



A *Relatio* de Francisco Furtado, S.J.: O olhar de um humanista

Ana Cristina Pereira
Lisboa

Introdução

Tendo por base a *Relatio De Statu Sinensis Missionis*, a relação, escrita em latim pelo padre Francisco Furtado a um de Novembro de 1639,¹ sobre o estado da Missão na China, um documento formal e protocolar, dirigido ao Papa Urbano VIII, o mais alto dignitário da Igreja Católica, temos como objectivo apresentar diversos elementos que mostram a importância do conhecimento da cultura clássica neste documento, não como um ornamento literário, mas como um instrumento de mediação, comparação e ilustração de uma estratégia argumentativa, cuja finalidade é a compreensão e a aceitação da cultura chinesa. Estes elementos foram usados de forma elegante para a clarificação e visualização das ideias expostas. Contudo, não se encontram no texto de forma directa, aparecem, pelo contrário, sobrepostos

Ana Cristina Pereira é Doutoranda em Estudos Clássicos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa no âmbito do projecto *Res Sinicae*. A presente análise emerge do trabalho de investigação no âmbito do Doutoramento, cujo tema central é a documentação oficial do Padre jesuíta Francisco Furtado (1587–1653), escrita e traduzida em latim, dentro da Companhia de Jesus. Esta figura constitui um dos núcleos do Projecto «*Res Sinicae*. Base digital de fontes documentais em latim e em português sobre a China (séculos XVI a XVIII). Levantamento, edição, tradução e estudos» (PTDC/LLT- OUT/31941/2017), do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ Francisco Furtado, *Relatio De Statu Sinensis Missionis*, carta dirigida ao Papa Urbano VIII em Roma, China, 01/11/1639. As citações e as referências serão feitas a partir da edição impressa deste manuscrito, publicado em 1700, com o título *R. P. Francisci Furtado Soc. Jesu Vice Provincialis Sinarum et Japoniae Relatio de Statu Sinensis Missionis scripta ad Summum Pontificem anno 1639*. Foi publicado c. 1700, em Paris, provavelmente pelo editor Nicolau Pepié, tal como outros documentos de Francisco Furtado que foram editados na mesma altura.

em veladuras tão diversas, que dificilmente se podem identificar de modo concreto. Trata-se de uma presença intuitiva e difusa, como uma reflexão de múltiplos ecos da Antiguidade, na formação académica e eclesial de Francisco Furtado.

Apontamento biográfico

O Padre Francisco Furtado, não obstante o lugar de relevo que no século XVII ocupou na Companhia de Jesus, devido ao seu papel na Missão da China, onde durante três décadas desempenhou cargos importantes, continua a ser uma figura pouco conhecida.

Nasceu em 1587, na ilha do Faial, Açores, e iniciou a sua formação jesuíta no Colégio da Companhia de Jesus em Angra, na ilha Terceira. Entrou no Colégio de Jesus em Coimbra, em 1608, com 21 anos de idade, para iniciar o curso de Teologia. Em 1618, depois de ter sido ordenado sacerdote, parte em missão para a Ásia. Após uma breve escala na Índia, no final desse mesmo ano chega a Macau, onde, nos dois anos seguintes, terá adquirido a competência básica na língua e na cultura chinesas, o que lhe deu a preparação necessária para, em 1621, entrar no interior da China, onde permaneceu até à sua morte.

Foi Superior de Residências da Missão chinesa durante 13 anos, Vice-provincial da China durante seis anos (1635–1641), Vice-provincial das províncias do Norte da China durante sete anos (1641–1646) e Visitador da China e do Japão nos últimos três anos da sua vida (1650–1653). Morreu em Macau no dia 21 de Novembro de 1653.²

Formação Clássica

Desde a sua fundação por Inácio de Loyola (1491–1556) que a Companhia de Jesus se apresentou como um novo tipo de comunidade religiosa não monástica dentro da Igreja, com a exclusiva obediência ao Papa (cf. Mendes 1975: 19).³ A sua primeira actividade apostólica foi ao serviço da Coroa Portuguesa. Por conseguinte, os missionários jesuítas, inserindo-se na estrutura missionária do Padroado, seguiram os caminhos dos colonos,

² Cf. Pfister 1932: 151; Streit 1964: 992; Dehergne 1973: 103; *Dictionary of Ming Biography* (DMB) 1976: 471; *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (DHSI) 2001: 1544.

³ Sobre a origem da Companhia de Jesus e fundação da Província de Portugal ver Alden 1996: 3-38; O'malley 1993; Rodrigues 1931–1950. Sobre a vida de Inácio de Loyola ver Maryks, 2014.

dos mercadores e dos militares, estabelecendo-se de Portugal ao Brasil, de Moçambique à Índia, Ceilão, Malaca, Indonésia, e chegaram ao Japão e daí seguiram para a China (cf. Alden 1996: 41-78).⁴ Era uma época em que se pretendia a evangelização sem fronteiras de povos de diferentes culturas e línguas.⁵

Na sua *Relatio*, Francisco Furtado descreve a extensão do imenso território missionário da China, onde se encontrava desde 1621:

Regnum Sinarum in quindecim divisum est Provincias ita magnas, ut quaevis ob suam vastitatem regnum nominari possit; quaedam enim earum a Boreali versus Australem orbis partem se extendunt ad quindecim dierum iter, aliae eandem fere continent longitudinem ab Orientali versus Occidentalem plagam; nonnullae maiori adhuc constant viarum terminorumque amplitudine, hanc provinciarum extensionem adaequat magna civitatum oppidorumque multitudo, quin, et maxima populi frequentia certum excludit numerum. (Furtado 1700: 2)

O reino da China está dividido em quinze províncias, tão grandes que qualquer uma, pela sua vastidão, se poderia chamar um reino. Com efeito, algumas delas estendem-se desde a zona norte à zona sul do território, por quinze dias de viagem; outras abrangem quase a mesma distância, desde a região oriental até à região ocidental; algumas têm percursos e limites ainda mais extensos. O grande número de cidades e de vilas [fortificadas] corresponde à extensão das Províncias, e mais, a enorme densidade populacional não permite fazer um cálculo certo.⁶

O estilo claro e conciso remete-nos para a descrição da Gália nos *Commentarii* de Júlio César:

Gallia est omnis divisa in partes tres, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur [...] Eorum una pars, quam Gallos obtinere dictum est, initium capit a Rhodano, continetur Garumna flumine, Oceano,

⁴ Sobre o papel da missão da Companhia de Jesus no contexto dos descobrimentos portugueses ver Rodrigues 1931–1950.

⁵ Sobre este assunto, cf. Frank 1998.

⁶ Todas as traduções apresentadas são da responsabilidade da autora do artigo, salvo indicação em contrário.

finibus Belgarum, attingit etiam ab Sequanis et Helvetiis flumen Rhenum, vergit ad septentriones [...]. (Caes. *B. Gall.* 1.1.1-6)

A Gália, no seu conjunto, está dividida em três partes, das quais uma é habitada pelos Belgas, a outra pelos Aquitanos, a terceira pelos que na língua deles se chamam Celtas, na nossa Gauleses [...] Uma dessas partes, a qual foi dito que os Gauleses ocupam, começa no rio Ródano, é limitada pelo rio Garona, pelo Oceano e pelos territórios dos Belgas; faz fronteira, também, pelo lado do Séquanos e dos Helvécios, com o rio Reno, e estende-se para o norte [...].

Não obstante, enquanto César descreve uma região restrita e circunscrita por rios, Furtado descreve a amplitude, a imensidão do território chinês, as grandes cidades e o número incontável de habitantes, que nos lembra a extensão do Império romano, depois das conquistas extraordinárias de Trajano, quando o universo do homem romano se alargava à medida do novo espaço geográfico, num misto de culturas, raças e religiões.

Imagem que ilustra e se adapta perfeitamente ao universo em que Francisco Furtado se inseria, o mundo ultramarino que se estendia pelos três maiores continentes e o desejo incomensurável de conquistar espiritualmente esses territórios. Com esse objectivo, a cruzada jesuíta «de carácter militar», tendo por base o instituto da Companhia de Jesus, tinha por responsabilidade a formação dos *soldados de Cristo*, o novo exército da Contra-Reforma, que estendia o seu poder evangélico e o seu serviço pastoral e humanitário pelo mundo novo dos descobrimentos. Porém, ao contrário dos grandes feitos do passado, os jesuítas faziam-no por meio da paz, pela honra e glória de Deus e para a salvação das almas:

[...] hoc commune animarum bonum ante ferunt priuato, annuntiantes Euangelium pacis non terrore bellorum, sed pace, quam Christus Dominus in terras primus attulit. (Furtado 1700: 17-18)

[...] este bem comum das almas é posto antes do interesse pessoal, anunciando o Evangelho da paz, não com o terror da guerra, mas com a paz que Cristo Senhor trouxe primeiro à Terra.

De facto, a missão na China tornou-se numa experiência cultural e religiosa sem igual (cf. Menegon 2006). O objectivo era a conversio, no sentido etimológico do termo, dos chineses, e a estratégia era a *accommodatio*, a

adaptação, a apropriação conveniente e / ou vantajosa de tudo o que pudes-
se facilitar a introdução e aceitação do cristianismo na China. Um processo
de alteridade que se iria tornar controverso para a Igreja Católica (cf. Zür-
cher 2018: 31-64).⁷

Os jesuítas adaptaram-se o mais discretamente possível junto do povo
chinês, no sentido literal do termo. Transformaram o seu aspecto exterior,
usavam o cabelo, a barba e a vestimenta à maneira dos letrados confucio-
nistas:

[...] os quatro que da Jndia viemos estamos em Machao esperando
tambem o quomotum [deslocação] na occasiam das feiras, que en
Cantão se fazem duas vezes no anno em Nouembro, e Abril dei-
xando ia pera isso creçer o cabelo, e barba. (Furtado 1620: fls. 117v-
118.)

Traduziam, assim, para chinês, o seu *status* cultural, com o objectivo de fa-
cilitar a sua integração e aceitação por parte da classe chinesa dominante (cf.
Burke 2009: 9), de quem dependia toda a administração imperial, uma vez
que era a única forma de obter autorização para atravessar e permanecer
dentro das fronteiras chinesas, tentando a ordem e a harmonia comum,
que possibilitasse a aceitação da doutrina cristã. Na prática, era uma tarefa
perigosa, difícil e demorada.⁸

Os primeiros missionários designados para a conquista espiritual da
China, Michelle Ruggieri (1543–1607) e Matteo Ricci (1552–1610), levaram
décadas a obter alguns resultados (cf. Po-Chia Hsia 2010: 97 e ss.; Pina
2008):

Plurimum stetit P. Matthaeo Riccio Societatis nostrae Religioso, qui
primus in Sinas penetrauit, Pekinensem Curiam adire: prima enim
uice, quamuis uiri primarii magistrarum gerentis patrocínio fultus,
non potuit immorari; secundo postquam annum integrum immo-
ratus esset in quodam quasi ergastulo, in quo Sinae solent recipere
exterarum nationum legatos, qui petunt illam Curiam pendendi
uectigalis gratia, unius Praefecti ope eductus est, et maiori libertati
restitutus, nec tamen sine cautione; destinarunt enim aliquos, qui
obseruarent aduenas, et reduces. Post plurimos elapsos annos, ob
ortam quandam procellam, nostri Pekino, et aliis locis expulsi fue-

⁷ Cf. Brockey 2007: 30 ss.; Wills 2011: 82-134.

⁸ Sobre o método de adaptação cf. Standaert 2003.

re, et post VII. uel VIII. annos aliquot Neophytorum Praefectorum opera in integrum restituti [...]. (Furtado 1700: 15-16)

Muito custou ao Padre Matteo Ricci, religioso da nossa Companhia, que foi o primeiro a entrar na China, a chegar à Corte de Pequim. Com efeito, na primeira vez, ainda que apoiado com a protecção do homem principal da administração dos magistrados, não pôde ficar; na segunda, depois de ter ficado um ano inteiro numa espécie de prisão, na qual os chineses costumam manter os enviados das nações estrangeiras, que se dirigem para aquela corte por causa de pagarem o imposto, foi levado com a ajuda de um Mandarim e posto em maior liberdade, mas não sem cautela; com efeito, designaram alguns para vigiarem as entradas e saídas. Depois de decorridos muitos anos, os nossos foram expulsos de Pequim e de outros lugares por se ter levantado uma certa perseguição, e depois de sete ou oito anos, por obra de alguns mandarins convertidos, foram restituídos ilesos [...].

Aprenderam os costumes e as letras chinesas. Traduziram de e para chinês, a fim de darem a conhecer a sua cultura, a filosofia, a ciência e, acima de tudo, a religião:

Hic loci plusquam L. annos minimae Societatis nostrae Religiosi strenue laborant in conuersione gentilium; addiscunt uernaculam linguam gentis simul, et litteras eaque ratione satis superque euadunt idonei ad gentilium conuersionem, quam procurant, tam solemnem exhortatione, et priuato domi forisque colloquio, quam editione librorum. (Furtado 1700: 2)

Os religiosos da nossa diminuta Companhia trabalham activamente neste lugar, há mais de cinquenta anos, na conversão dos Gentios; aprendem simultaneamente a língua vernácula do país e, ao mesmo tempo, as letras e, por essa razão, tornam-se muito mais hábeis na conversão dos Gentios, que procuram, tanto em exortação solene como em conversa particular em casa ou na rua, como com a edição de livros.

A produção e publicação de livros foi intensa, desde a chegada dos jesuítas à China (cf. Burke 2009: 45). A par dos livros próprios do catecismo, uma das figuras de eleição foi Aristóteles, um dos maiores pensadores da Antiguidade Clássica, cuja filosofia, apesar de algumas censuras, legitimava e fazia

parte integrante da doutrina e da formação da Ordem dos novos apóstolos. A obra aristotélica era analisada de forma metódica e sistemática, pois o seu conhecimento era fundamental para a prossecução do estudo da Teologia, sendo Santo Tomás de Aquino o seu expoente máximo. A publicação de vários livros escolhidos do Estagirita, depois de devidamente comentados e adaptados à doutrina jesuíta, eram vulgarmente conhecidos como «Curso Conimbricense». ⁹ Os manuais do curso de filosofia do Colégio das Artes de Coimbra, os chamados *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis*, chegaram à Missão chinesa e aí foram traduzidos e divulgados. ¹⁰ Coube a Francisco Furtado a tradução de algumas partes para a língua chinesa. ¹¹

Aristóteles fazia parte do cânone do currículo académico jesuíta, tal como tantos outros autores clássicos. A Companhia de Jesus parecia seguir a corrente dos homens do Renascimento, para quem as obras originais dos autores latinos e gregos se tornaram numa fonte de saber e serviram como base de reflexão crítica, pois a nova exegese permitia ao humanista libertar-

⁹ Foi um projeto notável da escola jesuíta de Coimbra, publicado entre 1592 e 1606, para apoiar o ensino e estudo da filosofia aristotélica no Colégio das Artes de Coimbra e na Universidade de Évora. No entanto, pela sua estrutura orgânica, o curso veio a ser utilizado em Colégios e Universidades dentro e fora da Companhia de Jesus, espalhando-se rapidamente pela Europa, América e Oriente. A publicação do Curso fez-se em três períodos. Entre 1592–1593 saíram à luz os comentários à *Physica*, *De Caelo*, *Metereologica*, *Parva naturalia* e *Ethica ad Nichomacum*: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1592); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros De Caelo Aristotelis Stagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in libros Metereorum Aristotelis Stagiritae* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa, S. Lopes, 1593); *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis Cursus disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (Lisboa, S. Lopes, 1593). Numa segunda fase, foram publicados os comentários ao *De Generatione* (1597) e ao *De Anima* (1598): *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in duos libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1597); *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae* (Coimbra, A. Mariz, 1598). O último título surgiu em 1606: *Commentarii Collegii Conimbricensis S. I. in Universam Dialecticam Aristotelis* (Coimbra, D. G. Loureiro, 1606). Sobre o Curso Conimbricense, cf. Carvalho 2018: 51-72; Carvalho 2010.

¹⁰ Sobre este assunto, cf. Corsi 2010.

¹¹ Sob o nome de Francisco Furtado, constam: 1.) A tradução parcial do *De Caelo* de Aristóteles dos *Commentarii Collegii Conimbricensis S.J.* (c. 1592–1606) com o título *Huanyou quan* (2-5 *juan*), publicada em seis tomos, em Hangzhou, na China, em 1628; 2.) a tradução do *In Universa Dialectica Aristotelis* (Coimbra, 1606), da qual resultaram alguns textos sob o título *Mingli tan*: os primeiros 5 *juan*, publicados em 1631, são a tradução da introdução de *Isagoge Porphyrii*; e os 5 *juan* seguintes, publicados em 1639, são a tradução das *Categoriae*; os 5 *juan* seguintes que receberam o título *Litui zhi zonglun* na colectânea *Qiongli xue* (cf. Golvers 1999: 20-22). Sobre a circulação de livros entre a Europa e a China, cf. Golvers 2013.

-se dos condicionalismos medievais e seculares, que até então tinham predominado (cf. Barreto 1989: 20-23). A pedagogia inaciana, nascida no seio do *modus parisiensis*,¹² cuja tónica incidia no aluno e nas suas capacidades, era um processo formativo da consciência, desenvolvido de modo inseparável da experiência, em que se desafiava os alunos a irem além do puro conhecimento intelectual, ou afectivo, e a desenvolverem-se para a *actio*. Era na acção que amavam e serviam a Deus em todas as coisas. A ideia de ser *útil* tornava o padre num missionário, no verdadeiro sentido do verbo *mittere*. Preparava homens concretos para a realidade, pois eles eram os responsáveis pela luta contra a Reforma protestante. Tal como a *παιδεία*, o conceito grego de educação, estabelecido por Isócrates no século IV a.C., desenvolvia todas as capacidades do homem, tanto a formação ecléctica e humanista, constituída por um currículo de estudos específicos, como a destreza no manejo das armas, a fim de corresponder às necessidades da vida política ateniense.

Mais tarde, os romanos Cícero e Varrão alargam este conceito de formação e traduzem-no por *humanitas*, depois de resgatarem o poder da *eloquentia* e de a completarem com a *omnium rerum scientia* (cf. Cic. De Or. 1. 35; 59; 71-73).¹³ Os jesuítas, herdeiros desta formação greco-latina, seguiam a par do ideal ciceroniano em que o homem desenvolvia as suas capacidades para aprender e para se adaptar a qualquer assunto novo, uma vez que o *homo* na Missão da China, continuava a ser o *homo politicus*. Deste modo, dois lemas principais da Companhia eram *scientia et fides e uirtus et litterae*.

Por conseguinte, antes do estudo da filosofia aristotélica, impunha-se aos membros da Ordem jesuíta os *studia humanitatum*, constituídos pelo estudo da Gramática latina, dos maiores autores greco-latinos e da Retórica, pois a palavra devia ser o espelho fiel do pensamento (cf. Howell 1946: 131-42):

¹² O sistema de ensino da Universidade de Paris, a *Alma Mater* da formação jesuíta, que designava por *humanistas* os autores clássicos estudados, bem como os alunos das escolas jesuítas, seguia um modelo educativo mais activo, centrado no aluno, em comparação com o modelo educativo seguido pela Universidade de Bolonha, mais expositivo e catedrático, centrado no professor (cf. Gomes 1994: 179-196; Herman 1914: 57-77).

¹³ No livro I do *De Oratore*, Crasso defende o conceito ciceroniano de retórica como a mais difícil e completa das artes, que exige um conhecimento completo de todas as ciências (cf. Ferrer 2017: 36).

Nam cum omnis ex re atque uerbis constet oratio, neque uerba sedem habere possunt si rem subtraxeris, neque res lumen, si uerba semoueris. (Cic. *De Or.* 3. 5)

Na verdade, dado que todo o discurso é composto pela ideia e pelas palavras, nem as palavras podem ter lugar se tiveres retirado a ideia, nem a ideia tem luz, se omitires as palavras.

A pregação, que era indispensável na vida de um missionário, recupera a importância da oratória e sublinha a função de *mouere*, tendo, deste modo, um carácter eminentemente prático (*utilitas*), pois encontrava-se ao serviço da palavra falada, mais do que da escrita, o que, por sua vez, se tornava num instrumento de persuasão eficaz ao serviço da cristianização dos povos. Por esta mesma razão, a *memoria* e a *actio*, tão valorizada na Antiguidade clássica, voltava a ganhar relevância. No entanto, Francisco Furtado, como era prática jesuíta, segue uma eloquência eclesiástica que se apoiava obrigatoriamente numa *ars scribendi* expurgada de tudo o que pusesse em causa os conceitos cristãos, que, dentro do modelo pedagógico seguido pela *Ratio Studiorum* (cf. Miranda 2009), tinha na sua base o manual do jesuíta Cipriano Soares:

Sed quo maior utilitas ex eloquentia percipi possit, Christianis praeceptis diligenter ea purganda est. Vt enim bonus agricola vitem, quem syluescit et in omnes partes nimia funditur, ferro coercens, tum fructu laetioem, tum aspectu pulchriorem reddit: sic eloquentia si amputetur errorum inanitas, in quos delapsa est vitio hominum diuinas leges ignorantium suam admirabilem speciem recuperabit. Excidatur igitur mentiendi licentia, quam seuerè diuinis praeceptis interdicta oratori Quintilianus et antiqui rhetores concedunt: amputetur procacitas et vitium illud teterrimum lacerandi alios probris, contumeliis, maledictis, cui utinam ne Demosthenes et Cicero tantopere indulsissent, resecetur arrogantia et inanis laudis appetitus, quem aciem animi perstringit, intelligatur iniquum esse tenebras auditoribus offundere, ne verum perscipiant, et suffragium atque sententiam dicendo corrumpere, quodam Graecis et Romanis oratoribus est factitatum. (Cipr. Soar. *De Arte Rhet. Proemium*, fol. 5v-6)

Corte-se, pois, a licença de mentir, coisa severamente proibida pelos preceitos divinos mas facultada ao orador por Quintiliano e pelos antigos oradores; ampute-se a ousadia e esse péssimo vício de

atacar os outros com injúrias, ofensas, maledicências, nas quais até Demóstenes e Cícero caíram; apare-se-lhe a arrogância e o vão apetite pelo elogio que embota a acuidade do espírito; faça-se ver que é perverso atirar poeira para os olhos dos ouvintes, para que não vejam a verdade, e corromper o voto e a opinião, o que era prática corrente de oradores gregos e romanos.¹⁴

Os jesuítas deram-se conta de que, para poderem evangelizar um povo culturalmente distinto, seria necessário converterem aqueles de quem dependia toda a administração imperial, a classe mais culta, que Furtado descreve em poucas linhas, remetendo-nos para várias áreas do saber da Antiguidade, nomeadamente: o *otium cum dignitate* romano tão apreciado por Cícero (cf. Cic. Sest. 45-46 e 98-99; *De Or.* 1.1.1, *Fam.* 1.9.21); a *scientia mathematica*, onde ressoam os nomes de Euclides, Aristóteles e Arquimedes, entre outros; a *ars bene loquendi* de Catão e de Cícero; as *res gestae* de Augusto; a *gubernandi norma* de Sólon, Platão, Aristóteles e Cícero; e a *philosophia* de Platão, de Séneca e de Marco Aurélio:

[...] honestiores genere, operam, et uitam impendunt suorum librorum studio, quorum nonnulli de scientia mathematica, plures tractant de arte bene loquendi, alii gestorum temporumque historias proponunt, plurimi gubernandi normam, honestaeque uitae rationes edocent. (Furtado 1700: 2)

[...] os de origem nobre ocupam o tempo e a vida no estudo dos seus livros, alguns dos quais tratam de ciência matemática, muitos da arte de bem falar; outros apresentam a história dos feitos e dos tempos e um grande número ensina as leis da governação e as normas de uma vida honesta.

Convém ainda sublinhar a importância que a língua do antigo Lácio adquire durante o Renascimento e, especificamente, na formação dos missionários jesuítas. Na época de Francisco Furtado, o latim era a língua formal e continuava a ser a língua sagrada do cânone católico. Do mesmo modo, tornara-se na língua da cultura, da ciência, sendo um distintivo da elite, quando as línguas vulgares não tinham ainda conquistado a dignidade nacional e continuavam excluídas dos círculos nobres. Para os jesuítas, a aprendizagem da língua latina continuava a ser a continuação da prática escolástica

¹⁴ Tradução de Martin *et al.* 2015, 124.

medieval que, associada ao estudo da retórica, levava ao aperfeiçoamento e à elaboração do discurso. Ao tomar conhecimento dos instrumentos técnicos necessários para a compreensão e interpretação do vasto programa de autores e da utilização correcta da própria língua, o aluno deveria ser capaz de discernir, de analisar e de expressar de forma perfeita e eloquente os seus pensamentos, de modo a poder contribuir para edificação da sociedade, ensinando, advertindo e exortando à vida cristã. Particularmente para os missionários jesuítas na China, o latim era também um meio de comunicação seguro, longe do entendimento chinês.

Por se tratar de um documento formal, Francisco Furtado optou por uma estrutura bastante clara e racional, em detrimento do ornamento. Ao expor claramente a visão dos factos, tinha como objectivo persuadir o Pontífice a emitir uma decisão que legitimasse a divisão do território espiritual entre os missionários portugueses e espanhóis, por isso recorreu aos mecanismos da lógica aristotélica, utilizando a retórica deliberativa e as quatro partes do discurso, para expor ordenadamente os seus argumentos (cf. Arist. *Rhet.* 1.2.1356a).

No brevíssimo e quase inexistente *exordium*¹⁵ (Furtado 1700: 1-2), o padre Francisco Furtado sublinha antes de mais a sua autoridade, «*Pro muneris mei ratione*» [«Em virtude do meu cargo»], como Vice-provincial de toda a China, dirigindo-se, então, ao papa Urbano VIII,¹⁶ o Pai universal dos cristãos na terra, pedindo-lhe ajuda para determinados assuntos que intencionalmente não refere logo, de modo a despertar a atenção do ouvinte.

Na *narratio*,¹⁷ num constante apelo ao *ethos*, Furtado destaca os elementos em palco: os chineses e o seu extenso território, o reduzido número de jesuítas que trabalham na missão chinesa e o «*communis humani generis inimicus*» [«o inimigo comum do género humano»] (cf. Furtado 1700: 2-5). O padre Francisco Furtado sublinha e especifica, de forma clara e concisa, os factos acontecidos, a saber, a entrada ilegal de «*aliqui pauci Religiosi e S.*

¹⁵ Cf. Arist. *Rhet.* 3.14; *Rhet Her.* 1.4.6-1.7.11; Cic. *De Inv.* 1.15-18; *Top.* 25.97; *De Or.* 2.78-80.

¹⁶ O Papa Urbano VIII (1568–1644) sucedeu ao Papa Gregório XVI, tendo assumido o cargo a 6 de Agosto de 1623. Urbano VIII promulgou, em 1633, a Bula *Ex debito pastoralis officii*, que permitiu a passagem para o Oriente a todas as Ordens de todas as nacionalidades, fazendo com que surgissem inúmeros conflitos, devido às diferentes estratégias de missão, o que alterou significativamente o panorama missionário na China, acelerando a controvérsia sobre os Ritos Chineses (cf. Standaert 2001: 297).

¹⁷ Cf. *Rhet. Her.* 1.8.11-1.9.16; Cic. *De Inv.* 1.19-21; *Top.* 25.97; *De Or.* 2.80326-2.81.330; Quint. 4.2.

Francisci, et S. Dominici familia» [«alguns poucos religiosos da ordem de São Francisco e de São Domingos»], que põem em risco todo o trabalho levado a cabo pela Companhia e que poderiam, no futuro, levar à destruição de toda a Cristandade no território chinês.¹⁸ Segue-se a parte mais extensa do documento com o desenvolvimento da questão e a apresentação dos diversos argumentos, a *confirmatio*¹⁹ (cf. Furtado 1700: 5-19), em que Furtado, recorrendo à tese e à antítese, demonstra, de forma lógica, o seu ponto de vista através de doze provas reais, cada uma delas contendo um paralelismo constante e alternado os dois métodos e práticas distintas de evangelização, i.e., entre os jesuítas e os referidos mendicantes, com a finalidade de arrasar totalmente com as críticas dos adversários. A exposição das provas apresenta-se numa gradação crescente, em que se vão distinguindo várias dicotomias que apelam ao *logos*, como bom/mau, experiente/inexperiente, responsável/irresponsável, conveniente/inconveniente, adequado/inadequado/, vantajoso/desvantajoso, pacífico/violento, apto/inapto, justo/injusto, entre outras. Cada argumento é refutado e ampliado, com um ou mais exemplos, apresentando, de modo mais convincente, a consequência real dos factos, sempre sob um carácter moralizador que apela à indignação do ouvinte. Por fim, segue-se a *peroratio*²⁰ (cf. Furtado 1700: 19-22), em que Furtado, recorrendo ao *pathos*, sintetiza e legitima a sua argumentação com o nome e o exemplo de diversas autoridades da Igreja, que atestam a posição mais flexível e tolerante dos jesuítas no sentido de, por um lado respei-

¹⁸ Em 1633, tinham chegado ilegalmente a Fu'an os dominicanos Juan Bautista Morales (1597–1664) e Antonio de Santa María Caballero (1602–1669) com um método de missionação bem diferente do dos jesuítas. Criticavam o método e prática de missionação jesuíta, pois não toleravam nenhum dos ritos chineses e pretendiam aboli-los totalmente. No final de 1635, Juan Bautista de Morales (1597–1654) e o franciscano Francisco de la Madre de Dios (1602–1669) encontraram-se em Fuzhou, com o padre Francisco Furtado, Vice-provincial da China, e fizeram-lhe perguntas sobre o método de missionação jesuíta. Francisco Furtado reporta o encontro a Muzio Vitelleschi, o padre Geral da Companhia. Mais tarde, em 1637, a situação agrava-se com a chegada dos frades franciscanos Gaspar de Alenda e Francisco de la Madre de Dios a Pequim, onde continuaram a reunir mais provas contra a Companhia de Jesús e a exigir reivindicações. Em Junho de 1639, Juan Bautista de Morales envia uma carta ao padre Manuel Dias, Visitador do Japão e da China, pedindo o esclarecimento de doze pontos principais, para que pudessem estar todos de acordo e ter as mesmas opiniões, acerca assuntos morais da missão chinesa. A fim de esclarecer e diferenciar as duas práticas e métodos de evangelização e conversão, Francisco Furtado envia a *Relatio* (objecto de análise neste artigo) ao papa Urbano VIII, alertando Roma para o perigo iminente, o qual poderia levar à expulsão de todos os missionários na China (cf. Menegon 2009: 62ss; Menegon 1997: 219-262).

¹⁹ Cf. Cic. *De Inv.* 1.24-41; Cic. *De Or.* 3.52-201; Quint. 5.1-12.

²⁰ Cf. Cic. *De Inv.* 1.24-41; Cic. *Top.* 25.98-99.

tar a cultura chinesa e, por outro, criar uma base propícia para a conversão, *versus* a posição mais medieval, mais rígida e ortodoxa dos religiosos das Ordens mendicantes já referidas.

Com efeito, os ditos religiosos criticavam a atitude permissiva dos jesuítas, com o receio de que tal atitude levasse a um Cristianismo contaminado pelos diversos elementos chineses do Budismo, do Confucionismo e do Taoísmo, tornando-se, assim, num Cristianismo diferente e potencialmente herético. Indiferentes, ou ignorando, por certo, a capacidade que a Igreja teve de se alicerçar no culto politeísta da Antiguidade e de o transformar no próprio culto cristão, pois nos primórdios da religião cristã, a chave para o entendimento, transição e transformação do paganismo em cristianismo foi precisamente a coexistência de pagãos e cristãos (cf. Testa 2016: 402-3; Salzman 2008: 1-17). Ainda hoje, as várias tradições populares têm nelas impressos muitos sinais de crenças e festividades que foram proibidas quando, no século IV, a religião cristã se tornou obrigatória (cf. Lee 2000: 13-111).

Tendo em conta esta herança, facilmente se percebe a posição de Francisco Furtado no modo como trata as diversas questões apontadas aos jesuítas (as cerimónias de baptismo, a observação do Decálogo, os ritos fúnebres, o culto aos antepassados, o culto a Confúcio, entre outras) e as transforma, mediante um processo silogístico e analógico, em *loci*, revertendo-os contra aqueles que os lançaram. O que para as Ordens mendicantes era heresia e superstição, para o Padre Francisco Furtado era realizado a título de honra cívica e por costume político.

Veja-se o caso dos ritos fúnebres, uma cerimónia universal e solene em todo o reino da China e de grande importância para todos os chineses de qualquer estrato social. O rito consistia na vigília do corpo do defunto exposto num caixão aberto, rodeado de velas acesas, numa sala onde se recebiam os parentes e amigos que, vestidos de luto, rodeavam o féretro e faziam reverência ao morto (cf. Furtado 1700: 8-9). Embora distinto na sua essência religiosa, ainda hoje, sob uma luz geralmente mortíça, fazemos a mesma vigília, e na presença dos que nos são próximos, debruçamo-nos e beijamos aquele de quem nos despedimos. O que nos remete para a Antiguidade clássica, onde se encontram os mesmos ritos, celebrados com rigor, a fim de dar repouso e felicidade ao defunto, pois acreditava-se então que a alma, após a morte, continuava inseparável do corpo e permanecia na terra onde tinha sido enterrada. Diz Coulanges que aqui reside, ainda que

de modo grosseiro, o embrião da noção da vida futura (cf. Coulanges 1927: 8-12).²¹ Por conseguinte, não se desligando o defunto da humanidade, os vivos ofereciam-lhe alimentos e bebida para lhe apaziguar a fome e a sede, e objectos necessários ao seu bem-estar.²² Do mesmo modo, realizavam-se banquetes sobre a sepultura em determinados dias do ano, acção que os romanos designavam por *parentare*.²³ O mesmo faziam os chineses, mas, em vez de pensarem que as almas dos seus antepassados viriam para se banquetear com as diversas iguarias, diz Furtado que:

[...] qua in functione certum est non cogitare illos animas defunctorum uenturas esse ad conuiuuium, eo quod Sinarum libri satis edoceant id genus apparatus non fieri ob dictam causam, sed solum in signum amoris, et honoris parentum etiam mortuorum, ac si omnino inter uiuos degerent. (Furtado 1700: 9-10)

[...] com esta prática é certo que não pensam que as almas dos defuntos viriam banquetear-se, tanto que os livros dos Chineses dizem mesmo que este género de preparativos não é feito pela dita razão, mas somente como prova de amor e de veneração dos parentes já mortos, como se continuassem, por assim dizer, entre os vivos.

Os rituais chineses em memória dos antepassados eram praticados igualmente dentro de casa, onde se dirigiam expressões de reverência e respeito a pequenas tabuletas de madeira com a inscrição do nome do defunto. Tal como para os gregos e para os romanos, os antepassados, designados por Penates e Lares, após a sua morte, deviam ser cultuados pelos vivos.

O filósofo chinês Confúcio, «*princeps [...] homo uirtutibus clarus*» [«O mais insigne [...] homem preclaro pelas virtudes»] (Furtado 1700: 10), foi o homem que reorganizou e transmitiu aos seus discípulos o conhecimento dos antigos, a vida recta e virtuosa, a harmonia na vida social, na educação e na política e valorizou o culto aos mortos, sabendo que a piedade filial era a base do equilíbrio da sociedade e se estendia desde a estrutura familiar à estrutura governativa e organizacional do estado, tal como na Antiguidade foi o cimento da unidade do império romano. Neste conceito veio a incorporar-se o sentido cristão de piedade como prática da veneração do divino, em

²¹ Cf. Verg. *Aen.* III, 67; Plin. *Ep.* VII, 27; Cic. *Tusc.* I, 16.

²² Cf. Verg. *En.* V, 76-80.

²³ Cf. Verg. *En.* VI, 380; Cic. *De Leg.* II, 21; Ov. *Fast.* II, 535-542; Luc. *De Luctu*, 9.

que a família eclesial dos Cristãos torna presente o objecto que está a ser cultuado (cf. Rocha Pereira 2003: 339).

Em honra de Confúcio, celebravam-se ritos e cerimónias substancialmente associados ao *honor*. Assim os entendia Furtado. Uma honra cívica nascida da reverência de vida de uma pessoa constituída em *dignitas*, um dos maiores valores morais da Antiguidade.²⁴ Poder-se-ia referir por analogia, com as devidas distinções, os homens e mulheres que, pelas suas acções e virtudes, foram incluídos no culto cristão dos santos com dias festivos próprios, datas que, em tempos, coincidiam com festividades pagãs (cf. Bjornebye 2008: 197-212). Do mesmo modo, muitas destas festividades acabaram por perder o cunho religioso e adquiriram uma forma mais cívica de homenagem (cf. Walsh 2016: 132).

Furtado considera os ritos a Confúcio uma realidade cívica, no entanto, eram tidos como idolatria pelos religiosos mendicantes:

non solum prohibent omne genus honorum, quos ei, ut litterarum morumque magistro exhibere solent, uerum etiam sine necessitate dicunt, et docent, eum cum alijs inferni poenis torqueri. (Furtado 1700: 11)

não só proíbem todo o género de honras, como as que eles lhe costumam prestar na qualidade de mestre das letras e dos costumes, mas também, sem necessidade, dizem e ensinam que ele na companhia de outros é atormentado pelas penas do inferno.

Para estes religiosos, Confúcio, porque nascera muito antes de Jesus e, como tal, antes da salvação e absolvição dos pecados da humanidade, encontrava-se sob as penas eternas no Inferno, o *Hades* grego, o mundo dos mortos, uma helenização e assimilação de Orco, o deus etrusco da morte, e que por extensão acabou por representar o *infernus* romano (cf. Serrano 1999: 158). Uma região subterrânea muito mais vasta e tenebrosa do que o caixão do defunto. Um espaço coberto de sombras, onde as almas, longe dos seus corpos, eram condenadas a penar.²⁵ Francisco Furtado habilmente demonstra o absurdo de tal acusação ao sublinhar, na vida e conduta de Confúcio, a presença das grandes virtudes do Cristianismo, *pietas*, *tempe-*

²⁴ Cf. Caes. *B. Civ.* 1.9.2; Cic. *Att.* 7.1.1.1; Cic. *De Inv.* 2.166; Fronto, *Ep.* 164.19-23.

²⁵ Cf. Verg. *En.* VI, 254-255, 267, 272.

rantia, fortitudo, prudentia e iustitia,²⁶ as principais qualidades do mundo clássico.

Diz o Vice-provincial Francisco Furtado, que, quando Confúcio conheceu um só deus, negou o culto aos ídolos, ensinou boa doutrina moral, viveu conforme a razão, e por esse motivo devia ser contado «*inter eos, qui uixerunt tempore Legis naturae*» [entre aqueles que viveram no tempo da Lei da natureza] (cf. Furtado 1700: 10-11). Antes de os teólogos se debruçarem sobre esta questão, já os pensadores da Antiguidade, os Estóicos e os Epicuristas, se orientavam pelas leis da natureza, *naturam sequi*,²⁷ destacando-se os nomes de Epicuro, Aristóteles, Cícero, Lucrecio, Séneca e Marco Aurélio, entre outros.

Ademais, Furtado banaliza a questão recorrendo a um exemplo bastante vulgar, interrogando-se se, quando uma pessoa dá o nome de Hércules e de Cipião aos filhos estará, de modo idêntico, a honrar esses defuntos, enquanto eles estão no Inferno, uma vez que estes homens ilustres nasceram igualmente antes do nascimento de Jesus, ou se pretende apenas honrar-se com um grande nome da Antiguidade (cf. Furtado 1700: 8).

Deste modo, Francisco Furtado sublinha que o enraizamento do Cristianismo na China devia ser feito profunda e paulatinamente (cf. Furtado 1700: 9), trabalhando o sincretismo entre os pontos comuns das duas culturas, a chinesa e a europeia. À semelhança do modo como S. Paulo se socorreu do deus desconhecido dos gregos, no Areópago de Atenas, para introduzir o deus cristão (cf. *Actos* 17: 15-34), também Furtado, com o mesmo objectivo, mostra a preocupação de não hostilizar as crenças dos povos a quem se pretende anunciar a boa nova:

Si quis, igitur incautus tentet eruere, non nisi magna confusionis et tumultus ansam dabit, in his maxime tenuibus principijs, quibus nouella planta paulatim radices agere progreditur. (Furtado 1700: 9-10)

Se, portanto, algum incauto os tentar erradicar, dará somente ocasião a uma grande desordem e confusão, principalmente neste frágil começo em que esta nova planta vai, pouco a pouco, criando raízes.

²⁶ Cf. Sen. *Ep.* 120.11; Cic. *Off.* 1.5. Cf. Martins 2012: 40; Costa Matias 2017: 17.

²⁷ Cf. Sen. *Ep.* 5.4, 122.5. Cf. Martins 2017: 62, 64, 75.

Para legitimar a sua posição recorre a autoridades da Igreja, como São Gregório e Santo Agostinho, que, da mesma forma, tentaram a reformulação de certos rituais enraizados nas tradições pré-cristãs de Itália (cf. Furtado 1700: 21-22). E, usando a justa medida aristotélica,²⁸ preconiza que não se devia colocar ao ombro do chinês cristão uma carga que ele ainda não conseguia suportar:

non conuenire Neophytorum humeris maius imponere onus,
quam pro uiribus portare possint. (Furtado 1700: 7)

não convinha pôr aos ombros dos neófitos carga maior do que as
suas forças poderiam suportar.

Todavia, apesar de uma certa tolerância e respeito pelas tradições chinesas, as balizas daquilo que é considerado heresia, idolatria e superstição encontram-se definidas e são enunciadas repetidamente ao longo do documento. Na prática, contudo, tornam-se mais nebulosas e permeáveis, permitindo, em determinadas circunstâncias, a presença no mesmo templo, de chineses católicos, de hereges e de infieis, para assistirem ao culto cristão, ou ainda para jurar fidelidade a um ídolo sem opróbrio para a fé cristã.²⁹

Neste documento, o Padre Francisco Furtado tenta construir, de forma subtil, uma linha de abertura, de aceitação e de primazia, por parte de Urbano VIII, para o método missionário jesuíta, tão contestado pelas outras ordens religiosas. De acordo com Furtado, só, através do método preconizado pela Companhia de Jesus, seria possível respeitar e colmatar as diferenças, não necessariamente inconciliáveis, entre a cultura chinesa e o catolicismo e, com o tempo, acomodá-las ao culto cristão. Com efeito, a única diferença, para a qual Francisco Furtado não prevê conciliação é aquela que existe entre o método de missão jesuíta e o das ordens mendicantes, receando que tal acabaria por levar ao fim da cristandade na missão da China, o que, de facto, se veio a verificar mais tarde.

A *Relatio* é, deste modo, a visão de uma realidade histórica, cultural, religiosa e política, filtrada pelo olhar acertado e tolerante de Francisco Furtado, jesuíta português, cuja formação se alicerçou no conhecimento dos Clássicos.

²⁸ Cf. Arist. *Eth.Nic.* 2.6.1106a 25 – 1106b 15.

²⁹ Cf. Rubino / Moralles 1641, ARSI [Archivum Romanum Societatis Iesu], *Jap.Sin.* 155, fl. 10v, 14v, 16-16v.

Referências

- Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Horace Rackham (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1956.
- Aristotle. *The Art of Rhetoric*. J. H. Freese (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1975.
- Aristotle. *Rétorica*. Manuel Alexandre Júnior / Paulo Farmhouse Alberto / Abel do Nascimento Pena (trads.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- Barreto, Luis Filipe. *Portugal mensageiro do mundo renascentista*. Lisboa: Quetzal, 1989.
- Brockey, Liam. *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2007.
- Burke, Peter / Po-Chia Hsia, Ronnie. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Caesar. *Bellum Gallicum*. John Hilton Edwards (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1917.
- Caesar. *Bellum Civile*. Arthur George Peskett / John Hilton Edwards (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1967.
- Carvalho, Mário. «Introdução». Em: Andrade, A. Banha et al. (trads.). *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592–1601)*. Antologia de Textos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

- Carvalho, Mário. *O curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2018.
- Cicero, M. Tullius. *On the Orator*, vol. I-II. E. W. Sutton / Horace Rackham (trads.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1948.
- Cicero, M. Tullius. *Rhetorica ad Herennium*. Harry Caplan (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1954.
- Cicero, M. Tullius. *Oratio pro Sestio. In Vatinius*. R. Gardner (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1958.
- Cicero, M. Tullius. *De Republica; De Legibus*. Clinton Walker Keyes (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1977.
- Cicero, M. Tullius. *De Inventione: De optime genere oratorum. Topica*. Harry Mortimer Hubbell (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1960.
- Cicero, M. Tullius. *De Officii*. Walter Miller (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1997.
- Cicero, M. Tullius. *Epistolae ad Atticum*. David Roy Shackleton Bailey (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1999.
- Cicero, M. Tullius. *Epistolae ad Familiares*. Vol. I-III. D. R. Shackleton (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2001.
- Cicero, M. Tullius. *Tusculanae Disputationes*. John Eduard King (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 2014.

- Corsi, Elisabetta. «From the Aristoteles Latinus to the Aristoteles Sinicus: Fragments of an Unfinished Project». Em: Criveller, Gianni / Malek, Roman (eds.). *Light a Candle: Encounters and Friendship with China. Festschrift in Honour of Angelo Lazzarotto P.I.M.E.* Nettetal: Steyler Verlag, 2010.
- Coulanges, Fustel de. *La Cité Antique*. Paris: Hachette, 1927.
- Cumont, Franz. *After life in Roman Paganism*. New Haven: Yale University Press, 1922.
- Ferrer, Diogo. *Transparências, Linguagem e Reflexão de Cícero a Pessoa*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.
- Frank, Andre Gunder. *ReOriented, Global Economy in the Asian Age*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1998.
- Fronto, M. Cornelius. *Epistulae*. Hout, Michael P. J. van den (ed.). Leipzig: Teubner, 1988.
- Furtado, Francisco. *Carta Ânua da China e Cochinchina de 1619* [Macau: 01/11/1620]. Em: Furtado, Francisco. *Relatio de Statu Sinensis Missionis scripta ad Summum Pontificem anno 1639*. Paris, tipografia de Nicolau Pepié, 1700, fls. 116-131v.
- Golvers, Noël (ed.). *The Christian Mission in China in the Verbiest Era, Some Aspects of the Missionary Approach*. Leuven: Leuven University Press / Ferdinand Verbiest Foundation, 1999.
- Golvers, Noël. *Libraries of Western Learning for China, Circulation of Western Books between Europe and China in the Jesuit Mission (ca.1650–1750), Formation of Jesuit Libraries*. Louvain: Ferdinand Verbiest Institute / K.U. Leuven, 2013.
- Gomes, Joaquim Ferreira. «O ‘Modus Parisiensis’ como Matriz da Pedagogia dos Jesuítas». Em: *Revista Portuguesa de Filosofia*, L, Fasc. 1/3, (Jan. - Set.), 1994, 179-196.

- Herman, Jean-Baptiste. *La Pédagogie des Jésuites au xvi siècle, Ses Sources et Ses Caractéristiques*. Louvain / Bruxelles / Paris: Bureaux du Recueil, 1914.
- Howell, A. C. «Res et Verba: Words and Things». Em: *ELH* XIII, n.º 2, 1946, 131-42.
- Jiménez, Isaac Donoso. «El Renacimiento europeo en la formación de la literatura clásica de Filipinas». Em: *eHumanista*, XIX, 2011, 407-425.
- Lee, A. Doug. *Pagans and Christians in Late Antiquity*. London / New York: Routledge, 2000.
- Loureiro, Rui M. *Nas Partes da China*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2009.
- Lucian. *Works. De Luctu*. Austin Morris Harmon (trad.). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1925.
- Martin, Armando Senra / Teixeira, Claudia / Amado, Casimiro. «Os manuais de retórica entre os séculos XVI e XVIII: apontamentos para um itinerário a partir do espólio da BPE». Em: *Boletim de Estudos Clássicos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, 121-130.
- Martins, Ana Isabel. «A Recepção dos Moralia na Pedagogia Renacentista e a Filosofia Estóica de Plutarco na Collectanea Moralis Philosophiae de Frei Luís de Granada». Em: *Scholarly Journal of the International Plutarch Society*. Vol. 10, 2012–2013, 25-62.
- Maryks, Robert Aleksander (ed.). *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden / Boston: Brill, 2014.
- Matias, Mariana Montalvão H. Costa. *Naturam Sequi: O Mundo Natural e o Espaço Humano na Poesia de Séneca*. Tese de Doutoramento em Estudos Clássicos. Universidade de Coimbra: Faculdade de Letras. 2017.
- Loyola, Inácio de. *As Constituições da Companhia de Jesus*. Joaquim Abranches Mendes (trad.). Lisboa, 1975.

- Menegon, Eugenio. «Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637–38». Em: Lippiello, Tiziana / Malek, Roman (eds.). *Scholar from the West. Giulio Aleni, S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Nettelal: Steyler Verlag, 1997, 219-262.
- Menegon, Eugenio. «Science and Religion in the Early Modern Jesuit Mission to China». Em: *East-West Lecture. East-West Institute of International Studies*. Massachusetts, Wenham: Gordon College, 2006, public lecture [online].
- Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2009.
- Mungello, David Emil. *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*. New York: Routledge, 2018.
- Ovid, P. *Fasti*. James G. Frazer (trad.). Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press, 1931.
- Pina, Isabel. *Os Jesuítas em Nanquim (1599–1633)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.
- Pliny, C. *Epistolae*. Betty Radice (trad.). Cambridge: Harvard University Press, 1961–1969.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. *A Jesuit in the Forbidden City, Matteo Ricci 1552–1610*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Quintilian, F. *Institutio Oratoria*, 4 vols. Herald Edward Butler (trad.). Cambridge: Harvard University Press, 1976–1980.
- Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599]*. Margarida Miranda (trad.). Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

- Rocha Pereira, Maria Helena. *Estudos de História da Cultura Clássica, Cultura Grega*. Lisboa: FCG, 2003.
- Rodrigues, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, Acção Crescente da Província Portuguesa, 1560–1615; Nas Letras, na Côrte, Além-mar*, vol. II. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938.
- Rodrigues, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, A Província Portuguesa no Século XVII, 1615–1700, Lutas na Metrópole, Apostolado nas Conquistas*, vol. III. Porto, London: Classical Reprint Series, Forgotten Books, 2017.
- Rubino, António, S.J. / Moralles, Diogo. *Respostas As Calumnias que os Padres de S. Domingos, e de S. Francisco impõem aos Padres da Companhia de Jesus que se occupão na conuersão do Reino da China. Composta pelos Santos Martires Padre António Rubino, e Padre Diogo de Moralles da Companhia de Jesus. Anno de 1641*. ARSI [Archivum Romanum Societatis Iesu], 155, fls. 1-132v.
- Salzman, Michele Renee. «Pagans and Christians». Em: Ashbrook, S. / Hunter, D. (eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2008, 1-17.
- Scheid, John. «Sacrifices for gods and ancestors». Em: Rupke, Jörk (ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007, 263-272.
- Séneca, L. *Cartas a Lucílio*. J. A. Segurado e Campos (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Serrano, Pilar González. «Catabasis e Resurrección». Em: *Espacio Tiempo y Forma*. Serie II, Historia Antigua, n.º 12, 1999, 1-25.
- Soarez, Cypriano, S.J. *De arte Rhetorica, libri tres, ex Aristotele, Cicerone, Quintiliano praecipue deprompti*. Conimbricæ: Apud Ionnem Barrerium.1562.

- Standaert, Nicolas (ed.). *Handbook of Christianity in China, 635–1800*, vol. I. Leiden, Brill: 2001.
- Standaert, Nicolas *L'»Autre« dans la Mission, Leçons à partir de la Chine*. Bruxelles: Lessius, 2003.
- Testa, R. L. «Concluding Remarks: Vrbs Roma between Pagans and Christians». Em: Salzman, M. Renee / Sághy, M. / Testa, R. L. (eds.). *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge: University Press, 2016.
- Toynbee, J.M.C. *Death and burial in the Roman world*. London: Thames and Hudson, 1996.
- Vergil, P. *Eclogues. Georgics. Aeneid: Book 1-6*. H. Rushton Fairclough (trad.). Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Walsh, David. *Development, Decline and Demise: The Cult of Mithras ca. AD 270–430*. Doctor of Philosophy (PhD) thesis, Department of Classical and Archaeological Studies, School of European Culture and Languages, University of Kent, 2016.
- Wills, John E. Jr. (ed.). *China and Maritime Europe 1500–1800, Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Zürcher, Erik. «Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative». Em: Mungello, David Emil (ed.). *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*. New York: Routledge, 2018, 31-64.