidade dessa atuação produziu um imaginário social com representações das duas culturas, o qual se constituiu em traço marcante na produção das obras de Matteo Ricci no período de 1580 a 1605, objeto deste estudo. Essas duas décadas representaram a atuação missionária de Ricci em solo chinês, após ter conseguido a nomeação de Superior da missão chinesa, o que lhe confere posição atípica na trajetória dos missionários jesuítas no Oriente, sobretudo pelas produções de textos em chinês, que constituíam a mais significativa tentativa de formação de uma memória portuguesa do Oriente.

A historiografia privilegiou, *a priori*, o estudo dos aspectos científicos e culturais do século XVI, elaborando considerações esclarecedoras para a compreensão dos descobrimentos. Tais considerações são insuficientes para compor outras características essenciais no entendimento das diferentes correntes de pensamento do século XVI e das redefinições promovidas ao final do Renascimento. Essas correntes e redefinições irão construir novas concepções difundidas ao longo dos séculos XVI e XVII, dentre as quais destacam-se as novas concepções religiosas e a questão teórica da memória dentro da historiografia.

Repensar a memória nessas novas concepções seria afastá-la definitivamente dos conceitos até então elaborados na discussão da memória, restritos à psique individual. Isto é, o papel da memória seria retomado a partir de uma perspectiva menos individualizada e estática. Essa questão nos conduz a um universo de discussão mais amplo, que é o campo da concepção histórica da memória, que seria, então, aproximada aos diversos conceitos de memória social, coletiva ou, ainda, mítica. ( Achard, 1999 )

Importa, aqui, perceber o ponto de contato entre esses conceitos, ou seja, a reconstrução da memória a partir de considerações sócio-culturais que irão formar uma

interinfluência entre o individual e o coletivo. Interessa-me, em relação a esse ponto de contato, considerar a memória na perspectiva da historiografia, como uma fonte de práticas sociais ou, ainda, de representações sociais de uma cultura. ( Namer, 1987 )

Essa diversidade de elementos reconduz o conceito de memória a um campo de pesquisa mais vasto, pois, a partir de uma concepção coletiva, pode-se vislumbrar uma diversidade de elementos culturais presentes na formação da identidade social. Cumpre, então, elaborar o conceito de memória, ou o seu papel dentro da historiografia, como um conceito não concebido como uma esfera plena e homogênea, mas sobretudo como um espaço móvel, dinâmico, que interage e conflui entre o que é individual e o que é coletivo. Essa rede de tensões e conflitos de regularidade compõe as práticas sociais que interessam diretamente para a compreensão do jesuitismo no Oriente. ( Bourdieu, 1998 )

Decorre dessa possibilidade de novas dimensões teóricas, o interesse pela memória que pode ser entendida, ainda que tardiamente, como uma fonte essencial para o estudo das representações sociais construídas ou reconstruídas pelos jesuítas, na medida em que tanto é possível entendê-la como elemento formador de um quadro social da memória, quanto, ainda, através do estudo da memória, é possível avaliar as representações que caracterizaram a cultura chinesa, por serem construções dinâmicas e recriadas, a partir do momento em que o grupo organiza novos códigos. Essas representações sociais permearam a memória, e essa memória construiu a identidade chinesa. ( Abric, 1994 )

O Oriente estabeleceu um novo ritmo para a ação missionária, ritmo esse mais cauteloso em virtude de a ação missionária ter partido de Portugal com a consciência da resistência à religião do “senhor do céu”, como viria a ser intitulada a religião dos missionários pelo povo chinês.

A China particularizou-se por apresentar uma das mais fortes resistências ao catecismo cristão, no período entre 1580 a 1605, durante a Dinastia Ming, caracterizada como a dinastia que mais valorizou o isolamento da China de outros povos e, por consequência, de maior resistência a elementos culturais ocidentais, a favor da permanência dos rituais tradicionais dos pagodes<sup>3</sup>. A ação missionária é marcada por dois movimentos confluentes: por um lado, a tentativa missionária de produzir uma memória no mundo chinês, aos moldes da religião ocidental, por outro lado, a constante resistência a esse movimento.

---

<sup>3</sup> Significa qualquer ritual religioso praticado na China, incluindo elementos do taoísmo, budismo e diversas seitas.

Nesse embate, consiste a natureza do problema, isto é, como construir a relação das representações sociais, difundidas pelos jesuítas, com os códigos chineses arraigados na cotidianidade, ou, ainda, como criar, a partir dessas representações, um campo de entendimento entre esses dois mundos.

Durante o século XVI, a ação missionária jesuítica procurou difundir o catecismo cristão, a partir de uma prática flexível, que não só permitiu um canal de entendimento e de redução das diferenças que separavam essas duas culturas, como também possibilitou o surgimento de um imaginário social caracterizado pela inclusão de elementos da concepção religiosa chinesa e jesuítica.

Particularmente na China, essa prática é restrita e marcada por uma inclusão, ainda amena, dos elementos do catolicismo nos rituais dos pagodes. O que cumpre ressaltar é que o caráter etnocêntrico do jesuitismo, ou seja, a convicção de sua superioridade religiosa, será vista como uma prática moderada dos missionários na China. Isso porque haverá o crescente interesse em aprender a língua local e as conseqüentes discussões sobre a correção de partes da liturgia da missa em relação à língua local para maior compreensão, além da utilização das vestimentas, culinária e hábitos chineses.

O missionário Matteo Ricci foi precursor nessa tentativa de produção de uma memória jesuítica capaz de minimizar paulatinamente a distância entre valores culturais e religiosos que distinguiam os chineses daqueles que buscavam a hegemonia espiritual.

Ricci ( Spence,1986 ) buscou produzir uma memória a partir de “técnicas mnemônicas”, para aproximar os chineses do catecismo cristão, acreditando que a assimilação dessas técnicas de recordação para os chineses seria associada como uma das maravilhas provenientes do catecismo. Ele foi o primeiro missionário a aprofundar-se na religião e língua chinesa, promovendo discussões a respeito das suas teorias sobre memória e técnicas de recordação. Para tanto, o missionário não utilizou somente o recurso dos ideogramas, mas, sobretudo, traduziu para o chinês textos bíblicos considerados essenciais à fé cristã.

Traço permanente em suas traduções é a narrativa engajada à questão da memória. Isto é, além da preocupação de difundir o catecismo cristão, havia a constante tentativa de formar uma memória portuguesa jesuítica, que promovesse um canal de entendimento com a identidade cultural, expresso em códigos específicos, criados a partir tanto da utilização dos ideogramas chineses, quanto de temas básicos da vida e cultura cristã e chinesa.

Matteo Ricci ( *ibid.* ) buscou aproximar os ideogramas escolhidos a temas básicos – *guerra, desejo, proveito e bondade*. Para cada tema, eram então associados o ideograma correspondente e a passagem bíblica mais apropriada a formar o canal de entendimento para os ensinamentos cristãos. As passagens selecionadas foram a do Apóstolo Pedro sobre as águas, o caminho de Emaús e os Homens de Sodoma, compondo então um conjunto de explicações que deveria ser memorizado com base nas técnicas mnemônicas, utilizadas a partir do ideograma e da liturgia cristã.

Todos esses elementos convergiam para a formação de representações sociais oriundas da vida cotidiana dos chineses, como, por exemplo, o modo como estabeleceram seus códigos, o que privilegiaram como representação e o que elegeram para ser esquecido. Eis, portanto, o núcleo dessas representações sociais. É dessa cotidianidade que os jesuítas, especificamente Matteo Ricci, irão buscar uma tentativa de construção de uma memória cristã, inserindo esses elementos nos hábitos dos jesuítas, para uma maior aproximação com o povo chinês ( Sá, 1998 ). As estratégias da memória irão pouco a pouco incorporando e remodelando a cotidianidade dos jesuítas.

As técnicas mnemônicas usadas por Ricci ( *ibid.* ) para impressionar os chineses visavam a atrair o interesse não só pelo método em si, mas, sobretudo, pela sua cultura e pelo seu Deus. Tais técnicas eram aplicadas a obras clássicas em chinês, que eram importantes de serem lembradas pelos jovens que prestavam os exames para cargos burocráticos do Império. Ricci ( *ibid.* ) buscou difundir esses métodos exatamente por resultarem em “glória e honra” aos que passavam nos exames e, portanto, tal mérito seria associado às maravilhas da religião ocidental.

O sistema mnemônico difundido baseava-se em técnicas para a construção daquilo que Matteo Ricci denominou como “o Palácio da memória”, ou seja, um sistema de recordações que variava de acordo com a estrutura mental de cada pessoa, ou melhor, com a capacidade ou vontade de guardar recordações. O “Palácio” nada mais era do que a construção mental de um espaço para armazenagem dos diversos conceitos que se pretendia difundir na tentativa de formação de uma identidade cultural. Tal técnica mnemônica, legado da formação de Ricci na Cia. de Jesus, também era aplicada na estrutura dos exercícios espirituais praticados pelos jesuítas. ( Spence, 1986 )

Na sua técnica, Ricci buscou associar cada conceito a uma imagem, ou melhor, a um ideograma chinês, e, para cada ideograma, um texto correspondente; incorporando, assim, uma forma de ordenação para todo o conhecimento que pretendia ensinar a respeito

de sua religião. Através desses ideogramas, Ricci permitiu uma comunicação entre os dois universos conceituais. Para cada ideograma havia uma associação imediata a um elemento que se pretendia enraizar do catolicismo cristão na cultura chinesa.

Outro propósito não menos importante é avaliar a adequação fortemente notada em suas traduções de elementos da religião chinesa agregados aos valores cristãos. Há, portanto, momento ímpar não só de encontro, como também de plasticidade cultural, promovido por esse projeto expansionista.

Com relação a esse encontro de cosmovisões distintas, a discussão não será encaminhada seguindo a linha da aculturação, uma vez que, se, por um lado, os missionários jesuítas receberam uma maior influência dos elementos culturais chineses, incluindo-os no cotidiano, por outro lado, não houve uma assimilação contundente dos elementos cristãos na vida chinesa.

Prioriza-se, neste trabalho, a linha de alteridade, presente a partir da atuação de Ricci em tentar difundir o seu método e, por consequência, em tentar falar de sua cultura e de sua religião. A consideração de sua obra com base na alteridade privilegiará um novo elemento cultural que é o “outro”. Isto é, possibilitará aproximar também a noção de etnia nessa descoberta do “outro” pelos missionários jesuítas.<sup>4</sup>

Propor essa linha de discussão significa repensar o papel do “outro” na visão daquele que o interpreta e o observa em sua cotidianidade. O estudo da alteridade trará à tona a diversidade das culturas, deslocando o pensamento de superioridade do “eu” em relação ao “outro” para novas concepções. A descoberta do “novo” não será pior, nem melhor em relação a quem os interpreta, mas, em essência, será tratado como diferente em suas formas de interpretação do mundo, em suas relações de poder; como também em suas representações sociais, que irão legitimar aquilo que elegerão como importante de ser lembrado ou esquecido.

Será essa aproximação da alteridade com a questão da memória que definirá também a construção de uma nova identidade a partir do convívio dessas duas formas diferentes de representação do mundo: a chinesa e a jesuíta.

Para a compreensão das fontes primárias – os textos traduzidos do catecismo cristão para o chinês por Matteo Ricci, a partir de uma estratégia baseada na memória – utilizarei os procedimentos metodológicos indicados por Eni Orlandi ( 1999 ). E para o estudo das

---

<sup>4</sup> Alteridade, segundo Durozoi ( 1987 ), é a característica daquilo que é outro, sendo este último termo praticamente impossível de definir. É Hegel quem primeiro vai mostrar que ele encerra um aspecto positivo.

iconografias – imagens e ideogramas – utilizadas pelo missionário, utilizarei os procedimentos definidos por Ernest Cassirer ( 2000 ) e Mircea Eliade ( 1963 ), que associam linguagem e imagem, encaminhando, assim, os ideogramas para a análise da formação de códigos simbólicos. Através dessa associação, compreender-se-á sua estrutura interna, isto é, os códigos simbólicos que compõem os ideogramas, que, podem, assim, ser caracterizados como símbolos que expressam os traços culturais e religiosos do povo chinês.

Os procedimentos metodológicos para o tratamento dessas fontes principais serão a análise da utilização dessas traduções associadas a um ideograma específico. Em outras palavras, analisar-se-á o modo como as traduções eram articuladas para a construção de um canal de entendimento entre os missionários e os chineses.

Para tanto, serão identificadas as técnicas mnemônicas utilizadas para que os textos traduzidos pudessem ser identificados pelos chineses como um conhecimento necessário para a possibilidade de uma conversão, através da inserção de alguns ideogramas que tivessem em sua estrutura um vasto número de significações e possíveis associações com o campo das idéias culturais e religiosas dos chineses.

Fonte secundária, no entanto não menos essencial, são as cartas escritas pelos missionários, descrevendo e marcando todo o compasso da expansão, desde os relatos das viagens até a cotidianidade religiosa de cada Diocese no projeto de catequese.

O século XVI pode ser considerado como o século dos descobrimentos e, por conseguinte, da expansão portuguesa no mundo. Esse alargamento das fronteiras para o “além mar” promoveu na historiografia especializada um crescente interesse em compreender, ou melhor, em avaliar o embate cultural produzido por esse movimento expansionista.<sup>5</sup>

Os descobrimentos atuaram decisivamente na preparação dos espíritos diante dos novos mundos e novas culturas que deveriam ser assimiladas pelo homem quinhentista. A convivência entre várias concepções teológico-culturais representou um avanço não somente da ciência, como também das bases do pensamento filosófico do século XVI. (Kuhn, 1962 )

Essa visão dos descobrimentos ainda é lacunar em relação ao conceito de memória, isto é, a análise da memória não é percebida como elemento decisivo dentro do estudo das culturas. O próprio conceito na visão da historiografia essencialmente ocidentalizada é de

---

<sup>5</sup> Sugere-se a leitura de Dias ( 1982 ).

percebê-la como algo individual, como um ato simples de retenção e recordação. Essa historiografia traz ainda o paradigma da textualização, ou seja, do texto como única fonte de conhecimento.

Ao longo do século XVI, essas discussões também foram repensadas, resgatando-se, assim, o conceito de memória sob a perspectiva de uma historiografia que irá encaminhar a memória como uma fonte histórica importante na análise das culturas. “Lembrar”, sob essas novas concepções, ultrapassa o domínio da recordação individual ou simplesmente da recordação de um local ou de uma data. A memória será então um meio através do qual se poderão retratar as práticas sociais e rituais de uma cultura ou ainda um recurso por meio do qual essa mesma cultura, ao longo do tempo, reconstrói e seleciona essas lembranças. O paradigma da textualização conviverá então com a valorização da memória, sobretudo na formação da Cia. de Jesus que irá associar a virtude e a inteligência de seus missionários à capacidade de memorização da vida cristã e de passagens bíblicas.

A evolução do conceito de memória, principalmente em fins do século XIX e início do séc. XX, encaminhando o conceito de memória individual para um conceito coletivo ou social, permitiu uma aproximação ou uma relação importante entre memória/representação e identidade. ( Halbwachs, 1990 )

Cumprido, no entanto, ressaltar algumas importantes contribuições ao conceito de memória ao longo da história, pois ao analisar a tentativa de construção da memória pelos jesuítas, podemos observar a forte influência, nesse conceito, do pensamento Renascentista mergulhado na concepção Realista do conhecimento. Isso será observado também na compreensão da memória.

Ainda na Idade Média, a memória já pode ser observada como um elemento da própria alma, ou seja, é diferente da visão grega de reminiscência. A memória não é mais faculdade. O mundo das idéias passa, então, a ser substituído pelo Deus cristão na Idade Média. Essa consideração é importante ao buscar o conceito de memória utilizado pelos jesuítas, exatamente por estar arraigado a essa influência Tomista. ( Le Goff, 1996 ) A memória sob esse aspecto é recuperação, e isso será percebido pelo constante esforço e valorização da potência da memória como instrumento de catequese. Quanto mais um jesuíta demonstrava ter a capacidade de rememorar as passagens cristãs, mais acreditavam que ele teria sucesso e êxito na atuação missionária.

No Renascimento, rompe-se com a idéia de que o problema fundamental era resolver o fenômeno da essência. O Nominalismo define o rompimento com esses dois

referenciais, passando a priorizar os fenômenos e as relações observáveis desses processos. A memória, então, dentro dessa perspectiva, caminha para uma faculdade do espírito humano. ( Dubois, 1995 )

Até o século XIX, essa inflexão idealista não promove grandes mudanças no tratamento da memória. No entanto, o conceito de memória recebe importantes contribuições tanto de Bergson ( 1999 ), que considera os níveis de memória, expandindo o conceito para os aspectos social e coletivo, quanto de Durkheim ( 1998 ) e Halbwachs (1996 ), que deslocam definitivamente o eixo do conceito individual da memória para o quadro social. A memória não será compreendida como um elemento puramente individual.

Bergson ( *ibid.* ) não chega a promover uma discussão inicial para a memória social. Isso será discutido a partir de Halbwachs ( *ibid.* ) que passará a trabalhar não só conteúdos da memória social, como também da memória coletiva. Embora não fique exatamente claro o campo de compreensão desses dois conceitos, o autor não delimita a diferença de conteúdo da memória social para a memória coletiva, por isso, não podemos considerar Halbwachs ( 1996 ) como um “ponto de chegada” dessa discussão, mas sim um ponto de partida para a problemática da memória.

A relação da memória com a história, ainda que não seja exatamente de convergência ( Wehling, 1997 ), está em podermos considerá-la como uma fonte, por sua articulação com as representações sociais que formam o imaginário social. Isto é, a memória contextualizada em seu quadro social permite uma compreensão mais abrangente de aspectos culturais e, particularmente no século XVI, permite a avaliação do encontro de traços culturais europeus com o Oriente, acarretando no abandono do conceito individualista de memória tão característico do historicismo.

Sob essa nova perspectiva de interpretação da memória social, há a necessidade de buscarmos alguns conceitos da antropologia, sobretudo na contribuição de Clifford Geertz (1973 ), por entender que ele promove uma discussão maior sob o aspecto comportamental da antropologia e caminha para discussões de uma ciência interpretativa:

“A vocação da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram (...) e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou.” ( Geertz, 1973, p.41 )

A cultura, sendo entendida como um documento de atuação, atua também no campo do que é público, onde o comportamento humano é tido como uma ação simbólica. Sob esse aspecto, o que é relevante para ele é a importância de cada ação e, sobretudo, o que se está transmitindo ou fixando com essa conduta.

Geertz propõe, em uma nova visão antropológica, um “alargamento do universo do discurso humano”.

“ A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade”. ( *ibid.*, p.24 )

Por isso é que o autor privilegia o comportamento, pois é através dele, da ação social, que as formas culturais se articulam. Ele se contrapõe à visão de cultura como um padrão bruto de comportamento que reduz tanto o conceito, quanto o objeto de análise.

Os antropólogos, quando analisavam um ritual, um costume ou uma idéia, não analisavam a coisa em si, mas o seu pano de fundo. Geertz ( *ibid.* ) critica essa visão, essencialmente tradicional, dessa atividade de observação da antropologia, pois ela não se aprofunda no campo da interpretação, e isso para ele é afastar-se do próprio objeto que se pretende conhecer.

Na antropologia clássica, bastaria retirar o que chamavam de “banalidades da cultura”, para emergir o que chamavam de homem consensual. Isto é, bastaria propiciar as condições para que as diferenças culturais entre os indivíduos e entre os grupos pudessem ser analisadas prioritariamente.

“ Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade (...) Isso os torna acessíveis: colocá-los no quadro de suas próprias banalidades, dissolve sua opacidade”. ( *ibid.*, p. 24 )

A principal contribuição da antropologia para o conceito de homem, segundo Geertz, está em mostrar as particularidades culturais, em detrimento das regularidades ou traços genéricos da antropologia tradicional. Seria “ver as coisas do ponto de vista de ator”.<sup>6</sup> ( *ibid.*, p.24 )

A discussão a respeito de conceituar o homem ganha corpo ao considerar a contribuição de Ernest Cassirer, ( 1944 ) que constrói a sua definição afastando-se de uma essência metafísica. Para ele, não é a natureza humana que caracteriza o homem, mas a sua

---

<sup>6</sup> Isto aproxima-se também de Ortega ( 1962 ) ao propor que o homem existe a partir das circunstâncias.

“obra”. Nela estariam contidos os elementos, ou as atividades humanas que deveriam ser privilegiados em uma análise antropológica, tais como linguagem, mito, religião, arte, história. Sua proposta é de se buscar nesses elementos as manifestações ou representações de um povo. Dito em outras palavras, o que cada elemento carrega em seu conteúdo é na verdade a maneira que cada povo escolhe como visão de mundo e também como interpretação desse mundo em suas diversas concepções. ( *ibid.* )

Há, portanto, um interesse maior em compreender como cada cultura partilha o seu passado, ou seja, como representa seus códigos. As representações que a sociedade no presente faz do seu próprio passado cristaliza a memória social daquela sociedade, porque, a partir do momento que essas representações são os códigos simbólicos reconhecidos por cada sociedade, elas carregam *a priori* o conteúdo de novos elementos ( re-construídos no presente ), mas também ainda guardam os elementos ou códigos da cultura de origem, segundo Mircea Eliade ( *op. cit.* )

É exatamente essa confluência entre a permanência de alguns elementos agregados à reconstrução de novos, que traz aquela cristalização da memória social. Trata-se, portanto, de um processo histórico que permite que, através da consideração da memória, seja possível buscar a construção da identidade de uma cultura, por entender-se essa identidade como um conceito atrelado à memória e ao imaginário social de um grupo, percebida através das suas representações sociais. Memória e identidade não são campos de interpretação distintos, elas convergem para o campo de construção da identidade. (Wehling, 1997 )

A memória sendo observada na qualidade de fenômeno histórico promove, definitivamente, a discussão de que as recordações não são atos inocentes, tão pouco atos sem intenção, exatamente por receberem a influência dos fenômenos sociais que condicionam essas recordações. Ela evoca aquilo que é importante ao grupo. ( Le Goff, *op. cit.* )

Há, portanto, uma correlação entre memória/documento e narrativa, pois, no momento em que a historiografia busca na escrita da memória suas respostas ou a validação para a crítica de seu objeto, ela não está lendo a memória propriamente dita, mas sim a memória resultante da transformação promovida através da própria escrita. ( Burke, 1992 )

A ciência no Renascimento estende sua discussão também ao estudo do que é simbólico, visto que o século XVI pode também ser analisado como o século da fé,

sobretudo pela impulsão dos descobrimentos que ampliam o conhecimento de novas culturas e, portanto, de novas concepções culturais e religiosas, que atuam no campo da fé, logo do simbólico. É por esse motivo que o estudo das representações simbólicas precisou ser incorporado ao campo da ciência, pois os novos povos e suas cosmologias deveriam ser explicados pela ciência também. ( Faria, 1941 )

O que nos interessa nessa discussão é a rede de significados que será destacada com o encontro de civilizações distintas. Claude Dubois ( 1995 ) irá discutir como trabalhar esse campo do que é simbólico na linguagem, pois é através da linguagem escrita ou oral que haverá a valorização da ciência e daquilo que foi definido por ela como conhecimento válido. Por isso, dentro dessa discussão, a própria liturgia será revista por Ricci, exatamente para que o elemento simbólico também fosse remodelado. A linguagem, portanto, deveria encaminhar essas representações simbólicas para uma linguagem inteligível e universal para ser aplicada em diferentes culturas. Esta será também a preocupação de Matteo Ricci ao escolher as passagens bíblicas a serem difundidas para os chineses.

Para tratar das tensões sociais observadas a partir da cotidianidade dos jesuítas, sobretudo, das assimilações das relações sociais chinesas por esses missionários, irei orientar-me por Marc Augé ( 1999 ), que trabalha importantes concepções a respeito do “outro” no contexto histórico e antropológico.

Para esse autor, a vida cotidiana não pode ser estudada de forma cristalizada, uma vez que é dela que emerge um movimento que explica as constantes tensões nas relações sociais vistas entre o “eu” e o “outro”, ou, em outras palavras, entre o universo confuciano dos chineses e o universo de Ricci.

A alteridade será mediadora dessas novas relações sociais, pois nesse encontro do “outro”, a memória será modificada e trabalhada nesse contexto de cotidianidade. A memória representará os códigos simbólicos criados a partir desse convívio entre o “eu” dos jesuítas e o “outro” chinês, que, dentro daquele movimento, experimentará, muitas vezes, uma inversão de papéis, isto é, uma inversão do observador em relação ao observado. ( Castro, 1992 )



## 2. O PALÁCIO DA MEMÓRIA DE MATTEO RICCI

Entender o papel da memória a partir de novas concepções que a aproximam do conceito de memória coletiva, isto é, articulada a partir de comportamentos sociais, é perceber que a memória não é um ato inocente ou intencional de “lembrar”. Entre outras aproximações, a memória pode ser um método eficaz de se levar adiante um projeto expansionista.

A Cia. de Jesus privilegiava a memória como uma das potências da alma, e, por isso, a memória foi encaminhada como um importante instrumento para a formação religiosa dos jesuítas e, posteriormente, para a atuação daqueles que eram designados às missões. ( Woortmann, 1997 )

A utilização da memória como um instrumento de catequese foi observada principalmente na atuação do jesuitismo no Oriente, uma vez que este era um cenário caracterizado por uma resistência maior ao catecismo cristão. Esse movimento levou o projeto expansionista a buscar adaptações necessárias para o êxito das missões. ( Diffie, 1993 )

A China, dentro desse contexto de resistência foi o palco de atuação de um jesuíta que promoveu essas adaptações através da memória, utilizada como um método de catequese para minimizar as diferenças culturais dos jesuítas em relação aos chineses. Matteo Ricci ( Spence, *op.cit.* ) foi o jesuíta que conseguiu a primeira autorização do Imperador chinês para residir nas terras do “Império do centro”, como também eram conhecidas as terras chinesas.<sup>7</sup>

Esse Italiano, nascido em Macerata, em 1552, foi um noviço da ordem jesuíta de Roma, em 1571. Sua formação religiosa, até a sua indicação para a missão em solo chinês, obviamente, esteve atrelada à história e ao rigor da Cia. de Jesus, que estabelecia para seus noviços uma disciplina e uma formação fundamentadas em teologia e ciência.<sup>8</sup>

Ricci, nesse aprendizado na Cia. de Jesus, familiarizou-se com métodos de memorização e com diversas técnicas para a construção de “palácios mnemônicos” – conjunto de diferentes técnicas para a memorização de conteúdos ensinados na Cia. de

---

<sup>7</sup> Antes de Ricci, o Imperador negou outras permissões. Alguns jesuítas foram expulsos ao tentarem atuar em solo chinês. Quem fazia a intermediação entre os jesuítas e o Imperador eram os Mandarins.

<sup>8</sup> Ler anexo para outras informações sobre a cronologia de Matteo Ricci.

Jesus –, que deveriam ser lembrados pelos jesuítas. A base metodológica dessas diferentes técnicas eram as construções mentais que serviam como um armazenamento de conteúdos possíveis de serem lembrados por associação aos objetos ou lugares que se criavam mentalmente, como “gavetas” que poderiam ser consultadas para cada recordação que se elegesse importante rememorar.<sup>9</sup>

Essas habilidades eram ensinadas em aulas de retórica e ética. Ricci assimilou muitos desses conteúdos por influência de Cypriano Soares ( Spence, *ibid.*, p.22 ), letrado que redigiu um importante livro de retórica e gramática. Nessa obra de leitura obrigatória, eram reforçadas as estruturas da frase, nas quais eram usadas como exemplos diversas figuras de linguagem, tais como, metáfora, metonímia, onomatopéia, alegoria, ironia e hipérbole. Essas técnicas, difundidas por Cypriano – que as teria utilizado para demonstrar aos jesuítas a importância de ordenarem palavras e coisas para obterem um progresso infinito de termos – foram atribuídas ao grego Simonides. Esse foi um dos modelos de estruturação mais usado posteriormente por Ricci.

Outros modelos de técnicas mnemônicas também influenciaram a construção do seu próprio método, como o de Plínio, cujo livro *História Natural* ( Plínio *apud* Spence, 1986, p. 23 ) fora traduzido, em 1596, por Ricci, que já residia há mais de dez anos na China. Essa obra foi traduzida por conter informações detalhadas sobre as construções mentais de edifícios mnemônicos e sobre a utilização de imagens para serem colocadas nessas construções.

“Devemos, então, montar imagens do tipo capaz de aderir por mais tempo à memória. E assim faremos ao fixar os aspectos mais extraordinários possíveis; ao formar imagens que não sejam nem vagas, nem numerosas, mas que façam alguma coisa; ao atribuir a elas beleza excepcional ou fealdade única, ao revesti-las de coroas ou mantos de púrpura, por exemplo, de modo que o aspecto fique mais distinto para nós; ou ao desfigurá-las de alguma forma, introduzindo uma imagem imaculada de sangue ou manchada de tinta vermelha, de modo que sua forma fique mais impressionante, ou atribuindo certos efeitos cômicos a nossas imagens, pois isto também garantirá que as lembremos mais rapidamente.

O primeiro pensamento é colocado, por assim dizer, no átrio; o segundo, digamos, no salão de entrada: os demais são dispostos na ordem adequada em torno do impluvium e confiados, não simplesmente aos dormitórios e salas de visitas, mas também ao encargo das estátuas e similares. Feito isto tão logo a memória dos fatos exija ser revivida, todos estes lugares são visitados um a um (...) Por conseguinte, por maior que seja o número das coisas a serem lembradas, todas estão ligadas entre si como bailarinos pelas

---

<sup>9</sup> Este conceito de “gavetas” encontra-se na obra de Santo Agostinho ( 1984 )

mãos, e não pode haver engano, visto que elas unem o anterior ao posterior, sem nenhum problema a não ser o trabalho preliminar de conseguir vários pontos à memória” ( Spence, *ibid*, pp. 23 e 24 )

Outro teórico, que influenciou Ricci através de sua obra escrita em 1533, foi Host Von Romberch. A importância dessa obra estava na elaboração de alfabetos mnemônicos complexos, baseados em figuras vegetais, animais e humanas ou em seqüências de objetos logicamente interligados. A obra ainda identificava esquemas para o reconhecimento de espaços de armazenamento em cidades de memória, seguindo o critério de categorias profissionais, como lojas, bibliotecas, escolas etc.

Uma vez já destacados os principais autores com suas respectivas técnicas mnemônicas, que serviram de *background* para Ricci adaptar o seu “Palácio” ao universo confuciano dos chineses, torna-se necessário observar que as estruturas desse seu sistema mnemônico continham também algumas readaptações de uma das principais obras difundidas e valorizadas ao longo do século XVI, os *Exercícios Espirituais* ( 1985 ). Esses *Exercícios* foram questionados na Europa, em relação ao rigor estrutural, mas a maioria dos teólogos católicos da época de Ricci não se deixou dissuadir por tais críticas

Essa tradição mnemônica cristã centrava-se nas artes da memória, como um meio de ordenar ”intenções espirituais”. Propagou-se uma série de textos que objetivavam aumentar a devoção cristã, estimulando a imaginação dos fiéis, através da reestruturação da memória que estava presente durante o treinamento religioso e disciplinar dos exercícios elaborados por Inácio Loyola na Cia. de Jesus.

Os *Exercícios Espirituais* regiam e conduziam não só a ação missionária, como moldavam a formação dos jesuítas da ordem de Loyola e definiam a qualidade da conversão. Os *Exercícios* podem ser entendidos como um modelo de conduta, e como um método descrito minuciosamente que utilizava como instrumental pedagógico a memória<sup>10</sup>.

Essa obra tinha por objetivo criar uma metodologia que pudesse ser cumprida pelos exercitantes e por todos os seus acompanhantes e orientadores. Os *Exercícios* compreendiam passagens dos quatro evangelhos com alguns intervalos precisos, a fim de que o retirante pudesse exercitar seus pecados pessoais. São esses intervalos que promovem a dinâmica e o movimento desses “exercícios da alma”. O conteúdo dos

---

<sup>10</sup> A utilização do termo método se aplica aos “exercícios” por ser mais do que uma inovação, uma necessidade renascentista de classificar e criar métodos. Epistemologicamente avaliando, esta obra é marcada do início ao fim pela incansável necessidade de Loyola ordenar, criar regras e repetir os modelos escolhidos como padrão de conduta.

exercícios é cuidadosamente ordenado e classificado para auxiliar especificamente quem os transmite, facilitando, assim, não só o cumprimento das tarefas diárias, bem como garantindo a finalidade dos exercícios, que era a de uma boa conversão. ( Fleming, 1990 )

A obra Inaciana foi difundida e utilizada pela Cia. de Jesus, muito mais do que outros modelos de retiro utilizados por outras ordens, exatamente por ter, em sua estrutura da linguagem e, sobretudo, das regras estabelecidas, uma dinâmica não encontrada em outras formas de retiro. Essa dinâmica propicia certo movimento entre os três elementos que compõem os exercícios: uma pessoa transmitindo, um retirante e Deus. Os exercícios espirituais conseguiam não deixar esses três elementos estáticos, compondo um canal de entendimento através da memória. Sob esse aspecto, a memória era instrumento pedagógico, pois permitia que o retirante, através da recordação de seus pecados, tivesse uma maior aproximação de Deus, assim como aquele que conduzia os exercícios também valia-se da memória para poder orientar as tarefas nos horários previamente estabelecidos e na ordem descrita pela obra.

A memória também estava presente naqueles intervalos da obra já mencionados. Esse aspecto diferenciava os exercícios Inacianos dos demais, pois cada retirante preenchia os intervalos com suas experiências pessoais, que eram incorporadas às tarefas diárias através da recordação de sua própria vida, não só dos pecados, como também de momentos de realização. O que determinava um ou outro era a diferença de cada semana, que fazia variar também o tipo de exercícios que deveria ser praticado.

Essa metodologia empregada pelos jesuítas instrumentalizava a memória para moldar e melhorar os comportamentos. Ela está presente em toda a estrutura dos exercícios, quer nas orações, como também na maneira com que esses exercícios deveriam ser conduzidos. A memória era a garantia de uma boa conversão ou ainda era o único meio através do qual o retirante poderia cumprir toda a agenda de exercícios.

É importante também analisar cada etapa desses exercícios para compreender a utilização da memória como instrumento de catequese. Eles eram divididos em quatro semanas, totalizando trinta dias de retiro espiritual. A estrutura é a mesma nas quatro semanas, havendo alteração no conteúdo dos exercícios. Dentro de cada semana os exercícios eram compostos por “anotações”<sup>11</sup> que auxiliavam o retirante a cumprir as etapas distintas de cada semana. A linguagem utilizada nessas anotações estava mais

---

<sup>11</sup> As “anotações” podem ser entendidas como uma preparação aos exercícios. Nela estão dispostas as regras de boa conduta ao retirante e também ao responsável pela condução de cada etapa.

voltada para o modo como o retirante deveria conduzir-se ou comportar-se em cada etapa. Não há, nesse momento, ainda, uma participação mais efetiva do retirante. É nessa preparação que fica bastante evidente o método utilizado para se obter uma boa meditação, ou seja, a memória.

“2ª anotação: A pessoa que propõe a outra o assunto e o método para meditar ou contemplar deve narrar fielmente a história de tal contemplação ou meditação, apresentando apenas os pontos com um comentário breve. Porque aquele que faz a contemplação acha nela mais gosto e fruto espiritual, quando refletindo e raciocinando por si mesmo, seja por sua própria reflexão ou pela graça divina. Porque não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma, mas o sentir e saborear as coisas internamente.” ( Exercícios Espirituais, 1985, p. 12 )

Os conteúdos são classificados, ordenados e diferenciados para cada semana. Em síntese, tem-se o seguinte: primeira semana, Antigo Testamento; segunda semana, Novo Testamento; terceira semana, Paixão e Morte de Cristo e quarta semana, Ressurreição. Os chamados intervalos aconteciam entre alguns dias de cada semana, a fim de que o retirante pudesse refletir não só a vida de Cristo, mas também a sua própria vida, delineando-se, então, uma linha de coerência entre Deus e o retirante.

Essa valorização da memória, adotada pela Cia. de Jesus como metodologia empregada nos “exercícios espirituais”, era fundamentada na classificação que Inácio Loyola fazia da memória como uma das potências da alma. Loyola estabeleceu algumas referências para serem cumpridas ou empregadas ao longo da aplicação dos exercícios, como por exemplo, listar os mandamentos, as obras de misericórdia espirituais e corporais, os sete pecados capitais, as virtudes e as faculdades da alma – a *memória*, a *inteligência* e a *vontade*. ( Karnal, 1998 )

“Tomai Senhor, e recebei toda a minha liberdade, a minha memória, a minha inteligência e toda a minha vontade, tudo que tenho e tudo que possuo. Vós mo destes; a Vós, Senhor, o restituo. Tudo é vosso; de tudo dispõe segundo a vossa vontade. Dai-me o vosso amor e a vossa graça, que isso me basta” ( *Ibid.*, p.131 )

Em outras palavras, os jesuítas deveriam ter essas três virtudes para serem considerados preparados para a catequese e ação missionária. Mais ainda, a memória definia a *inteligência*, uma vez que a língua escrita, na época, ainda não gozava de grande difusão. Assim, o jesuíta que tivesse a capacidade de lembrar cada passagem da vida cristã,

bem como os ensinamentos, era tido como mais inteligente e virtuoso. Também, em contrapartida, a terceira faculdade da alma estava atrelada à memória, pois a *Vontade* da boa conduta e da purificação espiritual dependia diretamente do maior número de lembranças dos pecados pessoais dos jesuítas, para que cada um pudesse passar pela “emenda”<sup>12</sup> dos exercícios. Dessa forma, a memória, utilizada como metodologia, era o alicerce para que os jesuítas pudessem avançar nas etapas de cada semana e garantir uma boa formação para o projeto da ação missionária. Uma boa memória tanto era garantia de uma boa conversão, quanto estratégia de atuação.

A memória conduzia o progresso de cada jesuíta no cumprimento das quatro semanas, até que o retirante tivesse a capacidade de organizar tais recordações, que eram cumulativas, na ordem exata em que seus pensamentos – pecados ou virtudes – fossem lembrados. Esse acúmulo de recordações era dividido nas duas linhas estruturais dos “exercícios” – o *discernimento dos pecados* e a *eleição*. O jesuíta deveria, no primeiro momento, esforçar-se para lembrar o maior número de pecados pessoais e, no segundo, empregar todas as forças para se purificar daqueles pecados.

O objetivo desses exercícios era sempre atingido, uma vez que se tratava de atividade controlada e metódica, em que cada exercício deveria ser cumprido rigorosamente, cabendo ao jesuíta que conduzia as tarefas observar se estava havendo desleixo do retirante em alguma etapa. Nas regras Inacianas, o retirante não poderia passar de uma semana para outra sem atingir plenamente o exercício da recordação. Por isso, em alguns casos, os exercícios estendiam-se além dos dias previstos nas regras de conduta.

A natureza do exercício estava, então, na rememoração dos pecados e na sua purificação. Para tanto, na primeira semana, em todos os sete dias, o jesuíta deveria contemplar os pecados pessoais, antes de entrar na segunda semana que estava reservada à contemplação da vida de Cristo. Seguindo essa etapa de contemplação, na terceira semana, deveria ser recordada a Paixão de Cristo, incluindo a recordação do sentimento de dor de Cristo. Dentro dos “exercícios”, essas semanas eram fundamentais para que, na última semana, o jesuíta tivesse o discernimento de sua purificação e boa conduta. O exercitante não deveria ter conhecimento dos próximos exercícios da semana seguinte, para não comprometer a boa recordação que precisava ter, sobretudo, nas três primeiras semanas.

---

<sup>12</sup> As “emendas” eram regras criadas para serem cumpridas em cada etapa do exercício em que o jesuíta necessitasse de ajuda espiritual, como as tentações dos pensamentos ou a má concentração nos exercícios.

A metodologia Inaciana contemplava o lado prático também, admitindo a possibilidade de algumas adaptações ao longo das etapas. Essa flexibilidade do conteúdo ou da maneira de conduzir os exercícios foi decisiva para a ampla difusão desses “exercícios” na ordem jesuítica, em seus projetos de missão.

“18ª anotação : É necessário adaptar os Exercícios espirituais às disposições das pessoas que o querem fazer, tendo em conta a idade, a ciência, o talento, e não dar ao que é ignorante, ou mediocrementemente dotado, coisas que não possa tirar proveito (...) Do mesmo modo, se quem orienta os Exercícios vê que o exercitante é de pouca disposição ou capacidade, e é pessoa de quem não pode se esperar muito fruto, é mais conveniente dar-lhes alguns destes exercícios fáceis, até fazer a confissão de seus pecados.” ( *ibid.*, p.22 )

Ainda em relação às práticas metodológicas, a técnica da repetição contínua estava presente em todas as semanas e exercícios. Não bastava ao exercitante a faculdade da memória em determinado exercício, sendo necessário, ainda, para aprimoramento da memória do retirante, que essa memória trouxesse repetidas vezes os pecados na ordem disposta de suas lembranças, efeito esse alcançado mediante a utilização do método da anotação dos pecados.

Esse método de disciplinar a própria memória estava presente na etapa dos “exames” particulares e gerais<sup>13</sup>. O que diferenciava um de outro era somente a repetição das lembranças pessoais do retirante e das lembranças Cristãs, respectivamente.

“19ª anotação. (...) Pode-se explicar também durante meia hora o exame particular, depois o exame geral. Durante três dias, fará, todas as manhãs, durante uma hora, a meditação sobre o primeiro, o segundo e o terceiro pecados; depois, nos três dias seguintes, e a mesma hora, a meditação sobre o processo dos pecados; e enfim, por outros três dias, a mesma hora, a meditação sobre as penas que correspondem aos pecados” ( *ibid.*, pp.23 e 24)

A ordem e a exatidão nesses exercícios de memória eram fundamentais para o avanço da técnica. Por isso, nessa etapa dos exames que é o método propriamente dito, eram estabelecidos os princípios e fundamentos que descreviam regras de como exercitar a memória. Primeiro, eram feitas orações que evocavam a Deus a faculdade da memória, em seguida, eram feitos exercícios de repetição. A precisão pedagógica nesse método

---

<sup>13</sup> Os “exames” são os exercícios que ensinam o retirante a utilizar da melhor maneira a capacidade de sua memorização. Eles orientam através do método do reforço da lembrança, as emendas necessárias para apagarem as más lembranças.

estabeleceu a formação de um gráfico que era preenchido dia a dia pelo exercitante, durante as semanas.

Exame particular e cotidiano : 2º tempo – Depois da refeição do meio dia, pedir a Deus nosso Senhor o que se quer, a saber, graça para se recordar quantas vezes se caiu naquele pecado particular ou defeito (...) Percorrerá cada hora da manhã começando desde o momento de levantar até a hora instante. ( *ibid.*, p.31 )

A utilização do gráfico seguia alguns critérios, a saber: no horário estabelecido pelos exercícios, o jesuíta deveria escrever na primeira linha, o pecado cometido, tantas vezes quantas apareciam na memória. Essa repetição estendia-se ao longo do dia. No dia seguinte, além do mesmo exercício de repetição e anotação no gráfico, deveriam comparar um dia em relação ao outro. Observando, nesse momento, a seqüência seguida pela memória, os jesuítas conseguiam estabelecer uma memorização progressiva, escrevendo cada dia da semana, que se iniciava pelo Domingo, em uma linha diferente, o que resultava num diagrama regressivo.

(domingo)=====

(segunda-feira )=====

(terça-feira)=====

(quarta-feira)=====

( quinta-feira)=====

( sexta-feira)=====

(sábado)=====

Esse recurso pedagógico encaminhava o retirante a, no final do último dia, obter o sentimento de ter minimizado o número de pecados descritos, simulando um gráfico regressivo. Isso já era ensinado na primeira semana, etapa da contemplação de pecados.

“3º tempo. Depois da refeição da noite, far-se-á o segundo exame, percorrendo-se também hora por hora(...) e se marcará na segunda linha da letra g = tantos pontos quantas forem as vezes que incorreu naquele pecado particular ou defeito”.

3ª adição. Comparar o segundo dia com o primeiro, e ver se houve emenda de um dia para outro (...) Comparar igualmente uma semana com a outra”.  
(*ibid.*, p.32 )

Essa primeira etapa da primeira semana, composta por quatro exercícios principais, segue o fundamento da meditação e da repetição para organizar a memória. Para auxiliar o

recurso do “gráfico”, os exercícios de Loyola também ensinavam ao jesuíta a buscar os *lugares de memória*.<sup>14</sup>

Uma vez que era dado certo movimento a todas as atividades da alma, essa outra estratégia também exercitava as três potências da alma – *lembrança, conhecimento e amor*. A simplificação e a unificação dessas três faculdades era possível através da oração e da seqüência de exercícios que gradativamente uniam a memória, a inteligência e a vontade. A composição do lugar facilitava a recordação dos pecados, mas, sobretudo, objetivava levar o exercitante a também sentir a dor de cada pecado. Isto é, a memória deveria ser vivificada, para que o cenário de cada pecado pudesse ser reconstruído. Assim o jesuíta poderia também recordar através da lembrança dos lugares de memória. A recordação dentro dessa estratégia não era mais uma abstração.

“Se o assunto da meditação for coisa invisível, como são nesta os pecados, a composição do lugar consistirá em ver com os olhos da imaginação, e em considerar a minha alma encarcerada neste corpo corruptível, e a mim mesmo, isto é, o meu corpo e a minha alma.” (*ibid.*, p.44 )

O movimento entre as três potências da alma dava-se através da aplicação da *memória* aos pecados, seguido do *entendimento* dos pecados, ou seja, da reflexão em cada um, para finalmente sentir a *vontade* da purificação. Esse processo também era seguido da comparação dos exames particulares com os gerais, exames esses que se constituíam nos intervalos previstos na metodologia dos exercícios.

“2º ponto. Aplicar as três potências ao pecado de Adão e Eva. Trarei à memória como por este pecado fizeram tão longa penitência, Hei de pois avivar na memória. (...) A seguir refletirei com entendimento mais em particular e exercitarei a vontade.” (*ibid.*, pp. 46 e 47 )

Na composição dos lugares de memória, em seu exame particular, o jesuíta era levado a recordar três coisas: o lugar e a casa onde havia vivido, as relações que havia tido com outras pessoas e, por último, os ofícios exercidos. Dessa forma, era construído um lugar de memória para cada pecado. Compondo esse cenário, o jesuíta deveria relembrar dentro desse ambiente toda dor ou sentimento sentidos nas suas vivências particulares. Essas recordações de experiências sucessivas eram repetidas dia a dia, onde os cinco sentidos do corpo eram utilizados para reforçar a memória.

---

<sup>14</sup> O termo “lugares” não deve ser entendido no sentido proposto por Pierre Nora ( 1990 ), mas refere-se a um objeto ou algo que se associe a uma idéia.

“Escutarei com os ouvidos, prantos, alaridos, gritos, blasfêmias contra Cristo (...), sentirei com o olfato, o cheiro de fumo, enxofre, podridão e imundície (...), procurarei com o gosto saborear coisas amargas, assim como as lágrimas, tristezas e o remorso da consciência(...), tocarei com o sentido do tato essas chamas, sentindo como elas envolvem e abrasam as almas” (*ibid.*, p. 57 )

Com a metodologia já ensinada da repetição, das potências da alma e dos lugares de memória, os exercícios espirituais avançavam para a última semana, a fim de que as recordações pudessem ser de bons atos, e a memória pudesse reviver apenas aquilo que o exercitante desejasse, livrando-o dos maus pensamentos. Para garantir esse progresso espiritual, os jesuítas poderiam recorrer ao isolamento e à escuridão, a fim de que não houvesse dispersão dos objetivos dessa etapa. Em relação à dor que deveriam sentir através da memória, poderiam também castigar a carne, para causar a dor sensível. Essas penitências eram utilizadas para disciplinar a memória. Por isso, em alguns momentos, o retirante deveria dormir já sabendo a que horas deveria acordar e o que recordar no primeiro momento. Era a busca da máxima disciplina e da memorização ordenada.

Nessa última etapa, os exercícios aplicavam outro recurso que iria compor a metodologia dessa técnica mnemônica: a *imitação*. Após os jesuítas já terem a capacidade de moldar e organizar suas recordações, deveriam, na etapa da purificação, conseguir lembrar passagens bíblicas, para imitar a boa conduta. Para tanto, deveriam reconstruir os lugares de memória da vida de Cristo, procurando sentir boas sensações a cada passagem relembrada. A memória era, nesse momento, o meio através do qual o jesuíta poderia aproximar-se de Deus e seus ensinamentos. Por isso, a memória começa a ser destacada nas orações como faculdade essencial para os ensinamentos cristãos.

Se por um lado, a memória conduzia os jesuítas à dor e aos pecados, por outro, ela era o instrumento para a purificação da alma, cabendo somente exercitarem-na para a boa conduta.

“Passarei pela memória os benefícios recebidos como a Criação, a redenção e os dons particulares, ponderando com muito afeto quanto Deus nosso Senhor fez por mim (...) E em seguida, refletindo comigo mesmo, considerarei como é de toda a razão e justiça que eu ofereça e dê a sua divina Majestade todos os meus bens e a mim mesmo com eles, como quem oferece um presente, com toda a afeição

Seguindo a oração:

“Tomai Senhor, e recebei toda a minha liberdade, e a minha memória, a minha inteligência e toda a minha vontade, tudo que tenho e tudo que possuo. Vós mo destes; a Vós, Senhor, o restituo. Tudo é vosso, de tudo dispondo segundo a vossa vontade. Dai-me o vosso amor e a vossa graça, que isso me basta” ( *ibid.*, pp. 130 e 131 )

A metodologia de utilizar a memória como instrumento de conversão através desses recursos – recordação, repetição e construção dos lugares de memória – foi a estratégia mais adequada para o projeto expansionista. Isso porque havia prevista na estrutura do método a possibilidade de adequá-lo a cada pessoa, como já foi dito, segundo sua instrução e até mesmo a idade, já que os exercícios requeriam boa condição física para suportar todas as etapas das quatro semanas. Essa flexibilidade adequou-se à plasticidade necessária na ação missionária para o Oriente, sobretudo na China, por exigir maior necessidade de adaptação, não somente na adequação da linguagem a ser utilizada, mas sobretudo no conteúdo que deveria ser aproximado ao universo confuciano dos chineses.

A possibilidade de Ricci atuar na missão chinesa, podendo adaptar as técnicas mnemônicas como estratégia de atuação, deveu-se à indicação de seu nome para a missão chinesa, por Alessandro Valignano, responsável por todas as missões jesuítas realizadas do cabo da Boa Esperança ao Japão. Esse Superior tinha a função de visitar as missões na Índia, a fim de relatar aos missionários que iriam seguir para o Oriente a sua expectativa de conversão diante dos povos do Oriente, ou melhor, dos costumes neles observados. Em relação ao povo hindu e ao povo japonês, Valignano descreveu uma realidade desanimadora, referindo-se a esses povos, respectivamente, como “um pouco melhores que bestas selvagens” e “mornos na sua fé”. ( Spence, op. cit., pp. 58 e 59 )

Esses relatos de viagem, por Valignano, foram menos pessimistas após visitar, por dez meses, a cidade de Macau, entre 1577 e 1578. Podemos observar que havia uma avaliação mais otimista em relação às possibilidades de evangelização, e sua carta encorajava outros jesuítas a partirem em missão para Macau. Valignano acreditava que a residência nessa cidade seria um aprendizado importante para posterior atuação na Cidade de Cantão, que era o objetivo da missão. No entanto, conforme se fará ver em capítulo posterior, esse desafio não representou uma atuação efetiva.

Em função da valorização do aprendizado em terras orientais, Ricci seguiu em trabalho missionário, para Índia e Macau, por cinco anos, entre 1578 e 1583. Após um ano de sua indicação para Macau, em 1583, quando viajou para uma cidade não muito distante de Cantão, Ricci escreveu sobre os chineses ao representante do rei espanhol, sediado em

Manila. Nessa carta, Ricci demonstrou sua admiração por observar que os chineses não eram um povo violento e belicoso.

“Entre nós, considera-se agradável ver um homem armado, mas para eles isso é mal visto, e receiam ver algo tão horrível. E assim, não conhecem nenhuma disputa ou tumulto tão usual para nós, quando nos vingamos de algum insulto recorrendo a arma e à morte. Eles consideram que o homem mais honorável é o que foge e não deseja ferir ninguém”( Spence, 1986, p. 61 )

Essa admiração possivelmente influenciou Ricci na escolha do primeiro ideograma – o da guerra – para o seu palácio. Na sua leitura, o conteúdo central da mensagem trazia a idéia de paz e da não violência.<sup>15</sup>

Nesses cinco anos de aprendizado, Ricci conseguiu adquirir fluência na língua chinesa facilitando, então, seu domicílio no centro comercial e administrativo de Zhaoqing, em 1583. Nessa etapa, Ricci conseguiu fixar-se na China e tinha como seu melhor amigo Michele Ruggieri, missionário esse, que, por não ter conseguido avançar seu entendimento e seu conhecimento da língua chinesa, não obteve uma atuação incisiva na catequese. (Lacouture, 1994, p.264 )

O domínio da língua chinesa por Matteo Ricci foi em relação ao Mandarim que era considerada a língua culta. Embora não se tenha comprovação disto, Ricci conviveu com a casta mais valorizada da China, e, por isso, presume-se que tenha tido maior contato com o idioma oficial.<sup>16</sup>

O que podemos também ressaltar é que além de dominar a língua oficial, Ricci apresentava uma grande capacidade de ampliar a sua própria memória, em virtude também do interesse pessoal pelo estilo latino, o que o levou à necessidade de memorizar clássicos fundamentais, pois também era avaliado, no Colégio de Roma, por sua capacidade de memorização das obras. Isso foi decisivo em sua atuação na China, pois memorizou rapidamente listas de cerca de quatrocentos a quinhentos ideogramas que foram usados em seu método adaptado.

Não importa aqui definir quais estruturas de construção mental mais influenciaram Ricci na adaptação de seu “Palácio da Memória”. Importa perceber que tais influências contribuíram igualmente para que Ricci ampliasse a sua capacidade individual de

<sup>15</sup> Ricci demonstrou esta admiração também porque passou a sua juventude na violenta cidade de Macerata.

<sup>16</sup> Esse convívio com a casta mais alta, só aconteceu após mais de dez anos residindo na China.

memorização. Tal capacidade levou-o a combinar diferentes técnicas mnemônicas – imagens vivas e seqüências longas – que o entusiasmaram a atuar na China, contribuindo, assim, para o seu maior conhecimento do pensamento chinês.<sup>17</sup>

“Recentemente me entreguei ao estudo da língua chinesa e posso assegurar-lhe que é algo completamente diferente do grego ou do alemão. Na língua falada, há tanta ambigüidade que existem muitas palavras que podem significar mais de mil coisas, e muitas vezes a única diferença entre uma palavra e outra é a forma como você dá a entonação alta ou baixa, em quatro diferentes tons. Assim, quando (os chineses) falam entre si, escrevem por extenso as palavras que querem dizer, para poderem ter a certeza de se entenderem- pois todas as letras escritas diferem umas das outras. Quanto a essas letras escritas, você não acreditaria sem vê-las e usá-las, como fiz. Eles têm tantas letras quantas são as palavras e as coisas, de modo que existem mais de setenta mil delas, cada uma totalmente diferente e complexa”<sup>18</sup> (Spence, 1986, p. 152 ).

O que interessou Ricci na descrição da carta foi a escrita ideogramática chinesa que tinha a vantagem de poder ser utilizada por outros países que usassem esse mesmo estilo e, portanto, poderiam fazer a correspondência entre os livros uns dos outros. Por isso, Ricci estudou cuidadosamente a formação individual dos ideogramas, para que pudesse combiná-los em seu método mnemônico com os textos bíblicos que elegeu como ensinamento necessário.

Essa virtude da riqueza de variação de combinações de ideogramas da língua chinesa apreendida por Ricci ajudou-o a elaborar a sua técnica mnemônica, pois acreditou que cada ideograma poderia ser transformado em uma imagem de memória: “*O que ajuda em tudo isso é que suas palavras não têm artigos, caso, gênero, tempo, modo; simplesmente resolvem seus problemas com certas formas adverbiais que podem ser muito facilmente explicáveis*” ( Spence, 1986, p.153 ).

## 2.1 A MEMÓRIA COMO MÉTODO E TÉCNICA

Antes de focalizar a obra principal de Ricci, que descreveu o seu método propriamente dito, é preciso, por um lado, descreverem-se as pessoas a quem esse missionário conseguiu transmitir seus ensinamentos e, sobretudo, por outro, destacar que a sua finalidade inicial

<sup>17</sup> Pensamento no sentido de sistema de idéias. Para aprofundamento do assunto, ler Granet ( 1997 )

<sup>18</sup> Carta escrita um ano após sua chegada a Macau.

não foi a de catequese, mas, sim, a de difusão do tal método como uma ajuda eficaz para os exames que tradicionalmente os jovens chineses prestavam.

“Todos que passam no concurso final nesse grau se reúnem, tão logo conhecidos os resultados, vestidos com capas vermelhas, vestes azuis e botas de cetim preto, dirigindo-se juntos, em cadeiras transportadas por peões, ao templo confuciano de Cantão, para prestar homenagem ao sábio. Dali vão ao escritório do diretor educacional para agradecer e receber seus símbolos de investidura (...) saindo do salão um a um, com os parentes e amigos ao seu redor, são acompanhados às respectivas casas com tambores, música e guirlandas, a fim de cultuar os ancestrais e homenagear os pais. No dia seguinte, com os presentes preparados, visitam formalmente os professores que tornaram possível este sucesso”( Spence, 1989. p. 50 ).

Quando Ricci conheceu a importância daqueles exames para a cultura chinesa, procurou ensinar a sua técnica mnemônica como um método eficaz de memorização para facilitar a lembrança dos conteúdos desses exames. Mesmo tendo apreendido, no convívio cotidiano com o povo chinês, a utilização de uma outra técnica para memorização – a utilização de poemas mnemônicos e ritmos rimados, que auxiliavam na repetição e recitação – Ricci apresentou o seu método como uma técnica mais eficaz de memorização, em virtude das construções mentais.

Nos primeiros anos de sua residência na China, não conseguiu difundir seu método, em virtude das inúmeras resistências apresentadas, que serão objeto de discussão no terceiro capítulo deste trabalho. Mas o que importa ser percebido é que Ricci começou a falar de seu método somente a partir de 1595 e, nesse mesmo ano, escreveu o livro *Tratado sobre a Amizade* ( Ricci *apud* Spence, 1986, p. 157 ), que tratava de máximas sobre a amizade, onde já utilizava o auxílio de alguns ideogramas.

Ainda nesse mesmo ano, começou a discutir sua teoria sobre a memória com eruditos chineses da região, mas suas primeiras aulas sobre técnicas mnemônicas foram dadas a três filhos de um governador que ocupava um importante cargo da Dinastia Ming. O governador recebeu a sugestão de alguns eruditos sobre o interessante método de Ricci, e, por isso, Matteo Ricci conseguiu instruir os filhos desse governador, preparando-os para os exames.<sup>19</sup>

Essa aproximação com a família do governador, de certa forma, facilitou Ricci a difundir sua técnica para outros membros dessa importante casta do Estado Imperial

---

<sup>19</sup> O governador fazia parte da casta mais privilegiada da sociedade chinesa, por isso ocupava um cargo importante.

chinês. Num primeiro momento, Ricci pretendeu minimizar as diferenças culturais, aproximando-se da cotidianidade chinesa e apreendendo as representações sociais observadas a partir desse cotidiano. Tentou demonstrar aos chineses, que, além de sua técnica, poderia também difundir outros ensinamentos interessantes para a cultura chinesa. Obviamente, esses ensinamentos a que se referia eram os ensinamentos cristãos.

As diferenças entre os sistemas teológicos foram sendo minimizadas a partir de cada adaptação que Ricci fazia de seu método mnemônico, visando a manter o interesse daqueles a quem ensinava. Do conjunto da obra de Ricci, vou priorizar o *Tratado sobre as artes mnemônicas* (Spence, 1986, p.282), que é de importância central para a construção do “palácio da memória”. Nessa obra escrita em 1596, Ricci descreveu a estrutura do seu sistema mnemônico adaptado ao pensamento chinês.

O Palácio era uma estrutura mental elaborada individualmente, ou seja, não era uma construção que utilizasse materiais “reais” ou um esquema pronto de memorização. Ricci definiu claramente esse conceito para seus alunos, pois sabia que para os chineses havia a necessidade de elaborar pensamentos em função de estruturas não abstratas.

Havia também a consciência de que o maior obstáculo estaria em reter a curiosidade e o interesse dos seus alunos para que, através de seu método mnemônico, pudessem não só memorizar seus ensinamentos, mas também perceber esse sistema como uma construção mental a partir de lembranças concretas, através de objetos e lugares definidos individualmente para a construção do “palácio mental”.

Ricci sugeriu três opções para tais localidades de memória, que poderiam ser extraídas da realidade, exemplificando com um edifício ou qualquer outro lugar que a pessoa conhecesse de fato; ser totalmente fictícia, ou seja, produtos da imaginação, elaborados sob qualquer forma ou tamanho; ou formar o palácio com a utilização dos dois recursos, isto é, memorizando uma arquitetura externa a partir de um lugar que existisse de fato, mas com espaços internos criados pela imaginação, como, por exemplo, portas imaginárias ou uma sala fictícia. Ricci sabia que a segunda opção seria mais difícil de ser compreendida pelos chineses, por ser uma construção abstrata.

O objetivo dessa escolha na construção mental era definir *espaços* para a armazenagem dos diversos conceitos que se pretendiam memorizar. Ricci explicava que cada pessoa deveria definir uma imagem e atribuí-la a um local específico na construção mental. Isso facilitaria a recordação, pois, para cada assunto que se pretendesse lembrar, haveria uma correspondência da imagem e do local já definido no “Palácio”.

O ideal de construção para Ricci, na definição desses *espaços de memória*, era a terceira sugestão de construção, ou seja, a utilização do concreto com o fictício, porque, dessa forma, haveria maiores possibilidades de armazenamento e, portanto, de lembrar de um maior número de conhecimentos.

Ainda em relação ao local onde deveriam ser guardadas as imagens, Ricci apresentou várias regras adicionais. O lugar deveria ser espaçoso, não demasiadamente cheio de imagens, para que a pessoa não se perdesse dentro delas, e a luz deveria ser clara para facilitar a localização das imagens. Com essas regras, ele então constrói o *salão de entrada* de seu palácio, voltado para o Sul, pois esse ponto cardeal, segundo a tradição chinesa, era sempre associado a coisas boas.

Em relação ao ensinamento da origem dessa técnica mnemônica, Ricci explicou a seus alunos a tradição ocidental de atribuir a idéia de treinamento mnemônico, através da disposição exata, ao poeta grego Simonides, cujo nome sofreu uma adaptação em relação à sua sonoridade – de Simonides para Xi-mo-ni-de.

“Há muito tempo, um poeta ocidental, o nobre Xi-mo-ni-de, reuniu-se com seus parentes e amigos numa festa no palácio, em meio a uma grande multidão de convidados. Quando saiu por um momento da multidão, para passear lá fora, o grande salão se desmoronou com um fortíssimo vento súbito. Todos os outros participantes foram esmagados pela morte, seus corpos ficaram dilacerados e desfigurados, e nem suas próprias famílias puderam reconhecê-los. Xi-mo-ni-de, porém, conseguiu se lembrar da ordem exata em que estavam sentados seus parentes e amigos, e quando ele os recordou um por um, seus corpos puderam ser identificados. Aí podemos ver o nascimento do método mnemônico que foi transmitido às épocas posteriores” ( Spence, 1986, pp.20 e 21 )

Esse ensinamento fazia eco aos antigos livros sobre memória, e Ricci prosseguia dizendo a seus alunos que o mais importante para a arte mnemônica era a ordem e a seqüência dos lugares disponíveis para as imagens no interior de cada construção mental.

“ Uma vez fixados todos os seus lugares, você pode cruzar a porta e iniciar o passeio. Vire à direita e prossiga. Como ocorre com a prática da caligrafia, onde você segue do início para o fim, ou com o peixe que nada em cardumes ordenados, assim também tudo está arrumado em seu cérebro, e todas as imagens estão prontas para o que quer que você queira lembrar. Se você vai usar muitíssimas imagens, então os edifícios terão centenas ou milhares de unidades de extensão; se você quer somente poucas, tome então um único salão de entrada e apenas divida-o pelos seus cantos” ( Spence, *ibid.*, p.27 )

Ainda como conteúdo do seu livro *Tratado sobre as artes mnemônicas*, Ricci (*op. cit.*) construiu um grupo explícito de imagens, cada qual no seu lugar próprio e descreveu-as numa seqüência lógica. A primeira imagem era a de dois guerreiros em uma luta corpo

a corpo; a segunda, a de uma mulher de uma determinada tribo; a terceira, a de um camponês ceifando trigo e, como quarta imagem, a de uma mulher com uma criança nos braços. Essas quatro gravuras foram incluídas no livro de um letrado chinês, Cheng, *O Jardim de tinta*, em 1605 e vendido para os ricos letrados chineses. Cada uma dessas imagens será revista no segundo capítulo, cujo objetivo central é discutir os ideogramas com suas respectivas associações.

Para colocar essas quatro imagens, Ricci escolheu quatro cantos distintos de seu palácio, onde dispôs quatro gravuras religiosas – Cristo e Pedro no mar da Galiléia, Cristo e os dois discípulos em Emaús, os homens de Sodoma e a Virgem Maria segurando o menino Jesus. Cada uma dessas gravuras recebeu uma legenda caligrafada por ele mesmo, das quais três foram ornamentadas com alguns comentários.<sup>20</sup>

Apesar dessas tentativas de explicação de seu método, Ricci precisou fazer uma adaptação para o pensamento concreto chinês, utilizando os ideogramas para substituírem os objetos sugeridos na origem das demais técnicas mnemônicas.

Se por um lado Ricci tinha a consciência da restrição da capacidade de memorização por utilizar uma construção mental a partir de coisas concretas, por outro lado, ele compensava essa limitação com o universo rico de significações que os ideogramas permitiam em sua leitura. Isto é, a construção mental foi reduzida a poucas imagens, objetos e conceitos. Ricci trabalhou com quatro ideogramas, mas isso não lhe restringiu, pois conseguia várias associações com novas idéias e conceitos, a partir dos mesmos quatro ideogramas. Segundo Mircea Eliade ( 1996 ), essa adaptação acontece porque os símbolos alteram-se ao longo do tempo, não por um ato mecânico, mas por estarem relacionadas às tensões e às mudanças da vida social.

Ricci promoveu essas adaptações quando percebeu que os chineses não só não estavam aceitando alguns ensinamentos, como também não estavam alcançando determinadas passagens bíblicas, uma vez que aqueles conteúdos não conduziam à idéia chave que Ricci pretendia simbolizar.

Com a utilização dos ideogramas, Ricci conseguiu essa mobilidade, pois o pensamento chinês movia-se num mundo de símbolos feitos de correspondências e oposições. Quando se pretendia alterar a associação, Ricci buscava novas combinações, a partir de novos movimentos dos ideogramas.

---

<sup>20</sup> A obra *La Bíblia Pauperum* destaca o papel essencial da ilustração associada ao texto, muito utilizada pelos franciscanos, segundo Lopes ( s/data ).

Para buscar essas novas combinações, Ricci procurou conhecer a lista de caracteres, que formavam os ideogramas, que se atraíam ou se repeliam.

Outra adaptação, em relação à construção mental, aconteceu na escolha dos espaços de memória. Quando Ricci sugeriu a colocação de cada ideograma em quatro cantos opostos, na verdade estava adaptando o espaço de seu sistema mnemônico, que não obedecia a nenhuma base ou regra numérica, ao pensamento chinês que era pautado em sistemas numéricos. Embora não se constitua no vetor deste trabalho, o aprofundamento desses conceitos, no entanto, permitem destacar que Ricci conhecia os princípios de ordenação concreta, baseada na disposição numérica. Por isso, ele escolheu cada canto de seu palácio buscando uma correspondência com os quatro pontos cardeais, ou seja, formou quatro salas (norte/sul/leste/oeste). ( Granet, 1997 )

Esses números eram descritivos e agrupavam-se em quatro pontos, marcando as extremidades de uma cruz, onde o quinto elemento era o “centro”. Isso porque no sistema de mundo chinês, quando se pensa na cruz, não se pode desprezar a importância do “centro”. Esses símbolos numéricos serviam, portanto, para a formação de conjuntos concretos, pois situavam os números, no *tempo* e no *espaço*. ( Granet, 1997 ).

No universo chinês, o mundo é esse sistema fechado<sup>21</sup>, por isso, precisava-se de correspondentes. Por exemplo, cada ponto cardinal podia também corresponder às quatro estações do ano.<sup>22</sup>

Na escolha desses quatro cantos opostos, Ricci criou concretamente, então, esse sistema numérico que os chineses seguiam. Combinando as quatro imagens de maneiras diferentes, poderia igualmente construir sistemas de idéias diferentes. Nenhuma imagem repelia outra, apenas combinavam-se com uma maior flexibilidade.

4	9	2
3	<b>5</b>	7
8	1	6

Nesse trigrama disposto como uma cruz, está a base do sistema de mundo do pensamento chinês. Cada canto, somado ao seu oposto, constituía a mesma soma numérica

<sup>21</sup> Sugere-se a leitura de Granet ( 1997 ), capítulo VII, do Livro III : O sistema do mundo.

<sup>22</sup> Sugere-se a leitura de Eliade ( 1996, pp. 48 e 49 )

– 10. Essa equivalência era aplicada em toda a estrutura de pensamento. Por isso, Ricci reproduziu essa disposição em seu “palácio da memória”, onde em cada canto havia um ideograma que poderia auxiliá-lo na tentativa de aproximar o seu método aos sistemas de representação do mundo chinês, bem como do universo simbólico.



### 3. A COSMOVISÃO CHINESA E A INTERPRETAÇÃO DA LITURGIA CRISTÃ

Na construção do seu “palácio da memória”, Matteo Ricci ( Spence,1986 ) utilizou alguns ideogramas, na tentativa de criar um canal de comunicação ou entendimento entre seus ensinamentos cristãos e o pensamento chinês. Por hora, interessa-me compreender, ou tão somente, destacar alguns traços culturais que marcaram e caracterizaram o pensamento chinês, para que a estrutura interna dos ideogramas possa ser entendida como fonte de representações simbólicas ( Moscovici, 1978 ), as quais, portanto, se constituíram também em vasto campo para a atuação da memória.

“As representações sociais são modalidades de pensamento prático orientadas para a comunicação, a compreensão e o domínio do ambiente social (...) enquanto tais, elas apresentam características específicas no plano da organização dos conteúdos, das operações mentais e da lógica.”  
(Moscovici, 1978, p.32 )

O que me preocupa não é a rigidez de conceituar essa memória como individual, coletiva ou como técnica mnemônica, mas o ponto de contato entre esses conceitos, isto é, as práticas sociais que os ideogramas representavam através de seus códigos. A memória nesse aspecto é o espaço que, além de ser dinâmico, permite movimento, a fim de que os ideogramas pudessem ser utilizados para estabelecer uma relação entre os textos religiosos e as interpretações possíveis de serem feitas pelos chineses. ( Halbwachs, 1990 )

Não cabe aqui aprofundar o entendimento do universo confuciano ou a forte presença da idéia de macrocosmo que permeiam toda a cultura chinesa, mas alguns eixos de orientação devem ser destacados para o entendimento dos ideogramas, sobretudo o modo como são interpretados.<sup>23</sup>

O pensamento chinês orienta-se para a cultura e não para o conhecimento puro, indo principalmente em direção à sabedoria e não à ciência. A ordem única que rege a vida dos chineses precisa realizar-se *concretamente* através do *entendimento*. A sabedoria dos homens e a ordem da natureza estão em harmonia, a sociedade e a natureza formam um sistema único de entendimento.

---

<sup>23</sup> Sugere-se a leitura de Granet ( 1997 ), capítulo V: Números.

*“Os chineses não suportam de bom grado nenhuma coerção, nem mesmo simplesmente dogmática (...). A sabedoria chinesa é uma sabedoria totalmente humana e independente: nem Deus, nem Lei”* ( Granet, 1997, p. 8 ). Esse destaque para a estrutura concreta que o pensamento chinês busca através do entendimento será observado na natureza do ideograma, que será valorizado como um emblema de orientação para práticas e condutas.<sup>24</sup>

Pode-se ressaltar que esse objetivo de pautar as condutas é ensinado com a ajuda de “atitudes”. Cada ensinamento parece pressupor uma certa concepção de vida e do próprio mundo, mas nenhum deles fecha-se em um sistema dogmático. Mais adiante, serão destacados alguns princípios que organizam a língua chinesa, sem que, no entanto, haja uma preocupação de exprimir conceitos.

No lugar de signos abstratos que poderiam ajudar a identificar as idéias, a língua chinesa prefere símbolos ricos em sugestões práticas. Esses símbolos possuem uma eficácia indeterminada; não visam a permitir uma única identificação precisa, ao contrário, a riqueza de seus conteúdos foi o fator que permitiu a todos os sábios, ao longo da história chinesa, difundir seus ensinamentos e sabedorias por meio desse universo vasto para o resgate de práticas sociais e modelos de conduta.

Uma observação torna-se, então, essencial nessa tentativa de destacar eixos importantes do pensamento chinês: a linguagem e o estilo chinês parecem evitar os artificios que utilizam a expressão verbal das idéias, em detrimento da economia das operações mentais, uma vez que não empregam nenhum sinal a que se confira apenas o simples valor de um signo. Todos os elementos da linguagem – vocábulos, grafias ou emblemas – querem que a escrita ou a fala expressem ou figurem o pensamento, mais ainda, querem que essa figuração concreta imponha o sentimento de que exprimir não é um ato simples de evocar, mas provocar uma atitude, uma ação. Isto é, a memória nesse processo pode ser percebida como o meio através do qual o ato simples de evocar desloca-se para o campo do entendimento e valoriza aquilo que foi escolhido para ser lembrado através do signo. ( Le Goff, 1996 )

---

<sup>24</sup> O emblema tem um gesto de valor ritualístico.

O homem e a natureza dentro do pensamento chinês não constituem dois reinos separados, mas uma única concepção. É esse o princípio de diversas técnicas que regulamentam as atitudes humanas. Em lugar de uma ciência que tivesse como objetivo o conhecimento do mundo, os chineses conceberam uma etiqueta da vida, possível de ser interpretada ou ensinada através dos ideogramas, que, ao longo da história chinesa, sempre estiveram em posição de valorização, assim como toda arte pictórica.

Nessas considerações, a respeito de como os chineses expressam os seus pensamentos, compreende-se que a arte não é separada da linguagem, assim como os outros processos de sinalização e ação. Ao falar ou escrever, os chineses, por meio de gestos estilizados – vocais ou outros –, procuram representar e sugerir condutas. Seus pensadores não têm pretensões diferentes. Utilizam-se de um sistema de símbolos mais dotados de um poder para orientar a ação e menos aptos a formular conceitos, teorias ou dogmas. Para Cassirer, todo o trabalho intelectual visa a uma correlação de coisas ou idéias ( Cassirer, 1944 )

(...) O trabalho intelectual que o espírito executa ao enformar impressões particulares em representações e conceitos gerais, visa essencialmente a romper o isolamento do dado “aqui e agora”, para relacioná-lo com outra coisa e reuni-lo aos demais numa ordem inclusiva, na unidade de um sistema. ( Cassirer, 2000 , p. 43)

Essa rápida passagem pelo pensamento chinês, ou mais precisamente, pela estrutura que permeia todo esse pensamento, já possibilita que se obtenha como empréstimo para a discussão dos ideogramas tanto a necessidade de signos concretos, quanto a valorização das construções mentais.

No estudo da estrutura interna dos ideogramas, não haverá o aprofundamento da análise sob o ponto de vista lingüístico ou semântico. Isso iria deslocar a natureza deste trabalho que consiste tanto em verificar quais eram as estratégias utilizadas pelos missionários para incorporar na leitura dos ideogramas os ensinamentos cristãos, quanto em compreender como os ideogramas serão utilizados como um campo de entendimento entre os dois mundos: o chinês e o cristão. O que será ressaltado não é o caráter

“pictórico”, mas o argumento “relacional”, isto é, a compreensão do ideograma como um processo relacional que privilegia a metáfora em sua estrutura.<sup>25</sup>

Mais do que simples suporte de sons, os ideogramas se impõem com todo o peso de sua presença física, possuem uma força emblemática. Os chineses têm a impressão de aprenderem sobre suas condutas através das combinações dos ideogramas. Por esse motivo, iremos propor uma “tradução estrutural” e não semântica.

Esse “modelo chinês” sugere o funcionamento de um intracódigo, que guarda essa riqueza de significados para cada ideograma, dependendo da combinação entre eles. Uma vez que o seu significado depende da relação mnemônica de cada leitor ou do tipo de sugestão que será feita por quem está traduzindo as combinações de caracteres, dois aspectos apresentam interesse para a análise dos ideogramas, considerados como um campo de atuação da memória: a não arbitrariedade dos caracteres e o efeito de suas leituras. *“Representar uma coisa (...) não é com efeito simplesmente duplicá-la, repeti-la ou reproduzi-la; é reconstituí-la, retocá-la, modificar-lhe o texto. A comunicação que se estabelece entre conceito e a percepção, um penetrando o outro (...)”* ( Moscovici, *op. cit.*, p.33 ).

O pensamento chinês talvez responda a essa particularidade da correlação. As dualidades, como o yin e o yang, presentes em todo o pensamento, estabelecem uma “lógica de correlação” ( Campos, 2000, pp. 85 e 86 ), em que os opostos não são excluídos, mas integrados em uma inter-relação dinâmica que se complementa mutuamente. Por isso, o interesse maior em privilegiar a inter-relação dos signos ( caracteres ), e não da substância. O pensamento chinês prefere a “analogia”, porque lhe interessam as relações; na composição de duas coisas conjugadas não há a produção de uma terceira, mas sim uma relação fundamental entre ambas.<sup>26</sup>

Ainda em relação à estrutura do ideograma, podemos perceber que, no método de Matteo Ricci, a utilização dos ideogramas constitui-se na forma mais eficaz de buscar diferentes interpretações para ensinar uma mesma idéia, pois, a cada nova combinação de um mesmo ideograma com outros diferentes, abriam-se novas formas de entendimento, e isso, então, não só não restringia os missionários nos ensinamentos da liturgia cristã, como

<sup>25</sup> Este termo é utilizado por Fenolosa no livro de Campos ( 2000 ).

<sup>26</sup> Ricci faz isso associando sempre a um texto.

também não esgotava o universo de significações no campo dos ensinamentos. Isso era garantido por uma outra característica da estrutura dos ideogramas: os traços desligados (Campos, *ibid.* ). Os ideogramas não visam a nenhuma semelhança com alguma espécie de “corpo”, ao contrário, há uma proximidade com a natureza ( suas múltiplas formas ), e, exatamente, pela carência de cânones gramaticais, promove uma dinâmica que aproxima os ideogramas de registros mnemônicos, portanto, passíveis de variação de acordo com quem os interpreta.

O homem, quisesse ou não, foi forçado a falar metaforicamente, e isto não porque não lhe fosse possível frear sua fantasia poética, mas antes porque devia esforçar-se ao máximo para dar expressão adequada às necessidades sempre crescentes de seu espírito. Portanto, por metáfora não mais se deve entender simplesmente a atividade deliberada de um poeta ( Cassirer, 2000, p. 103 )

A memória encontra seu espaço por esse aspecto da “iconicidade” que depende de códigos variáveis de percepção, arraigados na tradição e na história.

Os ideogramas baseiam-se nestes quatro princípios fundamentados a partir da construção dos caracteres chineses: o *primeiro*, na representação pictórica; o *segundo* em uma diagramação da idéia, como, por exemplo, um ponto sobre um traço para indicar “sobre”; o *terceiro*, em uma evocação por sugestão, através da combinação de dois caracteres, para desencadear uma nova idéia; o *quarto*, do qual deriva a maioria das palavras chinesas, na combinação de um dos 214 elementos chamados “radicais”, isto é, classificadores semânticos que indicam a pronúncia. Esse quarto princípio será explicado utilizando-se algumas considerações importantes a respeito da estrutura da língua chinesa. *Os chineses tratam os caracteres escritos como desenhos artísticos. Talvez não seja por coincidência que a arte chinesa sobressaia no campo visual.* ( Campos, *op.cit.*, p. 47 )

O primeiro princípio é um “ícone”, é uma pintura que, em virtude de suas próprias características, se relaciona por similaridade com o real, segundo um critério seletivo e criativo, em que a relação com a natureza é uma relação dinâmica. O leitor chinês os considera como símbolos convencionados de idéias, como, por exemplo, um retângulo com um traço curto e horizontal no meio para representar o “sol” .

O segundo princípio poderia ser descrito como traços indiciais – um pequeno mapa orientador –, pois algumas idéias não podem ser representadas, mas podem ser diagramadas. Por exemplo, os números um, dois e três são representados respectivamente por um, dois e três traços na horizontal. Desses traços, o terceiro princípio formador do ideograma – a associação “sugestiva” – é o que mais interessa neste estudo.

Ao tentar conceituar o ideograma (...) trata-se de um sistema mnemotécnico eficaz, que tem freqüentemente um fundamento etimológico, porém não constitui uma análise lingüística. (...) Embora não baste olhar para os caracteres para descobrir seu sentido, isto não impede que um chinês, defrontando-se com um ideograma desconhecido, procure adivinhar, imaginar, de que palavra se trate (por analogia com os caracteres conhecidos) e que muitas vezes chegue a decifrá-lo. ( Campos, *ibid.*, p. 51 )

Dois caracteres são colocados juntos para formar uma palavra que sugira uma terceira idéia, como a palavra “brilho”, que é formada colocando-se juntos os caracteres que significam “sol” e “lua”, ou como duas árvores lado a lado para sugerirem uma “floresta”.

Pode-se, ainda, exemplificar graficamente esse terceiro princípio associativo para que o entendimento dos ideogramas escolhidos por Ricci em seu “Palácio” possa ser justificado ou pelo menos relacionado à idéia central de cada texto bíblico. Mas o que realmente interessa neste trabalho é salientar o percurso do caracter, como pode ser visto a seguir:

Exemplo 1 : Para dizer : “sentir-se melancólico, triste”

灰 灰 心 愁 火

CARACTER 1

CARACTER 2 e 2.1

CARACTER 3

cinzas

cinzas+coração

outono sobre coração

= desespero

=sentir-se triste, melancólico

A palavra cinza foi associada ao ideograma composto “desespero”, representado graficamente por “cinzas ao lado do coração”. No carácter 3, a representação gráfica de outono (sombrio, cinzento...) conduz a idéia para o sentido de melancolia e tristeza. ( Campos, *ibid.*, 57 )

Com esse exemplo, pode-se destacar que mais do que simples suportes de sons, os ideogramas se impõem com toda a força de sua presença física. Chamam a atenção por sua força emblemática e até pelo ritmo gestual que também comportam. O exemplo também demonstra como podem ser exploradas as possibilidades que os ideogramas oferecem tanto por estabelecerem vários níveis semânticos quanto por se constituírem como um vasto campo para a memória.

Nesse exemplo simples de leitura, há uma evidência comum aos ideogramas: o efeito de contínuo movimento, conforme um desenho animado que precisa da continuidade das relações gráficas que existem entre os caracteres, como um elo necessário para construir a idéia que se pretende destacar.

Essas relações gráficas permitem também que várias combinações possam sinalizar uma mesma idéia, como, por exemplo, a palavra “vermelho”, que pode ser produzida a partir da justaposição das pinturas abreviadas de “rosa” + “ferrugem” + “cereja”, ou por meio do ideograma chinês para vermelho que pode obedecer a outro elenco associativo, compondo-se a partir de “homem” sobre “fogo” = “enrubescer de raiva” . O que importa aqui, porém, é o processo de *sugestão* por extensão, a partir sempre do concreto. Nesse exemplo, não é a abstração conceitual que redundaria na idéia de vermelho; trata-se da lógica da correlação, que é uma característica do pensamento chinês, como já foi destacado. *A mais alta forma de síntese é aquela que a mente é compelida a operar (...) mediante a introdução de uma idéia não contida nos dados, que proporciona conexões que eles não poderiam ter tido de outro modo(...).* ( Campos, *ibid.*, p. 97 )

Na leitura do ideograma, o pensamento é sucessivo, não apenas porque as operações da natureza são sucessivas, mas também porque os ideogramas seguem traços ligados à natureza.

Exemplo 2 : Para dizer : “O homem vê um cavalo”

人 見 馬

CARACTER 1

CARACTER 2

CARACTER 3

homem

vê

cavalo

O método chinês obedece à sugestão natural, conforme pode ser visto nesse exemplo, por meio do emprego da linguagem visível dos gestos. O primeiro caracter é representado por um homem de pé sobre as duas pernas; o segundo, nitidamente por uma figura, representada por pernas a correr em baixo de um olho, como um desenho estilizado de um olho e de pernas a correr, e o terceiro, por um cavalo sobre as suas quatro patas. “*Na configuração estrutural das representações Moscovici ( op. cit., p.34 ) entende que elas possuem duas faces dissociáveis: figura e significação, entendendo por isso que as representações fazem compreender em toda figura um sentido e em todo sentido uma figura.*”

A representação do pensamento é provocada por esses signos de maneira mais vívida e concreta do que se a mesma idéia fosse passada pelas palavras; tornam-se registros inesquecíveis, uma vez que as tenhamos visto. Por exemplo, para sugerir exatamente a “idéia de vida”, as pernas estão presentes nos três caracteres – a perna do homem, dos olhos e do cavalo. O grupo de ideograma contém a qualidade de um quadro em movimento contínuo .

Ainda em relação aos traços ligados à natureza, não há um elemento isolado. Os traços são apenas pontos de encontro de ações. Nem um verbo puro, nem um movimento abstrato seriam possíveis na natureza. A visão apreende o substantivo e o verbo como uma coisa só; as coisas em movimento, o movimento nas coisas, e é dessa maneira que a concepção chinesa tende a representá-los.

Uma vez já destacado o interesse pelo terceiro princípio do ideograma, ou seja, o seu aspecto “sugestivo”, torna-se necessário compreender algumas importantes características da estrutura da língua chinesa que serão significativas na análise dos quatro ideogramas escolhidos por Ricci.

Não pretendo descrever todas as características distintivas da língua chinesa e de suas inúmeras variações dialetais. Baseio-me no dialeto principal, denominado “mandarim”, que foi adotado como língua materna por setenta por cento do povo chinês. Descreverei apenas as características que estão em interação com o pensamento chinês e, sobretudo, com a estrutura dos ideogramas e sua leitura.<sup>27</sup>

O chinês é escrito em termos de símbolos, chamados “caracteres”. Estes não são representações fonéticas e sim ideogramas. Cada um deles consiste em certo número de traços, escritos numa ordem determinada e projetados de modo a se inscreverem num espaço quadrado imaginário. Em relação às diferenças dialetais na China, os caracteres escritos são os mesmos para todos os grupos de dialetos.

Esses caracteres se classificam num dicionário de acordo com 214 “radicais” – elementos significativos que indicam categorias gerais de coisas e idéias. Os radicais são apresentados na ordem do número de traços neles contidos. Seguindo radical por radical, os caracteres que possuem o mesmo radical são apresentados na ordem do número de traços da parte restante do elemento fonético.<sup>28</sup>

Somente a ordem das palavras pode determinar-lhes a função e essa ordem não seria uma indicação suficiente se não correspondesse à ordem de causa e efeito, sugerida pela natureza. Por exemplo, os verbos chineses podem ser transitivos ou intransitivos. É exatamente essa variação que permite que o discurso cresça ou evolua de acordo com a combinação de caracteres; as palavras chinesas têm vida e plasticidade. ( Moscovici, *ibid.*, p. 215 )

A língua chinesa desconhece naturalmente a gramática. Por isso, um mesmo ideograma pode sofrer variação de acordo com suas combinações, como, por exemplo, na disposição da palavra “*ming*”. Seu ideograma é o signo do sol acompanhado do signo da

---

<sup>27</sup> Sugere-se a leitura de Campos ( 2000 ), para aprofundamento da estrutura da língua chinesa.

<sup>28</sup> Por isto é preciso identificar o caracter contido para poder saber onde procurar a palavra no dicionário.

lua. Serve de substantivo, adjetivo e verbo. Dependendo do que se queira dizer pode-se combinar “sol e lua”, para passar a idéia de brilho, ou, para o sentido de brilho sobre alguma coisa, ou, tão somente, fazer referência a uma dinastia (Ming) chinesa. A verdade é que quase toda palavra chinesa escrita tem sentido abrangente. O seu uso pode inclinar o sentido ora para um lado, ora para outro, segundo principalmente o ponto de vista.

Essa característica possibilitou Matteo Ricci utilizar amplamente a estrutura do ideograma, por não precisar “fechar” ou limitar o seu discurso. Dessa forma, poderia moldar a memória de acordo com a percepção variada que os chineses tinham de cada passagem bíblica e, em caso de resistência, ele rapidamente inclinava o sentido do ideograma para outra análise de uma mesma idéia, conduzindo, então, para outro ensinamento que pudesse ser melhor percebido. A memória modelava o sentido de cada combinação de ideograma à sua passagem bíblica, assim como permitia uma liberdade de discurso que minimizava as diferenças existentes entre os missionários e os chineses, pois sempre havia uma possibilidade de contornar ou reconduzir uma idéia.<sup>29</sup>

Essa variação de “sugestão” acontece porque a língua chinesa passou do visível ao invisível através do processo da metáfora, utilizando imagens materiais para sugerir relações imateriais. Nisso, a memória encontra um universo rico de significações. Após milhares de anos, as linhas do avanço dessas metáforas continuam enriquecidas. Assim, em lugar de ir-se tornando cada vez mais pobre, a palavra vai se enriquecendo gradualmente na cultura chinesa, porque o símbolo gráfico ficou como centro, e a memória os pode reter e usar. *Em virtude da estrutura da língua, a atenção se volta para as relações entre as palavras, mais do que para as próprias palavras individualmente. Isso é particularmente relevante no caso chinês. (Moscovici, ibid., p 211)*

A ênfase dada às relações entre as palavras está presente também em outras áreas da vida e da cultura chinesas<sup>30</sup>. Exemplos disso são a arte e a arquitetura que se caracterizam por uma acentuada noção de equilíbrio. As idéias são em maioria denotadas por expressões compostas, posto que os antônimos não são tidos como opostos que não se combinem, ao contrário, podem ser unidos para formar uma idéia completa. Um dos conceitos chave da filosofia chinesa se expressa através de um composto dos antônimos

<sup>29</sup> Como foi visto no Palácio da memória, Ricci optando pela troca da imagem de Cristo na cruz pela imagem da Virgem Maria.

<sup>30</sup> Até mesmo a cozinha chinesa observa essas relações no preparo dos alimentos. Lacouture (1994)

yin yang, que são duas forças opostas, porém complementares no universo. É desse princípio que o confucionismo criou em parte um código de ética para governar as relações humanas. Sua atenção se volta não para o indivíduo, mas para as suas relações humanas, por isso a preocupação é com a família e a sociedade e não com a liberdade individual.

Não tendo a sentença chinesa necessariamente sujeito nem verbo, a sua estrutura básica seria então *um tópico seguido de comentário*. A pessoa que tem a fala menciona um tópico sobre o qual vai falar e diz em seguida algo a respeito do mesmo. Esse padrão de sentença foi utilizado por Ricci, pois antes de comentar uma passagem bíblica “sugeria” através do ideograma escolhido, por exemplo, “coragem e virtude”, o conjunto de idéias sobre o qual gostaria de conversar e, em seguida, correlacionava o ideograma com o texto bíblico que também se associava àquelas idéias sugeridas no início da fala. ( Spence, 1986)

Tal estrutura de sentença sugere que o tópico é mais vasto e abrangente do que o comentário. Essa convicção está presente no taoísmo, filosofia que agiu paralelamente ao confucionismo e com ele interagiu na história do pensamento chinês. Essa atração pelo “não dito” talvez seja influenciada pelo fato de que, em linguagem, os chineses devem prestar mais atenção às palavras “vazias” que, embora destituídas de um significado, desempenham um papel importante na estrutura de uma sentença.

Fica evidente, então, haver uma estrita relação entre a linguagem e a “lógica” que existe na estrutura sugestiva dos ideogramas, no entanto, fica destacado também que há uma filosofia de vida por trás desse sistema sugestivo. O caracter chinês que se traduz por “signo” abrange todos os significados das palavras “fenômeno”, “símbolo” e “presságio”. De modo que um signo tem como objetivo transmitir lições aos chineses. A cosmogonia chinesa é quase um manual prático da existência humana: o pensamento chinês não estabelece nenhuma distinção entre o cosmo e os problemas da existência humana.

A sabedoria dos homens e a ordem da natureza estão em harmonia; a sociedade e o Universo formam um sistema de civilização. Esses métodos que têm por objetivo pautar condutas, são ensinados com a ajuda de atitudes. Cada qual pressupõe uma certa concepção de vida e do mundo, mas seguramente nenhum pretende formar um sistema dogmático. Em suma, definir o sistema de pensamento dos chineses equivale a caracterizar o conjunto das *atitudes* chinesas.

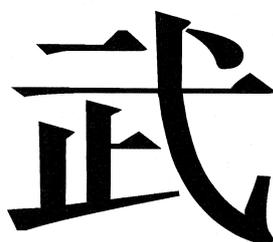
### 3.1 A TÉCNICA MNEMÔNICA DE RICCI : IDEOGRAMA, REPRESENTAÇÃO E MEMÓRIA

Nesse universo “concreto” do pensamento chinês, Matteo Ricci buscou selecionar quatro ideogramas que pudessem servir de orientação mnemônica para difundir os ensinamentos cristãos, com vistas a serem colocados em seu “ Palácio da memória”. Ele sugeriu, então, quatro temas – *guerra* , *querer* , *lucro e amor* –, que julgava básicos na vida e na cultura cristã e chinesa.

Para cada tema, foram associados uma gravura contendo cenas do Novo Testamento e um texto bíblico que Ricci entendeu como essenciais ao entendimento do cristianismo. Cada gravura era mostrada em madeira, logo após a conversa, a respeito do ideograma que seria colocado em cada construção mental. ( Spence, *ibid.* )

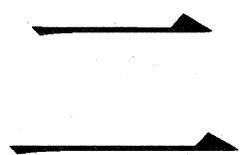
Essa seqüência de cada ideograma associar-se a uma gravura e a um texto seguiu a estrutura interna de leitura do ideograma, ou seja, a colocação do “tópico” seguido de “comentário”. Nesse caso, o ideograma representou o tópico, e o comentário foi representado pelo texto bíblico, já adaptado por Ricci ao universo chinês.

A primeira imagem escolhida para servir de apoio mnemônico foi a construção do ideograma chinês da “*guerra*” .



GUERRA

Entendendo a trajetória da construção :



CARACTER 1

sentido de “lança”

usada por dois guerreiros



CARACTER 2

sentido de “parar”

ou impedir



CARACTER 3

sentido de “paz”

Ricci utilizou esse ideograma porque conhecia a tradição chinesa de utilizar a metáfora na condução do sentido do ideograma para uma lição de vida. Nesse exemplo, o ideograma contém a idéia de paz que o povo deseja quando enfrenta uma situação de guerra. A “lança” do primeiro caracter é “impedida” de matar, como mostra o segundo caracter e orienta o ensinamento para a busca da paz ou, por aproximação, para a busca da harmonia e união. Vale ressaltar que há uma possibilidade muito ampla de significados, mas o que importa é que através desse ideograma, Ricci teria uma construção memorizada da idéia de paz e, todas as vezes que em seus ensinamentos de passagens bíblicas houvesse essa aproximação de idéia, ele poderia recorrer a essa imagem para incliná-la a uma nova idéia e novo ensinamento, como outra sugestão, a de que o homem deve saber lutar pelo que quer.

Ricci promove certo movimento do ideograma demonstrando que um guerreiro segura a lança, suspensa no gesto de atacar o inimigo; este segundo guerreiro agarra o primeiro pelo pulso, tentando deter o golpe. Dessa forma, ele mostra aos chineses como era possível formar, colocar e animar tais imagens para ajudar a própria memória. Ele utiliza então uma outra característica do ideograma que é a de ser uma construção dinâmica e não estática.

A primeira gravura em madeira, escolhida para ser mostrada após o primeiro ideograma, foi a gravura do “apóstolo sobre as águas”. Ricci traz esta passagem do Evangelho segundo Mateus, capítulo 14:

Quando veio a noite, ali estava só, mas o barco nesse momento estava muito distante da terra, batido pelas ondas, pois o vento era contrário.

E na quarta vigília da noite, ele veio ter com eles, caminhando sobre o mar.

Mas quando os discípulos viram-no caminhando sobre o mar, ficaram aterrorizados, dizendo: “ ‘É um fantasma! ”. E gritaram de medo. Mas imediatamente ele lhes falou, dizendo: “ Tende confiança, sou eu; não temais”.

E Pedro respondeu-lhe: “ Senhor, se és tu, deixa-me ir até ti sobre a água. ”Ele disse: “ Vem.” Assim Pedro saiu do barco e andou sobre a água e veio a Jesus, mas quando ele viu o vento, teve medo e, começando a afundar, gritou: “Senhor, salva-me”. Jesus imediatamente estendeu-lhe a mão e segurou-o, dizendo-lhe: “Ó homem de pouca fé, por que duvidaste?”. E quando entraram no barco adoraram-no, dizendo: “És realmente o Filho de Deus ( Mat. 14: 23-33 )

Ricci tinha a liberdade para contar essa passagem, porque não havia traduzido a bíblia para o chinês, exatamente por entender que dessa forma iria limitar o vasto campo de interpretação que lhe era sugerido pela leitura dos ideogramas. ( Spence, *op.cit.* )

Dessa forma, ele remodela essa passagem, adaptando-a ao pensamento chinês, além de buscar, também, a aproximação sonora do nome de Pedro, escolhendo o caracter com que se pronuncia “Bo-do-lo”.

“Depois que o Senhor do Céu nasceu na Terra e assumiu forma humana para difundir seu ensinamento pelo mundo, primeiro partilhou seus ensinamentos com doze seguidores santos. O primeiro deles se chamava Bo-do-lo. Um dia, Bo-do-lo estava num barco, quando viu a figura distante do Senhor do Céu de pé sobre a orla do mar, então lhe disse: “Se você é o Senhor, deixe-me andar sobre a água e não afundar”. O Senhor assim permitiu. Mas quando ele começou a andar, viu o vento forte levantando as ondas, seu coração se encheu de dúvidas, e ele começou a afundar. O Senhor estendeu sua mão para ele, dizendo: “Sua fé é pequena, por que você duvidou?”.

Um homem que tem uma fé firme no Caminho pode andar sobre as águas dóceis como sobre rocha firme, mas se ele recua na dúvida, a água voltará à sua verdadeira natureza, e como ele pode manter a coragem? Quando o sábio segue os desígnios do céu, o fogo não o queima, a espada não o corta, ele não afunda na água. Por que o vento ou as ondas o preocupariam? Esse primeiro seguidor duvidou, de modo que podemos acreditar; um momento de dúvida de uma pessoa pode servir para eliminar as dúvidas de todos os milhões que vêm depois dele. Se ele não tivesse duvidado, nossa fé não teria fundamento. Portanto, damos graças à sua fé e damos graças às suas dúvidas”( Spence, *op. cit.*, p. 291 )

O segundo parágrafo dessa passagem é de inteira criação de Ricci. Ele aproximou o “sábio” dos sábios da tradição chinesa pela descrição da contemplação do “Caminho”.<sup>31</sup>

O Cristo de Ricci está “de pé sobre a orla do mar” e “estende sua mão” para Pedro; o Cristo no evangelho está “caminhando sobre o mar e “segura” Pedro. Para Ricci, essa adaptação era essencial num universo que valoriza as construções concretas.

A importância dessa adaptação do evangelho está em combinar imagem e texto, que se reforçam mutuamente. Se o ideograma estivesse isolado, haveria apenas uma evocação mental da fé. Ela apenas sugere a “crença em dias melhores” ou, tão somente, a evocação da “crença”. O texto então preenche o “campo” do ideograma que precisa de um comentário para encaminhar a uma idéia, num universo vasto de significações.

Um segundo exemplo de como construir uma imagem da memória é a escolha por Ricci do ideograma que significa *desejar ou querer alguma coisa*.



QUERER

Entendendo a trajetória da construção :



CHARACTER 1

sentido de “ Oeste”



CHARACTER 2

sentido de “ uma mulher”

<sup>31</sup> Para melhor entendimento do conceito de “caminho” no pensamento Chinês, sugere-se leitura de Lao Tse, s/d .

Nesse segundo ideograma, a possibilidade de variações de sentido é muito maior do que no primeiro, porque Ricci não “fecha” a descrição da mulher, possibilitando, assim, o entendimento de duas descrições totalmente diferentes. Poderia ser uma muçulmana, pela leitura mais simples, e também, seguindo um outro elenco associativo, o dos sons, poderia ser uma mulher de um antigo reino chinês. De qualquer maneira, o que Ricci buscou com essas ressonâncias mais complexas foi não limitar o ensinamento a um só povo ou uma só região. Há ainda uma terceira possibilidade de sugestão de aproximar a mulher a uma cristã. Temos então a tríade possibilidade para que Ricci encontrasse espaço para falar dos sistemas também tríplexes do islamismo, judaísmo e cristianismo que partilham a aceitação de um só Deus .

Nesse segundo ideograma escolhido, Ricci buscou “memorizar” a idéia de “querer”, “desejar” coisas boas para a vida de cada pessoa, pois a associação do primeiro caracter com o segundo caracter destaca também a idéia de continuidade da vida através da família, representada pela figura da “mulher” que simboliza essa continuidade através dos filhos.

A segunda gravura em madeira, escolhida para ser mostrada após o segundo ideograma, foi a gravura do “*Caminho de Emaús*” ( o encontro de Cristo com seus dois discípulos após a ressurreição ). Ricci traz esta passagem do Evangelho segundo Lucas, capítulo 24:

“Naquele mesmo dia, dois deles se dirigiram para uma aldeia chamada Emaús, a cerca de sete milhas de Jerusalém, e conversavam sobre todas as coisas que tinham acontecido. Enquanto falavam e discutiam, o próprio Jesus aproximou-se e seguiu com eles. Mas seus olhos não puderam reconhecê-lo. E ele perguntou a eles: “ Que conversa é essa que vocês mantêm pelo caminho?”. E eles ficaram quietos, parecendo tristes. Então um deles, chamado Cleofas, perguntou-lhe: “Você é o único visitante de Jerusalém que desconhece as coisas que lá aconteceram nesses dias?”. E ele lhe disse: “Que coisas?”. E eles lhe responderam: “Sobre Jesus de Nazaré, que era um profeta poderoso em obras e palavras frente a Deus e a todas as gentes, e nossos sumos sacerdotes e governantes o entregaram para ser condenado à morte, e o crucificaram. Mas nós esperávamos que fosse o único a redimir Israel...”

E ele lhes disse: “Ó homens tolos e lentos de coração para acreditar em tudo que os profetas falaram. Não era necessário que Cristo sofresse tais coisas e entrasse em sua glória?”. E começando com Moisés e todos os profetas, interpretou para ele as coisas que lhe diziam respeito em todas as escrituras. Assim eles se aproximaram da aldeia para onde estavam indo. Ele pareceu

seguir adiante, mas eles o seguraram dizendo: “Fique conosco, pois anoitece e o dia já se foi”. Assim ele entrou para ficar com eles. Quando estava à mesa com eles, tomou o pão e o abençoou, partiu-o e deu a eles. E seus olhos se abriram e o reconheceram; e ele desapareceu de suas vistas. Disseram um para o outro: “Nossos corações não se incendiaram dentro de nós enquanto ele falava conosco no caminho, enquanto ele nos apresentava as escrituras?”. ( Spence, *ibid.*, p. 146 ).

Essa passagem, plena de significados, teve alguns trechos questionados pela própria Igreja. Por que “sete” milhas? Por que apenas um discípulo apresentou seu nome? Teria Cristo modificado sua aparência? Enfim, Ricci não procurou em sua adaptação apresentar todos esses questionamentos. ( Spence, *ibid.* )

Ele cria a sua própria versão bíblica: “Dois discípulos, depois de ouvirem a verdade, rejeitam toda vaidade”.

Na época em que o Senhor do Céu, para salvar o mundo, sofreu sua dor aqui na Terra, dois dos seus discípulos fugiam juntos pela estrada. E falando sobre o que tinha acontecido, estavam tristes. O Senhor do Céu mudou sua forma e, sem aviso, juntou-se a eles. Perguntou a razão da sua tristeza. Então explicou as palavras das Sagradas Escrituras, que tinham profetizado como o Senhor do Céu suportaria dor e sofrimento para salvar o mundo, e depois disso retornaria ao seu reino celestial.

Isso mostra que não devemos nos apegar às alegrias deste mundo, nem evitar seus sofrimentos. Quando o Senhor do Céu desceu à Terra, se quisesse felicidade, teria felicidade, se quisesse sofrimento, teria sofrimento – e não há dúvida de que foi o sofrimento que ele escolheu. Nos sofrimentos deste mundo está contida uma grande alegria, nas alegrias deste mundo está contido um grande sofrimento. Pode alguém negar que esta é a mais alta sabedoria? Despertados para o entendimento, aqueles dois discípulos se entregaram a uma vida de dor amarga, como as pessoas comuns se entregam à busca de jóias e dinheiro. Suas dores amargas há muito tempo se acabaram, e a recompensa pelo seu amor ao sofrimento é a eternidade na terra celestial. ( Spence, *ibid.*, p.147 )

Ricci fez dessa passagem um momento de reflexão sobre a aceitação do sofrimento, para somente depois o homem conseguir chegar ao estágio da bem aventurança. Mas para isso é preciso “querer”, e esse sentido foi trazido pelo segundo ideograma. O que Ricci pretendia era pouco a pouco, através da construção dos quatro ideogramas, encaminhar os chineses a serem mais receptivos aos ensinamentos e à fé cristã. Durante o seu convívio com a cultura chinesa, ele observou que os chineses lembravam do que liam e repetiam-no

aos outros, logo, isso poderia ser um benefício para seus ensinamentos, pois sabia que haveria uma suposta replicação daquilo que fixava como um ensinamento para uma minoria de eruditos.

Depois que cada passagem bíblica readaptada fosse absorvida, Ricci poderia conduzi-los a argumentos mais profundos contidos no interior da própria fé cristã.

A terceira imagem da memória escolhida foi o ideograma que significa “*proveito*” ou “*lucro*”.

# 利

LUCRO OU PROVEITO

Entendendo a trajetória da construção :

# 禾 刈 刀

CARACTER 1

sentido de “cereal”

CARACTER 2

sentido de “lâmina ou faca”

Desses dois caracteres, Ricci elaborou sua imagem de memória: um agricultor segurando uma foice, prestes a ceifar as culturas no campo. Nesse ideograma há também outro elenco associativo, o da aproximação fonética, pois esse ideograma é o mesmo que

Ricci escolheu para adaptar seu próprio nome para o chinês ( *Li* ). Dessa forma, ele consegue associar a idéia de lucro ou proveito a sua própria pessoa.

Nesse terceiro ideograma, Ricci procurou “fixar” a idéia de plantar coisas boas, por isso o cereal do primeiro caracter. O segundo caracter trouxe a idéia da faca colhendo as coisas boas plantadas no primeiro caracter.

Como terceira ilustração para ser associada ao terceiro ideograma, Ricci elaborou *os pecados de Sodoma*. Ele tem como objetivo que os chineses fiquem cientes do pecado de Sodoma e do destino da cidade, segundo Gênesis 19: 24-25: “*Então o Senhor fez chover enxofre e fogo do céu sobre Sodoma e Gomorra; e destruiu aquelas cidades, e todo o vale, e todos os habitantes das cidades, e o que crescia no solo*”.

Ricci, em sua adaptação, dá à história uma clareza que a versão bíblica não possui. Em relação à transcrição do nome Sodoma, ele dá especial atenção para não escolher a mesma sílaba ( som ) “*ma*” de seu próprio nome ( “Ma”*tteo* ) para o final da palavra Sodoma. Ele intitula “*Baixeza e sensualidade depravada atraem sobre si o fogo celestial*”

Nos tempos de antigamente, o povo de So-do-ma se entregou à sensualidade depravada, e o Senhor do Céu se afastou deles. Entre eles vivia um homem puro chamado Lo, e o Senhor do Céu enviou seus anjos para fazer [Lo] abandonar a cidade e ir as montanhas. Então, do céu choveu um grande fogo de chamas destruidoras, homens e animais e insetos foram todos queimados e nada restou, e mesmo as árvores e pedras se converteram em cinzas e caíram ao chão. Do lamaçal formou-se um lago de águas fétidas que ainda hoje serve de testemunha para mostra o quão profundamente o imperador do céu odeia a sensualidade desnaturada e luxúrias perversas.

Lo pôde se manter puro em meio à perversidade, e portanto o céu o abençoou. A maioria das pessoas pode se comportar bem na presença do bem; ma permanecer puro e correto em meio a costumes desnaturados, isso sim exige verdadeiramente uma coragem rara de se encontrar. O homem sábio é feliz quando vive entre bons costumes, e os usa para se fortalecer; ele também é feliz entre práticas perniciosas, e as usa como uma pedra-de-amolar para seu próprio caráter. Ele pode confiar em sua própria orientação em quaisquer circunstâncias.” ( Spence, *ibid.*, p.218 )

O texto readaptado ganha mais força ao associar-se ao ideograma que transmite a lição de vida de “colher” somente bons proveitos. Na verdade, o texto praticamente define que esse proveito é quase um dever, que seria uma aproximação permitida também pelo terceiro ideograma.

Para a quarta imagem a ser colocada no seu *Palácio da Memória*, Ricci escolhe o ideograma para o “amor” ou “bondade”.



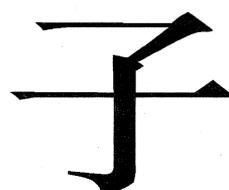
AMOR OU BONDADE

Entendendo a trajetória da construção :



CARACTER 1

sentido de “mulher”



CARACTER 2

sentido de “criança”

Para criar a imagem de bondade, Ricci comentou que a mulher é uma criada jovem, característica das criadas chinesas. Na associação com a quarta gravura, novamente ele escolheu uma outra mulher com uma criança nos braços, gravura essa que é da Virgem Maria com o menino Jesus. Mais uma vez, apareceu a representação da mulher, reforçando, assim, a idéia de continuidade da família.

Em todas as três outras gravuras, Ricci redigira um texto readaptando uma passagem bíblica. No entanto, neste quarto ideograma e na quarta imagem não há uma associação com um texto. Sobre a ilustração, escreve apenas duas palavras, *Tien Chu*, que significa “Senhor do Céu”.

Em seu “Palácio”, ficaram memorizados os quatro ideogramas, cada um em seu espaço. Mais do que tentar perceber se esse sistema foi eficaz ou não, importa entender que as duas tradições, confuciana e romana clássica, poderiam apresentar-se num mesmo discurso, com a intermediação da memória ensinada por Matteo Ricci, tendo em comum os diferentes atos de memória.

Quando Ricci exercitava seus diálogos sobre cada ideograma, fornecia o meio ideal para levantar questões sobre o comportamento humano. Os paralelos que buscava para cada imagem associada a um texto eram de uma rica fonte de significações que ora se moldavam a seus ensinamentos cristãos, ora se inclinavam a um outro eixo de assimilação que melhor aproximasse o ensinamento do universo confuciano dos chineses.

Com esses quatro ideogramas, Ricci compôs em seu “Palácio”, os oito trigramas com as quatro idéias consideradas fundamentais no ensinamento chinês: saber lutar, saber querer, saber lucrar e, como consequência desses três ensinamentos, ter um bom “retorno”. Esse princípio regia a vida, sobretudo o cotidiano da vida chinesa. ( Lao Tse, s/d )

Os quatro ideogramas ganharam o movimento, por estarem dispostos nos oito trigramas, e isso permitiu que Ricci sempre encontrasse uma nova combinação de idéias para fixar os seu ensinamentos.

#### PRINCÍPIO DA VIDA

Incluir o desenho do trigrama (rodapé do granet)



#### 4. ALTERIDADE E MEMÓRIA NA AÇÃO DE CATEQUESE DE RICCI

Com o “Palácio da Memória” já definido como método utilizado por Matteo Ricci, serão privilegiados nesta análise os procedimentos de construção da memória adotados durante a atuação na China pelos missionários Matteo e Micheli Ruggieri, com menor atuação deste último, por não dominar a língua chinesa.<sup>32</sup>

Tais procedimentos podem ser verificados em duas etapas dessa atuação: antes e depois de Ricci ser nomeado Superior da missão chinesa. Desde sua chegada a Macau, em 1582, Ricci passou cerca de dez anos sendo hostilizado pelos chineses. As duas etapas de sua atuação podem ser caracterizadas como uma atuação periférica, em que toda a cadência dessa resistência estará registrada nas cartas enviadas por Ricci a seus amigos jesuítas de outras missões, principalmente as de Goa. ( Spence, 1986 )

Essas cartas foram, portanto, uma fonte importante para se analisarem os procedimentos adotados para a construção de uma memória jesuítica, bem como pontuaram o cotidiano observado e descrito por Ricci em suas cartas, a respeito do universo Confuciano dos chineses.<sup>33</sup>

Para uma melhor análise desse cotidiano, serão observados e relatados o primeiro momento da chegada de Ricci a Macau e o momento após a sua nomeação, períodos esses em relação aos quais efetivamente tratar-se-á das assimilações que os missionários precisaram incorporar em seu cotidiano.

Após a sua chegada a Macau, mais de um ano depois, Ricci escreve ao representante do rei espanhol sobre os chineses, em termos que parecem compará-los com os japoneses, embora não tenha estado no Japão:

“Para lhe dizer a verdade, por mais que eu escrevesse a Vossa Honra sobre os chineses, eu não diria que são homens de guerra (...) São como mulheres, todos os dias, os homens levam duas horas para fazer seus penteados e se vestirem meticulosamente, dedicando a isso todas as horas agradáveis de que dispõem (...) Raramente se ferem ou se matam mutuamente, e mesmo que o quisessem, não

<sup>32</sup> Durante a atuação de Ricci, outros missionários juntaram-se a ele, mas por períodos curtos, pois logo partiam para outras missões, quer por decisão da Diocese, quer por não se sentirem tão indispensáveis quanto Ricci à missão na china.

<sup>33</sup> Sugere-se a leitura de Dintino( 1989 ) onde há importante registros de cartas dos missionários falando a respeito da China . Como também a leitura de Basílio ( 1956 )

têm os meios para tal, não só porque existem poucos soldados, mas a maioria deles não tem nem sequer uma faca em casa. Em suma, não há o que se temer deles, mais do que de uma grande multidão de gente(...)"Zhaoqing, carta de 13 de setembro de 1584 para Giambattista Roman. ( Spence, 1986, p.60 )

Essa avaliação em relação a assuntos bélicos será alterada, tornando-se até ambígua, na medida em que Ricci irá observando melhor os chineses, ao longo de sua atuação. Fica visível que a admiração pelos chineses por quase nunca portarem armas é, em decorrência da comparação com relatos lidos por Ricci a respeito do Japão e por sua tumultuada Macerata.<sup>34</sup>

Com a ajuda de Ruggieri, Ricci fez descrição mais detalhada para Vagliano, dois anos antes da sua chegada a Macau, dizendo-se entusiasmado em partir para a China.

“A China é a coisa mais importante e mais rica de todo o Oriente, onde ela supera todos os outros reinos. Assemelha-se bastante em certos pontos à riqueza e perfeição de nossa Europa, e em muitas coisas inclusive a ultrapassas (...). nenhuma região parece igualá-la no colorido e na paz, a tal ponto que dir-se-ia uma coisa pintada e não um produto da natureza (...). De todos os países descobertos é o mais pacífico e melhor governado(...). porque lhes falta o principal que é o conhecimento de Deus de sua santa religião. (...) É por isso que a ordem e a prudência não bastam para impedir muitas desordens gravíssimas, como a gula e a cegueira em relação a Deus ” ( Lacouture, 1994, p. 268 e 269 ).

Essa visão em 1584 é logo alterada, pois Ricci foi ameaçado, por ordem de um mandarim em Zhaoqing, de açoitamento em praça pública, mas conseguiu escapar. Após esse dia, era em outras ocasiões obrigado a presenciar açoitamentos semelhantes de outras pessoas. Há relatos de que Ruggieri e Ricci cuidavam de alguns feridos após serem golpeados nessas punições. ( Spence, *op. cit.* )

Ainda em relação a esse costume de açoitamento, Ricci fez uma adaptação em seu texto *História*, ( Ricci, *apud* Spence, 1986, p.61 ) a respeito da morte de um jovem chinês nascido em Macau que recebera o nome de batismo de Francesco Martines e que fora criado em escolas jesuítas. No relato da morte desse rapaz por açoitamento, em punição

---

<sup>34</sup> No relato de seu período na China, redigido entre 1608 e 1610, sob o título *História* há mais trechos a respeito de assuntos bélicos, bem como o comportamento dos chineses frente ao momento político daquela década, Spence ( 1989 )

por ter celebrado a semana santa, Ricci registrou que a morte veio às três horas da tarde aos 33 anos ( o rapaz morreria aos 38 anos ). Ele então fez a adaptação de hora e data para que o leitor lembrasse a nota de Marcos em seu Evangelho, de que a crucificação de Cristo ocorrera também às três horas da tarde ( Marcos, 15:25 ), quando Cristo tinha também 33 anos.

Essa primeira etapa da atuação de Ricci foi pontuada por um período de instabilidade política e choques constantes da China com outros países, sobretudo com o Japão. Isso só agravava a suspeita e a hostilidade dos chineses em relação a qualquer estrangeiro. Logo, para os missionários, estar na China significava aprender a ser odiado e viver sob constante suspeita; era fato comum serem espiados constantemente em seus alojamentos<sup>35</sup>, segundo relato em algumas cartas.

Nesse período de instabilidade, há que se destacar o conflito também existente entre os jesuítas e outras ordens religiosas. Essa tensão, porém, está pontuada também nas cartas e na opinião de Ricci em relação ao trabalho missionário de outras ordens. Os pioneiros na exploração da China foram os agostinianos, dominicanos e franciscanos, muito embora não tenham tido contato com as famílias mais nobres, em comparação com a atuação de Ricci, em virtude da sua técnica mnemônica, difundida como um meio através do qual os filhos dos nobres poderiam ter êxito em seus exames.

Em uma de suas obras religiosas, Ricci elogiou Francisco de Assis e seus seguidores, no entanto não expressou nenhuma admiração pela tática utilizada pelos franciscanos, pois esses missionários eram repudiados pelos chineses, e Ricci preferiu não ser comparado na sua atuação à dos franciscanos.

Esse cenário de tensão influenciou Ricci a perceber que só lhe restaria esperar e observar atentamente os costumes chineses para que pudesse posteriormente tentar difundir a sua religião. Considerando essa tensão, então, pode-se dizer que a primeira década de Ricci foi muito mais um período de aprendizagem em relação à cultura do “outro”, do que uma atuação missionária propriamente dita.

“(…) Os chineses não confiam absolutamente, de modo algum, em nenhum país estrangeiro, e portanto não permitem que ninguém entre e

---

<sup>35</sup> Sugere-se a leitura de Lacouture ( 1994 )

resida aqui, a menos que a pessoa se comprometa a nunca mais retornar ao seu país, como é o nosso caso. ( Spence, *op. cit.* p. 71 )

A resistência era antes de tudo à sua presença, como relata em carta escrita a seu superior em Macau, em 1595, em que comenta que Deus lhe destinara doze anos de miséria e humilhação. Esse desânimo aparente foi agravado pelo incidente em Zhaoqing, onde teve sua casa apedrejada por escolares, que, seguidos por pessoas tocando instrumentos musicais, gritavam palavras de vitória, quebrando portas, janelas e móveis.<sup>36</sup> Ricci, durante esse período, também foi vítima desse tipo de resistência. Teve sua casa invadida uma segunda vez, sendo atingido por uma arma branca, torcendo o pé ao tentar fugir pulando o muro de sua casa, ficando manco ao longo dos anos seguintes. ( Spence, *ibid.* )

Ricci pontuou em sua *História* ( *op.cit.* ) que, diante das várias ameaças de expulsão da China por oficiais, implorou misericórdia aos chineses, afirmando que “de jeito nenhum” atravessariam novamente “todos aqueles mares que se estendem entre a China e sua terra natal”. Esses relatos sempre eram lidos ao longo do século XVI, publicados em panfletos e livros.

“(…) Os que desejam viajar até a Índia não podem ter muito apego à vida, mas estar sempre preparados para a morte, com grande fé em Nosso Senhor e grande vontade de sofrer, prontos para mortificar todos os seus sentidos, pois aqui a pessoa aprende a se conhecer pela experiência, e não pela reflexão teórica”. ( Spence, 1986 p. 85 )

Durante o reinado do imperador Wanly, de 1573 a 1620, ou seja, período que inclui o em que Ricci viveu e atuou na China, em virtude da recusa do imperador em se envolver em assuntos mundanos, administrativos e políticos, os eunucos atuavam como seus intermediários junto aos burocratas e contavam com um poder extraordinário. Ricci passou, sobretudo no segundo momento de sua atuação, ou seja, após sua nomeação, a estreitar seu relacionamento com esses eunucos. Essa aproximação ajudou os missionários a se transportarem para outros lugares, pois esses eunucos controlavam o lucrativo transporte pelo Grande Canal e conseguiam agilizar os procedimentos para a viagem que somente era liberada por vias normais, a partir de cinco dias.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> A sua obra *Historia* está cercada de passagens deste período de resistência na China

<sup>37</sup> Sugere-se a leitura para maiores informações a respeito do transporte naval e da economia, Spence (1995)

Os jesuítas atuaram pelas ruas e campos, acompanhados de cantores de coro que escolhiam as canções mais agradáveis para distrair os trabalhadores. Mas o que se pode destacar é que essa atuação era limitada às áreas mais hostis da China, até mesmo em regiões de prostituição e de bordéis.

Diante dos poucos avanços e da instabilidade em residir em Zhaoqing, Ricci recebeu várias sugestões para estabelecer-se em Nanjing, por ser considerada uma área tolerante para com os estrangeiros.

Ainda nessa primeira etapa de atuação, Ricci apresentou alteração também em relação às primeiras descrições feitas, nos primeiros dois anos, em cartas a seus superiores, a respeito da religião dos chineses. Em sua primeira avaliação, descrevia que na China havia três religiões mais significativas: a dos letrados confucianos, a dos budistas e a dos taoístas. A dos letrados era destacada por Ricci como a mais importante. No entanto, essa análise lentamente encaminhou-se para uma outra percepção, a de que dentro de cada corpo doutrinário havia semelhanças próximas à trindade cristã.<sup>38</sup>

Ricci também adquiriu uma apreciação mais sutil em relação aos valores éticos que permeavam o Estado e a família chinesa. Esses valores encontravam-se arraigados no confucionismo. Assim, Ricci compreendeu que havia uma síntese entre essas três religiões.

“A opinião mais sustentada aqui entre os que se consideram mais sábios é a de que as três seitas se reúnem numa só, e que você pode sustentá-las todas ao mesmo tempo; com isso enganam a si mesmos e aos outros, e levam a uma grande desordem, parecendo-lhes que, no que concerne à religião, quanto mais formas de se falar dela houver, maior será o benefício que isso trará ao reino.”( Spence, 1986, p. 133 ).

Um outro texto de uma carta escrita ao missionário Duarte de Sanda informa sobre o que Matteo Ricci conheceu da religião dos chineses.

“ O povo da China(...) embora sendo aliás bastante engenhoso, dotado de altas e extraordinárias capacidades, sempre viveu na ignorância da fé, deixando-se levar a erros variados, seguindo diversas seitas (...)

A primeira é a de Confúcio, filósofo notável (...) homem dos mais eminentes e incorruptíveis (...) Sua doutrina pretende que os homens sigam a luz da natureza como guia, que se esforcem zelosamente em adquirir as virtudes e que se apliquem a governar de maneira ordenada suas famílias e sua comunidade. Tudo isso mereceria ser mencionado se Confúcio tivesse mencionado Deus todo-poderoso (...) apesar disto, devemos reconhecer que

<sup>38</sup> Sugere-se a leitura de Granet ( 1997 ) pp. 132 e 133

nenhuma outra doutrina, entre os chineses, se aproxima tanto da verdade quanto a sua.”( Lacouture, *op. cit.*, p. 279 )

Essa nova percepção já foi vista presente na formação do “Palácio da memória”, onde Ricci procurou fixar nos quatro ideogramas escolhidos valores éticos e valores morais, que conduziam os chineses à boa conduta e a uma vida virtuosa.

Ricci não só precisou de doze anos para alterar sua descrição inicial sobre a religião e os costumes chineses, como também não conseguiu nesse primeiro momento chamar a atenção dos chineses para a sua religião. Isso porque era freqüente o julgamento de que o monoteísmo de Ricci, por não ser um muçulmano, só poderia encaminhar a sua origem à formação judia. Essa dificuldade em difundir a sua identidade cristã estava atrelada à mesma dificuldade em conseguir permissão para atuar em outras regiões e, pouco a pouco, ter maiores oportunidades de diferenciar a sua religião do judaísmo.<sup>39</sup>

As falsas impressões não cessaram a respeito da formação de Ricci. Outra associação que os chineses fizeram em relação a suas habilidades foi sobre o seu conhecimento alquímico. Eles acreditavam que Ricci poderia transformar mercúrio em prata, e isso foi inclusive publicado num livro chinês, de ampla circulação, durante a vida do próprio Ricci<sup>40</sup>, que, mesmo perto de sua morte, já em contato com as famílias mais nobres da China, ainda tinha que, por vezes, desmentir esse conhecimento, muito embora poucos acreditassem em sua versão.

O desejo de Ricci em trazer para a missão chinesa um amigo jesuíta que vivia no Peru, com quem mantinha correspondência, só veio reforçar a falsa impressão de que Ricci tinha conhecimentos em alquimia. Só desistiu do plano, em função das tensões entre espanhóis e portugueses em 1599. Sua expulsão de Zhaoqing deveu-se também ao falso boato de que os jesuítas estavam envolvidos na ilegalidade da fabricação de prata de algumas minas abandonadas nas colinas dos arredores de Zhaoqing.

O erudito chinês Shen Defu, que vivera perto de Ricci nos últimos anos em Pequim e chegou a conhecê-lo bem, assim escreveu em suas recordações do reinado do imperador Wanly:

---

<sup>39</sup> A respeito das dificuldades encontradas com a presença do islamismo e judaísmo, sugere-se a leitura de Spence ( 1986 ) pp. 135 e 136

<sup>40</sup> Maiores informações da vida de Ricci, leitura de Lacouture ( 1994 )

“Como Ricci não praticava a usura, e contudo parecia ter em abundância tudo de que precisava e nunca passava dificuldade, as pessoas suspeitavam que devia ter dominado as artes da forja e do fogo”. ( Spence, 1986, p. 203 ).

Relatando ainda essa cotidianidade, as relações dos jesuítas com os chineses em geral, principalmente no que dizia respeito aos serviços, era de prestar favores ou servir de mensageiros, pois era uma maneira de tentar minimizar a hostilidade, bem como conseguir certos “agrados” para manterem suas condições de subsistência. Quase desde o primeiro momento, tanto Matteo Ricci quanto Michele Ruggieri se viram executando pequenos favores aos chineses, como Ricci em 1585, que foi a Macau somente para comprar plumas encomendadas pela corte em Pequim.

Os jesuítas mostravam-se, desde seus primeiros dias na China, dispostos a aceitar todos os donativos possíveis. Aceitaram alojamento gratuito e comida, como também receberam presentes por cortesia depois de serem visitados, na maioria das vezes, por despertarem curiosidade. Nessas visitas, era comum receberem dinheiro por deixarem os chineses apreciarem suas pinturas religiosas, como o tríptico de Cristo ou então por deixarem os chineses levarem textos religiosos.

Sempre era um problema delicado o quanto poderiam aceitar, muito embora, a maioria dos presentes era facilmente justificável. Ricci, por exemplo, aceitava recursos para viagens, pois essas eram muito caras. Na segunda etapa de sua atuação na China, os anfitriões chineses pagavam carregadores de cadeirinhas para transportarem Ricci. Essa aparente “generosidade” chinesa apenas facilitou Ricci em alguns momentos de sua vida, principalmente em sua subsistência, no entanto, não chegou a ser uma contribuição para sustento de toda a missão. Até porque essa generosidade era rapidamente sanada em qualquer momento de tensão política entre os chineses e os estrangeiros.<sup>41</sup>

A sua própria moradia também foi sustentada por essas doações, pois a cada terreno em que os jesuítas demonstravam interesse em construir, a hostilidade dos chineses era refletida no aumento do preço praticado, para conter o desejo de expansão dos jesuítas. Ricci, ao longo de suas tentativas para uma moradia melhor, precisou vender alguns de seus

---

<sup>41</sup> Em relação ao envolvimento dos jesuítas em comércio e negócios lucrativos, Spence (1986) pp. 209 e 210.

prismas de cristal a preços inferiores ao que as peças valiam, para poder pagar os altos preços cobrados pelos chineses por alguns terrenos.

Essa desconfiança era acentuada em virtude da ligação que os chineses faziam da missão jesuítica com Macau, e isso contribuía para que houvesse desprezo em relação às atividades dos jesuítas, como observou Ricci em uma de suas cartas ao geral Acquaviva

“Como Macau está na fronteira mais exterior da China, todos os que vêm de lá são considerados como estrangeiros e pessoas prejudiciais à China, e são vistos com suspeita. E qualquer um que tenha negócios com o lugar é considerado como pessoa mesquinha, suspeita em todos os lugares. Tanto é assim que nas acusações que podem fazer uns aos outros, os chineses, ao quererem falar mal de seus adversários, dirão : Ele é um homem que tem o hábito de ir a Macau. E isso vi por mim mesmo”(Spence, *op. cit.*, p. 208 )

Foi nesse período politicamente febril e economicamente difícil que os jesuítas permaneceram na China, onde a missão continuou economicamente precária, sobretudo pela tensão entre portugueses e espanhóis, deixando Ricci à mercê da instabilidade e hostilidade chinesa. Em função desse cenário, Ricci estabeleceu alguns procedimentos para a construção de uma memória jesuítica. Para tanto, esses procedimentos diziam respeito, principalmente nesse primeiro momento, a mudanças em seu cotidiano, incluindo alteração em suas vestimentas, aspecto físico, enfim a todo o seu modo de vida. Todas essas tentativas visavam a minimizar as hostilidades e o desprezo dos chineses em relação à missão, sobretudo nos doze primeiros anos. Esses novos modelos de interpretação buscados por Ricci, segundo Marc Augé, ( 1999 ) não podem ser dissociados da questão do “outro”.

Em função de Ricci e seu amigo não terem tido contato com as principais famílias chinesas e estarem reduzidos aos lugares permitidos pelos chineses para sua moradia, lugares esses destinados a estrangeiros, Ricci estabeleceu algumas mudanças que não representavam exatamente o cotidiano chinês, ou pelo menos não eram hábitos valorizados pela cultura chinesa.

“ (...) o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias(...)” ( Heller, 1970, p. 17 )

A alteração em sua vestimenta foi sugerida por um general de Kuang-tung que explicou que o gênero de vida dos jesuítas deveria ser adaptado aos hábitos chineses.

“Como nós falamos dos nossos hábitos, ele próprio nos desenhou um barrete, dizendo que o Vice-rei e todos os mandarins desejariam que nós usássemos o hábito de seus “padres” de Pequim (...) que são muito respeitados e estimados” ( Lacouture, *op. cit.*, p. 266 )

Assim, Ricci se assentou com cabelo e barba raspados, envolto nos mantos de um monge budista, ainda na cidade sulista de Zhaoqing, crendo ser assim mais respeitado, por assemelhar-se aos religiosos na China. Foi seguido por Ruggieri e outros jesuítas que também rasparam a cabeça e o rosto, vestindo longos hábitos pretos cruzados no peito, como religiosos budistas. Acreditavam que dessa maneira conseguiriam um status social no Império. Em carta escrita a um amigo, em 1585, Ricci acreditava ter adotado mudanças corretas. ( Spink, 1995 )

“Quisera que você pudesse me ver como estou agora: tornei-me um homem da China. Em nossas vestes, em nossas aparências, em nossas maneiras e em todos os aspectos exteriores, fizemo-nos chineses” (Lacouture, *ibid*, p.280 ).

Demoraram alguns anos para que Ricci percebesse que suas vestes traziam toda a representação simbólica de um homem sem virtude sob a ótica chinesa. A semelhança não lhe conferia prestígio, pois assemelhava-o a um bonzo e a um status social baixo.<sup>42</sup>

Segundo Marc Augé ( 1999, p 23 ), esse é um exemplo do tratamento da alteridade que caracteriza a atividade prática, e a questão da identidade também está presente nessa prática cotidiana expressa nos rituais.<sup>43</sup>

“ Os bonzos são tão vis e tão pouco estimados que, apesar de todas as honras que nos são prestadas, até o momento somos o opróbio de todos e as injúrias que nos dirigem são tais que não podemos descrevê-las por correspondência” ( Lacouture, 1994 *op. cit.* p. 275 )

Por esse trecho da carta escrita anos depois a um jesuíta em Goa, Ricci demonstrou ter a consciência de que a hostilidade dos chineses não era por serem cristãos, mas por

<sup>42</sup> Os bonzos eram adivinhadores e praticantes dos pagodes.

<sup>43</sup> Para outras perspectivas sobre o conceito de alteridade, ler Todorov ( 1999 )

estarem como bonzos, trajando vestes de bonzo, que indicam não a virtude, mas um modo de vida desprezado pelo povo, feita de pequenos furtos e luxúria.

“ Na vida cotidiana, o homem atua sobre a base da probabilidade, da possibilidade: entre suas atividades e as conseqüências delas(...) jamais é possível , na vida cotidiana, calcular com segurança a conseqüência possível de uma ação” ( Heller, *op.cit.* p.30 )

Ainda nos doze primeiros anos de sua atuação, que se está definindo como o período em que Ricci procurou adaptar-se mais aos hábitos chineses, tem-se uma outra adaptação necessária para que a missão pudesse continuar sua trajetória na China: o desenho de um mapa mundi feito por Ricci, ainda em 1584.

Os nomes dos países foram escritos em equivalentes fonéticos chineses e esse mapa era um dos motivos de curiosidade que atraíam os chineses a irem a casa onde Ricci residia, até porque Zhaoqing era considerada uma cidade grande, e os chineses gostavam de ver o seu país inserido num contexto mundial.

Em virtude da grande procura por esse esboço e até mesmo por sua cópia não autorizada, Ricci elaborou uma versão mais completa, onde a colocação da China foi alterada para o centro do mapa mundi, pois os chineses não compreendiam o porquê de seu “Império do Centro” não estar obviamente no centro do mapa. Nesse novo ensaio, Ricci aproveitou-se de vários elogios feitos a seu trabalho por eruditos locais e acrescentou seus nomes no mapa para lhe conferir mais prestígio.

Nessa edição de 1602, Ricci foi reticente em relação ao comentário de alguns lugares, como a Palestina, que ele identificava como a “Terra Santa”, onde o “senhor do céu” nasceu. Constantinopla, Medina e Meca vinham citadas mas sem nenhum comentário. Isso porque Ricci temia que os chineses não demonstrassem interesse por sua religião, ao terem conhecimento das divisões que existiam no mundo Ocidental e das quais derivava o catolicismo. ( Spence, 1986, pp. 164 e 165 )

Em relação ao seu próprio nome, Ricci também preocupou-se em escolher uma “sonoridade” familiar aos chineses. Seus primeiros admiradores atribuíram-lhe um apelido como monge budista “Si Tai”( sábio do Ocidente ), mas posteriormente irá ingressar na cultura popular com o nome de “Li Mateu”. Quando Ricci procurou um ideograma para

representar a sílaba “ma”, primeira de seu nome de batismo, ele escolheu, entre os muitos caracteres chineses que assim poderiam se pronunciar, aquele que combinava dois elementos simples e inequívocos: um rei e um cavalo. Essa escolha pode ter sido uma homenagem à morte do Rei Sebastião por quem Ricci tinha muito apreço.

Nos seis primeiros anos de sua indicação à China, Ricci já demonstrava certa consciência dos erros cometidos, sobretudo em relação aos procedimentos adotados para uma melhor adaptação aos costumes chineses.

Seu prestígio, ou melhor dizendo, sua imagem foi difundida não somente pelos mapas, livros ou pelo seu progresso na língua mandarim, mas sobretudo pelos seus conhecimentos como relojoeiro, cartógrafo e por outros pequenos trabalhos. Em Goa, Ricci aprendeu a executar a fabricação de esferas metálicas, quadrantes solares, prismas e relógios.

Em relação a não ter a sua imagem relacionada à evangelização, Ricci descreveu em carta ao seu antigo reitor do Colégio Romano que os resultados eram bastante modestos

“Até o momento, não convertemos ao cristianismo nenhum notável com exceção do pai do Governador(...) Esperamos que nas regiões onde se tem em maior conta a saúde ( da alma ) como no Che-Kiang, haja um movimento entre os grandes. Mas isto só se dará ao preço de muito esforço e suor...” ( Lacouture, *op. cit.*, p. 275 )

Durante os primeiros anos, então, os jesuítas utilizaram o relógio como um dos elementos-chave para a obtenção dos favores chineses. Esse prestígio foi conferido aos jesuítas também em consequência do empobrecimento na China nas tecnologias de fabricação relojoeira. Ruggieri tinha alguns conhecimentos tecnológicos e solicitou ao novo Geral da Ordem um relógio de metal com um palmo de altura para presentear um alto oficial militar de Cantão, a fim de obter seu apoio à missão. Os pedidos de relógios semelhantes eram muitos por parte de alguns Governadores Gerais, apesar do fato de já terem recebido presentes mais valiosos.

Esses presentes visavam a facilitar a atuação dos jesuítas, no entanto, o sistema burocrático chinês não oferecia muitas garantias a longo prazo em troca de tais presentes, bastava a troca de um Governador que havia sido presenteado, para os jesuítas perderem as permissões anteriormente concedidas.

Pode-se avaliar, então, que essa primeira etapa da atuação dos jesuítas, sobretudo de Ricci, foi periférica, uma vez que a ausência de Ruggieri acentuava-se, e outros jesuítas partiam para outras missões. Em suas cartas enviadas a outras missões, Ricci pontuou essa atuação com poucos resultados e destacou como um dos procedimentos adotados para a construção de uma memória, a *valorização do espaço* e das dificuldades para dominá-lo. Observa-se que há uma preocupação em descrever as dificuldades de conquista para que a catequese fosse valorizada, bem como os poucos resultados obtidos, para que posteriormente, pudessem ser destacadas as poucas conversões como uma vitória maior do que a realidade apresentava.

#### **4.1 COTIDIANO E REPRESENTAÇÃO : RICCI E A TRADIÇÃO CHINESA**

Na atuação de Ricci, em um segundo momento que poderia ser demarcado quando escreveu o *Tratado sobre a Amizade* ( Ricci, *apud* Spence, 1986, p.187 ) já residindo em Nanchang, em 1595, foi observada uma aproximação com as famílias mais nobres da China, o que lhe permitiu um convívio maior com hábitos e costumes tidos como mais virtuosos pelos chineses.

Foi a partir desse convívio que Ricci conseguiu falar aos chineses sobre as suas técnicas mnemônicas, além de mudar alguns hábitos adotados inequivocamente na primeira etapa de sua moradia na China.

Após mais de dez anos, Ricci aprendeu o mandarim, a ponto de estar pronto a explicar sobre o seu método mnemônico em chinês. Já conseguia falar sem intérprete e recebia esporadicamente confissões em chinês.

Nesse momento, Ricci fez a tradução dos clássicos chineses “Os quatro livros” , coletânea introdutória de Confúcio, conhecidos como *Os Analetos*, *O Mêncio*, *A Doutrina do Sentido* e *O Grande Ensino* ( Ricci, *apud*, Spence, 1986, p.153 ). Esses textos eram usados nas escolas chinesas, e Ricci descreveu em carta a seu superior em Macau, Edoardo de Sande, o entusiasmo de ter conseguido convergir as correntes desses estudos em Nanchang, em 1595.

“Um dia quando fui convidado a uma festa dos graduandos do primeiro grau de letras, aconteceu uma coisa que me deu grande fama entre

eles e todos os outros letrados da cidade. Foi que eu tinha construído um Sistema de Lugares da memória para muitos ideogramas chineses, e estando em boas relações com esses letrados e desejando ganhar algum crédito entre eles e mostrar um pouco do que eu conhecia das letras chinesas, entendendo o quanto isso serviria para o serviço e a glória de Nosso Senhor e para o que pretendíamos, disse-lhes que escrevessem numa folha de papel, grande número de letras chinesas, da maneira que quisessem, sem nenhuma ordem entre elas, e que, depois de lê-las apenas uma vez, eu seria capaz de dizê-las todas de cor, na mesma forma e ordem em que foram escritas. Assim fizeram, escrevendo muitas letras sem ordem alguma, e pude, depois de lê-las uma vez, repeti-las todas de memória, da maneira que estavam escritas: de tal forma que ficaram todos atônitos, parecendo ser uma grande coisa para eles. E eu, para aumentar o seu espanto maravilhado, comecei a recitá-los todos de memória, de trás para a frente da mesma maneira, começando com a última até chegar à primeira. Com isso, ficaram todos profundamente estupefatos e como que fora de si mesmos. E ao mesmo tempo começaram a me suplicar que consentisse em ensinar-lhes essa regra divina que produzira tal memória. E imediatamente minha fama começou a se espalhar tão rapidamente entre os letrados que não poderia nem contar o número de todos os graduandos e outras pessoas importantes que vieram me perguntar se eu estava disposto a ensinar essa ciência e me tomaram como seu mestre, e me fizeram cortesias como fazem a um mestre, e também me ofereceram dinheiro como fariam a seus mestres

Respondi a eles que não aceito dinheiro por ensinar minha doutrina, e que agora, não estando ainda totalmente instalado, não tendo um amigo comigo, não contando com uma casa pronta e estando tão terrivelmente ocupado com essas visitas sociais- simplesmente não podia aceitar. Mas quando finalmente me instalasse e montasse uma casa, tentaria satisfazê-los. Pois na verdade este Sistema dos Lugares da Memória parece ter sido inventado para caracteres chineses, em relação aos quais é particularmente útil e eficiente, pois cada letra é uma figura que significa uma coisa”(Spence, 1986, p. 155 )

Lendo-se essa carta, observa-se que, a partir desse momento, Ricci começou a difundir a sua técnica mnemônica, e verifica-se também que ele negou o recebimento de dinheiro para sua subsistência, como negou a sua própria disponibilidade para ensinar sua técnica, uma vez que já a estava ensinando a uma família mais nobre.

A memorização de obras clássicas era importante para os jovens chineses que iriam enfrentar os exames para cargos burocráticos, e Ricci sabia que os chineses valorizavam não só o jovem que passasse no exame, como também os parentes e todos aqueles que contribuíssem para esse êxito, coisa que certamente interessava a ele.

Ricci já havia tido conhecimento de que a reprovação nesses exames poderia levar o jovem ao suicídio ou a um colapso mental e físico, como presenciara de um filho de um mandarim militar. Ele, então, redigiu o livro sobre o método mnemônico, afirmando que

um estudante poderia lembrar os clássicos, capítulo por capítulo, como se estivessem na frente de seus próprios olhos. Isso atraiu a atenção dos chineses para o seu método, mas Ricci pretendia com isso, atraí-los à sua religião, por meio da simples associação de que a religião assim como o seu método, poderia trazer boas coisas à vida chinesa.

Em sua obra *Tratado sobre a Amizade*, Ricci, ( *op.cit.* ) utilizou a memória para completar a obra, pois usou citações de dezenas de autores clássicos reunidos na antologia de mesmo título de Andrea de Resende ( *apud* Spence, 1986, p.157 ). No entanto, não há comprovação de Ricci ter levado à China tais obras, sendo mais provável que tenha lembrado pouco a pouco das passagens do livro aprendidas na escola, porque o livro passou de setenta e seis para cem páginas, ao longo de suas correções.

A partir de então, Ricci ampliou o número de amigos letrados e foi tido como um virtuoso na arte da memória e no ensinamento desse método. O eco desse feito chegou a Pequim, e Ricci com esse prestígio tentou conhecer o Imperador por mais de duas vezes. Embora nunca tenha conseguido essa conquista, vários mandarins conselheiros da Corte de Pequim ajudaram a difundir as virtudes de Ricci para o Imperador.

Como amigo de importantes famílias chinesas, Ricci passou a freqüentar as discussões sobre tópicos científicos ou religiosos com a elite confuciana da cidade, encontros esses que freqüentemente aconteciam após longos jantares oferecidos pelo anfitrião da casa.

Seu projeto de ir a Pequim conhecer o Imperador para pedir-lhe permissão para difundir a sua religião pouco a pouco foi se viabilizando, quer pelo seu prestígio, quer pela sua nomeação como Superior da missão chinesa, que aconteceu em 1597, em visita de Valignano à cidade de Macau, e em função de Ruggieri ter se aposentado. Essa nomeação impulsionou Ricci a visitar Pequim, recebendo inclusive de seus superiores uma caixa de presentes a serem oferecidos ao Imperador, contendo uma Madonna e um Cristo vindos da Espanha, dois relógios de bronze e um mapa mundi ( Lacouture, *op. cit.* p. 291 ).

Essa primeira tentativa de ir a Pequim aconteceu em 1598. Ao chegar à cidade entusiasmado com o interesse do Imperador logo percebeu, através de um eunuco, que a curiosidade maior era em saber sobre seus conhecimentos alquímicos. Ricci ao desmentir tal suposição observou que a viagem fracassara, deixando o eunuco irritado por ter tido

uma informação errada em relação a suas habilidades. Obviamente, o momento político dessa primeira viagem contribuiu para o fracasso.

Na segunda tentativa, Ricci foi preso juntamente com outros duzentos homens malfeitores, isso porque ao chegar a Pequim um eunuco influente ordenou que Ricci listasse todos os presentes que trouxera na caixa para o Imperador. Ao negar-se, foi levado ao templo-prisão, de onde só conseguiu sair após meses, libertado em razão de atendimento ao pedido de um renomado mandarim.

Ricci foi tratado como um “bruxo estrangeiro”, ainda nesse episódio da prisão, principalmente pela reação do eunuco ao verificar o conteúdo da caixa de presentes e deparar-se com a imagem de Cristo pendurado na cruz, associando-a a um feitiço contra o Imperador.

Ricci redigiu uma carta suplicando que o Imperador recebesse seus presentes:

“ Vosso servidor vindo do Ocidente dirige-se a vós com respeito para vos oferecer alguns objetos de seu país (...) Apesar da distância, a fama me fez conhecer as belas instituições de que a corte imperial dotou os seus povos. Eu desejei participar de todas essas vantagens, e se por toda vida um de vossos súditos (...) adquirir um conhecimento bastante amplo da doutrina e dos antigos sábios da China, li e aprendi de cor alguns clássicos (...) trago objetos que vieram comigo de meu país (...) não são de grande valor, mas vindo do extremo Ocidente, parecerão raros e curiosos”( Lacouture, 1994, p. 300 ).

A reação do Imperador ao ver tais presentes foi de demonstrar estranheza em relação às imagens e às ossadas de imortais, ficando somente com o relógio, para o qual construiu um lugar especial. Essa indiferença para Marc Augé ( 1997 ) é uma das nuances da relação de alteridade.

Nessa ocasião, alguns mandarins sugeriram que o Imperador devolvesse os presentes e expulsasse Ricci de Pequim. No entanto, o Imperador temia que um homem com tantos conhecimentos sobre a China, adquiridos ao longo de mais de vinte anos, pudesse contar os segredos da China e também porque Ricci era o único que sabia como funcionava o relógio dos “sinos que tocam sozinhos”, como o Imperador intitulou o seu relógio.

Pode-se observar que nessa segunda etapa Ricci conseguiu poucas alterações em relação a sua intenção de residir na China, sobretudo em relação a Pequim. Se, por um lado, o Imperador não lhe conferia o prestígio desejado, por outro lado, os letrados chineses viam Ricci como um homem virtuoso que poderia contribuir através de seus ensinamentos.

O seu cotidiano também apresentou alterações, como em sua vestimenta. Ricci abandonou o manto preto e a aparência de bonzo para assemelhar-se a um homem de classe social mais alta, estabelecendo assim, uma troca do código de cores. Para tanto, deixou de andar a pé, como era um hábito dos jesuítas, para passar a ser transportado por cadeirinhas nos ombros dos homens chineses. Ricci esclareceu em carta a Macau que tais mudanças eram necessárias para que tivessem maior prestígio, pois a antiga aparência de padre era tão vil quanto o nome de qualquer estrangeiro.

“ Deixamos nossas barbas crescerem e o cabelo vai até as orelhas; ao mesmo tempo, adotamos os trajes especiais que os letrados usam em suas visitas sociais ( ao invés dos de bonzos que usávamos antes ). Saí pela primeira vez com minha barba, e com vestes de seda púrpura que os mandarins usam em suas visitas, a fimbria da roupa e a gola e as pontas tem um acabamento de seda azul, da largura de quase um palmo(...) tem uma banda que é enrolada em torno da mesma roupa e deixa o manto confortavelmente amplo”( Lacouture, 1994, p. 280 ).

Embora tenha deixado o manto de monge budista, Ricci não conseguiu obter a nova identidade confuciana que pretendia. Em sua segunda viagem a Pequim aprendeu os rituais e a etiqueta de como se portar diante do trono do Imperador com três muçulmanos chineses que o acompanharam na cerimônia com os eunucos. Porque na cotidianidade, segundo Agnes Heller ( s/d ), para haver assimilação, tem-se um espaço para a imitação.

Quando o Imperador olhou o retrato que mandara um pintor fazer de Ricci, apesar da nova aparência, o jesuíta logo foi associado a um muçulmano, ou seja, era a permanência da indiferença aos estrangeiros.

Trajando e vivendo como um letrado, Ricci viu-se obrigado a justificar tanta honraria em carta a seu superior:

“ É verdade que não é próprio de nossa profissão buscar honrarias(mas) nesse país em que a religião de Nosso Senhor é ignorada e onde a fama dessa santa lei depende de tal forma do crédito e da reputação de seus pregadores, é necessário adequar-se externamente aos costumes e à maneira de proceder dos chineses (...) A honra e o crédito de que começamos a gozar Não prejudicarão nossa alma (...) “ ( Lacouture, *ibid.*, p. 281)

Os elogios a Li Matteo partiam dos letrados que não poupavam adjetivos para valorizá-lo como um grande letrado ocidental e profundo conhecedor da China e de sua cultura.

Em sua participação nas discussões a respeito de religião e ciência com os letrados chineses, Ricci despertava a atenção também pelos seus conhecimentos matemáticos, dos quais Ricci apresentou os ensinamentos de Clavius a seus amigos letrados, como o maior matemático desde Euclides. Ele adaptou esse nome para “Ding”, que foi uma associação simples, semelhante à utilizada na construção de seu “Palácio da memória”, em relação às adaptações dos nomes bíblicos.

Seu conhecimento matemático auxiliava-o no ensinamento de seu método, isso porque esse conhecimento adaptava-se às premissas básicas da teoria mnemônica, em que a mente, fixando o que estivesse bem ordenado, via nessa ordenação harmoniosa da matemática algo de fácil lembrança. A imaginação e o intelecto combinavam-se para tornar possível a geometria.

Prosseguindo com seus ensinamentos, Ricci resumiu a seus leitores chineses os ensinamentos de Clavius, usando a metáfora de que o grande rio da matemática tinha quatro braços principais: a aritmética, a geometria, a música e a astronomia. Enquanto Ricci estivera na China, executou trabalhos em praticamente todas as subdivisões do conhecimento: horologia, óptica, astronomia, música, geografia e geometria. Na maioria dessas áreas, a memória era a sua principal fonte daquilo que aprendera na escola, até porque Ricci não dispunha de muitos livros na China.

De qualquer forma, em todas essas adaptações em suas obras e traduções, Ricci buscava envolver os chineses em suas realizações científicas para se tornarem mais receptivos à fé cristã.

A música também foi outro importante instrumento de catequese utilizado para a construção de uma memória favorável aos jesuítas. Ricci aproximou-se do Imperador exatamente por compor músicas que agradavam Wanli.

Inácio de Loyola havia proibido expressamente a música coral nos serviços jesuítas, temendo que pudesse desviar os missionários de seus objetivos de conversão, mas, sobretudo, temendo que os jesuítas pudessem ser confundidos com outras ordens religiosas. Mas já há inúmeros exemplos de a missão na China não poder ser caracterizada exatamente como uma missão que seguisse todos os preceitos de Loyola, ao contrário, a permanência de Ricci e seus amigos na China só aconteceu a partir das adaptações e das assimilações de elementos da cultura chinesa ao universo dos jesuítas, sobretudo as observadas no cotidiano.

“A vida cotidiana é a vida do homem inteiro; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais (...) seus sentimentos, suas paixões, idéias (...) o homem da cotidianidade [sic.] é ativo e receptivo (Heller, *op. cit.*, p. 17 )

Ricci dentro desse contexto de adaptação, ensinou a alguns eunucos vários instrumentos ocidentais de corda e quatro linhas vocais. Dessa maneira, aproximou-se do Imperador compondo oito canções em chinês, as quais seriam cantadas com acompanhamento do cravo.<sup>44</sup>

A letra tratava de temas morais e religiosos. Escreveu sobre o impulso do coração humano em direção a Deus. A linguagem não era rebuscada, mas visava adequar-se ao padrão de linhas curtas cantadas.

“ Um pastorzinho um dia ficou triste,  
Odiando a colina onde estava,  
Achou uma colina longínqua que via  
Mais bonita pela distância,  
E que indo para lá eliminaria suas mágoas.

Assim ele partiu para aquela colina longe  
Mas quando se aproximou dela  
Pareceu menos bela do que a distância

---

<sup>44</sup> Ricci escolheu eunucos mais novos devido a maior facilidade de aprendizado em relação aos mais velhos.

Ó pastorzinho, pastorzinho  
 Como você pode esperar se transformar  
 Mudando de moradia ?

Se você se move, você pode se deixar para trás?  
 A tristeza e a alegria germinam no coração.  
 Se o coração é tranqüilo, você será feliz em qualquer lugar,  
 Se o coração está agitado, todo lugar traz tristeza  
 Um grão de areia no seu olho  
 Logo traz incômodo;  
 Como então você pode ignorar essa aguda sovela  
 Que perfura seu coração ?  
 Se você anseia por coisas fora de si,  
 Nunca obterá o que procura.  
 Por que não pôr o próprio coração em ordem  
 E encontrar paz na sua colina ?

Antigos e novos escritores dão este conselho:  
 Não há vantagem em perambular no *exterior*,  
 Mantenha o coração no *interior*, pois  
 É o que traz felicidade.” ( Spence, 1986, pp. 213 e 214 )

O pequeno ciclo de oito canções tornou-se popular na China. Vale ressaltar que a teoria musical , semelhante à construção do pensamento chinês, segue uma classificação em cinco notas, com a qual se fazem, formando uma cruz, os símbolos do Centro e das Quatro Estações – Pontos Cardeais. A Corte também apresentou boa aceitação à canção e à letra apresentadas por Ricci, que também utilizou a polaridade “Wai” e “Nei”, representando respectivamente “exterior” e “interior” no pensamento moral e político chinês, a qual pode ser aplicada em diferentes contextos.

A adaptação à comida chinesa também foi necessária, principalmente a partir dos encontros com letrados. Com o aumento dos compromissos sociais, Ricci fora considerado por um letrado chinês um homem com hábito de comer e beber com exuberância. Em certos dias, Ricci participava de até sete ou oito jantares oferecidos por seus amigos, nos quais teve a possibilidade de conhecer o vinho chinês, que descreveu como assemelhando-se à cerveja. Esse foi mais um hábito adquirido por Ricci a cada jantar.<sup>45</sup>

As publicações que Ricci fez durante os mais de vinte e cinco anos de sua permanência na China, só reforçaram o campo das relações pessoais com os letrados chineses, principalmente a partir do *Tratado da Amizade* ( *op.cit.* ), onde incluiu os vários

---

<sup>45</sup> A respeito do cotidiano e do convívio com o “outro”, ler Sahlins, 1990.

elogios de seus amigos, o que também lhe conferiu mais prestígio. Ricci falava da amizade além das vantagens financeiras ou de qualquer consideração material, isso ajudava-o a formar uma mensagem moral de seus ensinamentos, e aproveitava seus amigos para difundir a sua obra.

Essa aceitação provinha de que Ricci amenizava nesses ensinamentos a intransigência muitas vezes contida nos ensinamentos cristãos. Por exemplo, de Cícero retomou a idéia de que a pessoa que não procurava ajudar ao outro a todo momento não era um verdadeiro amigo, mas sim um comerciante. De Marcial e Plutarco retirou a idéia da importância de saber escolher os amigos. Há trechos em que Ricci utilizou Erasmo, embora esse não fosse indicado por Inácio de Loyola como uma leitura adequada. Esse fato demonstra, mais uma vez que Ricci tinha autonomia em relação aos ensinamentos adquiridos na Cia. de Jesus.

Em outra obra *Dez Discursos de um Homem Paradoxal*, Ricci ( *apud* Spence, 1986, p.157 ), utilizou uma transcrição quase literal da vida de Esopo por Planudes, junto com extensas paráfrases de Epiteto.

Aumentava cada vez mais, por parte dos letrados chineses, o interesse pelo pensamento Ocidental de Ricci, e foi em função dessas obras que Ricci conseguiu converter dois chineses de famílias importantes. Isso aconteceu apenas perto de sua morte, em 1610.

“É incrível o crédito que tem com os chinas o bom padre Mateus Rício, e quão visitado é dos grandes e estimado por todo o Reino da China, pelo qual se espalharam alguns livros que ele compôs na mesma língua china muito curiosos. De modo que a maioria dos mandarins que vêm de fora a Pequim vão primeiro visitar e querem levar consigo alguma obra de Rício. E quando os nossos lhe dizem que outros há ainda mais doutos não o podem crer. É verdade, como me dizem estes irmãos que estiveram com ele, que é tal a doçura e suavidade de sua prática e conversão que a todos cativa. O estar ele naquela corte faz que todos os mandarins que vêm governar a estas províncias mostrem grande respeito aos nossos padres que por elas acham e lhes tragam cartas do mesmo padre Rício” ( *Relação Anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental, no ano de 606 e 607 – Lisboa, 1609, p. 75* )

Vale a pena ressaltar que em todos os campos em que Ricci conseguiu reter a atenção dos eruditos, havia uma longa e sofisticada história de experimentos e realizações

próprias dos chineses. O que Ricci lhes ensinava eram apenas novos dados e novas perspectivas a respeito do conhecimento científico que já possuíam.

Ricci também partilhava com todos esses homens o amor aos livros; procurou conhecer os pincéis chineses, a encadernação dos livros e tentava mostrar-lhes que o papel ocidental ofereceria maior resistência que os utilizados pelos chineses. Esse interesse em conhecer todo o ciclo de publicações dos chineses provinha da dificuldade que Ricci passou nos primeiros anos de sua residência na China, ao tentar adquirir livros chineses, proibidos de serem vendidos a qualquer estrangeiro. A venda era considerada um crime, assim como a impressão de livros estrangeiros que ensinassem a religião do “Senhor do Céu”.

Outra observação que Ricci fez foi em relação à facilidade dos chineses lembrarem o que haviam lido e repetirem esses conteúdos para outros. Ele tentou aproveitar-se dessa habilidade na explicação de seu “palácio da memória”, incluindo histórias dos ancestrais chineses. Escreveu, por exemplo, sobre o “rei de Bando” que aprendera os idiomas de vinte e dois países que governara, como também falou do “rei de Liweiya” que se lembrava dos nomes dos milhares de oficiais. Interessante destacar que nenhum desses nomes tinha algum significado para a elite chinesa, no entanto, o que Ricci pretendeu foi apenas resgatar a memória chinesa para seus antepassados, e conseguir através dessa memória criar um canal de comunicação entre a tradição mnemônica chinesa e os ensinamentos cristãos.

Alguns amigos posteriormente deram a Ricci informações reais de dois chineses que eram lembrados na cultura chinesa pela capacidade de memorização que tinham: Ni Heng, que recordava de todas as inscrições dos túmulos de pedra ao voltar de uma viagem, e Xing Shao, que lembrava a história de toda a Dinastia Han.

Na obra *Verdadeiro Significado do Senhor do Céu*, Ricci ( apud, Spence, 1986, p. 173) fez um sumário da Doutrina Cristã, apresentado sob a forma de diálogo entre um chinês e um erudito cristão. Nessa obra, ele utilizou o mesmo recurso de preceder um ensinamento cristão de uma passagem bíblica. Foi considerado o seu tratado mais teórico, embora não tenha alcançado falar de seu cristianismo para uma sociedade que não conseguia estabelecer uma distinção entre o espírito e a matéria, entre a alma e o corpo e que não tinha a idéia de pecado. ( Lacouture, *op. cit.*, p. 287)

A tentativa de criar uma moral cristã foi mais observada nessa obra, em que Ricci fez a adaptação de um dos Dez Mandamentos, para poder discutir a questão do celibato. O sexto mandamento em sua forma simples “Não cometerás adultério” foi adaptado para “Não farás coisas depravadas, desnaturadas ou obscenas”. Com essa alteração, Ricci falou do celibato da Igreja, justificando com base em oito razões a vida celibatária. ( Spence, 1986 )

Há nessa adaptação de um dos “Dez Mandamentos” outra presença de um procedimento de construção de memória, representado pela idéia de *Bipolaridade e Maniqueísmo* que a adaptação trouxe do “Bom e do Mau comportamento”. ( Wehling, 1999 )

Outra adaptação necessária foi em relação às imagens que os jesuítas trouxeram do Ocidente. Após a prisão de Ricci em Pequim, em face da incompreensão dos chineses em relação a Cristo Crucificado, Ricci achou mais prudente trabalhar a imagem piedosa das pinturas da Virgem Maria e do menino Jesus. Para ele, apesar das dificuldades de explicar a Encarnação, mais difícil seria explicar um Deus pregado na Cruz, pois não entenderiam que um santo famoso do Ocidente quisera sofrer essa dor para salvar o seu povo. Esse conselho para evitar tal imagem veio também de alguns amigos chineses de Ricci. A partir de então, ele fez cópias da imagem da Virgem em papel.

“É preciso voltar à repulsa provocada nos chineses pela idéia de redenção por meio de sofrimento, expressa principalmente pelo horror quase geral que lhes inspira a imagem de Cristo. Embora detestável, o eunuco Ma-Tang evidentemente se comporta como um chinês comum (...) Assim como a imagem da Virgem com o filho parece a todos extraordinária” (Lacouture, 1994, p. 307 )

Após 1601, aumentaram as rotinas sociais de Ricci, e isso pareceu ter contribuído para a sua saúde apresentar-se debilitada. Em Pequim, seus esforços foram redobrados, pois, a cada três anos, os candidatos de toda a China convergiam para a cidade, a fim de se submeterem aos exames. Isso aumentava a atuação de Ricci em auxiliá-los com seu método mnemônico. Quando retornou de uma série de visitas, em 1610, morreu em sua casa, após uma noite de delírio, onde falava com dificuldade da vontade de ter sido o confessor do Imperador.

Essa vontade já havia sido expressa em carta escrita a um amigo de infância de Macerata, Girolamo Costa:

“ (...)Não posso me esquecer de lhe contar um sonho, que tive poucos dias depois de chegar a este lugar. Eu estava parado de pé, melancólico com o triste resultado dos meus esforços e pelas lides da viagem, quando me pareceu encontrar um homem que não reconheci, que me disse : Então é você que tem viajado por esta terra, tentando destruir suas antigas leis e substituí-las pela lei de Deus?. E eu, espantado que essa pessoa conseguisse penetrar tão profundamente em meu coração, perguntei-lhe por minha vez: É Deus ou o demônio?. E ele respondeu: Não o demônio, mas Deus. Assim me arrojé a seus pés, chorando, e disse: Se você meu Senhor, sabe disso, por que até agora não me deu nenhuma ajuda? E ele respondeu : Vá até aquela cidade.- e aqui me pareceu que ele mostrava Pequim.- e lá eu o ajudarei. Entrei na cidade cheio de fé, e passei por ela sem nenhuma dificuldade. E foi esse o meu sonho... ” ( Spence, 1986, pp. 98 e 99 )

No dia seguinte à sua morte, um jesuíta, com a ajuda de alguns eunucos e mandarins, solicitou ao Imperador o sepultamento de Ricci, embora nenhum estrangeiro tivesse conseguido desde então essa concessão. Após longa negociação que fez Ricci esperar em seu caixão por um ano, o Imperador concedeu o sepultamento, seguindo o mesmo ritual de um chinês. Sua sepultura ganhou a seguinte inscrição: “*Mo y Lien iven*”<sup>46</sup> ( Lacouture, 1994, p310 )

Li Matteo, como fora chamado pelo povo chinês, foi considerado, pelos letrados, um homem respeitado, embora não tenha conseguido obter um número de conversões significativas. No entanto, mais importante do que reconhecer se a missão chinesa fracassara ou não, está a avaliação da riqueza de adaptações ao longo de seu cotidiano, percebendo os procedimentos de construção de uma memória jesuítica que pudesse ajudá-lo a minimizar a diferença entre dois universos tão distintos.

No conteúdo das cartas escritas por Ricci à Escola ou a outros padres, pode-se observar, então, a intenção implícita do procedimento de construção da memória, existente na *valorização do espaço e das dificuldades para dominá-lo*, que, segundo Arno Welling (1999) é utilizado para haver valorização posterior dos feitos, quer dizer, dos resultados de conversão alcançados por Ricci. Sob esse aspecto, observam-se que as descrições feitas a partir das dificuldades encontradas em solo chinês, bem como as resistências descritas do povo chinês em relação ao convívio com Ricci, serviram para que a imagem de Ricci em

---

<sup>46</sup> “Aquele que veio do Grande Ocidente, reputado justo, que mandou imprimir livros famosos”.

relação a sua missão jesuítica, pudesse ser valorizada como uma grande atuação, que também pode ser destacada em carta a respeito de Ricci, escrita por outro padre.

Outro procedimento adotado foi a *bipolaridade e maniqueísmo* (Welling, *op. cit.*), observados, sobretudo, nos ensinamentos morais cristãos de Ricci, como no exemplo da adaptação de um dos Dez mandamentos.

A *tática do esquecimento* (*op. cit.*) foi utilizada por Ricci em seus textos bíblicos adaptados, como também no seu mapa mundi, onde não representa algumas cidades por considerá-las não adequadas à explicação de seu Ocidente, tais como Palestina, Constantinopla e Meca.

Em relação ao procedimento da *tática da repetição* (*op. cit.*), que é verificada ao longo de todo o seu método mnemônico, há que ressaltar a presença desse procedimento também adotado na estrutura das músicas escritas por Ricci em chinês, que valorizava em sua construção a repetição de rimas e versos.

A questão da *alteridade* (*op. cit.*), é não só outro procedimento de construção de uma memória, como também elemento presente em toda a atuação missionária em solo chinês, que foi marcada por adaptações no cotidiano dos jesuítas, mas também nas assimilações de elementos da cultura chinesa nas traduções de Ricci. Sob esse aspecto, segundo Marc Augé (1999), a descoberta do outro, ou melhor, o convívio com o “outro” promoveu vários desdobramentos na missão jesuítica, sobretudo no comportamento de Ricci. Esse “outro”, que pode ser entendido como representado pelos letrados chineses, com os quais Ricci obteve maior contato, pode ser confundido com o universo chinês que os cercava. Isso justifica o erro ao longo de sua atuação em adotar costumes que não representavam a cultura chinesa, principalmente nos dez primeiros anos em que Ricci conviveu com a casta menos nobre da China.

Essa visão do “outro” foi alterada a partir do momento em que Ricci o observa não mais na condição de objeto, mas sim de “sujeito”, igual ao “eu”. Em outras palavras, Ricci passou a perceber a cultura chinesa como tão importante quanto a sua própria cultura, mas apenas diferente em suas representações sociais. Essa condição intermediária é que lhe permitiu ao longo de sua missão buscar um canal de entendimento através da memória,

para tentar construir um ponto de encontro entre essas duas culturas, para transmitir a sua religião e os ensinamentos cristãos.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O jesuitismo no Oriente, especificamente na china, pôde ser percebido como um projeto expansionista atípico em relação às estratégias de atuação adotadas para o objetivo da conversão do povo chinês. Para o entendimento dessa ação missionária, foi necessária a compreensão da atuação do jesuíta Matteo Ricci, o primeiro missionário a conseguir a permissão para atuar em solo chinês. Ricci foi o precursor no domínio da língua oficial chinesa, o que lhe conferiu posição diferenciada em relação não só a outras missões jesuíticas que tentaram anteriormente atuar em solo chinês, mas também em relação à atuação ainda que amena de outras ordens religiosas.

Ricci construiu um modelo de conversão que privilegiava a memória como um método mnemônico. Adaptou o seu “Palácio da memória”, que tivera como fundamento os principais ensinamentos apreendidos na Cia. de Jesus, para um modelo que trabalhava construções mentais a partir de referências concretas e que seguia o sistema igualmente concreto do pensamento chinês.

A memória que permeou a técnica mnemônica de Ricci era destacada como uma potência da alma, que, por isso foi utilizada por ele como um instrumento de catequese. Essa concepção da memória como uma capacidade individual de reter e recordar esteve presente na principal obra da Cia. de Jesus – “Os exercícios espirituais”. No entanto, foi essa mesma memória que viabilizou o projeto missionário na China, por se ter observado que esse projeto necessitava de adaptações para ser levado a cabo. Essa memória permitiu que Ricci adaptasse o método para a construção do seu “Palácio”, pois ela continha a mobilidade necessária para as adaptações aos elementos da cultura chinesa.

Para tanto, Ricci adaptou o seu método mnemônico incluindo os ideogramas chineses em sua construção mental. Selecionou quatro ideogramas considerados centrais em relação aos principais ensinamentos de conduta do pensamento chinês. Dessa forma, Ricci conseguiu não esgotar o universo de significações contido na estrutura interna dos ideogramas para os seus ensinamentos cristãos. Procurou associar cada um a um texto bíblico que pudesse fixar, através da memória, um ensinamento. Esse texto era igualmente adaptado ao sistema de pensamento chinês para que através da memória, que estava na base de seu sistema mnemônico, os chineses pudessem perceber um canal de comunicação com os ensinamentos da religião do ocidente.

Este trabalho privilegiou exatamente essa tentativa da ação missionária em construir um canal de entendimento entre esses dois sistemas de mundo distintos. Com relação a esse aspecto, a memória pôde ser entendida sob a perspectiva de uma memória que representou um sistema de pensamento, isto é, essa memória deve ser entendida como um campo fértil das Representações sociais, que, em seu constante movimento, reconstruiu, remodelou e recriou os códigos simbólicos que identificavam a sociedade chinesa. Esse material da memória esteve representado no núcleo de significações dos ideogramas, que fora utilizado por Ricci como um elemento articulado por aquela memória para tentar construir uma identidade baseada na moral cristã.<sup>47</sup>

Através da leitura estrutural, proposta deste trabalho, e, portanto, não semântica, foram evidenciadas as representações simbólicas que estavam presentes na leitura dos ideogramas.

A permanência de Ricci por mais de vinte anos na China deveu-se a essa aproximação com a cultura chinesa, através da divulgação de seu método, buscando com isso despertar o interesse do povo por sua religião e sua cultura.

A utilização dos ideogramas, associados a um texto bíblico adaptado, foi uma das estratégias de atuação adotadas por Ricci, para a tentativa de criação de uma identidade enraizada em uma moral cristã. O que foi observado é que essa ação precisou adaptar-se ao cotidiano chinês, ou seja, Ricci, durante a sua moradia na China, observou a cultura chinesa muito mais do que difundiu seus ensinamentos. Em outras palavras, ao longo de mais da metade de sua atuação procurou remodelar seu próprio cotidiano, para que houvesse uma maior aproximação com a casta mais alta da China. Essa remodelação esteve presente nos procedimentos de construção da memória utilizados por Ricci, procedimentos esses cujo estudo consiste na riqueza deste trabalho, que foi de trabalhar a linha da alteridade dessa atuação missionária, optando por um viés analítico que não privilegiasse a aculturação.

O que foi observado é que as representações simbólicas apreendidas e assimiladas por Ricci foram sendo remodeladas pelas estratégias da memória, tais como *bipolaridade e maniqueísmo, alteridade, valorização dos espaços*, dentre outras. Ou seja, Ricci altera a visão do “outro” e isso promoveu também uma remodelação de suas representações simbólicas, vistas nos hábitos de vestimenta, culinária e também presentes em suas obras

---

<sup>47</sup> Entende-se por representação social as construções feitas a partir da inserção de elementos da cultura chinesa aos elementos da cultura ocidental. E, por representações simbólicas, os diversos códigos utilizados

traduzidas e adaptadas. A memória coletiva do povo chinês, percebida por Ricci se transformou, porque as relações desse missionário com o povo chinês também apresentaram modificação. Ricci, num primeiro momento, esteve mais próximo da casta mais popular, e conseqüentemente, com representações simbólicas vindas de um cotidiano diferenciado daquele que foi apreendido no segundo momento de sua atuação, quando conviveu com letrados da casta mais nobre chinesa.

Com a cotidianidade apresentando mudanças, a memória também acompanhou essa reconstrução, pois essa memória precisou recriar as representações simbólicas que estabeleceram novos códigos, ou melhor, novas maneiras de perceber o mundo. Vale lembrar que isso ficou pontuado nas inúmeras adequações e redirecionamento de idéias que Ricci experimentou através dos ideogramas e de seus textos.

Desse cenário rico em representações simbólicas, houve a definição das principais representações sociais da cultura chinesa, representações sociais essas que devem ser entendidas como o núcleo da identidade chinesa, pois trouxeram em sua estrutura, representadas pelos ideogramas, o conteúdo das representações simbólicas somadas à visão de mundo do “outro”. O que foi destacado, então, foi a riqueza das representações simbólicas na liturgia cristã, incluindo elementos da cultura chinesa, quer sob o aspecto teológico, quer pelo aspecto cultural.

Essas representações sociais tiveram um papel fundamental na dinâmica das relações sociais e nas práticas adotadas por Ricci em relação a cultura chinesa, porque a definição dessas representações sociais no “Palácio”, através do conteúdo de significações dos ideogramas, e, no cotidiano, através dos hábitos adquiridos da cultura chinesa, tanto em um quanto noutro, facilitou a comunicação social, pois definiu as referências que Ricci precisou usar para minimizar as diferenças do universo confuciano em relação à cultura ocidental. A transmissão de seu método, bem como a tentativa de aproximação ao povo chinês foram facilitados por essa função organizadora que é uma das características da representação social. ( Abric, 1994 )

Podemos também ressaltar que essas representações tiveram uma função identitária, pois Ricci precisou selecionar o que deveria ser “guardado” em seu “Palácio” para tentar difundir seus ensinamentos, bem como precisou adotar algumas estratégias de memória para manter-se próximo do cotidiano e da cultura chinesa. Ainda sob esse aspecto, essas representações sociais funcionaram como orientadoras de práticas e

---

pelo povo chinês para interpretar o seu mundo.

comportamentos, definindo *a priori* o que Ricci deveria privilegiar para ser lembrado em seu sistema mnemônico, como também o que deveria adotar como prática social que fosse valorizado pelos chineses.

Ricci, através dessas representações sociais, conseguiu atribuir-lhes uma função justificadora, pois, como foi visto em suas cartas, justifica algumas assimilações de elementos da cultura chinesa e de alguns hábitos, como necessários tanto na tentativa de melhorar os resultados de catequese quanto na de estabelecer uma identidade baseada na moral cristã.

Por essas adaptações, cumpre, então, definirmos que essa atuação foi antes marcada por uma maior assimilação da cultura do “outro” e não propriamente por uma difusão dos ensinamentos cristãos.

A memória foi instrumentalizada para a manutenção de valores morais e religiosos que Ricci pretendeu construir em seu “Palácio”. Essa memória que emergiu das representações sociais da cultura chinesa foi uma memória que redefiniu e reconstruiu um sistema de pensamento. Pretendi valorizar essas reconstruções que permitiram uma mobilidade à ação missionária, que, por sua vez, recriou constantemente a visão do “outro” e a maneira de lidar com o “diferente”.

Definitivamente não se pode entender essa articulação da memória como um juízo de valor, mas como estratégias de atuação adotadas para a tentativa de formação de uma identidade favorável aos ensinamentos de Ricci. Sob esse aspecto, memória e identidade não foram, epistemologicamente falando, campos distintos, ao contrário, elas confluíram e interagiram, porque foi através da memória que Ricci buscou construir uma nova identidade a partir do encontro com o “outro”.

Não houve a preocupação de definir se o jesuitismo praticado na China foi um projeto eficaz em seus resultados, ao contrário, houve um interesse maior em trabalhar e privilegiar a riqueza de representações sociais produzidas a partir desse convívio do “eu” jesuíta, com o “outro” chinês.

Os modelos de conversão baseados na memória, como método ou como um procedimento adotado no cotidiano, foi um canal de comunicação dinâmico que montou uma identidade comum aos dois mundos distintos.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTE

*Relação Anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental, no ano de 606 e 607.* Lisboa, 1609.

ABRIC, J.C. (Org.) *Pratiques Sociales, Représentations.* Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

ACHARD, P. [et.al] *Papel da Memória.* Campinas : Pontes, 1999.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões.* São Paulo : Paulinas, 1984.

AUGÉ Marc . *O sentido dos outros atualidade da antropologia.* Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos.* Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1997.

BASÍLIO, de Sá Arthur. *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente.* vol.3. Lisboa : Insulindia, 1956.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória.* 2º ed. São Paulo : Martins Fontes, 1999.

BOURDIEU. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1998.

BOXER, Charles Ralph. *A Igreja e a expansão Ibérica.* Lisboa : Edições 70, 1981.

BURKE, Peter. “A História como memória Social”, in : *O mundo como teatro: estudos de antropologia Histórica.* Lisboa : Difel, 1992.

CAMPOS, Haroldo de (Org.) *Ideograma. Lógica , poesia, linguagem.* São Paulo : Edusp, 2000.

CASSIRER, Ernest. *Antropologia Filosófica.* México : Fondo de Cultura Econômica, 1944.

\_\_\_\_\_, *Linguagem e mito.* 4ª ed. São Paulo : Perspectiva, 2000.

CASTRO, Viveiros Eduardo, “O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma Selvagem”. São Paulo : Revista de antropologia, 1992.

DIAS, J.S.da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI.* Lisboa : Presença, 1982.

DIFFIE, Bailey W. & WINIUS, George D. *A Fundação do Império Português 1415-1580.* vol. II , documenta histórica, Lisboa, 1993.

- DINTINO, Raffaella. *Enformação das cousas da China- textos do século XVI*. Lisboa : Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1989.
- DUBOIS, Gilbert Claude. *O Imaginário da Renascença*. Brasília : Editora UNB, 1995.
- DURKHEIM, Èmile. *Sociologia e filosofia*. São Paulo : Martins Fontes, 1998.
- DUROZOI, G. *Dicionário de Filosofia*. Paris : Porto Editora, 1987.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo : Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Mito e realidade*, São Paulo : Perspectiva, 1963.
- EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS: Santo Inácio. São Paulo : Edições Loyola, 1985.
- FARIA , Antonio Lourenço. *A expansão da fé no extremo Oriente. Subsídios para a história colonial*. vols 1 e 2, Lisboa : Presença, 1941.
- FLEMING David L., S.J.[org] *Notas sobre os exercícios espirituais*. São Paulo : Edições Loyola, 1990.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : Zahar, 1973.
- GRANET. Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro : Contraponto, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo : Vértice, 1990.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 1970.
- KARNAL, Leandro. “Memória infinita para a glória de Deus”, in : *Os jesuítas e a construção da memória*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1998.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo : Perspectiva, 1962.
- LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas: os conquistadores*. Porto Alegre : LPM Editora, 1994.
- LAO TSE. *Tao te Ching : O livro do caminho e da virtude*. Trad. WunJyh Cherng. São Paulo : Ursa Maior, s/d.
- LE GOFF, Jaques. *História e memória*. São Paulo : Unicamp, 1996.
- LÓPES, Sebastian Santiago *Iconografia Medieval*. Editorial ETOR, s/d.
- MOSCOVICI, Serge. *Representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro : Zahar, 1978.
- NAMER Gérard, *Memoria e Sociedade*. Paris : Meridien Klincksieck, 1987.

- NORA, Pierre. *Memória coletiva in História Nova*. Trad. Almedina. Coimbra, 1990.
- ORTEGA y. Gasset, *História como sistema: Mirabeau ou o político*. Madrid : Revista do Ocidente, 1962.
- ORLANDI, E. *Análise de Discurso*. Campinas, SP : Pontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas : Unicamp 1997.
- SÁ Pereira, Celso. *A construção do Objeto de Pesquisa em Representações Sociais*. Rio de Janeiro : Eduerj, 1998.
- SAHLINS Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro : Zahar, 1990.
- SPENCE, Jonathan. *Em busca da China Moderna. Quatro séculos de História*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O filho chinês de Deus*. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O Palácio da memória de Matteo Ricci*. São Paulo : Companhia das Letras, 1986.
- SPINK, Mary Jane (org.) *O conhecimento no cotidiano. As representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo : Brasiliense, 1995.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo : Martins Fontes, 1999.
- WEHLING, Arno. *Estado, História e Memória: Varnhagen e a Construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1999.
- WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José. “Memória e História. Fundamentos, convergências, conflitos”, In *Memória Social e Documento. Uma abordagem Interdisciplinar*. Rio de Janeiro : UNIRIO, 1997.
- WOORTMANN. *Klass Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília : UNB, 1997.

## 7. ANEXOS

## 7.1 A CRONOLOGIA DE RICCI

1552, 6 de outubro	Nasce em Macerata, Itália, no domínio papal.
1561	Torna-se aluno da escola jesuítica em Macerata.
1568	Vai a Roma, para cursar direito.
1571, 15 de agosto	Entra no Quirinal de Santo André em Roma, como noviço da Companhia de Jesus.
1572-1573	Estuda no Colégio Jesuíta, em Florença.
1573, setembro	
1577, maio	Estuda no Colégio Jesuíta, em Roma.
1577, verão	Vai a Coimbra, Portugal. Estuda português.
1578, março	Audiência com o rei Sebastião.
____, 24 de março	Deixa Lisboa a bordo do S. Luís.
____, 13 de setembro	Chega a Goa. Estuda teologia, ensina latim e grego.
1580	Mora em Cochim. Ordenado padre no final de julho.
1581	Regressa a Goa.
1582, 26 de abril	Parte de Goa por mar.
____, junho	Malaca.
____, 7 de agosto	Chega a Macau.
1583, 10 de setembro	Fixa-se em Zhaoqing, China, com Michele Ruggieri.
1584, outubro	São impressas em Zhaoqing cópias não autorizadas do seu mapa-múndi.
1589, 3 de agosto	Expulso de Zhaoqing por mandarins hostis a ele.
____, 26 de agosto	Estabelece-se em Shaozhou.
1591, dezembro	Inicia-se um esboço de tradução dos clássicos chineses <i>Os Quatro Livros</i> .
1592, julho	A residência em Shaozhou é atacada. Ricci fere os pés.
1594, novembro	Jesuítas adotam as vestes dos letrados chineses.
1595, 18 de abril	Parte de Shaozhou para Nanjing.
____, meados de maio	Naufrágio e afogamento de Barradas
____, 28 de junho	Estabelece-se em Nanchang.
____, novembro	Compõe <i>Tratado sobre a amizade</i> .
1596, primavera	Compõe o rascunho do <i>Tratado sobre as Artes Mnemônicas</i> .
1597, agosto	Nomeado superior da missão chinesa.
1598, 7 de setembro a 5 de novembro	Primeira viagem a Pequim; sua permanência não é autorizada.
1599, 6 de fevereiro	Fixa-se em Nanjing.
1600, novembro	O eunuco Ma Tang apreende um crucifixo.
1601, 24 de janeiro	Entra pela segunda vez em Pequim.
____, fevereiro	Compõe oito músicas para a corte do imperador.
____, 28 de maio	Autorizada sua permanência em Pequim.
1602, agosto	Publica uma versão revista do mapa-múndi.
1603, outono-inverno	Publica <i>Verdadeiro Significado do Senhor do Céu</i> .
1604, meados de agosto	A Bíblia poliglota de Plantin chega a Pequim.
1606, janeiro	Dá quatro estampas e comentários ao impressor Cheng Dayue.
1607, maio	Publica a tradução dos primeiros seis livros dos <i>Elementos de Geometria</i> , de Euclides.
1608, janeiro-fevereiro	Publica <i>Dez Discursos de um Homem Paradoxal</i> .
____, outono-inverno	Começa a escrever sua <i>História</i> .
1609, 8 de setembro	Fundada a primeira congregação mariana em Pequim.
1610, 11 de maio	Falece em Pequim.

## 7.2 A CHINA DE RICCI